Las cuatro mujeres de Dios

La puta, la bruja, la santa y la tonta

13

GUY BECHTEL

A lo largo de la historia, la Iglesia y sus teólogos no han cesado de mostrar hacia la mujer sentimientos contradictorios. Amaban su dulzura, su pureza y su maternidad, pero sospechaban que, en lo más profundo de sí, guardaba escondida una prostituta, una bruja y una imbécil. Durante siglos, la Iglesia no ha querido más que la sumisión de la mujer, oponiéndose constantemente a su liberación, su acceso a la cultura y al mundo del trabajo e incluso a su ordenación sacerdotal. ¿De dónde proviene este mito de la inferioridad femenina que se encuentra prácticamente en todas las religiones?

Desde Eva, las mujeres han sido acusadas de ser las portadoras de taras infamantes. Esta historia del antifeminismo cristiano nos relata los motivos por los cuales la Iglesia de Roma llegó a desaconsejar a las mujeres el uso de la inocente y doméstica máquina de coser, las razones por las que un teólogo pensó que estornudar después del acto sexual era un condenable método anticonceptivo o las causas por las que incluso se llegó a aconsejar la masturbación femenina, al tiempo que contribuye a esclarecer la actual posición de la Iglesia sobre la anticoncepción, el aborto y la reproducción asistida.

«Hoy en día los cristianos muchas veces no entienden las decisiones de la Iglesia, su postura ante determinados temas que están a la orden del día. En realidad, estas decisiones a veces sorprendentes responden a una lógica secreta. Tienen en cuenta textos del pasado que aquí nos hemos esforzado en recordar para explicar los intríngulis del discurso contemporáneo o, al menos, hacerlo comprensible. Estos “agujeros negros”, invisibles pero activos, estas enormes fuerzas de atracción que fueron las antiguas decisiones siguen influyendo, en efecto, en lo que hoy se dice en los medios católicos oficiales».

Guy Bechtel

Guy Bechtel

Las cuatro mujeres de Dios

La puta, la bruja, la santa y la tonta

Título original: *Les quatre femmes de Dieu*
Guy Bechtel, 2000
Traducción: Esther Andrés Gromaches, 2003

———

Revisión: 1.0
28/06/2019

Prólogo
Para terminar con la madre

El catolicismo, aunque lleve algún tiempo jurando lo contrario, nunca ha apreciado demasiado a la mujer. Siempre ha sospechado que era portadora de todo tipo de taras. Generalmente la ha representado bajo cuatro formas, y sólo cuatro: como una libidinosa, como una compañera del diablo, como una imbécil y, en raras ocasiones, como una santa, si bien algo molesta. Este fantasma todavía pesa sobre las decisiones de Roma. A lo largo de los siglos se ha traducido en una voluntad deliberada de someter y excluir a la mujer. Durante mucho tiempo se le ha negado la entrada al mundo del trabajo, el saber, la cultura, la ordenación, los derechos civiles, y todo ello con la aprobación de buena parte de la opinión masculina occidental. Lo que queremos escribir es la historia de esta misoginia eclesiástica.

Un error muy generalizado

Con todo, es otra idea la que triunfa, un prejuicio que conviene mucho a la Iglesia y que continuamente oímos a nuestro alrededor. Dedicaremos este prólogo a destruir esta idea, que es la siguiente: el primer concepto que los teólogos cristianos se formaron de la mujer fue el de madre, el de mujer casada con numerosa prole, consagrada al hogar y dispuesta a dar lo mejor de sí misma a su familia. María, madre de Jesús, encarnó desde el origen tan luminosa

imagen.

Esta idea es falsa o, al menos, requiere serios matices, sobre todo en lo que respecta al tiempo (sólo fue cierta parcialmente y en determinados momentos, más bien escasos). La madre jamás fue la mujer ideal para los primeros cristianos, ni sin duda para muchos de sus sucesores. Antes de entrar con más detalle en el debate, una cita de Joseph de Maistre (17531821) puede servirnos de ilustración. Resume muy bien el concepto más habitual que de la mujer se tiene en la religión cristiana.

Con una mezcla de admiración y desprecio, este autor católico francés consideró también a las mujeres como unos seres mediocres que, al no haber inventado nunca nada, siempre tuvieron interés en ser madres. Así al menos, prodigando mimos y cuidados, consiguen hacer algo: hijos.

> No hicieron ni la *litada*, ni la *Eneida*… ni el Partenón, ni la iglesia de San Pedro, ni la Venus de Médicis… ni el *Libro de los principios*, ni el *Discurso sobre la Historia*, ni *Telémaco*. No inventaron ni el álgebra, ni los telescopios, pero hacen algo más grande que todo eso. En sus regazos se forma lo más excelente que hay en el mundo: un hombre honesto y una mujer honesta[1].

Según este concepto, ya presente en san Pablo en el siglo I de nuestra era, la mujer, que ya empezó mal con la traición de Eva en los jardines de Edén, sólo puede alcanzar la salvación transformándose en madre. Pero si la mujer tiene que «hacerse» madre, «transformarse» en madre, ¿no significa eso reconocer que no es originalmente madre, que la maternidad no es su vocación primera, sino su vocación segunda y forzada?

Sin embargo, la madre, a la que hoy suele presentarse como el prototipo de la cristiandad, estuvo largo tiempo considerada como pecadora y vil. Si algo la sacó del desprecio, fue la consideración que se concedió a María a partir de determinado momento. Pero esta devoción no se remonta en absoluto a los Evangelios, sino que fue tardía. ¿Tuvo Jesús un respeto especial por su madre? No se puede deducir tal cosa de los textos. La verdadera familia de Cristo no era ni María, ni José, sino la muchedumbre de pobres y desdichados, de aquellos que lo abandonaban todo para seguirle sus pasos.

Es más, los redactores de los Evangelios sólo prestan la palabra a María en

cuatro ocasiones. La mencionan a menudo, pero ella no dice nada; no aparece en muchos episodios de la vida de su hijo. Cuando Jesús se dirige a ella, no lo hace ni de muy buena gana ni con demasiado respeto. En las bodas de Caná, María acude a decirle brevemente que falta vino: «Se han quedado sin vino». La respuesta de Jesús es sorprendente: «Mujer, ¿qué hay entre tú y yo?»[2] Hoy en día se traduce más sencillamente como: «Mujer, ¿qué quieres de mí?» No es tan imponente, pero tampoco parece más amable, tratándose de un hijo que habla a su madre.

Más sorprendente aún es que Jesús, a lo largo de su vida, jamás pidió nada a María, y ni siquiera, al saberse condenado, le encargó misión alguna. Así pues, la distinguía claramente de los apóstoles. En tanto que madre, parece haber sido un personaje secundario en la vida de Cristo.

¿Se puede mantener, entonces, que la Iglesia cristiana ha sido favorable a la madre y a la maternidad de manera constante? En ciertas épocas sí lo fue, indudablemente. Apoyó a la familia, incluso a la familia numerosa, y lo hizo hasta el absurdo. Hubo que esperar quince o dieciséis siglos para que algunas mentes preclaras (como Domingo de Soto y Pedro Ledesma) comprendieran y se atrevieran a decir una verdad tan escandalosa como ésta: que demasiados hijos podían crear problemas, pauperizar a las familias y poner en peligro la unión de una pareja. Mientras tanto, numerosos teólogos cantaron las alabanzas de una natalidad abundante. En el siglo XVI se elogió la inconsciencia matrimonial. Benedicti, el teólogo lionés de finales de siglo, todavía aconsejaba tener tantos hijos como fuera posible. Dios velaría por su alimentación y mantenimiento, tal como velaba por los pajaritos[3]. En el siglo XIX y en el siglo XX, épocas de lucha contra la anticoncepción y el aborto, también se alentaron las maternidades incesantes.

La aversión al embarazo

No obstante, sería del todo inexacto hablar de un supuesto poblacionismo ciego de la Iglesia, que como siempre hubiera sido partidaria de los nacimientos sin límites.

Desde el principio, algunos Padres de la Iglesia y grandes teólogos plantearon sus reservas, incluso a veces su hostilidad, con respecto a la procreación. Puesto que Jesús creía firmemente que el fin de los tiempos estaba cercano, temor compartido por sus sucesores inmediatos, se siguió pensando durante un tiempo que, próxima como estaba la venida del Reino, no había por qué hundirse en la carne pecaminosa para procrear.

Ya en los primeros siglos de nuestra era existía la convicción de que la Tierra estaba demasiado poblada. Cuando predican Basilio (329-379), Gregorio de Nisa (335-394) y, sobre todo, san Jerónimo (347-420), afirman que «el mundo ya está lleno, ya no cabemos en la Tierra». El poblacionismo no está de moda entonces; ni mucho menos se desea la multiplicación sin freno de esos niños que Jesús quería dejar «que se acercaran a él».

Los Padres de la Iglesia incipiente dicen más bien lo contrario. En el Imperio romano, los cristianos no pararon hasta conseguir la abolición, en el siglo IV, de las leyes del emperador Augusto, leyes Julia y Papia, que favorecían el matrimonio y la procreación[4]. Prefieren la pureza y el celibato a la maternidad. Gregorio de Nisa aprecia a las vírgenes, a las que quiere divinizar, y no admira a las madres. Ambrosio (340397), como ya antes algunos herejes agnósticos, pronuncia con fervor una frase que parece anunciar a Malthus y la restricción de nacimientos: «¡Dichosas las estériles!» Incluso cree percibir, en las vírgenes, un «aroma exquisito».

Jerónimo llega a poner en duda el interés de casarse, lo cual es bastante sorprendente tras las palabras de Cristo sobre la indisolubilidad y la santidad del vínculo conyugal, creado por Dios mismo. «El hombre que se casa está atrapado entre dos fuegos —dice Jerónimo—. Si se ha casado con una mujer desagradable, no puede soportarla. Si ella es amable, el amor de esta mujer es comparable al “seol” (el infierno), a la tierra agostada, al incendio.»[5] Para Jerónimo, el matrimonio ideal es el que encarna la pareja formada por María y José: son «amigos», sin relaciones sexuales.

También ataca el embarazo, lo cual es una novedad. El embarazo da a una mujer un «aspecto repulsivo», está fea[6]. En 393, en su *Contra Joviniano*, describe la gestación como un auténtico horror. El embarazo está relacionado con el período de menstruación, tiempo de impureza. Tener hijos es someterse a un marido, ver cómo se hincha el útero, estar pronto rodeada de niños llorosos. No hay nada agradable en todo esto. Se diría que las madres llegan a asquear a

Jerónimo.

Tras tales escritos, la devaluación de las madres y de la maternidad proseguiría al menos durante uno o dos siglos. El mismo parto fue en aquel entonces considerado como algo odioso.

Como el *Levítico* ya había dicho, una mujer que acababa de dar a luz debía alejarse del santuario: cuarenta días, si era niño, y sesenta días —extraordinaria prueba de misoginia— si era niña, sin duda por ser más impura o por aportar más impureza a su madre[7]. La misma disposición, que se aplicó en mayor o menor medida, y que consistía en que en las parroquias se prohibiera la comunión a las mujeres que acababan de parir, fue al menos repetida por muchos teólogos de los primeros siglos, en particular por Gregorio Magno (540-604).

¿Cómo se puede decir que la madre encarnaba al prototipo de cristiana si, justo cuando estaba cumpliendo la función que le confiere su especificidad y, como diría alguien, su grandeza con respecto al hombre (traer un hijo al mundo), la alejaban del altar, y por tanto de Dios, como si fuera una ladrona, una prostituta, una infame?

Más tarde aún, casi en nuestra época, quedarán rastros de estas ideas, y las solteronas (las «auténticas» solteronas, hay que precisar), gozarán durante largo tiempo de una excepcional simpatía entre los católicos. Ellas se mantienen puras y alegres, pues jamás han conocido los horrores envilecedores del sexo, del desvirgamiento y del parto. Admiración por ellas es lo que expresa el texto de un cura de principios del siglo XX, que lamenta visiblemente que ya hubieran dejado de existir:

> La auténtica solterona está llena de dicha, llena de entusiasmo. La risa perla sus labios; y *a los sesenta años* todavía canta… Desde el punto de vista social y religioso, sobre todo en nuestros días, el papel de la solterona ha aumentado significativamente; y su utilidad, innegable en tiempos pasados, se transforma, debido a los acontecimientos, en casi una necesidad[8].

Pero habrá quien se pregunte si estos pensamientos representaban verdaderamente a la Iglesia. ¿Estaban «autorizados»? Es un gran problema del que se puede discutir sin fin. En sus orígenes Roma no tenía organizada su comunicación como hoy en día. No disponía ni de la Congregación Romana para

la Doctrina de la Fe, ni del *Osservatore Romano*, ni de la recentísima página en Internet www.vatican.va, encargados ahora, junto con las encíclicas y otras publicaciones de los actos de la sede, de mantener informado al mundo sobre el pensamiento católico oficial.

Cuando se utiliza la palabra «Iglesia» como sujeto de la frase, sin duda conviene ser siempre muy escrupuloso. Ha habido varias Iglesias y, siempre, varias voces dentro de la Iglesia. A lo largo de los siglos, incluso en la doctrina cristiana más romana, se ha defendido todo (o casi) y también todo lo contrario.

Pero la prudencia del historiador debe servirle, precisamente, para diferenciar cuáles fueron de verdad, en determinados momentos, las grandes tendencias mayoritarias del pensamiento religioso de nuestro continente. Sobre el tema que nos ocupa, no hay duda posible.

En cuanto al objeto de este prólogo —rebatir la representación de la madre como mujer ideal a los ojos de la Iglesia—, es indiscutible que la madre no siempre fue, y quizá no fue nunca, la mujer perfecta.

¿La santificación de las madres no fue más bien una tendencia republicana, cuando menos laica, si no socialista, tardía en cualquier caso y propia de los tiempos modernos, especialmente de los siglos XVIII y XIX?

En cuanto a la Iglesia, a pesar de haber dado un giro favorable a las madres y de haber corregido, al menos, algunas frases o condenas excesivas lanzadas en su tiempo, hay que decir que su ideal femenino parece seguir estando ligado a la virginidad.

La adoración de la virginidad

La madre no ha podido ocupar nunca el puesto de honor en el cristianismo por la sencilla razón de que la gloria pareció estar prometida en un principio, y quizá siempre, a los hombres y mujeres que permaneciesen vírgenes. Es el caso de Jesús. No se casó nunca. En algunos versículos que, según él mismo, son de difícil interpretación, elogia a los eunucos, o al menos a quienes lo son para servir a Dios:

> Hay eunucos que nacieron así del seno materno. Hay eunucos que fueron hechos por los hombres. Y los hay que se hicieron eunucos a sí mismos por amor al reino de los cielos. El que pueda entender, que entienda[9].

Además, Jesús tampoco imagina que, tras el fin de los tiempos, los hombres y mujeres que se hallen en el otro mundo sigan teniendo relaciones sexuales. «Quienes han sido juzgados dignos de tener parte en el mundo venidero y en la resurrección de los muertos no tomarán mujeres ni maridos.»[10] En el estado perfecto no habrá sexo. Por lo tanto, el sexo no forma parte de la perfección.

Por último, en el Apocalipsis, la virginidad es ciertamente un valor esencial, puesto que los 144.000 salvados, los rescatados de la tierra, son todos vírgenes. «No se mancharon con mujeres»[11], dice el texto.

Un determinado número de cristianos de los primeros siglos, Basílides (muerto en 130), Marción (85-160), Taciano (120-173), Valentín (muerto hacia 161), quedaron impresionados por estas indicaciones y, más aún, cuando las conocieron, por las que se podían encontrar en unos textos que finalmente serían rechazados como apócrifos. Una supuesta *Segunda Epístola de Pedro* condena todo desenfreno hacia 150. Un supuesto *Evangelio de santo Tomás* dice: «Bendito sea el vientre que jamás ha concebido, benditos los pechos que jamás han amamantado.»

Algunos de estos primeros cristianos, como Orígenes, llegan al extremo de castrarse a sí mismos. La mayoría de ellos serán expulsados de la Iglesia, pero siempre quedará algo de su radical llamamiento a la pureza. En el siglo III, los tratados sobre la virginidad son literatura corriente, como el del Método de Olimpo y el de san Cipriano, obispo de Cartago.

El matrimonio, que en un principio parecía tan santo y que Jesús quería indisoluble, será poco apreciado hasta el siglo V y considerado mediocre hasta el siglo XII, incluso en los medios menos sospechosos de herejía.

Sin embargo, san Agustín (354-430), inspirándose en la moral griega, acaba aceptándolo. Lo legitimó como único marco en el que la concupiscencia (búsqueda del goce) podía apagarse, pero en realidad siempre lo defendió con la boca pequeña: «¿Qué ocurriría si todos los hombres se abstuvieran del matrimonio?», pregunta. Y contesta: «¡Pluguiera a Dios que todos así lo quisieran!»[12] Otros argumentos muy fuertes en favor del celibato fueron

desarrollados por sus contemporáneos, Juan Crisòstomo y sobre todo Jerónimo, padre de la Iglesia latina, traductor del texto bíblico y propagador del ideal monástico.

Ya hemos visto a Jerónimo describiendo el embarazo a las futuras madres como un infierno. En el plano teórico, no puede por menos que declararse admirador de la virginidad y poner reparos a los matrimonios: si el fin del mundo está próximo, ¿para qué tener hijos?

No ignoramos, dice, que «existen matrimonios honestos y una cama sin mancha», pero no es éste el camino que aconseja a las mujeres. Lo precisa acto seguido: «Si bien aceptamos el matrimonio, preferimos la virginidad.»[13] Nada de matrimonio, pues, o al menos solo cuando no se pueda hacer otra cosa para aplacar una fuerte concupiscencia.

Todo el porvenir de la doctrina estuvo marcado por este amor a la virginidad que se manifestó en los primeros siglos. Por supuesto, una vez más, son perceptibles muchísimos matices que podrían ser detallados según los diferentes Padres de la Iglesia y los distintos momentos. Pero, incluso después del siglo XIII que vive la revalorización del matrimonio, nada impidió que la mujer siguiera siendo un personaje muy sospechoso. Compartir el lecho de un hombre y tener hijos era para ella exponerse a un sinfín de pecados.

María, madre de todas las contradicciones

La virginidad era el ideal, pero un ideal que no se podía proponer por largo tiempo a las masas cristianas. Rechazar a las madres y subrayar continuamente su vileza podía acarrear problemas demográficos. Hacia los siglos IX-X, las prohibiciones referidas al comercio sexual, en particular la doctrina de la continencia periódica[14], repercuten en la cifra de la población europea, que sufrió entonces un peligroso estancamiento. Sin elogiar demasiado a la madre, había que proseguir razonablemente la obra de san Agustín y permitir que en adelante la mujer tuviera hijos sin culpabilizarla en exceso.

Para hacerlo, la Iglesia mantiene su discurso laudatorio sobre la virginidad y el celibato. Nada hay más hermoso. Alberto Magno (1206-1280) señala que la

virginidad es «signo de un amor total y puro a Dios». Santo Tomás (1225-1274) afirma que solamente la virginidad «permite gozar libremente de la contemplación de la verdad». Pero, junto a estos llamamientos destinados a la elite de los creyentes, hay otros mensajes menos exigentes que se envían a las masas.

En concreto, la Iglesia organiza mejor el matrimonio e incita a contraerlo. La institución se vuelve más santa, el matrimonio se convierte en un sacramento, aunque la presencia del sacerdote no sea obligatoria hasta 1563. El derecho a la unión está reconocido, incluso codificado, y no puede colocar a los cónyuges en una situación «pecaminosa», siempre y cuando «se comporten bien» (veremos más adelante qué significan estas palabras).

Por último, se elogia mucho a una mujer de la Biblia, Sara, mujer de Tobías, de la que, sin embargo, no se sabe mucho, aparte de que fue buena esposa y buena madre[15]. Este personaje un tanto insulso encarnará a partir de entonces la santidad del vínculo conyugal.

El esfuerzo del siglo XIII para hacer del matrimonio un mecanismo regulador y sin pecado de la sociedad no impide que la admiración por la virginidad, perfección absoluta, siga presente (aunque sólo sea para lamentar su ausencia) en todos los estados, *incluso en el matrimonio*. Así, el desvirgamiento de la esposa, aunque vaya seguido de numerosas maternidades, siempre será considerado en el cristianismo, y sin duda hasta hoy mismo, como una auténtica pérdida de ser y de calidad.

El hecho que reforzó esta contradicción en el cristianismo fue el desarrollo del culto a María, que se manifestó con la multiplicación de sus imágenes en las iglesias a partir del siglo XIII. En efecto, dar a las mujeres como modelo a la madre de Dios era, una vez más, proporcionarles una virgen como objeto de adoración. Las madres humanas no podían sino salir fortalecidas con tal ejemplo.

Desde el principio se destacó la virginidad de María como un valor, aunque dos de los cuatro evangelistas, e incluso las epístolas de san Pablo (que son los textos más antiguos del Nuevo Testamento), no dicen ni una palabra al respecto. Pero Mateo y Lucas, aunque muy tardíos, son tajantes: el matrimonio de María y José jamás se consumó. María «no conoció hombre» y, «antes de que vivieran juntos, ella se halló encinta». Jesús fue concebido «por el poder del Altísimo»[16].

Aunque sin conceder a María rango de divinidad, se insistió cada vez más en su virginidad, lo cual proporcionaba la ventaja de hacer desaparecer a los «hermanos» de Jesús, de quienes, sin embargo, sí dan testimonio los evangelistas. María, eterna virgen, virgen en todos los tiempos, (*aeiparthenos*), [17] vio cómo los teólogos extendían la naturaleza de su virginidad hasta lo inverosímil. En el siglo II, el Protoevangelio de Santiago señaló que María permaneció virgen incluso después del nacimiento de Jesús, cosa que Jerónimo confirmó algún tiempo después. Incluso durante el parto seguía siendo virgen, afirmaron Clemente de Alejandría (siglo III), Ambrosio (IV), Agustín (V) y Gregorio Magno (VII). Hacia 880 Hinemar de Reims, poseedor de quién sabe qué informaciones, facilita detalles anatómicos: María trajo a su hijo al mundo «con la vulva y el útero cerrados».

A partir del siglo XIII se profesó un culto especial, muy fuerte, muy profundo y muy sincero, a la virgen, que se convirtió, por así decir, en la primera santa y casi en la cuarta figura de la Trinidad. Al mismo tiempo se fue extendiendo por Occidente el color que se atribuía a su ropa, el azul, color que los romanos y la primera Edad Media habían casi ignorado, al considerarlo bárbaro o propio de los bárbaros (debido a los ojos azules de éstos).

Para designar este color, dado que la palabra latina (*caerulus*) no había penetrado en el francés ni en el castellano, hubo que fabricar términos nuevos, bien a partir de una raíz germánica (*blau, bleu*), bien a partir de una raíz árabe (*azur*, azul). Es indicativo de hasta qué punto era una novedad, hasta qué punto el culto mariano fue acompañado de una pequeña revolución en la estética occidental[18].

La divinización de María ya no se detendría. Al mismo tiempo que el color azul, antes despreciado, se convertía en el favorito de los occidentales hasta nuestros días, el culto a María se iba extendiendo y nuevos dogmas lo confirmaban. Durante ocho siglos, del XII al XX, Roma se empeñó en perfeccionar, aumentar y reforzar esta virginidad, con lo cual las mujeres normales y corrientes quedaban cada vez más lejos de la perfección. No sólo María había concebido un Dios, no sólo este nacimiento había permitido que quedara virgen, sino que, en 1854, se afirmó que María estaba libre de la maldición que pesaba sobre las hijas y nietas descendientes de Eva. Ella había nacido sin mácula, sin la huella del pecado original (dogma de la Inmaculada Concepción, totalmente distinto del de la virginidad de María, con el que se le

suele confundir). En 1950, por último, Pío XII comunicó como verdad intangible que María había sido elevada directamente al cielo sin esperar el Juicio Final (dogma de la Asunción de la Virgen).

Esta promoción de una mujer, que había alumbrado a un Dios humildemente en un caravasar público, habría podido contribuir a revalorizar a las demás madres, pero es dudoso que ése fuera el resultado obtenido, puesto que, en María, siempre se admiró más la virginidad que la maternidad. Como ninguna esposa podía revivir lo que había experimentado María, el modelo que se proponía a las mujeres demasiado humanas resultaba inimitable, inalcanzable. O bien conservaban la virginidad pero no traían hijos al mundo, y desobedecían la exigencia de la maternidad; o bien tenían hijos… pero se alejaban del modelo virginal de María.

A esto hay que añadir la injusticia del trato infligido a las mujeres de la Edad Media comparado con el de los hombres de la misma época. A éstos apenas se les pedía que conservaran la virginidad, o al menos no con tanta insistencia, y, si bien se les pedía una pureza perfecta, por ejemplo al hacerse sacerdotes, nadie exigía de ellos que fueran padres. En resumen, la esposa, lejos de encarnar el tipo ideal de cristiana, se vio atrapada en una situación conflictiva que la privó de unas directrices morales sencillas y la convirtió, sobre todo a finales de la Edad Media, como ya veremos, en una culpable permanente.

El sueño de los matrimonios no consumados

Esta situación contradictoria que se obligó a vivir a muchísimas mujeres hasta paralizarlas, quedó ilustrada en un sueño todavía más absurdo: el de los matrimonios no consumados, que durante largo tiempo, del siglo I al XIV aproximadamente, fueron la moda a seguir.

El teólogo Pedro Lombardo (1100-1160) censó y elogió todos los casos de esposas perfectas, aquellas que habían resuelto la cuadratura del círculo sexual cristiano casándose sin consumar. Santo Tomás, en el siglo siguiente, confirmó la santidad de estas uniones: «El matrimonio sin unión carnal —afirmó— es el más santificador.»[19]

Aunque tenía mucho de leyenda, se machacó la historia de la maravillosa pareja formada por Cecilia y Valentín que jamás se unieron carnalmente y que, para colmo de felicidad, fueron martirizados por los romanos. Se hallaron grandes méritos en Melania quien, hacia el año 400, se negó a darse a su marido Pinio y murió en 410 en Jerusalén después de fundar un monasterio con la virginidad intacta. Se elogió a Alexis (nacido en 530), patricio romano casado por voluntad de su rica familia, que abandonó el domicilio conyugal la misma noche de bodas para hacerse mendigo.

En las épocas más recientes, este culto a los matrimonios no consumados no pudo establecerse sin maltratar aún más duramente la Historia. Respecto a santa Radegonda (muerta en 587), que sin duda vivió con Clotario como todas las mujeres de la época lo hacían con sus maridos, se empezó diciendo que jamás se había entregado a los abrazos conyugales sino con asco; un poco más tarde se afirmó que ni siquiera había consumado la unión. En cuanto al emperador Enrique II (973-1024) y su mujer, se destacó primero que, puesto que no habían tenido hijos, debían de haber llevado una vida llena de moderación; cuando el culto de María hubo tomado amplitud, los biógrafos de los siglos siguientes se inventaron de arriba abajo una desgarradora escena en la que se veía a ambos esposos en la noche de bodas jurándose que sus relaciones se mantendrían siempre virginales…

Se propagó, por último, la edificante historia de la inglesa Cristina de Markyate. Casada a la fuerza en 1110, se negó a los deseos de su marido explicándole la hermosa unión de Cecilia y Valentín. Pero el esposo no debió de quedar ni muy convencido por el relato, ni muy tentado por una proposición de castidad en pareja. Una noche, tras ser embriagada por los parientes, correr de habitación en habitación perseguida por su marido y ser objeto de escarnio público los días siguientes, Cristina pudo al fin escapar de la violación marital huyendo…

Todas estas leyendas repetidas hasta la saciedad no podían sino suscitar entre las más piadosas muchachas grandes problemas de conciencia sobre su papel en este mundo. Las madres, por su parte, lejos de sentirse santificadas por sus maternidades, debían de tener la sensación de que sus vidas eran un fracaso.

El cristianismo no ha modificado jamás estas posturas que son, sin embargo, tan difíciles de sostener. A la mujer, al menos a partir del siglo XII, no se la desprecia. En cierto modo se la venera, pero en la persona de María. La Virgen es objeto de un culto cuyos testimonios muestran que fue compartido, durante

largo tiempo y por todos los católicos, de manera profunda, excepcional. Encarnaba el ideal de mujer, sin mancha original, madre sin los estorbos de las vilezas de la carne, modelo de dulzura y de perdón sin igual. Las demás mujeres sólo tenían que parecerse a ella, y todo sería fácil. Que se mantuviesen sin pecado, vírgenes, buenas y generosas. Pero ¿era posible pedir a las madres que garantizaran la procreación y a la vez se cerraran a la sexualidad?

Esta contradicción, virginidad-maternidad, siempre estuvo presente en el cristianismo. Se añadió, además, a otras cosas tan extrañas como la devaluación, la infravaloración del matrimonio consumado y también, después de 1450, la condena del celibato (excepto para consagrarse por entero a Dios). Quien lo entienda…

Pero no es para reírse. La indiscutible contradicción virginidad-maternidad no se debe en absoluto ni a la variedad de las fuentes cristianas ni a ningún principio de autoridad. Fue algo aceptado y querido. Se sitúa en el centro mismo de un concepto que podemos llamar «orden de dignidad». Por desgracia, en este palmarés oficial de los buenos y los no tan buenos, la madre nunca figuró en buen lugar.

La madre siempre perdedora

Una vez más se hizo decir a Jesús cosas que a él le habrían sorprendido mucho. Para jerarquizar la sociedad desde los puros hasta los impuros a partir de un criterio sexual, para relegar a la madre a los puestos inferiores de la dignidad y la perfección, se basaron en una de sus parábolas, la del sembrador, que sin duda tenía un sentido completamente diferente.

Jesús contó un día que un labrador, mientras se dirigía a sus campos, fue dejando caer semillas por todas partes. Al borde del camino o entre las zarzas esta simiente no produjo nada. Pero, incluso en la tierra buena, el rendimiento fue variable. Algunas semillas dieron cien frutos, otras sesenta, otras treinta[20]. ¿No se referiría Jesús a la Palabra de Dios que, según el «terreno» de quien la recibe, fructifica mejor o peor? Utilizando esta parábola en un sentido más preciso, en el siglo IV, Ambrosio y después Jerónimo imaginaron que el uso de la

sexualidad podía ser el mayor discriminante entre los seres humanos.

Las vírgenes (jóvenes puras, religiosas) debían «producir cien», recoger centuplicado el fruto de sus méritos.

Después venía la categoría de los continentes, que debían «dar sesenta». En este grupo, además de los clérigos que no hubiesen hecho voto definitivo de celibato, se situaba la gente que practicaba la castidad tras interrumpir sus primeras relaciones carnales: viudas o personas casadas que viviesen como hermanos y hermanas. Sobre las viudas, muy estudiadas por la teología y muy vigiladas por los curas, se cernía una sospecha permanente. Se creía que estaban abonadas a un pecado particular, la «delectación nostálgica», es decir, el recuerdo complaciente de las delicias pasadas. Jacques de Vitry (f 1240) consideraba a las viudas como «servidoras del Diablo»[21]. Pero, si rompían definitivamente con la carne y su recuerdo (pues quien comete adulterio en el corazón lo comete en la realidad), si abandonaban los comadreos, las ropas demasiado vistosas, y se abstenían de ponerse colorete en las mejillas y de llevar joyas, se les permitía continuar en esta categoría intermedia.

¿Qué quedaba entonces en la parte inferior de la escala? Los casados, y sobre todo, las madres, más sospechosas que los padres desde el principio de los tiempos. A estas parejas, y sobre todo a estas mujeres dentro de la pareja, había que vigilarlas muy especialmente, dirigirlas, controlarlas, confesarlas. Su salvación no estaba en absoluto garantizada.

En definitiva, es imposible defender, como tantas veces oímos, que la madre siempre fue considerada por el cristianismo como la mujer perfecta, la mujer predestinada al cielo.

Al contrario, durante largo tiempo se creyó que esta mujer era el ser que más dificultades tendría para alcanzarlo. La mujer era madre a falta de poder ser algo mejor, a falta de no poder ser virgen, religiosa o santa. La esposa tenía que convertirse en madre como un mal menor, tal como dijo san Pablo: «Más vale casarse que quemarse.»

Incluso con las santas que habían estado casadas, por ejemplo Brígida de Suecia o Catalina de Siena, la Iglesia, como con María, obviaba las maternidades pasadas. Las olvidaba como una muestra de caridad. Jamás una de estas mujeres fue canonizada *porque* hubiera sido una buena esposa o buena madre, sino siempre *a pesar de* haber sido esposa y madre. En el caso de Ida de Herzfeld, a quien el hecho de ser madre de cinco hijos no le impidió ser admitida como

santa, se precisó, eso sí, que toda su vida había experimentado una santa frigidez. Paulette L'Hermite-Leclercq escribe: «La Iglesia no consiguió reconocer nunca el valor intrínseco de la experiencia de la esposa y la madre.»[22]

Incapaz de permanecer virgen, de dedicarse por entero a Dios, casada (hoy en día no siempre) y, por lo tanto, en contacto con la carne, última en el pelotón de los que pueden alcanzar la salvación, la madre nunca ha despertado grandes entusiasmos en el cristianismo, y la Iglesia nunca le ha prestado mucha atención.

Porque no deja de ser una mujer. Y la mujer, para los teólogos, siempre ha resultado un caso difícil, más desesperado que el del hombre. San Pablo, también aquí, había dado el disparo de salida, subrayando que a ella se le pediría más que a los demás, que su salvación requería de unas condiciones y unos deberes especiales, debido a su pesada herencia:

> En efecto, Adán fue formado primero, y Eva después. Y no fue Adán el seducido, sino que la mujer, seducida, cayó en la transgresión. Sin embargo, la maternidad la salvará, *a condición*[23] de que persevere en la fe, el amor y la santidad, con modestia[24]..

En modo alguno, la mujer, madre o no, podía encarnar un ideal. El cristianismo —y, seamos justos, también otras religiones— la ha considerado durante mucho tiempo, y a veces hasta hoy en día, muy poca cosa, un ser secundario, inferior y vil. Vamos a verlo recordando algunos aspectos de la nada femenina.

1
La inferioridad de la mujer

Todo lo que de malo hay en la mujer es consecuencia de su debilidad original. Los teólogos cristianos de los tiempos pasados compartieron en general, con apenas algunos matices, este punto de vista sobre la inferioridad fundamental de las hijas de Eva. No deja de ser curioso, puesto que Jesús nunca dijo nada semejante, pero eso no es sino una traición más a su mensaje.

LA FORMACIÓN DE UNA IDEA

Viéndolo en la compañía de mujeres de su época, resulta evidente que Jesús no las desprecia. Mientras sus contemporáneos de Palestina las tienen por impuras en muchos aspectos, él no teme ensuciarse frecuentándolas. Es evidente que no le parecen ni más malas que los hombres, ni más perversas, ni más inclinadas al mal.

La visión de Jesús

Jesús va más allá de la simple benevolencia al acercarse a ellas de manera positiva. Se muestra amistoso con las mujeres, las respeta, se esfuerza por entenderlas y, si es posible, ayudarlas. En alguna ocasión las cura. Las admite a su lado y, al menos en el caso de María Magdalena, acepta que le agasajen llegando hasta el contacto físico. Dirige la palabra a una samaritana, que queda muy sorprendida[25]. Entra en casa de Marta y María[26]. Elogia la actitud respetuosa de una presunta pecadora en casa de un fariseo, y le perdona sus pecados[27].

Junto con sus discípulos, un cierto número de jóvenes judíos adopta la costumbre de acompañarlo por los caminos de Galilea: «Le acompañaban los doce, y algunas mujeres que habían sido curadas de espíritus malignos y de enfermedades: María, llamada Magdalena, de la cual habían salido siete demonios; Juana, mujer de Cusa, administrador de Herodes; Susana y otras, que les servían de sus bienes[28]»

Jesús sorprende porque no se limita a prodigar a estas mujeres unos cuidados que emanen de sus poderes; les habla, charla con ellas como con personas de pleno derecho. Sin embargo, el precepto judío de Yosé ben Yohanan dice: «No hables mucho con la mujer.» Jesús hace exactamente lo contrario. Sus discípulos muestran su inquietud: «Se maravillaban de que hablase con una mujer», relata Juan[29].

También en el momento de la crucifixión hay mujeres presentes, y bastantes, si bien no están en primera fila: «Había allí, mirándole desde lejos, muchas mujeres que habían seguido a Jesús desde Galilea para servirle; entre ellas María Magdalena y María la madre de Santiago y José y la madre de los hijos de Zebedeo.»[30]

Más fieles, más creyentes o más pacientes que los discípulos, ellas se quedan allí, esperan delante del sepulcro. Ellas son las primeras en distinguir el ángel, en saber que Jesús ha resucitado de entre los muertos. Jesús aparece pronto en persona, sale a su encuentro y les dice: «Os saludo.» Ellas se postran y le besan los pies.

Viendo esta escena, en la que Jesús reserva la primicia del anuncio de su resurrección a unas mujeres, es imposible sostener que no le gustaban o que las mantenía apartadas de él. Sí, en cambio, se las alejaba de todas las cosas importantes de su época, y estaban excluidas, por ejemplo, de la enseñanza de la Torà.

¿Significa eso que Jesús renunciaba a su evidente mensaje de pureza, de desconfianza de la carne? Es una cuestión completamente diferente, que exige sin duda una respuesta negativa. Que considerase a las mujeres como personas humanas no significa que justificase todo lo que se podía hacer en compañía de ellas.

María no fue la única en permanecer virgen; Jesús también. Jamás tomó mujer, como tampoco lo hizo Juan Bautista, su predecesor en el anuncio de la proximidad del «Reino de los Cielos». No hay duda de que teme el deseo, pues puede conducir al pecado[31]. A Jesús, el matrimonio, la unión, la reproducción no le parecen cuestiones importantes. Hay que ser capaz de abandonar a la mujer (y también al resto de la familia) para seguirle e ir hacia Dios. J. T. Noonan, en su obra ya clásica sobre la evolución del pensamiento cristiano en materia sexual, concluye que la mujer puede resultar nada más que un «estorbo»[32]. Esta interpretación es excesiva.

En efecto, el tema central de Jesús se halla fuera de las relaciones hombre-mujer, de tal modo que la sexualidad le interesa muy poco. Dos ideas originales marcan su mensaje. En primer lugar, el amor al prójimo: «Un precepto nuevo os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado»[33], un vasto programa, jamás aplicado, que da al cristianismo un aspecto particular al rechazar toda guerra santa entre hombres. En segundo lugar, un fuerte sentimiento de urgencia. El Reino se acerca, dice, transformaos, convertios. No pasará mucho tiempo, cree, antes de la catástrofe final. Hay que arrepentirse deprisa, si queremos salvarnos.

En tales condiciones, solamente la pureza es de recibo. No queda tiempo para otra cosa. Jesús no rehabilita a Eva, pero tampoco habla de ella para condenarla. Repite, de manera bastante breve, los mandamientos de Dios, la condena del adulterio entre ellos. Y esto vale tanto para los hombres como para las mujeres. Para éstas no dicta ninguna prohibición precisa que las desvalorice o las asimile a presuntas pecadoras. Sólo es firme al rechazar el divorcio, que en aquella época era sinónimo de repudio, y en el que los hombres siempre tenían la iniciativa. Al hacerlo, más bien está defendiendo a las mujeres.

No obstante, si considera a la mujer tan respetable como el hombre, quizá no la ve como su igual, al menos no en todos los aspectos. Pero ni siquiera lo dice. Sencillamente constatamos que, a pesar de la estima que manifiesta por las mujeres, nunca recurre a ellas —ni siquiera a su madre— para que le

representen. Pedro es un hombre, los discípulos no cuentan con mujeres entre sus filas. Ninguna mujer asiste a la Ultima Cena, esa comida final en la que Jesús anuncia su muerte y posterior resurrección, e instituye la eucaristía. Por último, el Dios en tres personas, la Trinidad, no cuenta con un elemento femenino.

Pero ¿qué otra cosa se puede esperar? ¿Que Jesús, en el siglo I de nuestra era, en el mundo mediterráneo, proclame la igualdad entre el hombre y la mujer? El nacimiento de esta idea (y no digamos su realización, que todavía está en proceso) no verá la luz hasta pasados más de diez siglos. Jesús es, sin duda, un hombre de su tiempo, y ni siquiera pretende ser especialmente revolucionario. Insiste en que no ha venido a «abolir la ley, sino a cumplirla».

Siendo las costumbres de su época las que eran, el lugar que otorga a la mujer, la humanidad que les reconoce, el extraordinario perdón que concede en pleno medio judío a una mujer adúltera («Ve, y no peques más») ponen bien de manifiesto la novedad de su idea, basada en el amor. «La actitud de Jesús con respecto a las mujeres fue tan innovadora que escandalizaba incluso a sus discípulos», dice Jean Delumeau[34].

Lo que Jesús dice y hace revela un progreso esencial. Si las mujeres no reciben ninguna misión directa, tal vez haya que entender (si bien no es ésa la interpretación de todos cuantos se dicen cristianos hoy en día) que siempre habrá un intermediario entre Dios y ellas, ya sea el padre, el marido o el sacerdote. Pero, si bien no son totalmente iguales al hombre, el cual encarna la divinidad de Dios mientras que ellas representan su humanidad, las mujeres no salen en absoluto humilladas en el reparto de papeles. Los cuatro Evangelios son abiertos y fraternales con las mujeres. En ninguno de ellos se hallará una sola palabra hostil a las mujeres, ni siquiera en Lucas, que estaba muy influido por Pablo, el menos «feminista» de todos.

Para convencerse de que Jesús consideraba a las mujeres en toda su dignidad, baste recordar las sandeces que sobre ellas se dijeron, antes y después de él, a lo largo de muchos siglos.

La mujer en el Antiguo Testamento

Cuando aparece Jesús, el lugar de la mujer ya está bien delimitado en el mundo judío; el Génesis está escrito, los relatos de la creación del mundo y de la expulsión del Edén se conocen y se enseñan. La mujer judía es un personaje secundario y culpable.

Secundaria lo es en virtud de los textos que narran su aparición en la Tierra. Es cierto que en el Génesis, a varias líneas de distancia, se encuentran dos relatos de su nacimiento, lo cual demuestra que este libro se realizó juntando historias de orígenes muy diversos, en este caso una procedente del medio sacerdotal y la otra de un círculo más popular. Ahora bien, estos dos textos no tienen en absoluto el mismo sentido.

El primero, en el cual la mujer nace al mismo tiempo que el hombre y no la devalúa en modo alguno, dice: «Dios creó al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra.»[35]

El otro texto, más detallado, tuvo un eco considerable en el cristianismo. En él se ve cómo Dios, considerando que era malo que el hombre estuviese solo, decidió proporcionarle «una ayuda». El Señor hizo entonces desfilar ante el primer hombre a todos los animales de la creación, en vano, al parecer. Adán les dio nombre, pero no encontró «ayuda semejante a él».

> Yavé Dios hizo caer sobre el hombre un profundo sopor; y dormido, tomó una de sus costillas, cerrando en su lugar con carne, y de la costilla que del hombre tomara, formó Yavé Dios a la mujer, y se la presentó al hombre.
>
> El hombre exclamó: «Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne.
>
> Ésta se llamará varona (*isha*, en hebreo; *virago*, en latín), porque del varón (*ish; vir*) ha sido tomada.»[36]

En la actualidad, la Iglesia católica ha optado por uno de los dos textos. En el nuevo *Catecismo*[37] que editó en 1992, sólo cita el primero, donde hombre y mujer, tal vez con la forma de un ser andrógino, fueron creados juntos, sin que uno tenga derecho de precedencia sobre el otro. De ahí las conclusiones un tanto sorprendentes de este *Catecismo*, cuando se sabe lo que durante siglos se ha dicho en Roma:

«El hombre y la mujer tienen una misma dignidad» (369).

«Creados a la vez, el hombre y la mujer son queridos por Dios el uno para el otro» (371).

En realidad, fue el segundo texto, el que representa a la mujer naciendo de una costilla del hombre, el que generalmente se consideró esencial y fue más comentado por los teólogos cristianos. Esta segunda narración permite poner a la mujer en el lugar que le asignaba la sociedad de la Edad Media. Establece que la mujer, concebida como una mera «ayuda» para el primer hombre y elegida porque ningún animal le convenía, fue hecha *después del hombre*. Además, nace de un pedazo, de una especie de excrecencia del hombre. En el siglo XVII, Bossuet pudo de este modo, en sus *Elévations sur un mystère*, lanzarle el insulto supremo y tratarla, utilizando una fórmula pasmosa, de «producto de un hueso sobrante».

Los teólogos más astutos llegaron al extremo de señalar que este hueso, una costilla, era *curvo*, lo cual anunciaba el carácter de la mujer, alejado de la rectitud, retorcido e inseguro[38].

En fin, esta criatura, realizada después del hombre y solamente a partir de un trozo de él, no estaba hecha sin duda, como él, «a imagen de Dios», sino sólo «a imagen del hombre», incluso de un fragmento del hombre.

Esta explicación de la creación de la mujer —la que se escogió difundir entre las dos posibles— hacía de la mujer, en efecto, un ser accesorio. Convertirla en culpable fue el resultado del trabajo de exégesis del fragmento inmediatamente posterior del Génesis, el relato en el que se ve a Adán y Eva expulsados del paraíso por culpa de ella.

Este relato, que tantas generaciones de teólogos y hasta de simples cristianos han desmenuzado como si contuviera una verdad eterna, es demasiado conocido para que hagamos algo más que resumirlo.

En el jardín de Edén el hombre y la mujer, sin saber que estaban desnudos, vivían felices, teniendo como única prohibición la de no comer del fruto de determinado árbol. De hacerlo, morirían, había dicho Dios. Pero he aquí que la serpiente, «la más astuta de todas las bestias», convenció a la mujer: «El día que de él comáis se os abrirán los ojos y seréis como Dios, conocedores del bien y del mal.»

Era tentador. Eva comió un fruto de aquel árbol y dio otro a su marido. Entonces se les abrieron los ojos y vieron que estaban desnudos. Aparece Dios. «¿Por qué os escondéis? —pregunta—. ¿Habéis comido fruto del árbol

prohibido?» Los dos culpables están abochornados. El hombre dice: «La mujer que me diste por compañera me dio de él y comí.» La mujer, por su parte, no halla otra defensa que la de culpar a la serpiente: «Me engañó», dice ella.

Entonces Dios castiga a los culpables, sin duda según su grado de culpabilidad. La serpiente tendrá que caminar, en adelante, sobre su vientre, tragándose el polvo. A la mujer, Dios le dice: «Parirás con dolor los hijos. Y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará.» Adán, por último, deberá trabajar, cultivar la tierra con el sudor de su frente en lugar de alimentarse de los frutos que crecían solos en el jardín de Edén. Y en adelante, al igual que su compañera, será mortal: «Polvo eres y al polvo volverás.» Es la expulsión de nuestros antepasados del jardín de las maravillas[39].

La mujer no se recuperará jamás por completo de esta leyenda que fue la causante de toda su desgracia. Ella es, en efecto, la que desobedece en la historia. La serpiente no se dirigió al hombre, bueno y fiel, que sin duda la habría rechazado (se sobreentiende). Sabía que sería mejor recibido por la mujer. Ella es la que está tentada por la idea de ser como Dios, y la que no respeta la ley. Ella es la que arrastra al hombre, quien, por su parte, no hace más que seguirla en la desobediencia: *Adam non est se ductus, mulier autem seducía*, dice san Pablo. Miente para conseguir sus fines, al menos por omisión. Engaña a su compañero, no le cuenta su conversación anterior con la serpiente.

La aparición del pecado

Eva introdujo el pecado en el mundo con terribles consecuencias. Sufrirá en sus embarazos y se verá sometida al hombre, mientras que él, ahora mortal y avergonzado, deberá trabajar duramente. Todo se ha vuelto catastrófico por culpa de la mujer.

Notemos, de paso, que del texto no se desprende ningún aspecto sexual. Adán y Eva formaban una sola carne ya antes, lo afirma santo Tomás: en el paraíso, nuestros antepasados ya mantenían relaciones[40]. Pero primero Filón el Judío, en tiempos de Jesús, y luego Clemente de Alejandría hacia el año 200, pensaron que la falta estaba vinculada al descubrimiento de la sexualidad. Si

bien la Iglesia católica no ha admitido jamás oficialmente esta ingenua interpretación de la transgresión de Eva, el sentimiento popular insistió en el mismo sentido: sin duda, al desobedecer, Adán y Eva habían aprendido a usar del sexo. La primera falta no podía consistir sencillamente en haber comido de un fruto, así que había muchas posibilidades de que hubiera sido el pecado de la carne.

Se creerá que, con sus mentiras, la mujer arrastró al hombre a los placeres, al nacimiento, a la muerte, al ciclo de la vida. Por eso la madre, como hemos intentado establecer desde el principio, nunca ha sido realmente admirada en el cristianismo. El hecho de ser madre no fue un honor para la mujer, sino, como afirma el Génesis, la consecuencia directa de un pecado original, *su* pecado. En el siglo IV san Ambrosio destacó que esta falta fue más grave que la de Adán: «Fue la mujer el origen del pecado para el hombre, no el hombre para la mujer.»

La imaginación popular completará también este relato en otro punto, el relacionado con la serpiente. No se habla mucho de lo que le sucedió en efecto. No hay duda de que, condenada a caminar sobre el vientre, tuvo la vida que Dios le prometió: reptar por el suelo, picar lo que podía, ser aplastada y pisoteada. Pero ¿quién era en realidad? ¿El Diablo, el Maligno?

El texto no lo dice. Muchos ilustradores de la Edad Media y del Renacimiento respondieron a la pregunta mediante sus imágenes. A menudo dieron al astuto y perverso animal un rostro de mujer e incluso un busto de abundantes senos. Así se le ve, por ejemplo, en la primera página de numerosas Biblias ilustradas, en el *Díptico de la tentación*, de Hugo van der Goes (1440-1482), o bien en *Las muy ricas horas del duque de Berry*, de Poi de Limbourg en el siglo XV. No cabe duda de que el capítulo 3 del Génesis hizo mucho por la misoginia y, más tarde, por el antifeminismo[41]. La seductora (la serpiente), al igual que Eva, la seducida, eran en realidad dos mujeres o, al menos, dos seres engañosos, tal como son y han sido siempre las mujeres.

El episodio del jardín de Edén no es, por otra parte, el único texto hostil a las mujeres en el Antiguo Testamento. Se inscribe en un conjunto en el que se cita a unas doscientas mujeres. El clima es bastante permisivo. En ese mundo polígamo no se respeta ni la virginidad, ni la continencia, ni a veces a la mujer del vecino. El amor es algo placentero.

Algunas mujeres demuestran grandes cualidades, Judit, Ester, Sara, Raquel, Rebeca, Débora[42]. Pero no son la mayoría, ya que los personajes femeninos

aparecen sobre todo cuando hay problemas y confusión. O bien las mujeres no son gran cosa, simples cifras (el rey Salomón, nos dicen, vive entre setecientas esposas y dos mil trescientas concubinas), o bien provocan catástrofes, como la esposa de Job, Betsabé, o Tamar[43].

El Levítico establece todos los casos en que son impuras. El *Siracida* (Eclesiástico) opina que «ligera es toda maldad comparada con la maldad de una mujer», y además que ésta «es más amarga que la muerte». Se refiere al episodio del jardín de Edén en estos términos: «Por la mujer tuvo principio el pecado y por ella morimos todos.» Los Proverbios enuncian que la abertura de la vulva (*os vulvae*) es un pozo sin fondo[44].

El Antiguo Testamento, a diferencia del Nuevo, no lanza una prohibición general sobre la sexualidad, sino solamente sobre determinados actos delictivos como la homosexualidad, el bestialismo, la sodomía. Incluso ensalza el amor conyugal en el *Cantar de los cantares*, aun siendo de difícil interpretación. Pero con estos primeros textos queda perfectamente establecido uno de los componentes del pensamiento cristiano. Si bien la mujer puede dar placer, no por ello deja de ser la responsable de nuestras desdichas. Eva y sus hijas serán, para la eternidad, unas seductoras, unas pecadoras.

Aunque Jesús no pronunciará ni una palabra sobre la historia del jardín de Edén, limitándose a hablar del «pecado del Mundo» sin definirlo, la vía del antifeminismo quedaba abierta. San Pablo y san Agustín, entre otros muchos, no harán más que insistir en la aparición del pecado en la Tierra por culpa de Eva. La posición de la mujer era mala desde el principio, puesto que el testimonio de su vileza se hallaba inscrito en los primeros textos sagrados.

Las ambigüedades de san Pablo

¿Empeoró san Pablo el destino de la mujer? Sí, aunque no lo parezca. Aunque no lo parezca, porque él siempre se esfuerza en hablar en general, tanto del hombre como de la mujer. Pero sí lo hizo, porque, a fin de cuentas, somete expresamente la segunda al primero, cosa que jamás había hecho Jesús, aunque no cabe duda de que en aquella época, en la sociedad civil, la obediencia de las

esposas a los maridos era algo que se daba por supuesto.

Para empezar, san Pablo dice con fuerza, en una página admirable de su mensaje, que todos los cristianos son iguales: «Sí, cuantos en Cristo habéis sido bautizados, os habéis vestido de Cristo. No hay ya judío ni griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra, porque todos sois uno en Cristo Jesús.»[45] Así, pues, ya no hay racismo entre hombres de orígenes distintos ni tampoco racismo antifemenino.

San Pablo llega a proclamar la igualdad de la pareja en la cama. Ya conocemos su doctrina: el matrimonio no es lo ideal, pero más vale casarse que quemarse. Y, una vez casados, cada esposo debe cumplir sus «deberes» para con el otro, darle al otro «lo que le corresponde» en cuanto lo solicite. Dicho de otro modo, aunque la pasión sexual no es un bien, entre esposos no hay que negarse nada el uno al otro, porque, si no, el rechazado iría a buscar satisfacción en otra parte. La relación sexual sólo tiene esta justificación, apagar la concupiscencia del cónyuge, pues aún no hemos llegado a la teoría agustiniana que autoriza el coito para la creación de un niño.

Esta doctrina paulina se expresa en frases de aspecto muy igualitario y que hacen gala de mucha audacia para la época.

> Para evitar la fornicación, tenga cada uno su mujer, y cada una su marido. El marido otorgue lo que es debido a la mujer, e igualmente la mujer al marido. La mujer no es dueña de su propio cuerpo, es el marido; e igualmente el marido no es dueño de su propio cuerpo, es la mujer[46].

Sin embargo, esta hermosa igualdad no se extiende más allá del dormitorio. Para empezar, san Pablo, ya lo hemos visto, es poco favorable al matrimonio en sí, e incluso a la fecundidad. Cree sobre todo en los beneficios de la virginidad o, al menos, de la moderación sexual. Todo cuanto dice está influido por la filosofía griega, para la cual la mujer siempre es creadora de discordia, sembradora de confusión. Ser hostil a la fornicación es, para san Pablo, sin decirlo claramente, confirmar la desconfianza hacia la mujer, esa incendiaria.

A continuación, san Pablo exige orden en el mundo. Quiere una jerarquía. En ésta, la mujer no puede tener un lugar igual, porque ya no se trata de la cama, sino del seno de la sociedad. Su frase esencial al respecto es perfectamente clara: «Quiero que sepáis que la cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la

mujer, el varón, y la cabeza de Cristo, Dios.»[47]

Así se eleva la pirámide y, en la base, no hay lugar más que para la obediencia. «Las casadas estén sujetas a sus maridos como al Señor», sigue diciendo Pablo[48]. ¿Por qué razón? Siempre la misma, la que viene del Antiguo Testamento, el libro que tanto influyó en la maldición de las mujeres de Occidente. Eva fue creada después de Adán, por lo tanto le debe estar subordinada: «Pues no procede el varón de la mujer, sino la mujer del varón.»[49]

Última consecuencia: esta mujer inferior no puede enseñar. San Pablo la excluye del ministerio: «Las mujeres cállense en las asambleas, porque no les toca a ellas hablar.»[50] Estos textos son tan duros que a veces uno se pregunta si no contendrán añadidos e interpolaciones, fruto de la Edad Media, con la intención de «completar» el pensamiento de Pablo.

De este modo la igualdad, aparente al principio, se convierte al final en una completísima sumisión. Dado que la carne es peligrosa, dado que el matrimonio es un mal menor, dado que el ideal sería vivir como hermano y hermana —el hermano servido por la hermana, naturalmente—, la mujer no es, en la sociedad, más que un mediocre engranaje al que hay que vigilar.

San Pablo no es realmente antifeminista, incluso dice que la mujer puede ser «la gloria del hombre» (como el hombre es la gloria de Cristo), pero sí le gusta que cada cosa esté en su sitio. De arriba abajo en la escala de los seres del mundo, todo está situado según un orden social y religioso… en el que la mujer es una criatura débil, sometida al padre, al marido, a Dios. Jesús nunca había dicho tal cosa. Se reconocen ahí algunas ideas que Pablo heredó de la antigua Ley, pero otras proceden directamente del mundo grecorromano.

La desconfianza de los filósofos

«El miedo a la mujer no es un invento de los ascetas cristianos», dice Jean Delumeau[51]. Es totalmente cierto. Ni el miedo, ni la infravaloración de la mujer son exclusivos del cristianismo, aunque, como veremos más adelante, éste añadió a veces un grado más de desprecio. En Roma ya se consideraba la debilidad mental (*imbecillitas mentis*) de la mujer como un hecho de la

naturaleza. En Atenas, donde la consideración en que se tenía a la mujer no cesó de disminuir desde los tiempos homéricos hasta la época democrática, el gran Pericles declaraba: «La mayor virtud de una mujer es la de saber callarse.» Platón piensa que el alma es prisionera del cuerpo y que hay que desconfiar del amor físico[52]. El matemático Tales, por su parte, decidió no casarse, pues no habría sido beneficioso para su ciencia… ¿De dónde vienen estas ideas, tan normales en la Antigüedad? De unos datos que entonces se creen totalmente objetivos y que son transmitidos por la mitología, la ciencia y la moral conjuntamente.

Desde el punto de vista religioso, los griegos tienen en su teogonia el equivalente al episodio del jardín de Edén. Pandora, cuya historia contó uno de los más antiguos poetas, Hesíodo (hacia mediados del siglo VIH a.C.), es la mujer pecadora de los orígenes. De Pandora surgieron todas las mujeres, pero también todas las calamidades, y ello por la voluntad de los dioses. Zeus, deseando castigar a los hombres, les envió este regalo tan perverso. Era hermosa, con el cuerpo modelado por Hefesto; hábil para los trabajos de la casa, pues Atenea le había enseñado a tejer; dispuesta para el amor, tras las enseñanzas recibidas de Afrodita; charlatana y mentirosa, por último, gracias a los peligrosos obsequios de Hermes, el don de la palabra, un espíritu cínico y un corazón artificioso.

Lo más grave: en una jarra tenía encerradas todas las miserias del mundo, la pobreza, la fatiga, la guerra, el odio. Esta mujer ambivalente, esta bonita plaga, esta delicada trampa, este agradable castigo, en resumen, este «hermoso mal» (*kalon kakon*), fue lo que Zeus soltó sobre la Tierra. La catástrofe fue inmediata. Pandora levantó la tapa de la jarra y las miserias se extendieron por el mundo. Desde ese día los hombres sufren, lloran, y todo por culpa de una mujer. Como Eva para los judeocristianos, Pandora fue la introductora del mal para los griegos.

La ciencia, al menos la de Aristóteles, demostraba además que las mujeres, las hembras en general, en todas las especies, eran seres de peor calidad, más débiles, más frágiles:

> La mujer es menos musculosa, y tiene las articulaciones menos pronunciadas; también tiene el pelo más fino en las especies peludas y, en las que no lo son, lo que está en su lugar. Las hembras también tienen la

> carne más blanda que los machos, las rodillas más juntas y las piernas más flacas. Sus pies son más menudos, en los animales que los poseen. Las hembras siempre tienen la voz más débil y más aguda, en todos los animales, excepto en los bovinos: en estos últimos, las hembras tienen la voz más grave que los machos. Las partes naturalmente concebidas para la defensa, cuernos, espolones y otras partes, pertenecen en ciertos géneros a los machos, pero no a las hembras. En algunos géneros, estas partes pertenecen a ambos, pero están más fuertes y desarrolladas en los machos[53].

En esta época es normal pensar que los machos sólo engendran machos, y que el nacimiento de una hija es un accidente, la consecuencia de una disfunción en la procreación. La mujer, al no valer nada, no puede producir nada bueno. «La naturaleza femenina es una tara natural —señala la historiadora Giulia Sissa—. Se llega así a la razón última de los defectos que se acumulan en el cuerpo de las mujeres. Que la mujer es, en sí misma, un defecto.»[54]

Esta visión del género femenino como algo corrompido, pues la misma naturaleza la situó en la parte inferior de la escala de los seres, influyó evidentemente en los eruditos cristianos de la Edad Media que se dedicaron a la observación de la naturaleza, como Isidoro, Alberto Magno o Tomás de Aquino. Repetirán hasta la saciedad que la mujer es, más o menos, un fracaso de la creación.

No obstante, fue en las filosofías de los primeros siglos, el estoicismo entre otras, donde el pensamiento cristiano halló sin duda, más aún que en las ciencias naturales, razones para despreciar a la mujer, para mantenerla al margen de la santidad. En la mujer, la abundancia de taras físicas no hace sino anunciar una abundancia, por lo menos igual, de defectos morales.

Es indudable que también podemos encontrar en la filosofía y la literatura antiguas escritos favorables a las mujeres; pero son pocos y ensalzan, según los casos, el valor o la abnegación de determinadas mujeres, más que las cualidades de su género. Platón acepta, con la boca pequeña, que reciban la misma educación que los hombres en la ciudad ideal, pero es dudoso que las tenga en gran estima. Ovidio compone un arte de amar. No hay duda de que aprecia a las mujeres, sobre todo en determinado papel, al menos más que Virgilio y Cicerón (que tienen fuertes tendencias homosexuales), pero eso no quiere decir que las

considere seres de calidad.

En esta época se practica mucho la separación de géneros, el bueno y el malo, utilizando un dualismo más o menos banal. Pitágoras (hacia 580-500) pensó que un principio bueno «creó el orden, la luz y el hombre», mientras que un principio malo «creó el caos, las tinieblas y la mujer». En tales condiciones, el lugar de la esposa no puede ser sino muy pequeño, y en casa. «Sé diligente, virtuosa y modesta —le dice Jenofonte (430-355) a la suya—. Consagra toda tu solicitud y tu dedicación a ti misma y a tus hijos como a tu hogar, y tu nombre será estimado honorablemente.»

En el tiempo de Jesús se extiende el ideal estoico, y el cristianismo incipiente le toma prestadas algunas ideas. El estoicismo es antiguo, se remonta a filósofos de los siglos ni y II antes de Cristo, como Zenón de Citio y Crisipo, pero, en los primeros tiempos de nuestra era, impregna en Roma a pensadores como Séneca, Epícteto y Marco Aurelio.

La idea central de esta doctrina, en el polo opuesto del epicureismo que ensalza los placeres de la vida, es el dominio de sí mismo. Hay que controlar los apetitos, comer con frugalidad, beber poco y, sobre todo, mantenerse alejado de las pasiones. La mujer es un peligro para el hombre, pues con ella puede surgir el amor y traer todo tipo de complicaciones contrarias a la vida sin emoción con que sueñan estos filósofos. Por lo tanto, evitémosla en la medida de lo posible. Plutarco (50-125) lo dice con cierta gracia: «A mis enemigos les deseo que se enamoren de mujeres, y a mis amigos, de muchachos.»

A la mujer sólo hay que tratarla con miras a la reproducción. Ésta es la gran idea que se lanza ahora y que contará cada vez con mayor número de adeptos, incluso entre los judíos, que, como Filón de Alejandría, insistirán sin cesar en el lado nefasto del amor.

Los cristianos siguen este camino, transformando la temperancia estoica en un auténtico odio a la sexualidad. En 165 san Justino escribe: «Nosotros, los cristianos, si nos casamos, es para criar hijos.» Es un punto de vista ampliamente compartido. Se impone un ascetismo corregido y aumentado. Paulette L'Hermite-Leclercq, subrayando esta confluencia de cristianos y no cristianos, estoicos, esenios, platónicos, médicos o filósofos del Mediterráneo alrededor de la misma voluntad de ascetismo, llega a sugerir que en esta época la mujer es «víctima de una neurosis colectiva»[55].

San Agustín y los tres bienes

San Agustín, al que se considera el último filósofo antiguo y el primer filósofo cristiano[56], construirá una síntesis que regule esta idea de moderación. En efecto, su objetivo es buscar un equilibrio en una época en que se ensalza excesivamente la virginidad y en que, a pesar de todo, se necesitan hijos para que el cristianismo viva. Ya sabemos cómo lo consiguió. Su doctrina legitimará —por fin— el matrimonio y las relaciones sexuales en la pareja. El acto amoroso entre esposos seguirá siendo un pecado, pero venial, tolerable, mientras que, fuera de la unión matrimonial, esta falta será siempre capital.

Según Agustín, el matrimonio queda justificado por tres funciones, *proles*, *fides*, *sacramentum*, que él llama «los tres bienes». *Proles*; para traer hijos al mundo. *Fides*: por la fidelidad que debe unir a los esposos entre sí y apartarlos de concupiscencias externas. *Sacramentum*: por el sacramento divino que hace el matrimonio indisoluble. ¿La mujer es, por tanto, noble y honorable? No lo parece.

San Agustín es un misógino avergonzado pero firme. Resulta bastante sorprendente viniendo de un hombre de una gran sensibilidad que, antes de ser nombrado obispo de Hipona (395), llevó una vida libre y sin duda pecadora. La cuenta en sus *Confesiones*. De joven frecuentó a las muchachas junto con otros estudiantes romanos, y buscó el placer por el placer. «Amaba amar (*amare amabam*)», confiesa. Vivió en pareja. «En aquel tiempo vivía con una mujer…» Amó realmente, a juzgar por la descripción de sus tormentos: «Prisionero de la carne, experimentaba mortales delicias.» O bien: «Cuando arrancaron de mi costado como un obstáculo para mi matrimonio a la mujer que era mi amante, mi corazón donde ella estaba incrustada quedó herido y desgarrado, y largo tiempo conservó la llaga ensangrentada.»[57]

¿Cómo se puede entender que este hombre tan enamorado sea el mismo que, poco después, prohibió que en siglos venideros los esposos gozaran en la cama y, sobre todo, el mismo que escribió frases tan terribles contra la mujer?

Para él, la mujer es y será siempre un ser peligroso al que hay que arrinconar en su papel de madre. Por la pasión que inspira, la mujer representa un gravísimo peligro para la libertad de espíritu[58]. Ya era inferior en el instante de la creación, cuando fue concebida como una mera «ayuda» para el hombre. No

valía nada desde su nacimiento, incluso antes de cometer el pecado original (del que Agustín da una interpretación muy sexual, como un pecado de la carne ligado a la concupiscencia).

Esta inferioridad de la mujer justifica, desde su punto de vista, que se la trate como una esclava:

> Hombre —escribe san Agustín—, tú eres el amo, la mujer es tu esclava, Dios lo quiso así. Sara, dice la Escritura, obedecía a Abraham y lo llamaba amo suyo… Sí, vuestras mujeres son vuestras servidoras y vosotros sois los amos de vuestras mujeres[59].

No cabe duda de que san Agustín concibe, como san Pablo, una cierta igualdad de la mujer, pero únicamente ante Dios, como todas las criaturas. Ante los hombres, en cambio, dado que pretende construir un verdadero orden social, no puede dar un lugar honorable a alguien que sólo tiene por misión traer hijos al mundo. «Su sexo la sitúa bajo la dependencia del sexo masculino.»[60]

En la doctrina de san Agustín y en la teoría de muchos de sus sucesores, al marido se le prohíbe amar a su propia mujer excepto por una especie de caridad. Amarla de otro modo sería demostrar una pasión malsana y olvidar a Dios. Se puede copular moderadamente con ella, hacerla madre, serle fiel, pero nada más. Sobre todo, nada de amor.

En uno de los textos más misóginos que se hayan visto, san Jerónimo, contemporáneo de Agustín, condenó el amor como «un olvido de la razón, casi una locura, un vicio repugnante muy poco apropiado para un espíritu santo». Escribió: «Nada hay más infame que amar a una esposa como a una amante.»

San Agustín, por su parte, dice claramente que la compañía de las mujeres no tiene interés alguno: «Para vivir y dialogar, cuánto más armoniosa es la convivencia de dos amigos que la de un hombre y una mujer… Por eso no veo con qué objeto la mujer habría sido concebida para servir de ayuda al hombre, si no es para parir.»[61]

Para dejar claro el concepto que tiene del otro sexo, san Agustín utilizó una vez más las viejas ideas del Génesis, que señalan a la mujer como un ser secundario e inseguro. Tres letras lo dicen todo, según cómo estén combinadas en latín. La mujer es la pecadora Eva (*Eva*), que conduce a la vez a la magnífica Virgen madre María (*Ave*) y a la desgracia (*Vae*). La mujer conduce a la vida y a

la muerte. Usémosla por la vida que lleva; huyamos de ella por la muerte con que nos amenaza.

Estas ideas de san Agustín, en las que justifica el matrimonio y el acto amoroso solamente por y para la procreación, se convirtieron rápidamente en las de la Iglesia cristiana por entero, y lo serían durante quince siglos. La idea del coito ligado a la generación fue unánimemente adoptada y repetida. El arzobispo Cesáreo de Arles, por ejemplo, dijo en el siglo IV: «Quien es buen cristiano sólo conoce a su mujer porque desea tener hijos.» El obispo de Orleans Jonás afirma hacia 840: «El matrimonio ha sido instituido por Dios. No debemos desearlo por lujuria, sino para concebir hijos.» Santo Tomás (1225-1274), el gran teólogo católico, puede decir que el uso del amor no conlleva pecado «si se practica con medida y con el orden prescrito, en relación con el fin de concebir hijos». Etcétera, etcétera. A este respecto nadie modificará la doctrina agustiniana antes del primer tercio del siglo XX, salvo las afirmaciones de teólogos paralelos (como Tomás Sánchez, en 1602) que la Iglesia oficial jamás quiso recoger como suyas.

Incluso después de 1935, cuando poco a poco se vaya abriendo camino la modificación de la doctrina bajo la influencia del teólogo alemán Herbert Doms, profesor de teología católica en Breslau, el progreso parecerá modesto en un principio. Sin embargo, cada vez más a menudo se oirá decir que el acto amoroso tiene dos objetivos: concebir hijos, desde luego, pero también consolidar la pareja, el amor de los esposos.

Ésta es, hoy en día, la verdad de Roma. Un progreso de las ideas que, en aquel momento, no pareció importante, pero que al cabo desembocó en el hecho de no atribuir al acto amoroso la única finalidad biológica.

En efecto, mientras dominó la estricta teología agustiniana, fue imposible que, ni siquiera las más brillantes mentes de la Iglesia, y nunca faltaron, incluidas algunas muy abiertas a las realidades de la mujer, la reintegraran al conjunto de las criaturas de Dios en pie de igualdad.

LAS DEFICIENCIAS FEMENINAS

Esta mujer inferior, reducida a ser tan sólo una compañera devota y un vientre fecundo, no consiguió jamás que su dignidad fuese reconocida oficialmente. Durante estos quince siglos de antifeminismo, la Iglesia, a través de sus miembros menos inteligentes, se creyó autorizada a rebajar a la compañera del hombre, a demostrar complacientemente su debilidad y su estupidez. No era más que un cuerpo, un animal quizás, en cualquier caso un ser de los bajos fondos cargado con todos los vicios. He aquí, a continuación, un pequeño inventario de las innumerables taras que se le atribuyeron.

Como consecuencia de su inferioridad, cuyas etapas acabamos de seguir desde el Antiguo Testamento hasta san Agustín, se suponía que la mujer presentaba una serie de particularidades y defectos que la hacían muy diferente del hombre. Hoy en día, por supuesto, el catecismo oficial recientemente reescrito por Roma quiere olvidar las injusticias del pasado y afirma: «Los miembros de la familia son personas iguales en dignidad.»[62] No siempre fue así. Sobre la mujer cayó una lluvia de adjetivos difamadores: «carnal», «animalesca», «irracional», «frágil», «melancólica», «engañosa», «impura», «peligrosa», etc.

La mujer carnal

Y para empezar, ¿la mujer tenía alma? Es una creencia generalizada que la Iglesia se planteó esta pregunta referida a la mujer, como también la plantearía más adelante, en el momento de la conquista de América, referida a los indios[63]. Es una leyenda. Roma jamás dudó de que unos seres humanos, incluso femeninos, incluso de ultramar, fueran hijos de Dios.

Con respecto a la mujer, un pasaje de la *Histoire des Francs* de Gregorio de Tours[64] relata que, en el concilio de Mâcon (593), un «obispo defendió que la mujer (*mulier*) no podía ser llamada hombre (*homo*)». Pero se trataba de un eclesiástico que incurrió en una confusión de vocabulario. Sus compañeros, en una larga exposición gramatical sobre el sentido de las palabras latinas *vir* (hombre macho) y *homo* (ser humano, femenino o masculino), condujeron al obispo hacia unos mejores sentimientos, al tiempo que le recomendaban un buen

diccionario. La Iglesia, en sus instancias oficiales, jamás defendió la no humanidad de la mujer.

Sin embargo, hay signos que demuestran que la misoginia teológica no andaba muy lejos de hacerlo. Veía a la mujer como un ser en el límite de lo humano, y en todo caso como un ser muy distinto del hombre (*vir*). Así, Jacobo de Vorágine, arzobispo de Génova en 1292 y autor de la famosa *Leyenda áurea*, sostuvo que el alma aparecía en las niñas más tarde que en los niños. Se basaba en el pasaje del Levítico[65] que dice que el período de impureza de una parturienta es diferente según si ha dado a luz a un niño o una niña. De ello deducía que el recién nacido niño recibía el alma infundida en el cuadragésimo día, mientras que la niña la recibía en el octogésimo, sin duda por ser de menor calidad, y porque en ella todo cuanto era espiritual no podía penetrar tan fácilmente. El mismo santo Tomás pensaba que la humanidad no tenía el mismo valor en el hombre que en la mujer: «La mujer fue creada más imperfecta que el hombre, incluso en lo que respecta a su alma.»

Por lo demás, se solía describir a la mujer como un cuerpo más que como un pensamiento. Se suponía que vivía su cuerpo más intensamente, que estaba esclavizada a él más que el hombre. Por lo tanto, como el cuerpo encarnaba las pasiones, se decía que no podía escapar al imperio de sus deseos, apetitos, hambre, sed, amores, odios, sensaciones todas que supuestamente tenían un origen corporal. El hombre es espíritu (*mens*), decía san Ambrosio, la mujer es sensación (*sensus*).[66]

La mujer se identificaba tanto con su cuerpo que se parecía mucho a un animal, carente, por definición, de alma y espíritu. Una vez más, el relato de la creación de Eva tenía mucho que ver en ello, puesto que Dios había empezado por hacer desfilar ante Adán a todos los animales. Sólo porque ninguno de estos animales le pareció capaz de proporcionarle la asistencia adecuada, Dios creó un nuevo ser para servirle de ayuda, una ayuda situada, por lo tanto, al nivel de las bestias precedentes. Además, Adán la bautizó «mujer», imponiéndole su nombre (*isba*) del mismo modo que antes había dado nombre a los demás animales de la creación.

Con la autoridad de este texto de base, fueron innumerables quienes trataron a las mujeres con nombres de animales. «Tigresas» y «víboras» las llama Pedro Damián, y «lobas rapaces» Roger de Caen, ambos en el siglo XI. En el XII, Pedro Comestor, deán de Troyes y luego canciller de París, ve en ellas unos «animales

inquietos» y, en el siglo siguiente, Vincent de Beauvais las trata varias veces de «yeguas». Gilles Bellemère, en el XV, las considera «moscas efímeras», pues mueren jóvenes por la debilidad de su complexión.

Al destacar su condición animal, se quería decir que eran, sobre todo, un enemigo para el hombre, un auténtico fuego listo para quemarlo. Eso se desprende del texto de Hildebert de Lavardin (t 1133), obispo de Le Mans, que describe a la mujer diciendo que lo «consume todo en el vicio, y es consumida por todos». Marbode, obispo de Rennes, usa aproximadamente el mismo lenguaje: «Una cabeza de león, una cola de dragón y, en medio, nada más que fuego ardiente.»[67]

Identificándolas con simples cuerpos o animales ardientes, se pretende poner en evidencia el peligro que representan. Llegan a ser venenosas, puesto que Arnau de Vilanova, el médico catalán (1238-1311), no duda en tratar una tras otra la cuestión de la fisiología femenina y la de la mordedura de serpiente. Justifica esta proximidad diciendo que «por lo general las mujeres son bestias dañinas»[68].

La asimilación mujer = animal se mantuvo como un *topos* de la filosofía y la literatura masculinas, que sirvió en todas las épocas y especialmente en el siglo XIX, cuando el antifeminismo correrá parejo a la adoración de la mujer, en autores católicos o no. La unión de todos se hará contra la bestia. Así, casi diez siglos después, volveremos a ver cómo se echa mano del bestiario para definir a la mujer, «perra» más o menos rabiosa en Cesare Lombroso y Octave Mirbeau, «mona» en P.-J. Proudhon en su *Pornocratie*, «loro» en el *Journal* de los Goncourt, «araña» o «pulpo» en Hugo[69].

Un ser muy irracional

Tratar a las mujeres de animales siempre ha implicado que se las creía más o menos carentes de razón, puesto que las bestias eran, ciertamente, criaturas de Dios, pero sin la perfección que hacía del hombre un ser pensante.

La inferioridad física, sostenida por todos los filósofos y médicos de la Antigüedad y la Edad Media, y que hacía a la mujer más vulnerable, por

ejemplo, a las enfermedades y los contagios (tal como sostiene Avicena, o incluso el excelente médico Jacques Despars en el siglo XV), iba acompañada de una debilidad mental. «Como individuo —dice santo Tomás— la mujer es un ser endeble y defectuoso.» Lo cual era aplicable tanto a su cuerpo como a su mente.

Ya la serpiente del Génesis conocía o había presentido esta debilidad de carácter. No en balde fue a la mujer a quien se dirigió para tentarla. Sobre este tema se desencadenó una discusión entre teólogos: ¿quién fue más culpable, Adán o Eva? Adán, respondía san Ambrosio, puesto que ella no era muy lista; tenía la excusa de su estupidez[70]. No, la más culpable era Eva, decía Pedro Lombardo, profesor de teología en París (1100-1160), pues Adán no había hecho más que dejarse llevar, y además Dios lo había castigado menos severamente. El propio Martín Lutero, en un texto de juventud, había destacado la habilidad de la serpiente al atacar primero a Eva, calificándola de «punto más débil de la naturaleza humana». Pero es cierto que Lutero, como los demás, no es especialmente «feminista»…

También se achacaba a la mujer su «molicie», lo cual era un insulto en una época en que la palabra latina *mollities* solía designar la homosexualidad pasiva. No obstante, ése es el término que emplea refiriéndose a la mujer Isidoro de Sevilla (560-636), en sus *Etymologiae*.

Este arzobispo de Sevilla, último Padre de la Iglesia, pretendía con su gran obra resumir todos los conocimientos del mundo y a la vez dejar clara la «verdad de las cosas» escrutando la etimología (*veriloquium*, en latín) de las palabras. Los resultados son de lo más curioso, no sólo porque la ciencia etimológica estaba entonces en pañales, sino sobre todo porque los objetivos de Isidoro no tenían nada que ver con lo científico. Sabía de antemano lo que quería demostrar. Hallamos en su obra algunas afirmaciones verdaderas, otras completamente erróneas, pero todas encaminadas a describir el mundo tal como el autor lo ve, tal como quiere verlo.

Para él, el nieto (*nepos*) se llama así porque nace después de los otros (*natus post*). El pájaro (*avis*), bien conocido por volar en todas las direcciones, no tiene camino (*a-via*). El rey (*basileus*, en griego) forma la base (*basis*) de su pueblo. La hormiga (*fórmica*) debe su nombre al hecho de cargar grano (*ferat micas*), y los cerdos (*porci*) son sucios evidentemente (*spurci*). Por último, los bretones (*britones*) se llaman así porque son estúpidos (*bruti*).

Los presupuestos de Isidoro son todavía más transparentes cuando la toma

con la mujer. La vulva (*vulva*) no es más que una puerta (*valva*): concepto muy fisiológico. Al afirmar, lo cual es cierto, que la palabra madre (*mater*) está ligada a la palabra materia (*materia*), subraya una vez más que la madre no aporta a la producción de hijos más que los elementos menos nobles. El hombre (*vir*), en cambio, encarna la fuerza (*vis*) y proporciona al bebé su forma y su esencia, en concordancia con las afirmaciones de Aristóteles. Pero Isidoro llega más lejos. Hace derivar la palabra mujer (*mulier*) de molicie (*mollities*), lo cual es falso y convierte a la mujer en un individuo infame, sin fuerza y casi sin honor.

Pero la influencia de Isidoro fue considerable. Tuvo además numerosos discípulos y sucesores en su «ciencia», como Raban Maur en el siglo IX, Vincent de Beauvais y Barthélemy de Glanville en el XIII. Todos adornan sus afirmaciones con la autoridad de Isidoro, acompañando los más descabellados desafíos etimológicos con un autoritario «como dijo Isidoro» (*ut dixit Isidorus*).

Esta criatura débil, blanda, poco inteligente, poco razonable, «coqueta y crédula», como la juzgaba ya Clemente de Alejandría (150-216), estaba a la merced de los hombres. Pedía que la protegieran, lo cual estaba bien: la *Primera Epístola de san Pedro* ya aconseja al marido ser amable con la esposa, vaso frágil que hay que tratar con precaución (*quasi infirmiori vaso muliebri*[71]). De esta debilidad se deduciría también que la mujer debía ser guiada, dominada.

La severidad estaba justificada y era necesaria. La mujer, por sí sola, no hacía más que tonterías, como indican otros adjetivos que muchos textos de clérigos asociaron con ella: charlatana, indiscreta, pérfida, engañosa, melancólica, etc.

Charlatana, en efecto. La mujer lo es por naturaleza. Hay unanimidad al respecto. Habla demasiado, habla mal, miente sin cesar. Es lo que se llama «parlotear». Todo el mundo se queja de ello. Una mujer no puede tener la lengua quieta. En la segunda parte del *Roman de la Rose*, que es más tardía y más misógina que la primera, un personaje denuncia al loco que se fiase de ella:

Nul homme né d’une mère
S’il n’est ivre ou n’a perdu le sens
Ne doit à femme révéler
Chose qui soit à celer[72].

Gilles de Roma propone sobre el parloteo de las comadres una hipótesis que indignó a la dulce, encantadora y muy pía Christine de Pizan (1363-1431), gran poetisa y feminista *avant la lettre*: Jesús, cuando salió de la tumba, se apareció primero a María de Magdala y a la otra Maria antes que a ningún hombre, porque, con mujeres de lengua bien suelta, se aseguraba de que la noticia de su resurrección se expandiría muy deprisa por todo el mundo…

¿Pérfida, embustera? La demostración es fácil, puesto que estos calificativos llevan más de dos mil años siendo aplicados a las mujeres. También aquí la imagen de Eva, la que habla con la serpiente, la que engaña a su marido con palabras falaces, está siempre presente. Todas las mujeres son Eva, siguen la carrera de Eva, como dijo Tertuliano, el apologista, siempre excesivo —acabará abandonando la Iglesia en 215—, pero cuya influencia en los primeros cristianos fue considerable:

> ¿Y no sabes que Eva eres tú? Ella vive en este mundo la sentencia de Dios contra este sexo. Vive, pues, es preciso, como acusada. Tú eres la puerta del Diablo (*diaboli januaf*, tú, que rompiste el sello del Árbol; tú, la primera tránsfuga de la ley divina; tú, que convenciste a aquél al que el Diablo no había podido atacar; tú, que, con cuánta facilidad, quebraste al hombre, imagen de Dios[73].

El hombre nunca se ha repuesto de esta primera felonía de la mujer. Pero la mujer tampoco se recuperará de haber desvelado, de buen principio, su auténtico rostro, el de un monstruo que no es en absoluto a imagen de Dios, que es fría, húmeda, como asegura la física de la época, que ni siquiera es verdaderamente madre, según la creencia de entonces, puesto que es el hombre quien da forma a la materia. Ella no es nada, no vale nada. Es un simple recipiente, un vaso, un saco, cuyo interior es odioso. Odón de Cluny (f 942) la llama «saco de estiércol». Bernardo de Claraval (1090-1153) recoge la idea y habla claramente de «saco de basura», lo cual, incluso en la época, le vale alguna reprimenda. Más grave aún, cuando en Florencia, en 1433, se adoptan leyes para relanzar la natalidad, parece que se describa a las mujeres como vulgares «sacos para follar»:

> … ellas que no hacen más que llevar a los niños que los hombres

procrean y que son *como un saquito para retener la semilla* natural y perfecta de sus esposos[74].

Por lo demás, la mujer sabe lo que es, desgraciadamente es consciente de ello. A menudo se destaca su «melancolía». Para este estado se hallan explicaciones médicas (en ella se trata de un exceso de bilis negra que ensucia el cerebro) o metafísicas (el recuerdo de su pecado original, unido a su fragilidad, la conduce al asco de sí misma, incluso a la pusilanimidad).

Impura, demasiado impura

Con tales afirmaciones, todas injuriosas, se mide la extraordinaria distancia que durante largo tiempo separó al hombre, nacido de Dios, y la mujer, «macho estéril», como la designaba Aristóteles, una inútil en todo excepto para servir, simple «demonio doméstico», según la fórmula del predicador alsaciano Thomas Murner en 1512.

Hay que añadir a todo esto una razón que todavía no hemos señalado y que hace de ella un animal radicalmente diferente de los machos: la regla, la menstruación. Probablemente ése sea uno de los cimientos más profundos del miedo a la mujer.

Cada mes la mujer está sujeta a un derramamiento de sangre, solamente interrumpido por los embarazos o la vejez, y este fenómeno no pareció normal durante mucho tiempo. Tal pérdida de sangre, en un tiempo en que ésta parecía tan mágica, tan divina y tan preciosa como el esperma, por fuerza tenía que ser la manifestación, o la denuncia, de algo, sin duda una maldición. Graciano, en el siglo XII, veía en ello la más sólida prueba de que la mujer no había sido creada a imagen de Dios. ¿Podía imaginarse a éste afectado por un mal periódico? La mujer llevaba la marca de la infamia.

Sin embargo, gracias a la medicina, que durante largo tiempo fue incapaz de curar pero que describía relativamente bien la fisiología, se supo que se trataba de un simple fenómeno natural, vinculado a la generación de los hijos. Por lo general se creía que la sangre menstrual formaba la materia misma del embrión

(«la materia del cuerpo no formado», dijo santo Tomás), que se evacuaba si no se realizaba la fecundación. En cambio, si un niño se empezaba a formar, esta sangre servía para alimentarlo en el vientre de su madre y, por lo tanto, no era expulsado fuera. Tras el nacimiento, esta misma sangre se transformaba en leche y subía a los senos de la mujer que no recuperaba la regla hasta después del destete. Ningún aspecto de estas teorías, mezcla de verdades y errores, tenía por qué parecer misterioso o sucio.

Pero una vez más el Levítico, al dictar las reglas de pureza del pueblo judío, había enturbiado las conciencias y oscurecido las mentes. Para la Biblia, la mujer durante la menstruación era una especie de paria provisional, de la que convenía alejarse:

> La mujer que tiene su flujo, flujo de sangre en su carne, estará siete días con su impureza. Quien la tocare será impuro hasta la tarde […] No te acercarás a una mujer durante el tiempo de su impureza para descubrir su desnudez […] Si uno se acuesta con mujer mientras tiene ésta el flujo menstrual y descubre su desnudez, su flujo, y ella descubre el flujo de su sangre, serán ambos borrados de en medio de su pueblo[75].

Según el mismo libro, todo lecho sobre el que reposara la mujer indispuesta, todo mueble que utilizara también se tornaban impuros. Quien tocara esa cama o ese mueble debía bañarse en agua y permanecía impuro hasta la tarde, etc. Ezequiel, profeta del Antiguo Testamento, calificaba de crimen el acto amoroso con una mujer que tuviera la regla: era comparable a un adulterio, casi a un incesto[76]. Todos estos textos bíblicos contribuyeron a forjar en Occidente la imagen de la mujer misteriosa, a veces sangrante, sin duda lúbrica, siempre peligrosa.

La Iglesia cristiana hizo suyas estas prohibiciones con más o menos rigor. San Jerónimo dice que, en caso de copular en el momento de la efusión de esa «sangre inmunda», un vicio de simiente podría hacer nacer al niño «leproso o elefantiàsico». Un siglo después, Cesáreo de Arles repetía las consecuencias de estas relaciones odiosas y condenadas: «Si alguien ha conocido a su mujer cuando tenía su flujo (o si no ha querido contenerse el domingo u otra cualquiera solemnidad), los que hayan sido concebidos entonces nacerán leprosos, epilépticos o, incluso, demoníacos.» Añadía: «Ese pus venenoso hace degenerar

los cuerpos, en los dos sexos.»[77]

Otros, más moderados, sólo creían que las cópulas entre esposos en los períodos malos engendraban hijos pelirrojos.

También se planteó la cuestión de si se podía dejar ir a misa a una mujer durante su menstruación. Generoso, Gregorio dejó la puerta abierta a la mujer «porque no podríamos imputar como pecado lo que es sobreabundancia de naturaleza».

Una acusación aún más grave pero menos general, una vez más mediante el uso de la etimología, vinculaba los flujos de la mujer con la luna. En efecto, Isidoro, otra vez él, había notado que la palabra «menstruo» podía proceder de la palabra luna (*mené*, en griego). Alberto Magno (1206-1280) repitió lo mismo. Así se cargaba a las mujeres con un oprobio más. Podían tener una relación con la diosa Luna, es decir, con el paganismo y la herejía. La mujer, en cualquier caso, no estaba del lado de la luz, del sol, sino de la sombra y de la noche.

No se puede acusar solamente a los judíos de ser la causa del especial desprecio que valió a las mujeres el hecho de tener la menstruación. Se trata de supersticiones y prohibiciones que se encuentran por toda la cuenca mediterránea y, sin duda, en otras sociedades en la misma época. Plinio, el naturalista latino, fue uno de cuantos en el siglo I difundió con insistencia la leyenda de la regla envenenada. Los médicos árabes no mejoraron las cosas. Cuando se tradujeron o adaptaron sus obras de medicina, a principios del segundo milenio —por ejemplo el *Sirr al'asrar* que, gracias a la imprenta, con el título latino de *Secretum secretorum*, se convirtió en un manual muy misógino con una difusión de miles de ejemplares—, esas leyendas oscurantistas marcaron profundamente la sensibilidad popular occidental.

Isidoro ya había afirmado que la regla de las mujeres tenía poderes nefastos:

> Al contacto de la sangre menstrual, la fruta se estropea, el zumo de uva se vuelve vinagre, las hierbas mueren, los árboles pierden sus frutos, el orín roe el hierro, el aire se oscurece. Los perros que comiesen de ella se infectarían de la rabia. La liga del betún, que resiste al fuego y al agua, se disuelve sin tardanza al contacto de esta sangre.

Parecía que estuvieran hablando de una cosa, cuando en realidad hablaban de un ser humano. En efecto, si la regla contenía un veneno, ¿qué era la mujer? Una

productora de veneno. Y se podía plantear una pregunta: ¿cómo resistía ella a ese veneno interior? ¿Con qué fuerza? ¿Con qué sortilegio? ¿Y cómo tener relaciones normales, sanas, con semejante maga o alquimista? Hundirse en la carne envenenada durante los días malos, o en la carne de una envenenadora el resto del tiempo, era evidentemente, para el hombre, sumirse directamente en el Mal, exponerse a un peligro considerable.

La mujer segregaba veneno por todos los poros. Estas creencias estaban tan difundidas que un poeta del siglo XVII, François Maynard, miembro de la Academia Francesa, llegó a escribir, sin bromear del todo, que el aliento de las mujeres, infecto y venenoso, hacía estornudar a los gatos…

La expulsión mensual de venenos no podía sino señalar, en el interior, un individuo malo, pernicioso. La regla, que sin duda Dios había querido poner en Eva para alertar a los descendientes de Adán, recordaba a intervalos regulares que toda mujer era, ante todo, un monstruo pecador. San Antonino, arzobispo de Florencia a fines del siglo XV, afirma que esos flujos inmundos no son más que el espejo de un alma inmunda y pecadora:

> La impureza de la mujer que sangra representa el pecado de idolatría, debido a la sangre de las víctimas; la impureza de la mujer parturienta representa la impureza del pecado original; la impureza de la mujer menstruante representa el pecado del alma debilitada por el placer[78].

La mujer no solamente tenía un vicio: los poseía todos, y todo en su condición estaba hecho para recordárselo a los demás humanos.

Un compendio de todos los vicios

Desde un punto de vista cronológico se podría pensar que, a veces, la condición de la mujer tuvo momentos de respiro, que fueron menos maltratadas en determinados períodos, especialmente de la Edad Media, que en otros. En efecto, con el fin de la apología de la virginidad, en los siglos XII y XIII, se suavizaron las condenas. Al imponerse un cierto regreso a las «cosas naturales»,

en el período 1440-1480, su suerte material y moral mejoró en varios aspectos. El Renacimiento, en fin, que tanto amó la belleza, no fue, en absoluto, enemigo de las mujeres.

No obstante, en determinados medios, no cesó nunca la desconfianza, ni a veces el odio antifeminista, y ni siquiera es seguro que estos sentimientos negativos hayan desaparecido en nuestros días. No hemos de perder de vista, pues, al seguir esta historia de la desgracia de las mujeres, que siempre encontraron firmes apoyos, defensores e incluso cantores, especialmente en el pueblo y entre los artistas. No obstante, no hay que olvidar que jamás ha habido un grupo humano en el mundo que haya sido insultado tan duramente y durante tanto tiempo.

Podríamos proseguir con la enumeración y el estudio, uno a uno, de los adjetivos peyorativos que se les dedicaron. Para medir la magnitud de este desprecio religioso, tal vez sea más significativo demostrar que a menudo fueron utilizados en largas series. Las mujeres no eran sólo inferiores, o mentirosas, o tristes. Eran todo eso al mismo tiempo. No es nada extraño si consideramos que el obispo Marbode, como la sexta sátira de Juvenal, decretó que la mujer era el origen de todos los males: ella era «raíz del Mal, vástago de todos los vicios».

Cuando, a partir del siglo XIII, se empezó a hacer la amalgama de todos aquéllos a quienes la sociedad quería tratar como enemigos, tanto enfermos (especialmente leprosos), como desviados sexuales o herejes, las mujeres recibieron naturalmente su parte de insultos como colectivo. Son «orgullosas e incorregibles, *en lo cual se parecen a los judíos*», dijo de ellas, por ejemplo, Álvaro Pelayo[79].

En otras ocasiones, vemos en los textos antifeministas, no el análisis de tal o cual defecto particular atribuido a las mujeres, sino retahílas de palabras despreciativas. Una obra moralizadora, anónima pero reimpresa varias veces en los siglos XVII y XVIII, las declara así «imperiosas, interesadas, celosas, inconstantes, enemigas implacables, amigas infieles, poco seguras, engañosas, caprichosas, testarudas, supersticiosas». Para completar el lote, el autor añade que jamás aman a nadie, ni a los maridos ni a los hijos. Sólo se aman a sí mismas[80].

Esta manera de atacar a las mujeres, no ya con un calificativo, sino bajo una marea de insultos, dio nacimiento a lo que podríamos llamar un género nuevo, los *Alfabetos*, cuyo inventor fue sin duda Jean Dominici (f 1419). En esta

especie de juego satírico, se usaba cada una de las letras que componían el nombre de las mujeres (o el alfabeto entero) para demostrar cuántas, cuán diversas y cuán inmensas eran sus taras.

El dominico Antonino, arzobispo de Florencia de 1446 a 1459, célebre por su *Confessionale*, el manual de confesión quizá más difundido, campeón de los incunables (impreso antes de 1500), puso así, delante de cada letra, una definición de la mujer. Formaba un acta de acusación de este tipo:

A: Animal ávido (*avidum animal*);
B: Bestial abismo (*bestiale baratrum*);
C: Concupiscencia de la carne (*concupiscentia carnis*);
D: Doloroso combate (*dolorosum duellum*);
E: Espumoso torbellino (*estuans aestus*), etc.

Antonino proseguía su demolición hasta las últimas letras del alfabeto latino, lo cual le facilitaba todavía las acusaciones de *Vanitas vanitatum*, vanidad de vanidades, *Xantia Xersis*, furia de Jerjes, *Ymago idolorum*, imagen de los ídolos y, por último, *Zelus zelotypus*, envidia envidiosa[81].

Un siglo después, el teólogo lionés Benedicti recuperaba el ejercicio en la *Somme des péchés*, jugando con la palabra «mujer» que en latín se dice MVLIER y que él descomponía así:

M: el Mal;
V: la Vanidad de vanidades;
L: la Lujuria;
I: la Ira, es decir, la cólera tan frecuente en las mujeres;
E: las Erinias, diosas de la venganza:
R: la Ruina de ruinas, a la cual siempre conducen.

La trampa de la belleza

Un obstáculo se presentaba ante quienes negaban a la mujer, que no era otro que su belleza. Desde siglos atrás, los poetas ensalzaban esta cualidad que parecía menos propia del sexo masculino. ¿Cómo las mujeres tan hermosas podían ser al mismo tiempo tan viles? Hubo que responder a la pregunta. Desde Juan Crisòstomo, el razonamiento fue siempre el mismo y se expresó con los mismos argumentos: la belleza no era más que un cebo que ocultaba la basura, uno de los elementos más engañosos de lo que Marbode llamará más adelante «la trampa tendida por el enemigo». Por lo demás, esta belleza no duraba mucho.

En este sentido, Odón de Cluny († 942) podía declarar:

> La belleza del cuerpo sólo reside en la piel. Si los hombres vieran lo que hay debajo de esta piel, la mera visión de las mujeres les resultaría nauseabunda… Y si a nosotros nos repugna tocar, hasta con la punta de los dedos, vómitos o excrementos, ¿cómo podemos desear estrechar en nuestros brazos ese saco de estiércol[82]?

La belleza de las mujeres sólo podía ser aceptada en las vírgenes. En las otras mujeres se trataba de una pura apariencia, falaz, destinada a seducir a los hombres y arrastrarlos hacia el Demonio.

Sin embargo, estos violentos ataques contra el género femenino, estos razonamientos capciosos sobre la apariencia, no impidieron que los poetas de todas las épocas, y sobre todo los del Renacimiento que iba a divinizar la belleza, alabaran a las mujeres y su encanto.

Se impone, por tanto, hacer otra observación. Ya hemos dicho que el destino de la mujer, a menudo mal vista y mal considerada, pasó sin embargo por períodos menos rigurosos. Debemos añadir que, en cualquier época, incluso en las del peor antifeminismo, conviene distinguir las ideas de los clérigos de las de la opinión. La filosofía y la literatura antifeministas fueron, esencialmente, obra de mentes vinculadas a la Iglesia, que la representaban de una determinada manera y que dirigían las ideas de esta institución. Estos clérigos disponían de una fuerza ideológica considerable, pero nada indica que sus afirmaciones fuesen siempre creídas, ni que sus preceptos fueran forzosamente seguidos.

Todo indica, por el contrario, que el espíritu público estaba sobre todo confuso y dividido entre varias imágenes de la mujer. Hacia los siglos XV-XVI, por ejemplo, tal como demostró Jean Larmat[83], el hombre de la calle se debatía

entre tres representaciones:

1. La mujer inferior y lasciva que denuncian los teólogos desde hace al menos mil años, heredera de la Pandora griega y de la Eva judía, impura, ponzoñosa, peligrosa.
2. La mujer del amor cortés, cuya imagen se formó en el siglo XII, con la obra de los trovadores, como Jauffré Rudel o Bernard de Ventadour, y que Dante, Petrarca y, más tarde, Maurice Scève ensalzaron. Esta mujer distante, amada y amante, supuestamente casada pero inaccesible, dotada de una pureza perfecta al tiempo que acepta el cortejo de un amigo de corazón, sin duda es en gran parte mítica; no deja de influir, sin embargo, en el imaginario masculino.
3. Por último, la mujer de todos los días, la mujer leal, honrada, madre, esposa, hija, la que el hombre ve en su familia y a la que respeta por completo.

Siempre hay que diferenciar lo que forma parte de la ideología oficial y lo que se vive o se escribe en los medios burgueses o populares. Dicho esto, sin embargo, debemos constatar que la imagen desfavorable de los clérigos, la de la mujer pervertida y pervertidora, se insinúa en todas partes.

Es especialmente cierto en la literatura a fines de la Edad Media. Tanto *Los quince gozos del matrimonio* como *Espejo de matrimonio* de Eustache Deschamps insisten en la afición al lujo de las mujeres. Guillaume de Diguleville, en *Peregrinación de la vida humana*, se topa con tantas mujeres como pecados existen. Los libros de proverbios, muy de moda entonces, y las recopilaciones de *exempla* (esquemas destinados a dar ideas a los curas para sus sermones) se ceban en la mujer, etc. Hasta las obras más laicas están impregnadas de misoginia.

No obstante, junto a estas diatribas antifeministas —que suelen desencadenar obras como el célebre *Roman de la rose*—, se pueden citar veinte obras que presentan a la mujer con honor. En numerosos textos aparece la mujer amable, seria y recta, como Nicolette, la enamorada de Aucassin, la Énide de Chrétien de Troyes (hacia 1160), o Dame Aie, en la novela de caballerías *Renaud de Montauban* (siglo XIII). Más bellas, más deseables aún son todas las mujeres que aparecen en las obras de los poetas del siglo XVI, por ejemplo los de la Pléiade francesa. Pero incluso en estos autores, tan decididos a encontrar a las

mujeres adorables y a amarlas, queda algo del mensaje negativo. Si son jóvenes, son admiradas, si son viejas, las describen según las leyes misóginas, y se tornan horribles, malas, embusteras. Tal como los religiosos habían anunciado, cuando la belleza se va, debajo de la piel se descubre la triste realidad.

A esta vieja odiosa, que no dista mucho de la bruja, Du Bellay la insulta y hasta la acusa:

Tu peux ensanglanter la lune
Tu peux tirer sous la nuit brune
Les ombres de leur sépulture[84].

Así pone de manifiesto que la nueva exaltación de la mujer no impide que subsistan los antiguos temores. Muchos escritores como Ronsard, tras expresar su amor a una mujer joven y bella, se descargan en otra parte contra las busconas, las embusteras, las viejas ajadas. Fernando de Rojas, en su *Celestina*, nos habla del mundillo de las alcahuetas españolas, dueñas de burdeles y zurcidoras de virgos.

Ni siquiera el Renacimiento hace desaparecer la imagen de la mujer odiosa. Quizá nunca como en esta época se sustentaron tantas dudas sobre la doble naturaleza de la mujer.

En pintura es también evidente. Hans Baldung Grien pinta magníficas muchachas y, sin embargo, de vez en cuando, vemos aparecer en un establo el rostro de una vieja bruja que encarna todas las leyendas del pasado, todos los estereotipos acumulados y los miedos ahuyentados. El odio de la Iglesia no había hablado en vano.

SITUACIÓN MATERIAL

Por lo general, la situación de la mujer en la época es difícil, no sólo porque se discuta su condición como ser humano, sino porque se le regatea mezquinamente su lugar en el mundo. Hay que mantenerla apartada y sometida.

Bastarán algunos ejemplos para recordar estos puntos, ya que se trata de limitaciones que se le imponían al género femenino en su vida cotidiana y que se mantuvieron, especialmente en lo referente a su capacidad jurídica o política, hasta mediados del siglo XX.

Más adelante nos ocuparemos de la cuestión de la educación profesional de las mujeres, que sigue siendo un tema de actualidad. En efecto, si bien en el siglo XIV son cada vez más las mujeres empleadas, el camino a recorrer será largo hasta nuestros días, hasta que puedan cursar estudios, optar a todas las titulaciones o acceder a todos los puestos.

Todavía estamos lejos de que así sea.

Una existencia discutida

Ante el notario, como es bien sabido, la mujer desempeñó durante mucho tiempo un papel mudo. Estaba presente cuando se redactaban las actas concernientes a los bienes que ella aportaba a la familia, pero mientras su marido estuviera vivo, estaba callada y, como mucho, marcaba con una cruz la compra o la venta que él hubiera decidido. En la región del Languedoc mediterráneo, cuyas actas notariales del siglo XV al XVI hemos estudiado detalladamente en otras obras, esta inferioridad jurídica permanente de las mujeres sólo tiene una excepción: la viudedad. Libre de su esposo, la mujer puede por fin disponer de sus bienes y firmar lo que ella decida. Esta «resurrección jurídica» de la mujer, tras una vida de incapacidad, es una constante que se observa en todos los notarios de Europa, con un poco más de deferencia para las mujeres de los países del norte, es cierto, y un poco menos para las del sur, en las naciones que heredaron el derecho romano. La diferencia es pequeña. En todas partes, mientras tiene un padre o un marido, la mujer sólo posee derechos secundarios, y allí donde en teoría goza de alguno un poco más decente, en la práctica apenas puede ejercerlo sin el consentimiento de otras personas.

Esto se agudiza cuando, en el siglo XVI, juristas como Tiraqueau (1480-1558) empiezan a reducir los derechos teóricos de las mujeres, tan exiguos y poco aplicados ya de por sí. En 1513 su *De legibus conubialibus* contribuye a la

pérdida progresiva de los derechos de las mujeres, siendo el año 1500 el momento en que se anuncia un movimiento de reflujo que durará al menos hasta el código promulgado en Francia por Napoleón Bonaparte (1810) y que será imitado en muchos otros países.

Ciertamente, en este período vivieron mujeres que en modo alguno sufrieron vejaciones, y que incluso llegaron a tener papeles destacados en la sociedad, lo que a menudo se opone a la inferioridad femenina oficial de la Edad Media.

Por lo que a las santas se refiere, a las que se suele poner como ejemplo cuando se habla de este tema, ya veremos más adelante si es adecuado hacerlo, y si su santidad no implicaba más bien un sometimiento. En cuanto a las mujeres que efectivamente desempeñaron un papel importante en la sociedad civil y política, no podemos hablar más que de excepciones, como las reinas, Eleonor de Aquitania (1122-1204), por ejemplo, esposa sucesiva de Luis VII de Francia (que la repudió) y de Enrique Plantagenet.

En esta soberana y en algunas más, cuyos casos eran por definición excepcionales, se verifican nuestras observaciones sobre la viudedad emancipadora. Estas mujeres llegaron a la existencia política sólo cuando se vieron liberadas de sus maridos. Por ejemplo, Blanca de Castilla, dos veces regente en el siglo XIII, o Catalina de Médicis (1519-1589), gran dama política bajo el reinado de sus dos hijos menores, pero que no pudo decir gran cosa mientras reinó su marido Enrique II.

Los casos de otras grandes damas de aquellos tiempos no pueden borrar la imagen de una mujer a la que siempre y en todo lugar se consideró como algo despreciable. Aparte de que sólo aparecen en algunos medios determinados (la nobleza, las artes, la literatura), no hay más que unos pocos casos, como los de las poetisas María de Francia, en la segunda mitad del siglo XII, o Christine de Pizan hacia 1400. ¿Cuántas fueron estas privilegiadas que, por otra parte, casi siempre se quejaron de que no las considerasen las iguales de los hombres? ¿Cuántos nombres de escritoras podríamos oponer a los de sus numerosos homólogos masculinos?

En vez de estos casos límites, resulta más revelador estudiar la vida de las simples trabajadoras en el comercio, la artesanía e incluso en la incipiente industria. La suerte de estas mujeres había experimentado cierta mejoría debido a la escasez de hombres causada por la peste en el siglo XIV, y así las encontramos ocupando puestos de trabajo de lo más variado, si bien ya con bajos

salarios[85]. A partir de esta época se pueden observar algunos éxitos profesionales femeninos.

Las mujeres ejercen en mayor número que nunca determinados oficios relacionados con la alimentación, la mercería, la panadería, la carnicería, la lavandería y el tejido. En Fráncfort, a principios del siglo XV, se cuentan dieciséis mujeres médico, la mayoría de origen judío. Muchas más trabajan en cervecerías, o bien en profesiones paramédicas, como curanderas o comadronas. Otras muchas, por último, desempeñan profesiones que se podrían pensar típicamente de hombres, como braceras, trefiladoras o fundidoras.

No obstante, esta irrupción de mujeres en el mercado de trabajo, iniciada en el siglo XII, pareció tan amenazadora que poco a poco se fue generando una verdadera reacción antifeminista. La presencia de las trabajadoras, sobre todo en los sectores menos habituales, suscitó numerosísimas recriminaciones, en Alemania, por ejemplo[86]. En el siglo XV, cuando las mujeres (debido a un movimiento demográfico que se conoce pero que no se sabe explicar bien) llegan a ser más numerosas que los hombres en la población, retumban las quejas contra el trabajo femenino. Las mujeres trabajan mal, se dice, y a un precio demasiado bajo (pero ¿quién les ofrece esos salarios de miseria, si no los hombres?). Con su competencia desleal, cuando harían mucho mejor quedándose en casa criando a sus hijos, provocan la bajada de los salarios.

Los gremios (masculinos) alemanes consiguen la prohibición del trabajo femenino independiente en muchos lugares desde principios del siglo XV. A fines de este mismo siglo, en los telares de Leipzig donde aún estaba permitido contratar mujeres, dejan de hacerlo. En Colonia, donde todavía encuentran lugares de trabajo, hay hombres que exigen tomar la dirección de los gremios «femeninos» de tejedoras de seda. Así pueden controlar los precios y la frecuencia del trabajo. Todo ello permite afirmar que se produjo una auténtica tentativa de excluir a las mujeres del trabajo profesional a fines del siglo XV.

La llegada de las mujeres al mercado laboral, que fue un hecho real en las postrimerías de la Edad Media, incluso su incorporación a puestos hasta entonces ocupados únicamente por hombres (como la trefilería), no implicó en modo alguno que la consideración en que se les tenía mejorase, muy al contrario. La reacción contra su trabajo condujo a algunas al matrimonio, y a otras a la prostitución. Aunque sin duda exageran, hay historiadores que opinan que el rechazo del trabajo de las mujeres a fines del siglo XV y XVI, que fue real,

preparó su futuro estatus de criadas, al que fueron a parar muchas en el siglo XIX.

Dentro de los «éxitos femeninos», se cita, por último, a algunas grandes madres abadesas, mujeres de autoridad que llegaron a dirigir establecimientos con un número de hombres. Podríamos en efecto nombrar algunas, y no las de menor importancia, sobre todo en Italia y Alemania. Pero mucho más numerosas fueron las religiosas que, teniendo el mismo talento, no obtuvieron más que reprimendas cada vez que quisieron tomar alguna iniciativa. No podemos olvidar las reacciones romanas contra las comunidades femeninas que intentaban las más mínimas innovaciones. Muchas veces se las juzgó por indisciplina, como a las beguinas, casas bastante liberales en todos los aspectos donde, ciertamente, a veces se desarrollaron algunas herejías.

En lugar de profundizar en la exploración de estos casos excepcionales que se refieren a grandes damas del pasado y que, por otra parte, han sido ya muy bien estudiados[87], intentaremos demostrar las dificultades constantes con que se enfrentaban las mujeres en su vida cotidiana.

Múltiples vejaciones

Un buen número de vejaciones, grandes o pequeñas, les fueron constantemente impuestas por ciertos hombres de Dios, o por quienes les representaban, como si quisieran que el otro sexo, también por su conducta, reconociera sin cesar su insignificancia y su debilidad. Sólo porque las mujeres conquistaran determinados puestos a fines de la Edad Media no podemos concluir que en aquella época existiera un auténtico matriarcado ni que, aunque mejor instaladas en la sociedad durante un tiempo, escaparan del desprecio masculino. Al contrario, éste siguió muy presente entre el clero.

Tomemos el caso tan sencillo del lugar de las mujeres en las iglesias. Se podría creer que se limitaban a practicar una separación bienintencionada, los hombres a un lado, las mujeres al otro, para evitar los contactos en la nave y dejar que los espíritus de unos y otros se consagraran a la oración. Sin embargo, hubo gente que encontró en esa colocación una justificación relacionada con el valor de cada uno. Honorio de Autun (1080-1157), a quien se le atribuye la

invención del infierno moderno (con condenados y suplicios), cree que esa disposición corresponde a las respectivas predisposiciones de los asistentes: hay unas plazas de honor… y las demás. Los hombres, en función de lo que son, pueden ocupar «la parte sur, mostrando con ello que, siendo más fuertes en la fe, deber ser distinguidos; calentados por el fuego del Espíritu Santo, también deben soportar el calor de las tentaciones del mundo». En cuanto a las mujeres, hay que ponerlas en la parte norte, porque, siendo eternamente frágiles, «no pueden soportar el calor de las tentaciones»[88].

Otra vejación: se podría pensar que, en cuestión de funerales, jamás se le ocurrió a nadie hacer distinciones entre hombres y mujeres, surgidos todos de la voluntad del Creador. Pues bien, a principios del siglo XIII, sí hubo una autoridad que recomendó que se les rindieran honores proporcionales. Pierre de Roissy, caballero de Chartres, sugirió tocar tres campanadas para los hombres (tres, recordando la perfección del Dios en tres personas) y dos solamente para las mujeres (pues el dos es la cifra de la discordia, mal que nunca han dejado de traer al mundo[89]). La sugerencia no fue llevada a la práctica. Pero resulta muy reveladora de los pensamientos que inspiraban las mujeres en algunos hombres.

¿Igualdad en el momento del matrimonio, entonces? La Iglesia lo repitió hasta la saciedad: ninguno sería válido sin el consentimiento de las desposadas. Pero ¿era así realmente? Los hechos demuestran que no, desde luego, y no es algo que haya que achacar a la autoridad eclesiástica. Las exigencias burguesas, el señuelo de las ganancias entre los campesinos, la voluntad de mantener indivisos los bienes familiares o de reagrupar otros, todas estas consideraciones económicas inspiraban en las familias matrimonios de conveniencia (que, por otra parte, no resultaban sistemáticamente malos, en una época en que se pensaba que el amor venía después de la boda). Celebrando estas uniones, la Iglesia no hacía sino levantar acta de las decisiones de los padres.

Más polémicos son algunos textos eclesiásticos que dan a entender que el consentimiento de la mujer, sobre todo si es joven, no es en absoluto necesario. San Ambrosio ya había dicho claramente: «No se debe consultar a las hijas sobre sus pretendientes.» Pasado el siglo XII, cuando este consentimiento fue exigido en principio, el obispo dominico Vincent de Beauvais lo enreda un poco más y dice que al menos se consultará a la novia… sobre la fecha de la boda. Por su parte, el cardenal Hostiensis, en la misma época, tras repetir la obligación del consentimiento, subraya que, «a pesar de lo que digan las leyes, la hija se expone

al reproche de ingratitud si no consiente a lo que su padre quiere»[90]. Tal cosa jamás se habría dicho de un hijo. La inferioridad de la mujer, manifiesta una vez más en estos circunloquios y tergiversaciones, implica que se la pueda considerar casi como una mercancía para el comercio familiar… con la complacencia, por no decir complicidad, de la Iglesia. Aunque ésta nunca quiso matrimonios forzados, sí cerró los ojos ante muchos de ellos, por lo menos hasta el siglo XIX.

El padre, el macho de la familia, seguía siendo la referencia. Era el padre quien solía dar el consentimiento en lugar de su hija, y él era, según el propio santo Tomás, quien merecía el amor de sus hijos más que la madre: «Si hablamos según la naturaleza de las cosas, el padre debe ser más amado que la madre, pues lo es en tanto que agente, mientras que la madre es más bien principio pasivo y materia.»[91]

La mujer tenía que hacer lo que se le decía, y nada más.

Obediencia ante todo

El deber de las mujeres es obedecer, y eso es lo que se les repite constantemente. Cuando alguien es inferior, tiene que callar. Todas las grandes autoridades religiosas lo afirmaron así, y en todas las épocas. Para san Pablo, la mujer será sumisa. Sí, por supuesto, marido y mujer no son más que una sola carne, así está escrito, pero con diferencias. Las dos carnes constituyen un solo cuerpo cuyos miembros (la mujer) deben obedecer a la cabeza (el hombre). Juan Crisòstomo, uno de los teólogos más favorables a la mujer, que ya en el siglo IV le reconocía el derecho a la felicidad, veía a los esposos de este modo: «Si Dios ha dado a uno la autoridad y a la otra la sumisión, es con el fin de que reine la paz. En vano hallaríamos ésta allí donde reina la igualdad.»[92] Graciano, por su parte, escribía hacia 1140: «Está dentro del orden natural que las mujeres sirvan a los hombres.» Y precisaba: «La mujer debe seguir en todo la decisión de su marido. Ella no tiene ninguna autoridad; no puede ni enseñar, ni ser testigo, ni prestar juramento, ni juzgar.»[93] En el siglo XV Gilles Bellemère, obispo de Puy y luego de Aviñón, explicaba la causa de esta sumisión: «La dignidad de las

mujeres no viene de ellas, sino de su marido.»[94]

En el siglo XVIII Ponías, en su *Dictionnaire des cas de conscience*, estaba tan convencido de la superioridad moral del hombre y de su deber de castigar a las mujeres, que se preguntaba si un marido podía llegar hasta pegarla, o incluso matarla, en caso de que fuera adúltera. ¿Matarla? No, contestaba, porque san Agustín lo había prohibido. Pero repudiarla sí: «*Non licet christiano uxorem adulterant occidere, sed tantum dimitiere.*»

¿Pegar a las mujeres? En la voz *battre*, «pegar», el *Dictionnaire* de Pontas sólo propone dos ejemplos. Uno está dedicado a los criados, el otro a las esposas culpables. El autor dice que, en ambos casos, el amo tiene razón, siempre y cuando el correctivo no se aplique por un mero arrebato. Una mujer, recuerda, está sometida a la disciplina de su marido. «Por eso debe corregirla eficazmente, y recurrir así a los golpes cuando las palabras resultan inútiles.»[95] La Iglesia, en un texto que había recibido el *imprimatur* y que correspondía evidentemente a las costumbres de la época, también autorizaba la violencia del marido contra la mujer.

Se mire como se mire, es indiscutible que el cristianismo romano ha reprimido a las mujeres en el transcurso de los siglos, al menos en los textos. Las mujeres parecen haber representado un peligro que había que domeñar, atajar. Bernardino de Siena aconsejaba matarlas a base de trabajo, acaso el único medio para reducir su nocividad.

¿Sigue siendo así en la actualidad? Ciertamente no, y no es eso lo que intentamos defender aquí. Al contrario, pensamos que la Iglesia, esta gran institución que tiene dos mil años, que arrastra tras de sí miles de bulas, encíclicas, comentarios que, en su tiempo, fueron textos oficiales y autorizados, esta Iglesia que, por definición, *siempre decía la verdad* puesto que hablaba *ex cathedra*, no puede contradecirse y, por consiguiente, no es libre en sus opiniones.

Hoy en día los cristianos muchas veces no entienden sus decisiones, su postura ante determinados temas que están a la orden del día (la anticoncepción, el aborto, la procreación asistida, etc.). En realidad, estas decisiones a veces sorprendentes responden a una lógica secreta. Tienen en cuenta textos del pasado que aquí nos hemos esforzado en recordar para explicar los intríngulis del discurso contemporáneo, o al menos hacerlo comprensible. Estos «agujeros negros», invisibles pero activos, estas enormes fuerzas de atracción que fueron

las antiguas decisiones siguen influyendo, en efecto, en lo que hoy se dice en los medios católicos oficiales.

Las mujeres nunca han dejado de ser las hijas de Eva, las hijas de la culpable, y aunque Roma se esfuerce a veces en remontar la corriente, de vez en cuando se abandona de nuevo a la deriva. La mujer sigue sin ser igual al hombre. Quizá, mediante un gran *aggiornamento*, lo llegue a ser en el siglo XXI. Podemos afirmar que, durante el XX, fue muchas veces, demasiadas veces, si no en las declaraciones oficiales, sí al menos en el «clima» católico, en las advertencias de los confesores, la hija inferior, servil y culpable del Antiguo Testamento.

¿La mujer tiene que seguir trayendo hijos al mundo con dolor? Sí, baste recordar las protestas que, a principios del siglo XX, desencadenaron en los medios cristianos los primeros partos sin dolor. Léon Bloy, escritor y panfletista católico, señalaba a este respecto en su *Journal*, un poco antes de la Primera Guerra mundial:

> Me he enterado de una curiosa monstruosidad. Hay mujeres a las que «duermen» para huir de los dolores del alumbramiento. Me recuerda a la gran dama del siglo XVIII que se emborrachó para morir. Pero tal vez esta novedad sea más diabólica[96].

¿La necesaria sumisión de la mujer? Jamás dejó de afirmarse desde los últimos tiempos de la Edad Media. Pueden darse tantas citas al respecto como se quiera. Tomemos dos de los papas del siglo XX.

En 1930 Pío XI publicaba una encíclica sobre el matrimonio cristiano, tan dura que chocó a muchísimos católicos por su talante todavía inspirado completamente por la severa moral agustiniana. En este texto declaraba:

> La sociedad doméstica que es el matrimonio debe ser reforzada por el orden del amor que implica la primacía del marido sobre la mujer y los hijos y la sumisión solícita de la mujer así como su obediencia espontánea[97].

Las ideas de este papa estaban claramente marcadas por esas fuerzas de atracción ocultas de las que hemos hablado. Tenían quince siglos de antigüedad y, sin duda, de retraso. Pero al menos se podía esperar que, después de este papa

especialmente retrógrado, su sucesor fuera más favorable a las mujeres. Se llamaba Pío XII y era hombre de una gran fe. Era igualmente partidario de la obediencia de la mujer en la pareja, y así lo dijo. En una declaración del 24 de septiembre de 1941, insistía en la autoridad del cabeza de familia, que emana de Dios, y en la sumisión que las mujeres debían manifestar a sus maridos:

> Que no escuchen las voces engañosas que les dicen ser iguales en todo punto o incluso superiores a sus maridos. Es el mismo Dios quien ha querido esta dependencia de las mujeres[98].

Comparar los textos antiguos y los modernos permite explicar cómo se formaron determinadas opiniones que hoy parecen ininteligibles a los fieles; cómo y por qué la Iglesia histórica, hasta nuestros días, siempre ha tenido una imagen de la mujer formada a partir de textos difamadores.

«El cristianismo —escribe Jacques Le Goff— ha hecho muy poco por mejorar la posición material y moral de la mujer.»[99]. Es lo menos que se puede decir. La mujer, hiciera lo que hiciera, siempre fue un elemento sospechoso a los ojos de la Iglesia. ¿Por qué? Porque esta mujer, por su origen mismo, era inferior. ¿Y en qué conductas se tradujo esta debilidad de partida? En los próximos capítulos veremos con más detalle que la institución eclesiástica sospecha (o ha sospechado siempre) que la mujer es puta y bruja; que la teme incluso como santa; que siempre le ha sugerido que, para crear los menos conflictos posibles durante su enfermiza existencia, se mantuviera en su papel de pobre tontita.

2
La puta

La mujer no solamente es mediocre e insignificante. Es una puta. Eso se desprende de un elevado número de teólogos de la Edad Media y, como veremos más adelante, de los pensamientos más o menos confesados de algunos de sus sucesores en el púlpito. Puta, es decir, mujer lúbrica que no puede evitar fornicar y que busca el placer sin parar. Aquí usaremos la palabra en este sentido, reservando el de prostituta a las profesionales. Pero, como este capítulo pretende exponer la teoría cristiana del sexo en la que esta imagen de la mujer pecadora se desarrolló, podemos muy bien empezar hablando de estas últimas, esas desdichadas que, en todas las épocas, se han visto obligadas a comerciar con su cuerpo. El examen de su situación en la sociedad antigua nos ayudará a comprender qué ha pensado Roma de las mujeres en general.

LA TEORÍA CRISTIANA DE LA CARNE

En la actualidad, la Iglesia es generosa y se esfuerza en ser comprensiva. En el último *Catecismo* declara que la prostitución «atenta contra la dignidad de la persona que se prostituye», pero sobre todo se muestra severa con el cliente. El que paga, afirma, peca gravemente contra sí mismo, rompe la castidad a la que se comprometió en el bautizo y mancilla su cuerpo, templo del Espíritu Santo. La Iglesia, sin exculpar del todo a las prostitutas, parece haberse dado cuenta de

la realidad del fenómeno:

> La prostitución constituye una lacra social. Habitualmente afecta a las mujeres, pero también a los hombres, los niños y los adolescentes… Es siempre gravemente pecaminoso entregarse a la prostitución, pero la miseria, el chantaje y la presión social pueden atenuar la imputabilidad de la falta[100].

No siempre siguió este razonamiento, sin duda porque pensaba que las prostitutas ejercían una función normal. A san Agustín, por ejemplo, la profesión le parecía inevitable, incluso útil: «Expulsa a las prostitutas —escribía— y las pasiones lo trastornarán todo[101]» No pretendía eliminar este mal necesario.

En el transcurso de los siglos siguientes, las prostitutas fueron más o menos toleradas por el clero. Más tarde llegó la severidad cuando, a partir del siglo XIII, y sobre todo del XVI, se empezó a mezclar, condenándolos por igual, a todos los supuestos enemigos de la Iglesia, alcahuetas, herejes, enfermos, judíos, brujos y demás. Se suponía que todos eran lo mismo y que, además, conspiraban juntos contra la gloria de Dios.

Prostitutas de otros tiempos

Se empezó entonces a prohibir, acorralar o extorsionar a las prostitutas por toda Europa. Fueron perseguidas[102]. En 1161, Enrique II de Inglaterra organizó sus casas de Londres de una manera policial. En Francia, el rey Felipe Augusto (1180-1223) les prohibió determinados barrios de París. San Luis expulsó a muchas de ellas en 1254 y confinó a las demás en una especie de guetos. Más adelante, la aparición de la sífilis en el siglo XVI contribuyó en gran medida a aumentar el rechazo del que fueron víctimas.

Los baños públicos, muchos de los cuales eran casas de mancebía, en pleno auge a principios del siglo XI, fueron condenados y gradualmente cerrados. Con el tiempo nace otra idea de la limpieza. Incluso el agua terminará siendo

sospechosa y será sustituida por los perfumes y la ropa blanca en el aseo. Fenómeno más importante aún: algunos personajes, como Savonarola (1452-1498) en Florencia, se unen para eliminar todos los placeres.

En el siglo XVII los baños públicos han desaparecido de muchas ciudades europeas. De los veintiséis con que contaba París en 1292 (y más aún en 1480), sólo quedan tres o cuatro en 1692. De los trece en Estrasburgo en el siglo XIV, se pasa a cuatro en el XVII[103]. Se persigue a las prostitutas tanto en las ciudades de Alemania del Sur como por la parte de la frontera española (Béarn).

Pese a ello, en el período de tolerancia, que en algunos lugares se extendió hasta el siglo XVI, a menudo fueron controladas y explotadas por los propios poderes. La Iglesia contribuyó sin vergüenza a esta tarea, puesto que las mujeres solas, sin marido, necesitaban una atención particular, tutores incluso.

En Francia muchas familias ricas, y también príncipes de la Iglesia (el obispo de Langres, el abad de Saint-Etienne en Dijon), eran propietarios de los lugares en que estaban instalados, si no los burdeles, sí los baños públicos donde los hombres podían retozar. Lo mismo ocurría en Italia y Alemania. A veces el clero se encargó de controlar quién ejercía la prostitución, o bien, cuando los municipios tomaron el relevo de esta gestión, inspiró el catálogo de cualidades requeridas.

Era normal. Con la multiplicación de ciudades, de solteros y de placeres, había que controlar que las muchachas ofrecidas tuvieran una edad apropiada, pues la Iglesia era contraria, eso sí, a la prostitución de menores. También quería alejar del oficio a las mujeres de la ciudad o de la región. En efecto, si bien admitía que los fieles se envilecieran (lo cual salvaba a otras mujeres de sufrir requerimientos peligrosos), no podía permitir, en cambio, que los hombres corrieran el riesgo de cometer incesto con alguna mujer de su familia. Los buenos sacerdotes, que apreciaban la discreción, prohibían también la presencia de chicas de alquiler en las cercanías de iglesias y cementerios. Durante mucho tiempo, hasta el siglo XVI aproximadamente, la Iglesia fue, en materia de prostitución, más «reglamentarista», como diríamos hoy, controlando la profesión, que realmente «abolicionista».

Lo más doloroso es que la institución no abriera apenas sus puertas y su corazón a las prostitutas de la época. Tras largos debates sobre el «lucro vergonzoso» (*turpe lucrum*), se decidió rechazar sus limosnas directas. El Deuteronomio lo había dicho: «No ofrecerás el salario de la prostitución a la

casa del Señor.» Ese dinero no entraría en la iglesia, y las propias mujeres se mantendrían alejadas del altar, en la sombra, como se merecían. Ello, escribe el teólogo inglés Thomas de Chobham en el siglo XIII, «por temor a que infesten el sacrificio con su hedor a lupanar»[104]. Hermoso ejemplo de caridad cristiana… Sin embargo, estas señoras sí podían entregar sus limosnas directamente a los pobres.

Antes de que se produjeran las reacciones humanitarias que al final aparecieron, sobre todo con Alfonso María de Ligorio, muy hostil a la prostitución a finales del siglo XVIII[105], Roma no se mostró muy piadosa con aquellas mujeres. No obstante, era bien sabido que si llegaban a este oficio era porque, tras ser víctimas de una violación, nadie más había querido de ellas[106]. En todos los manuales de confesores, se puede leer que hay que invitarlas a abandonar su profesión —lo cual era un deseo muy piadoso para unas mujeres a las que nadie quería dar trabajo— y, en todo caso, recordarles con dureza su infamia.

Esta tolerancia para con la prostitución, junto con un desprecio por las prostitutas, tiene mucho que ver, desde luego, con la idea que de la mujer se hicieron los sacerdotes durante largo tiempo. Sin duda, éstos pensaban que las prostitutas eran unas mujeres ni más ni menos escandalosas que las demás, sencillamente más trasparentes o más sinceras.

Volvían siempre a la idea central, netamente compartida por muchos religiosos, al menos hasta el siglo XIII, y de una manera más sutil después: las mujeres desvirgadas, prostitutas o no, eran todas unas viciosas.

Seres capaces de cualquier cosa

Jacques Rossiaud ha señalado con acierto que, en el siglo XV, se establece «una confusión sistemática y voluntaria entre mujeres y putas». Son sospechosas de todo, y así es desde hace casi cinco siglos. En efecto, tras un relativo respiro en la misoginia, que duró aproximadamente del siglo V al X, no cesan de llover nuevas acusaciones. Los penitenciales, esos catálogos de penas que se asignaban a los pecadores en la confesión, nos ilustran al respecto.

El de Burchardo, obispo de Worms (965-1025), ese *Decretum* redactado hacia 1010, enuncia entre otras preguntas las que hay que hacer a los penitentes en materia sexual. Unas cuantas están destinadas a los hombres, pero muchas más se dirigen a las mujeres, lo que significa que, en la mente del teólogo, ellas son más salaces que sus maridos. A los hombres se les pregunta si han fornicado o si se han profanado manualmente, para luego pasar a pecados de otro orden. Como vamos a ver por algunas preguntas (que aquí resumimos) contenidas en el libro XIX y XX del *Decretum*, el cuestionario para las mujeres es más preciso, entrando incluso en detalles sorprendentes. Se las interroga sobre numerosos y graves pecados:

> ¿Has hecho lo que algunas mujeres tienen por costumbre hacer: confeccionar un objeto en forma de miembro viril, de la longitud que te place y, después de ponerle cintas, metértelo en el sexo o en el de otra persona?
>
> ¿Has hecho lo que algunas mujeres tienen por costumbre hacer: para aplacar el deseo que las invade, se unen entre sí como si fueran a copular, y lo consiguen acercando sus sexos, y se esfuerzan en calmar su agitación frotándose la una contra la otra?
>
> ¿Has hecho lo que algunas mujeres tienen por costumbre hacer: fornicar con tu hijo pequeño, colocándolo sobre tus partes pudendas para simular la fornicación?
>
> ¿Has hecho lo que algunas mujeres tienen por costumbre hacer: tumbarte debajo de un animal y excitarlo al coito por todos los medios, para que copule contigo?
>
> ¿Has hecho lo que algunas mujeres tienen por costumbre hacer: coger un pez vivo y metérselo en el sexo, dejarlo hasta que muera, y luego, una vez frito o asado, darlo de comer a sus maridos?
>
> ¿Has entregado tu cuerpo o has sido la alcahueta de otras mujeres? ¿Has mancillado tu cuerpo dándolo a tus amantes como las prostitutas para conseguir dinero?

En esta lista se pregunta a las mujeres sobre la masturbación con instrumento, el lesbianismo, la pedofilia, el bestialismo, la magia sexual, la prostitución… Burchardo de Worms las considera poseedoras de prácticamente

todos los vicios. No es el único. Dos siglos después, hacia 1250, un dominico, Vincent de Beauvais, cuenta una historia supuestamente cierta ocurrida en los tiempos pretéritos de Adriano. En ella, una madre, infamia de infamias, está dispuesta a acostarse con su hijo.

Según este teólogo, se trataba de un joven filósofo, llamado Segundo, al que enviaron a estudiar lejos, con los pitagóricos. Pasados unos años regresa a la casa de su madre, donde nadie le reconoce. Se ha hecho mayor y se presenta sin anunciarse, como un simple viajero, con sus alforjas, barba y pelo largo. Se le ocurre comprobar en su propia familia lo que los filósofos le han enseñado: que las mujeres no son personas de confianza. Todas están en venta. ¿Incluso su madre? Se dispone a verificarlo. Tras entregar diez monedas de oro a una criada que acepta servir de tercera, consigue una cita amorosa:

> Su madre se puso de acuerdo con la criada y, al caer la noche, lo recibió. Pensaba que se uniría a ella carnalmente. Sin embargo, él la besó como a su propia madre y durmió sobre su corazón hasta la mañana. Cuando, al día siguiente, quiso irse, ella le preguntó:
>
> —¿Has hecho esto para ponerme a prueba?
>
> —En absoluto, señora y madre, pero es indigno mancillar el lugar del que provengo.
>
> —¿Quién eres tú? —le preguntó ella.
>
> —Soy Segundo, tu hijo.
>
> Entonces examinó su propia conducta y, no pudiendo soportar la vergüenza, cayó al suelo sin vida[107].

Entre tantas otras del mismo género en la literatura clerical de la época, esta anécdota, inventada por completo, no tiene más finalidad que la de intentar aportar la prueba de la lascivia del segundo sexo. La demostración es clara. Las mujeres, todas las mujeres, hasta nuestras madres, son unos monstruos de impudicia.

Embaucadoras y fornicadoras, las mujeres están abiertas por la boca y por el sexo, de ellas sale cualquier cosa y en ellas entra cualquier persona. Hay que cerrarlas, volver a poner por fin la tapa en la jarra de Pandora. Desde hace tiempo están condenadas a permanecer en silencio en las asambleas. Hacia 1280, en Padua, se inventan también los cinturones de castidad. Aunque estos aparatos

planteen algún problema al historiador (pues todos los que se han encontrado datan de mucho después, del XVI aproximadamente, y es posible que hayan sido, sobre todo, instrumentos para juegos eróticos), sí manifiestan los fantasmas de los hombres. Se buscó una manera de cerrar, aunque fuera en lo imaginario, unos abismos que se presentían demasiado abiertos. Era una angustia que algunos filósofos y religiosos habían azuzado, si no inventado, previamente.

El amor como catástrofe

¿Y el amor?, se preguntarán. ¿Podría ser que la Iglesia cristiana, surgida de un Dios que es Amor, no quisiera saber nada de él? En primer lugar, conviene que nos aclaremos con las palabras. En la actualidad, Roma tiene continuamente la palabra «amor» en la boca. No hay matrimonio sin amor, no hay acto sexual sin amor, proclama. De hecho, no paran de jugar con los dos sentidos de la palabra. La Iglesia, quizá con buenas razones desde su punto de vista, siempre ha odiado, y puede que odie todavía, el amor carnal (*eros, amor*), prefiriendo el amor de caridad (*agape*, *dilectio*).

Ya era así en la Edad Media. En el momento en que se forma la doctrina cristiana, las palabras «amor» y «enamorados» no tienen la misma connotación positiva que hoy. Desde la Antigüedad son palabras que dan miedo, evocan catástrofes. Nadie las quiere en las familias. Es la opinión de los teólogos, pero también la de todo el mundo, y así será durante algunos siglos, sin duda hasta la época romántica.

Amar, estar enamorado es, hasta el siglo XVIII, una desgracia, un destino. Uno ama cuando pierde el juicio por una cortesana, y después por una devoradora de diamantes, es decir, cuando está atado, capturado por el placer. Numerosos son los teólogos que ruegan porque, en ningún caso, un hombre ame a su mujer de esta manera. Guillaume de Auxerre, en el siglo XII, explica que los sacerdotes deben informarse de si los maridos «querrían tener comercio con su mujer, aunque no fuera su mujer», lo cual sería indicio de pensamientos perversos. Este concepto del amor inadmisible y odioso (*insanus amor*) subsistirá largo tiempo.

En 1474, Antonio de Butrio, en su *Directorium ad confitendum*, pide que los confesores intenten saber si el hombre se casó por amor más que por querer tener hijos. Bernardino de Siena, en el mismo siglo XV, no quiere que el marido encuentre placer con su esposa; aconseja a los curas que le recuerden que «su mujer no es suya, sino de Dios»[108]. Benedicti, en 1584, en la *Somme des péchés*, escribe: «El hombre no debe usar de su mujer como de una puta, ni la mujer debe entregarse a su marido como a un amante.» Es decir, no quieren saber nada del amor, o al menos de ese amor tan carnal, en la pareja. Estas formulaciones repiten más o menos las palabras de san Agustín, que ya afirmaba que quien amaba demasiado fogosamente a su mujer cometía una especie de adulterio.

Más reveladora resulta aún la definición del amor que da, en 1690, una obra laica, el *Dictionnaire universel* de Furetière: «Amor se dice principalmente de esa violenta pasión que la naturaleza inspira en los jóvenes de ambos sexos para unirse a fin de perpetuar la especie. Ejemplo: Él se ha casado por amor, es decir, desventajosamente y arrebatado por una ciega pasión.»

Ése es el mal que causa la mujer. Puede inspirar amor en el sentido erótico, inspirar deseo, en resumen, ser una puta. Puede provocar lo que en el siglo XVI se llama «impetuosidad», violenta pasión que, según el moralista y novelista Jean Bouchet, se traduce en el culpable de este modo: buscando la «delectación del matrimonio»; fornicando para «embriagar la libidinosidad» con caricias lúbricas y tal vez «fuera del canal acostumbrado»[109].

En esta concepción del mundo, la que durante largo tiempo quiso imponer la Iglesia, ni siquiera hay lugar para el matrimonio por amor con una mujer, y éste era un sentimiento ampliamente aceptado. Hay que decir, porque no se conoce lo suficiente, que, en Occidente, antes del siglo XVIII, no existe ni un solo defensor de los matrimonios por amor, ni siquiera entre los poetas, ni siquiera en la literatura cortés.

También en el siglo XVIII, en la época del escritor Marivaux, el predicador y confesor de la corte François Ballet (1702-1762) definió tales uniones como desastrosas:

> ¿Qué sucede después de estas alianzas contraídas por la pasión? Lo que sucedió a nuestros primeros padres cuando escucharon a la serpiente y desobedecieron al Creador. En cuanto sucumbieron a la tentación, se

> les abrieron los ojos: entonces reconocieron su error; se sonrojaron por su debilidad, se avergonzaron de su miseria… Una amistad pura, inocente, es duradera; un amor loco no tiene sino ardores pasajeros.»[110]

El amor (*amor*) está considerado como una enfermedad que los hombres (más raramente las mujeres, afirma el médico Jacques Despars) pueden contraer, más o menos como la viruela. Una enfermedad muy grave. San Pablo lo dijo: «Si vivís según la carne, moriréis.»[111] San Agustín lo dijo: «El deseo es una enfermedad (*libidinis morbus*)». Avicena lo dijo, y lo repitieron muchos médicos después de él: el amor es «una suerte de melancolía» cuyos síntomas han descrito en todas las épocas los galenos (palidez, pérdida del apetito, etc.). En el *Roman de la rose*, Jean de Meung lo dijo: «El amor es una enfermedad del pensamiento, que afecta de manera conjunta a dos personas de sexo diferente, libre cada una, y que aparece en la gente con un ardiente deseo, nacido de miradas apasionadas, de abrazarse, besarse y obtener juntos placer carnal.»

La carne (*caro*), que no era nada vergonzoso en los primeros tiempos del judeocristianismo (Adán y Eva no eran más que una «sola carne», Jesús se encarnó, «se hizo carne»), se convierte en una vergüenza a partir de san Pablo y lo sigue siendo al menos hasta el siglo XIL. Casarse significa copular. Por ello, Cesáreo de Arles ordena, con lógica, que, cuando las mujeres se casen, no deberán entrar en la iglesia durante treinta días. El cristianismo se fundamentó en la condena de la carne, y la carne siempre le pareció más femenina que masculina.

El placer mal visto

Este miedo al amor, la carne y el placer, teoría según la cual todo coito era malo puesto que podía convertir al hombre en «semejante a un animal» (según la frase de santo Tomás[112]), nunca dejó de estar presente en la Iglesia. Poco a poco se fue suavizando, para justificar al menos la existencia de cierto afecto entre los casados, pero no cambió gran cosa. La visión eclesiástica del sexo siempre fue severa, y la Iglesia quiso limitar su práctica.

Al principio, la condena del coito fue casi general hasta finales del siglo XII, como ya vimos al hablar de la apología de la virginidad. Estaba prohibido fuera del matrimonio, como todavía lo está hoy y, durante un tiempo, estuvo incluso mal considerado dentro del matrimonio, puesto que el papa Inocencio III, en su *De conteptu mundi*, había escrito: «Es sabido que la cópula no se efectúa jamás sin prurito de la carne, fermentación del deseo y hediondez de la lujuria.» El propio san Agustín sólo lo toleraba, en la medida que este contacto estaba excusado por lo que él llamaba los «bienes» del matrimonio; pero algo que se excusa sigue siendo un pecado, aunque sea venial.

La lujuria jamás se citó como el primero de los pecados, pues este lugar estaba reservado al orgullo o a la avaricia, pero todo lo concerniente al pecado carnal se consideraba indigno. Incluso los animales, se pensaba, eran de esta opinión. Pedro Damián, el monje camaldulense que llegó a ser cardenal de Ostia (1007-1072), sostenía que los mismos elefantes (su frase parece más bien referirse a los machos, sin duda porque las hembras siempre están más corrompidas en todas las especies) sentían vergüenza:

> Se cuenta que el elefante ama la pureza de la castidad de un modo tan excepcional y va tan lejos en su execración de la obscenidad de los deseos que, cuando está obligado a copular para perpetuar su especie, gira la cabeza[113].

Entonces, ¿qué tenía que hacer la pareja, si querían llevar una conducta cristiana y no pecar? Se propusieron varias soluciones.

El obispo Huguccio, hacia 1190, inspirándose al parecer en prácticas boloñesas, inventó un medio para hacer el amor… sin hacer el amor, que nunca recibió la aprobación de Roma. Este procedimiento se llamó *amplexus* o *coitus reservatus*; se parecía mucho a un método anticonceptivo basado en el autocontrol, aunque el objetivo no fuera sin duda la anticoncepción. Se trata de que el hombre cumpliera con su cónyuge, satisficiera a su mujer, porque era imposible no dar un mínimo de placer a un ser que lo deseaba tanto, pero sin llegar a la eyaculación, es decir, hasta el pecado[114].

Como el método no debía de ser ni muy práctico ni muy satisfactorio, en la misma época se propuso otro sistema, que consistía en echar la culpa de la unión concupiscente al compañero. Adam de Perseigne, abad cisterciense de Perseigne

de 1188 a 1221, sugirió a la condesa Du Perche, quejosa de las relaciones con su marido… que pensara en algo distinto durante el acto, sobre todo en el segundo marido que tenía en el cielo: «Cuando tu esposo carnal se funde en ti, busca tu goce fundiéndote espiritualmente en tu esposo celeste.»[115]

Aparte de estas acrobacias teológicas y morales, habrá que decir más generalmente que la respuesta de la Iglesia católica a la aversión al coito consistió, sobre todo, en dirigirlo hacia un objetivo, la procreación. Repitió sin cesar la teoría agustiniana (si es para tener un hijo, la cosa es excusable), incluso en su forma moderna un poco más laxa (todos los actos están permitidos si el encuentro sexual termina con un coito en el conducto correcto, que permita teóricamente tener un hijo, con las vías de procreación abiertas y sin acto contra natura).

Restricciones en el tiempo y el lugar

La voluntad constante de la Iglesia parece haber sido la siguiente: limitad las ocasiones de hacer el amor (antes), o en todo caso no abuséis (ahora). Permanece fiel a la frase de san Agustín: «Cierto es que, cuanto más frecuentemente los esposos se abstengan uno del otro, mejor será.»[116] La Edad Media, en particular, produce un conjunto de prohibiciones referidas a los lugares, momentos, modalidades y posturas decentes para el coito.

Limitar la lascivia del amor es, en primer lugar, no hacerlo en cualquier parte. Estas prescripciones se basan en el mero sentido común. Se evitarán las relaciones que atenten contra el pudor, en público o en las iglesias. Sin embargo, en el siglo XVIII, el dominico Billuart autorizó las relaciones en un lugar santo, si el hombre estaba detenido y prisionero allí con su mujer durante un largo período[117]. Se trataba, una vez más, de aplicar la idea según la cual el deber conyugal nunca se le debía negar al esposo o esposa, en caso de riesgo de concupiscencia (es decir, si el prisionero podía acabar yendo a ver a otra prisionera). Estas prohibiciones hostiles a las conductas escandalosas acompañaron el aumento del sentido del pudor en el siglo XVIII y siempre fueron bien aceptadas.

En cambio, la doctrina de la continencia periódica, que quería reservar el amor para ciertas épocas, siempre despertó grandes reservas entre los fieles. El punto de partida del racionamiento era sencillo y lo expresó muy bien Cesáreo de Arles: «¡Reverendos hermanos! Si los animales sin inteligencia se unen sólo en épocas fijas y legítimas, cuánto más los hombres, hechos a imagen de Dios, deberían observarlo.»

La Iglesia, además del período de la regla, quiso prohibir las relaciones durante el embarazo. ¿Por qué? Porque, según san Clemente, «sólo hay que sembrar ahí donde el suelo acepta la semilla»[118]. Si la mujer estaba ya encinta, no era ni necesario ni deseable seguir fecundándola. Ésa fue también la opinión imperativa de Graciano y de Pedro Lombardo.

No obstante, estas prohibiciones pronto se vieron sustituidas por simples consejos de moderación a la madre, que confirmaban los de la medicina: haced lo que queráis, pero id con cuidado para no dañar al feto. Hoy en día Roma ha adoptado claramente esta postura, desde que se conocen bien los períodos de esterilidad. Está permitido hacer el amor incluso cuando puede no ser productivo, siendo esto lo esencial: no es obligatorio procrear, pero jamás se debe impedir la posibilidad de procreación.

Otra prohibición, la de no relacionarse mientras durase la lactancia, se contempló durante un tiempo y quizá se llevó a la práctica. Fue recomendada por eclesiásticos como Antonio de Butrio, Alejandro de Nevo y Bossius, teólogos algo menores. Pero estas relaciones fueron autorizadas por san Buenaventura, Sánchez y, sobre todo, Alfonso María de Ligorio, abogado, confesor de los pobres, obispo de una pequeña diócesis italiana, pero también hombre de su tiempo, del tiempo de las Luces. En el siglo XIX, monseñor Grousset escribía claramente: «Ninguna ley impide hacer uso del matrimonio durante el período de lactancia.»[119] Esta tentativa represora no tuvo grandes resultados.

Más seriamente se prohibió la unión sexual durante un determinado número de días al año. Sin duda la prohibición que más se respetó fue la del domingo. No se debe ensuciar el día del Señor con contactos carnales. San Cesáreo lo había pedido en el siglo VI: «Ante todo, cada vez que llegue el domingo u otras fiestas, que nadie conozca a su mujer.»[120] Pero Roma nunca la convirtió en una obligación estricta. Más bien fue una recomendación, una invitación a la buena conducta, como cuando Carlos Borromeo (1538-1584) aconsejó esta abstinencia semanal a los fieles.

Hacia el siglo IX, la doctrina de la continencia periódica desarrollada en los penitenciales había alcanzado, al menos en teoría, una exigencia insoportable. Además de desaconsejar el domingo, se añadió cada semana el miércoles (día de penitencia), el viernes (día de la muerte de Jesús) y el sábado (dedicado al recuerdo del «Cristo yaciente»). Se prohibió también el amor durante las tres cuaresmas del año y la semana de Navidad, en San Esteban, San Juan Bautista, el San Juan de invierno, el día de los Inocentes y la semana de la Circuncisión, los días de la Epifanía, la Purificación de la Virgen, la Ascensión, Pentecostés, la festividad de los apóstoles Pedro y Pablo, la Asunción, San Miguel, Todos los Santos, San Martín y San Andrés.

J.-L. Flandrin, que estudió con detalle estas prohibiciones, concluye: «Una vez restados todos estos días, quedaban cada año de 91 a 93 días para unirse, siempre y cuando la esposa no estuviera en sus días impuros o embarazada.»[121]

Si se tienen en cuenta las indisposiciones de la mujer, sólo quedaban disponibles para el comercio sexual unas cuantas decenas de días al año. J.-L. Flandrin calcula una media de 44 días al año según varios modelos (se sitúa en el siglo X), es decir, sólo 3,7 días al mes.

Tales prohibiciones no podían ser respetadas, y no lo fueron, de lo contrario la humanidad habría muerto: ello prueba que no debemos confundir las instrucciones de la Iglesia con lo que de verdad sucedió. Como máximo se dedicaron a la abstinencia dos días a la semana, seguramente diferentes según los obispados, entre el viernes y el domingo, a los que había que añadir la época de la Pasión, lo cual, sumando los períodos de indisposición de la mujer, todavía condenaba a la inacción sexual unos 180 días al año, es decir, un día de cada dos como media.

Posturas polémicas

Siempre con el objetivo de hacer del acto amoroso algo médica y moralmente aséptico se produjeron muchas discusiones sobre las posturas lícitas e ilícitas. Estos estudios que rozaban lo pornográfico ponen también de manifiesto los miedos engendrados por el contacto sexual entre maridos y

mujeres. Podía ser una ocasión en que se incurriera en graves faltas, incluso se corría el riesgo de perder la salvación. Una postura en especial siempre estuvo condenada, la de la mujer encima del hombre. ¿Por qué?

El lugar superior fue prohibido por casi todos los teólogos invocando la idea de «naturaleza». Citas: «La manera *natural* es que la mujer yazca sobre la espalda y que el hombre se tumbe sobre su vientre (*ut mulier jaceat in dorso et vir super ventrum ejus incubat*), respetando el eyacular en el conducto destinado a tal uso», afirma Sylvestre en su *Somme des sommes* hacia 1515. Tomás Sánchez declara lo mismo en 1602: «La manera *natural* de copular es que el hombre se tienda encima y la mujer quede debajo.»[122]

Por su parte, Alberto Magno estigmatizó, en el siglo XIII, la postura de la mujer de pie durante el acto (*quando stat mulier*) o la de la mujer tumbada de lado (*in latere*) por ser poco adecuadas para la fecundación. En su *De animalibus*, dice, sin embargo, que son tolerables en caso de obesidad o de embarazo avanzado, para evitar mayores daños. Como todos, dedicó sus más vivas críticas a la postura en que la mujer cabalga sobre el hombre, pues entonces la matriz «quedaría del revés» (*matrix revoluta*).

Avicena también había rechazado esta inversión de papeles, diciendo que, en ese caso, «la retención de la semilla se vería extremadamente menguada». La postura superior también fue criticada por un excelente médico, Michel de Savonarole, que la consideraba agotadora y peligrosa: «Que el hombre se ponga encima de la mujer y no a la inversa, para evitar que la semilla femenina descienda al pene y que sobrevenga la fatiga.»[123]

Los argumentos médicos empleados para disuadir a las mujeres de que montaran encima de los hombres no eran más que engaños o pretextos. Lo que se temía, lo que se combatía era otra cosa. No querían que el hombre, rey de la creación, se viese reducido a una postura infamante debajo de una criatura inferior.

Primer agravio: el hombre, si se dejaba dominar, abandonaba su puesto de amo y señor. Eso coincide con lo que hemos dicho en el primer capítulo, la mujer es inferior y debe permanecer en una postura inferior. El hombre es agente (*agens*) y la mujer es pasiva (*patiens*). Él es el Cielo (masculino) y ella es la Tierra (femenina); y el Cielo domina simbólicamente la Tierra. «Los esposos no son iguales —dijo Viguerius— ni en el matrimonio, ni en el acto sexual: al hombre le corresponde, pues, el papel más noble.» Dejar que la mujer se ponga

encima, entregarle el gesto augusto del sembrador, es ir contra la naturaleza.

Segundo agravio: la mujer busca la postura dominante como una puta en un burdel, como la mujer lúbrica que, en el fondo, no deja de ser, y aquí damos de lleno en nuestro tema. Esta postura (*mulier super virum*), como otras que se alejan de la supuesta norma «natural», sólo se escoge, según los teólogos, por puro vicio. Se hace para intensificar el placer. Se piensa sólo en la voluptuosidad y se pierde de vista la concepción de hijos. Es comportarse como una bruja montada en su escoba. Ahora bien, estas conductas desviadas son muy graves. Pierre de la Palud —relativamente liberal, sin embargo— recuerda que, según unos buenos expertos, tales actuaciones pueden enviar al infierno: «Hay quien dice que el hombre que conoce mujer de una manera desacostumbrada peca mortalmente.»[124]

El sexo al mínimo

En efecto, durante largo tiempo la Iglesia combatió todo cuanto pudiera aumentar el encanto de la cuestión, queriendo, al parecer, que el amor se realizara de un modo bastante triste, como un deber. Combatió las posturas no habituales, pero también todos los circunloquios del amor, los actos preliminares que, por otra parte, siempre ha descrito con una extraña delectación y que, durante siglos, condenó en toda circunstancia.

Dado que, desde Aristóteles, se había considerado el esperma masculino como una gota de cerebro (*stagon enkephalou*), de un valor casi divino e igual, cuanto menos, al de la sangre, no se podía dejar que se perdiera fuera del conducto femenino por diversión. Galeno, Constantino el Africano, Maimónides demostraron que el coito repetido puede causar la muerte. Alberto Magno relató la historia de un desgraciado que había hecho el amor sesenta y seis veces seguidas; en la autopsia se vio que su cerebro presentaba unas muy reducidas dimensiones. Esta creencia que, bajo otras formas, perduró hasta el siglo XIX, acarreaba la condena médica del *coitus interruptus* y de la masturbación masculina (pero no la femenina).

También hacía ilícito que, en los escarceos amorosos, se desperdiciara el

preciado aliento o *pneuma*. En 1880, monseñor Antonio María Claret, arzobispo de Cuba y confesor de Isabel II, comparaba el esperma con los cartuchos que un general hubiera dado a sus soldados antes de la batalla. Sería un suicidio usarlos para divertirse, para disparar a los gorriones[125]. Esta noble materia de la que dependía nuestra vida no podía ser utilizada, despilfarrada en jueguecitos frívolos. El penitencial de Burchardo, hacia 1010, ya preguntaba a las mujeres si acaso contribuían a la pérdida del líquido venéreo: «¿Has bebido la simiente de tu marido con el fin de inflamar con tu conducta su amor por ti?» La mujer, sensual y depravada por naturaleza, era, desde luego, la responsable.

La antigua sabiduría que quería que las esposas fueran mojigatas y que se despabilaran lo menos posible era, sin duda, compartida por la mayoría de maridos. El mismo Montaigne, en el siglo XVI, aconsejaba que no se les enseñase gran cosa en materia de amor. Aún así, siempre sabían demasiado, sin duda a causa de su natural impudicia.

> Estos requerimientos desvergonzados que el calor primero nos sugiere en este juego son, no sólo indecentemente, sino dañinamente empleados con nuestras mujeres. Que aprendan la impudicia, al menos, de otra mano. Demasiado despiertas son ya para nuestro menester[126].

La Iglesia, incluso dejando de lado los actos más pecaminosos, nunca vio con buenos ojos ni el antes ni el después del acto amoroso. Las carantoñas, las miradas complacientes, las caricias (sobre todo las profundas, que podían provocar pérdidas criminales), ni siquiera los besos gozaron de su aprobación antes de 1950. Y aún gracias…

En realidad, incluso entre esposos, el beso sensual parece un hecho rarísimo antes de la Primera Guerra Mundial de 1914-1918. Las respuestas de los confesores italianos registradas por Valentini y Di Meglio hacia 1970 demuestran sin la menor duda que las prohibiciones a este respecto aún subsisten en la segunda mitad del siglo XX, al menos referidas a los novios. Los prometidos no deben darse besos que pongan en peligro la virtud. ¿Qué tipo de besos? «Un beso casto», aconsejan en la iglesia Santissima Annunciata de Génova. «En la boca no», dice la iglesia San Giovanni Battista de Imperia. ¿Cuándo? Lo menos posible. «Os sugiero un beso al llegar y otro al despediros, un beso así, amistoso, un beso puro, y no uno de esos besos sensuales, carnales,

etc.»[127]

Lo mismo con las caricias. Largo tiempo prohibidas a los casados, autorizadas ahora en el único marco del matrimonio, siguen estando prohibidas a los novios, pues podrían provocar poluciones.

Así, pues, la antigua doctrina del esperma precioso no ha desaparecido del todo, aunque la hayan vestido con otras palabras. La caza de los practicantes de caricias sigue abierta. «¿Caricias? —pregunta un confesor italiano—. ¿Sólo las hace él? ¿Afectuosamente o de manera lasciva? ¿Te toca las partes sensibles?» Y el cura las prohíbe. Como escribe muy explícitamente el *Catecismo* de hoy, «los novios están llamados a vivir la castidad en la continencia. En esta prueba han de ver un descubrimiento del mutuo respeto, un aprendizaje de la fidelidad y de la esperanza de recibirse el uno y el otro en Dios.»[128]

Liberalizaciones formales

Estos ejemplos nos llevan a relativizar las supuestas liberalizaciones que se fueron sucediendo, de siglo en siglo, en lo referente a la noción católica de la carne. Es cierto que hubo diferentes evoluciones, señaladas por los historiadores y desarrolladas extensamente en sus obras. Pero estas adaptaciones fueron muy limitadas y, en cualquier caso, quedaron siempre reservadas a la pareja casada.

Los progresos fueron menores y muchas veces teóricos, más de palabra que de obra, y eso explica que Roma no siguiera el paso y conservara casi siempre la misma línea de conducta. Señalemos, sin embargo, algunas etapas.

La aversión al coito, que culmina a finales del siglo XII, aunque no desaparece jamás, se hace menos agresiva. El siglo XIII vive una franca atenuación de las prohibiciones y del desprecio que merecían las relaciones sexuales, al menos en el marco del matrimonio, que fue revalorizado, al tiempo que se alejaba un tanto el ideal de la virginidad.

La revalorización de la naturaleza hizo triunfar el modelo matrimonial y, de rebote, anatemizó un poco más las conductas llamadas contra natura, como la homosexualidad. Por lo menos, hacer el amor dentro de la pareja dejó de ser un pecado, ni siquiera venial. Santo Tomás habló de la «dulce sociedad» que deben

formar los esposos. El franciscano inglés Richard Middleton se atrevió a decir que un «placer moderado» no sería culpable. El arzobispo y dominico Pierre de la Palud, legitimando el *amplexus* o *coitus reservatus*, afirmó que, si el hombre se retiraba antes de eyacular, no había pecado. Aunque añadía: «… a menos que eso no provoque la eyaculación de la mujer.»[129] Era de esperar. ¿De tan ínfimas tolerancias se puede concluir, como hace Georges Duby, que «la joven escuela proponía la felicidad al hombre»? Todavía habrá que esperar muchos siglos para que sea así.

Tras los nuevos miedos del siglo XIV, ligados a las muchas desgracias que acompañaron a la peste y cuyo origen se buscó a veces en un hundimiento espiritual de la humanidad (se culpabilizó, se «moralizó» la enfermedad), hubo eclesiásticos generosos o simplemente mejor informados que sus antecesores sobre la realidad de las parejas que intentaron, una vez más, hacer del coito algo menos culpable y disociarlo un poco de la procreación obligatoria.

En la época de san Bernardino de Siena (1380-1444), que aún creía que «de cada 1.000 matrimonios, 999 pertenecen al demonio», universitarios como Jean Gerson o Martin Le Maître aceptaron que el acto proporcionara placer. Dionisio el Cartujo (1402-1471) redactó varios textos bastante confusos para, al final, concluir que los casados podían sentir un amor «múltiple, particular, cálido…» ¿Era realmente una revolución sexual?

Para tener derecho a sentir algún goce carnal, el acto tenía que ser en todo caso «natural» y tenía que acabar en un inicio de procreación. Esta lección será repetida una y mil veces en el catolicismo. El amor sólo está autorizado dentro del matrimonio, sin ningún tipo de contracepción, sin pensar, evidentemente, en nadie más (pues sería un adulterio) y, por supuesto, en el lugar correcto. Dicho en latín: hay que actuar *in vasis debitis et cum suis instrumentis* (en los vasos legítimos y con los instrumentos propios). A los demás, solteros, viudos, concubinos, y a todos cuantos procediesen de otro modo, especialmente si intentaban evitar la concepción, jamás se les autorizó ninguna conducta sexual, todo les estaba prohibido.

A fines del siglo XV, Domingo de Soto y Pedro de Ledesma plantearon la posibilidad de negarse a cumplir con los deberes conyugales. También esta vez se trataba de una muy débil muestra de liberalismo, sobre todo porque el método que proponían para evitar un exceso de hijos en las familias pobres no era otro que la continencia. «Claro que sí, podéis amaros sin miedo a procrear otra vez;

es fácil: no tengáis contactos», sería nuestra traducción. Muy pronto, en especial con el auge demográfico europeo, este lenguaje quedó desfasado frente a la realidad.

Además, al período de menor represión sexual (14401480) pronto siguió una nueva severidad. Los rigores de ambas Reformas, tanto la protestante como la católica, radicalizaron todas las posiciones y suscitaron odios en todas partes. Pocos espíritus pudieron resistirse al moralismo naciente o renaciente, que alcanzó su apogeo en el siglo XVII.

Un solo religioso, el jesuita Tomás Sánchez (1550-1610), con su voluminoso *De sancto matrimonii sacramento* (Del santo sacramento del matrimonio, 1602), se atrevió a hablar un nuevo lenguaje y a tener en cuenta lo que debía de haber oído en los confesionarios. Porque él no era uno de esos solteros de la Iglesia que legislaba para las mujeres sin conocer sus problemas. Durante mucho tiempo había sido confesor sobre el terreno y luego director del noviciado de los jesuitas de Granada, por lo tanto había oído hablar de las mujeres y conocía sus dificultades particulares.

Naturalmente, Sánchez jamás declaró el coito libre de pecado, ni atacó frontalmente a san Agustín. Para rehabilitar el placer dentro de la pareja, procedió con un sutil método, con mucha habilidad. Añadió una palabra, sólo una, que lo cambiaba todo.

Dijo que no era la búsqueda del placer lo que era condenable a los ojos de Dios, sino la búsqueda del placer solo. Añadiendo esta pequeña palabra, podía autorizarlo casi todo, los besos, las caricias, las posturas, el erotismo del amor, ya que la gente no se abandonaba al «placer solo», el placer no era el objetivo, sino que no hacía más que acompañar un acto natural entre esposos.

Por desgracia Roma nunca oficializó las tesis de Tomás Sánchez. Su libro sólo tuvo una edición y jamás fue traducido a las lenguas vernáculas. Se quedó en latín, y no se recomendó su lectura. Pierre de L’Estoile cuenta incluso que, en el momento de su aparición en Francia, fue retirado de la venta.

El gran malentendido

En conjunto, la Iglesia evolucionó poco en su doctrina de la carne, y ello fue así porque nunca pudo considerar a uno de sus miembros, la mujer, como una persona íntegra y digna. A partir de 1450 aceptó que el matrimonio tuviera otro objetivo aparte de la creación de hijos, y en cierta medida autorizó a los esposos a dar un placer decente a sus vínculos personales. Eso fue todo, y no fue mucho.

Para los esposos, pero sólo para ellos, se superó un poquito el agustinismo que no preveía la conjunción de los sexos si no era para tener descendencia, pero no lo repudió ni llegó mucho más allá. Las relaciones sexuales debían servir siempre para la procreación. A lo largo de los siglos osaron añadir… y para la felicidad de la pareja.

Pese a este añadido, parece que la cruel e insostenible teoría agustiniana del acto amoroso culpable sin los «bienes» del matrimonio, excluyendo o demonizando el placer, permanece implantada, al menos parcialmente, en las mentes. A los esposos se les recomienda ante todo mucha moderación, ninguna pasión, amor por supuesto, pero apacible y sereno, poco carnal.

Todavía en la década de 1970 se defendían en los confesionarios italianos estos planteamientos que condenaban por completo el placer y la fantasía en el acto amoroso. «¿Sabe usted lo que significa “acto conyugal”? —pregunta un sacerdote a una penitente (en realidad era una cómplice de los autores para la encuesta) que quiere saber lo que está permitido hacer con un marido. Y el mismo cura responde—: Un acto destinado a la procreación. No están permitidos otros comportamientos que sólo tienen un objetivo erótico.» Otro confesor precisa: «Es la voluntad de Dios. Dios no nos dio testículos y vaginas para que sintiéramos placer, sino para que sirvan a reproducir la especie.»[130] Se recibirán pues con gran prudencia las actuales afirmaciones mediáticas de la Iglesia romana, que muchas veces vienen acompañadas de complementos contradictorios que las anulan.

Un ejemplo. En 1988 un periodista entrevistaba a monseñor Jacques Jullien, arzobispo de Rennes, presidente de la comisión familiar del episcopado francés. Confuso por las recientes palinodias sobre los anticonceptivos, el reportero le preguntaba cuál era la postura de Roma sobre la sexualidad. El obispo dio una encendida respuesta, que habría encantado a Tomás Sánchez y a algunos libidinosos, al tiempo que habría entristecido a san Agustín: «La Iglesia dice un sí entusiasta a la sexualidad.»[131]

El periodista no daba crédito a sus oídos, tras diecinueve siglos en que los

Padres de la Iglesia habían dicho exactamente lo contrario. Pero enseguida resurgió en el obispo el hombre de partido, aportando precisiones que limitaban considerablemente el alcance de lo que acababa de decir: «Antes de manifestar nuestro no al divorcio, a la anticoncepción, al aborto, a la homosexualidad, debemos manifestar nuestro sí a la sexualidad.» En otras palabras, no había nada nuevo. El acto amoroso, sí, estaba autorizado en la pareja, y sólo en la pareja heterosexual, siempre y cuando no pretendiera otra cosa que concebir hijos.

El malentendido entre las mujeres y la Iglesia seguía vivo. En efecto, si miramos esta doctrina de la carne que hemos resumido aquí, tanto en su talante como en su evolución, es evidente que siempre ha sido mucho más dura para con las chicas que para con los chicos. ¿Alguna vez se ha pedido que los hombres fueran vírgenes? ¿El régimen de los conventos de mujeres ha sido tan duro como el de los religiosos? ¿Se ha impuesto la misma exigencia de castidad a los maridos y a las esposas? ¿En caso de pecado se les han impuesto a ellas las mismas penitencias que a ellos?

LA LASCIVIA DE LA MUJER

El cristianismo jamás mantuvo la balanza equilibrada entre hombres y mujeres en materia de sexualidad por la simple razón de que nunca las creyó responsables en la materia. No cabe duda de que esta religión, entre otras, repudió el sexo largo tiempo, tal como creemos haber puesto de manifiesto. Ahora bien, muchas veces identificó a la mujer con el sexo. La mujer fue infravalorada y tratada como puta.

El hombre nunca fue considerado, por ningún teólogo, como un simple falo, una pura concupiscencia. Siempre se le reconoció un aspecto sobrehumano. La mujer, en cambio, incluso la de buena voluntad, es humana por naturaleza, demasiado humana, subhumana. Desde su expulsion del jardín de Edén, siempre fue sospechosa de poseer una perversidad especial y sin remedio. Ambos, hombre y mujer sucumben al pecado, es cierto. Pero el hombre es víctima, mientras que la mujer es culpable. Ésa es la diferencia.

Muchos Padres de la Iglesia estudiaron esta debilidad sexual congènita, es

decir, las características que marcan a la mujer y que hacen de ella lo que es: una naturaleza más espermática de lo que se cree, una carne insaciable y más caliente que la del hombre, una facultad de gozar más intensamente en el acto amoroso, un ser, en fin, que lleva en su interior una tendencia a cometer innumerables pecados vergonzosos, como la homosexualidad femenina, la anticoncepción y el aborto. Delitos a los que, por definición, los hombres, por muy débiles que fueren, no se dejarían arrastrar.

Una mujer espermática

Para comprender bien la atracción que la mujer siente por el placer, hay que saber que durante mucho tiempo se la creyó dotada de unas particularidades —que podían explicar y acaso excusar sus apetitos— como el esperma femenino. Según esta teoría, la mujer tiene un líquido propio cuya emisión le proporciona un intenso placer.

Muchas veces, muchas más de las que se cree, el catolicismo se basó en la ciencia, o lo que se daba en llamar ciencia, el conocimiento erudito de la época. Así ocurrió con la doctrina de la eucaristía, de la transformación del pan y del vino en cuerpo y sangre de Cristo, irrealizable en la química moderna de Lavoisier, pero comprensible y explicable según la física de Aristóteles. Ocurrió también con la idea de la mujer que muchos teólogos tomaron prestada de los conocimientos médicos que entonces tenían, con lo que dibujaron un retrato moral pesimista. El hecho, admitido en la Antigüedad y en los dieciséis primeros siglos de nuestra era, de que la mujer poseyera unos casi testículos (los ovarios) y produjera un líquido seminal, explicaba su irrefrenable y repugnante inclinación por la sexualidad.

Para ser completamente justos, digamos que las teorías de los Antiguos y los sabios de la Edad Media sobre la generación y el esperma femenino fueron múltiples. Los teólogos escogieron las que mejor les convenían, según lo que quisieran demostrar.

Por lo general, estaban de acuerdo, y será así hasta el cirujano Ambroise Paré (1509-1590), en la existencia de la semilla femenina, y la discusión se centraba

en su forma (¿*pneuma*, sangre?) y en su utilidad.

Aristóteles era reservado. En su sistema, la mujer no necesitaba eyacular una semilla para concebir. Bastaba con que aportase la materia del hijo (la sangre de la menstruación) que, mezclada con el esperma viril, formaría el embrión. Averroes demostró esta relación de pura mecánica: una mujer que se acababa de bañar, sin seminar en absoluto, en un agua donde un hombre se había masturbado previamente, quedó embarazada. Aunque la mujer aportara un elemento líquido a la fecundación, no era necesario que lo desprendiera en el goce para concebir.

Hipócrates y Galeno, en cambio, eran firmes defensores de un «semen» femenino. «La mujer también eyacula», dice tajantemente Hipócrates. Galeno pensaba incluso que, sin proceder a esta descarga y sin experimentar el placer correspondiente, una mujer no podía concebir. Avicena aportó la prueba de esta tesis con el ejemplo de las prostitutas. Éstas, cansadas de todo, no gozaban durante sus prestaciones retribuidas y nunca se quedaban embarazadas.

Una objeción se alzaba ante esta teoría según la cual el orgasmo de la mujer era necesario para la concepción. ¿Por qué, a veces, las mujeres violadas sí se quedaban embarazadas? Guillaume de Conches (1080-1150), profesor de escolástica, halló la respuesta. Las mujeres concebían en tales ocasiones… porque la violación no era tan desagradable como eso[132].

Sin embargo, el debate no se cerró ahí, y durante mucho tiempo estuvieron enfrentados quienes creían el goce femenino necesario para la concepción y quienes lo consideraban secundario. Al fin se llegó a un compromiso que reconcilió a Aristóteles e Hipócrates. La semilla femenina sí existía, puesto que todo el mundo estaba de acuerdo en ello. La mujer la emitía al mismo tiempo que sentía un placer intenso. Esta emisión y este placer no eran ni inútiles, como había sostenido Aristóteles, ni indispensables, como había creído Galeno. El delicioso esperma femenino era secundario, se podía prescindir de él, pero contribuía a hacer más hermosos a los hijos del amor. Si durante la fecundación la mujer había gozado, ésta daba a luz unas criaturas más logradas.

Faltaba explicar la clase de placer experimentado por la mujer al seminar. Como era húmeda por naturaleza, su esperma debía de ser frío, poco activo, poco estimulante para la mujer emisora. ¿Cómo tal materia acuosa podía al mismo tiempo resultar un fuego tan intenso? Respuesta: la mujer ardía (gozaba) exactamente como la madera húmeda. Quizá de manera más subterránea, menos

visible. No se veían muchas llamas, pero el fuego de este placer se mantenía encendido mucho tiempo y muy peligrosamente. La eyaculación femenina no era un fuego de paja, como la del hombre, sino un fuego de brasas.

Insaciable y ardiente

Al menos de una cosa estaban seguros. Útil o no, el placer de la mujer debía de ser muy poderoso, pues gobernaba toda su vida. La mujer vista por los teólogos es insaciable sexualmente. Puede hacer el amor tantas veces como desee sin agotarse. Se la puede cansar, no saciar. Ya lo había dicho Juvenal: *lassata sed non satiata…*

También san Jerónimo había hablado de esta espantosa capacidad de goce de las mujeres que revelaba su esencia profunda:

> No pueden saciarse ni de la sangre de los muertos… No se dice esto de la prostituta, ni de la adúltera, se dice del amor de la mujer en general. Este amor siempre es insaciable. Se apaga y se vuelve a avivar. Aunque lo alimenten, de inmediato necesita más. Feminiza el alma viril. No deja pensar en nada más, salvo en la pasión que alimenta[133].

Este inagotable deseo de la mujer se explicaba no sólo porque experimentaba el placer como un hombre, eyaculando, sino porque ella gozaba más intensamente que él. Unos autores irlandeses pudieron determinar la proporción; un tercio exactamente, como sabemos por un detalle de un texto que relata una sencilla historia de amor: «Molaise de Daiminis tenía una hermana, Copar —dice el texto—. En la época, el deseo de la carne dominaba a la muchacha, *pues es un tercio más fuerte en las mujeres que en los hombres*.»[134]

La mujer es más corporal, menos intelectual, más caliente. Según Pedro Comestor, existe una relación entre la excepcional facultad de gozar *más* y la capacidad de su mente de pensar *menos*\ «Debido a su naturaleza —dijo—, la lucha entre la carne y el espíritu es más fuerte en la mujer que en el hombre.

Cuanto más débil es su carne, menos rápido es su espíritu.»[135]

Es lógico objetar que, en estos delirios misóginos, no faltan los absurdos y las contradicciones. Tan pronto se dice que la prostituta no goza como que las demás mujeres, que son todas unas putas, gozan inmensamente. También hay una evidente incompatibilidad entre la supuesta naturaleza pasiva de la mujer y su ardor en la pasión. Pero para todas estas pequeñas dificultades hallaron soluciones. La puta no ejercería su oficio si no sintiera, aun sin llegar al orgasmo, un cierto placer. La humedad y la pasividad de la mujer hacían, precisamente, que siempre estuviera lánguida y dispuesta al coito. El placer sentido por las mujeres procedía, sin duda, de una naturaleza especial, era un goce cercano al que debían sentir las serpientes, un goce rastrero, sordo, venenoso, pérfido.

La conclusión caía por su propio peso. La mujer, esa desvergonzada de sexualidad desbocada, buscaba el coito sin cesar y arrastraba a él a su desgraciado cónyuge. Su culpabilidad era evidente y constante. Jacques Rossiaud resume muy bien la situación: «En el pecado de la carne, sean cuales sean las circunstancias, la mujer siempre carga con la mayor responsabilidad.»[136]

Masturbación y homosexualidad femeninas

La homosexualidad femenina habría podido ser otro ejemplo de la lubricidad de las mujeres para los teólogos. Si recordamos cuánto fue perseguida la masturbación de los hombres, a la que los religiosos dedicaron tratados enteros desde los orígenes hasta el siglo XIX[137], sería lógico esperar los ataques fulminantes de la Iglesia. Sin embargo, se produjo todo lo contrario. No porque las mujeres estuvieran exentas de este defecto —pues los tienen todos—, sino porque éste recibió, por parte de la Iglesia, un trato relativamente suave, si no en los textos, sí en los hechos.

San Pablo denunciaba ya en su tiempo la homosexualidad en los hombres y en las mujeres, cuando acusó a ciertos paganos: «Las mujeres mudaron el uso natural en uso contra naturaleza; igualmente, los varones, dejando el uso natural

de la mujer, se abrasaron en la concupiscencia de unos por otros.»[138]

A ésta siguieron otras condenas teóricas, pero solamente teóricas. Comentando al apóstol, san Ambrosio vio en la homosexualidad femenina una «infame lujuria», y Juan Crisòstomo la calificó de «vergonzosa» puesto que, según dijo, «las mujeres deberían tener más pudor que los hombres»[139]. Condena también la de Pedro Abelardo que recordó que «las partes genitales de las mujeres estaban dispuestas para los hombres, y no para que las mujeres vivieran con las mujeres». Teodoro de Tarso, Beda el Venerable, Gregorio III, santo Tomás, Jean Gerson, Antonino de Florencia y Carlos Borromeo, del siglo vil al XVI, condenan unánimemente la cópula «con el sexo indebido». No se podía esperar menos.

Ahora bien, en la misma época, otro cierto número de grandes pensadores se mostraron más indulgentes con la masturbación de las jóvenes. Alberto Magno, que no es un teólogo de poca importancia, presenta las cosas desde un ángulo médico. Cuenta que las chicas de catorce años, que todavía no tienen semilla ni relaciones sexuales, «se entregan a prácticas con los dedos u otros instrumentos». Estas prácticas solitarias, lejos de ser nefastas, son un proceso natural, un momento de la feminización. Al cabo de un cierto tiempo, estos usos habrán servido para «liberar los conductos» y «templar las ingles». Todo volverá pronto al orden, y la jovencita estará preparada para las relaciones normales, heterosexuales.

Avicena señala, sin emitir un juicio, que muchas mujeres se masturban al mismo tiempo que realizan el coito con un hombre, para así gozar al mismo tiempo que su pareja.

La teoría del esperma femenino trajo muchas preguntas curiosas en materia de teología moral. Si la mujer posee su propio líquido espermático y es deseable que lo emita para tener hijos guapos, ¿qué hay que pensar de una mujer que se niegue a esta eyaculación? Sería un monstruoso procedimiento anticonceptivo. Imaginemos ahora que su marido tenga prisa y emita antes que ella. ¿Qué debe hacer si la han abandonado a medio camino?

Jean-Louis Flandrin encontró diecisiete teólogos que examinaron la cuestión, catorce de los cuales aconsejan a la mujer que se masturbe después de la eyaculación de su marido para conseguir la semilla necesaria[140]. Bonacina incluso da esta autorización del modo más formal: «*Si autem vir, postquam seminavit, se retrahat ante seminationem uxoris, uxor potest se tactibus*

excitare», es decir que si el hombre, después de seminar, se retira antes de la seminación de su esposa, ésta puede excitarse tocándose[141].

Entonces, si en determinados casos se admitió la masturbación de las mujeres, o fue incluso alentada, ¿significa eso que la tolerancia llegó hasta a admitir la masturbación entre varias personas, una especie de homosexualidad femenina? No es imposible, por muy increíble que parezca en el clima misógino en el que estaba inmersa la Iglesia.

Teóricamente, la condena de la homosexualidad prosiguió entre los sucesores de san Pablo. Los mismos jueces laicos parecen decididos a actuar con rigor. Carlos V dictó una orden real en 1532, condenando el bestialismo y la homosexualidad masculina y femenina. En España las condenas civiles (en los libros) son muy fuertes y pueden llegar hasta la pena de muerte.

Como las palabras «lesbiana» o «lesbianismo» no existían, se habla de «vicio infame entre las mujeres» (*infame vitium inter foeminas*), de «vicio impío» (*vitium nefandum*), de «sodomía femenina» (*sodomia inter foemina*). Gregorio López, en el siglo XVI, pide la aplicación de la pena de muerte para las mujeres que practican el «pecado mudo» (*peccatum mutum*).

El arsenal para condenar a las homosexuales es considerable, tanto civil como religioso… y, sin embargo, no encontramos casi ninguna condena.

Judith C. Brown, en una excelente obra dedicada a una religiosa culpable[142], intentó censar, con los archivos criminales que nos quedan, a las mujeres que fueron perseguidas. Mientras decenas de miles terminaron en la hoguera como brujas, no llega a encontrar más que unos pocos casos de lesbianas condenadas. En España, por ejemplo, solamente dos monjas del siglo XVI, citadas por Antonio Gómez, fueron castigadas porque utilizaban para su placer un «instrumento material». También Cristóbal de Chaves cita unas cuantas detenidas en las cárceles que se habían fabricado penes y después se habían atrevido a «convertirse en gallos».

En Francia, Judith C. Brown sólo explica tres casos judiciales: dos amigas que se escaparon por los pelos en 1533, por falta de testigos de cargo[143], otra mujer quemada viva dos años después, en 1535; por último, Michel de Montaigne recuerda el caso de «siete u ocho muchachas de Chaumont en Bassigny [que] algunos años atrás habían tramado vestirse de hombres […] Una fue colgada por sus ilícitos inventos para suplir las carencias de su sexo»[144].

Una homosexual más fue ahogada en Suiza en 1568; otras dos fueron

perseguidas en Alemania (en 1477 y 1721). En los Países Bajos varias mujeres fueron condenadas, azotadas y desterradas, una de ellas, según el médico Nicolas Tulp, a principios del siglo XVII. En Italia, además del caso probado de sor Benedetta, que vivió años en indiscutible concubinato con otra religiosa, sólo se sabe de unas cuantas mujeres que, según el testimonio del jurista Prospero Farinacci, fueron quemadas en el Campo dei Fiori en Roma. En toda Europa se encuentran menos de cincuenta casos de homosexualidad femenina que dieran lugar a persecuciones o castigos oficiales. ¿Quizá por una vez la Iglesia fue indulgente con las mujeres?

Seguramente esta interpretación no es la correcta. Cierto es que ante un delito sexual, por ejemplo el coito interrumpido o el coito anal que no se observan claramente en los penitenciales o en los archivos judiciales, el historiador siempre se debate entre dos hipótesis: ¿la conducta en cuestión no existía… o es que no la castigaban?

Sin embargo, es bien sabido que la homosexualidad masculina sí existía, que incluso estuvo muy extendida en ciertas épocas, como en el siglo XVI italiano, y que a menudo era reprimida con rigor. Se pueden citar numerosas ejecuciones en Europa por sodomía entre hombres a fines de la Edad Media o en el Renacimiento. No hay razón alguna para pensar que la homosexualidad femenina no haya existido, o que el porcentaje de lesbianas en relación con el número total de mujeres haya podido variar muy significativamente de un siglo a otro. Es más bien la «visibilidad» de esta homosexualidad lo que debió de cambiar, según si el momento en el que nos situemos se mostrara más o menos represivo.

¿Si no aparece con frecuencia es porque la Iglesia la toleró? El término «tolerancia» no puede aplicarse, pues las condenas teóricas que hemos señalado son indiscutibles, numerosas en todas las épocas, y emanan de los más grandes teólogos. Simplemente, los Padres no llegaron jamás a creer que la homosexualidad femenina fuera importante y representativa.

Las mujeres, eternamente pervertidas, eran tan capaces de este delito como de los demás, pero se pensaba que lo cometían solamente cuando no tenían un hombre a mano. Sólo eran homosexuales ocasionales, por escasez de hombres. A veces jugaban a ser hombres, interpretaban una especie de comedia burlesca que no representaba un gran pecado.

Esta manera de pensar o, más bien, de no pensar en la homosexualidad femenina no tiene nada que ver con la tolerancia; fue una manera más entre otras

de despreciar a las mujeres y su sexualidad. Les gusta tanto amar y nos aman tanto que, en nuestra ausencia, se ven reducidas a copular entre ellas, piensan los eclesiásticos.

La palabra «lesbianismo» no apareció hasta el siglo XVI, con Brantôme. La actitud sexual que esta palabra designa nunca fue considerada como una conducta constante propia de un cierto número, aunque fuera minoritario, de mujeres, y no lo sería hasta el siglo XIX. Se creía solamente que era una conducta sustitutiva, pues el hombre, el maravilloso macho, siempre sería deseado por todas las mujeres, incluidas las lesbianas. Unos pocos contactos físicos en la cárcel, que las pecadoras pronto abandonaban para regresar sumisamente a la compañía de los machos, no merecían más atención que la masturbación de los jóvenes que esperaban a tener edad para frecuentar a las. mujeres. Así, unos pecados denunciados como gravísimos, que en los textos aparecían como algo contra natura, de hecho eran tratados como completamente veniales en la vida cotidiana.

El impudor homófilo de las mujeres no era, a fin de cuentas, más que una especie de homenaje del vicio a la virtud. La homosexualidad femenina fue denunciada por principio, pero no fue perseguida, o muy poco, por la sencilla razón de que los hombres no creían en su existencia.

Contra el aborto y la anticoncepción

Muy distinta fue la actitud de la Iglesia, y mucho más severa, respecto de la anticoncepción y el aborto (que en esas épocas no se distinguen bien) entre las mujeres. Como se las suponía copulando por todas partes y en cualquier ocasión, podían concebir, debido a su desvergüenza, frutos que después, lógicamente, tenían que esforzarse en hacer desaparecer.

La condena del aborto y la anticoncepción, bien estudiada desde la obra de J. T. Noonan, fue un hecho constante que se remonta a los orígenes del cristianismo. La doctrina ha evolucionado poco en la materia. Hasta 1950, la tolerancia fue muy escasa, muy limitada en uno de los puntos (la anticoncepción) e inexistente en el otro (el aborto).

En el siglo XI, Burchardo, obispo de Worms, plantea ya en su *Decretum* toda una serie de preguntas a las mujeres, a las que es obvio que considera unas abonadoras e incluso infanticidas en potencia. Sirvan unos ejemplos:

> ¿Has hecho lo que algunas mujeres tienen por costumbre hacer? Cuando fornican, quieren matar al hijo, y hacen lo posible para arrancar su fruto del útero con maleficios y hierbas. Así, o matan su fruto o lo expulsan; o, si aún no lo han concebido, hacen en modo a no concebir.
>
> ¿Has matado voluntariamente a tu hijo, niño o niña, después del nacimiento?
>
> ¿Has colocado a tu bebé cerca del fuego y alguien ha puesto un caldero de agua al fuego, y el niño, después de haber volcado el agua hirviendo encima, ha muerto?
>
> ¿Has expulsado tu fruto antes de que tuviera alma? ¿Después de que tuviera alma?

Por la última pregunta vemos la única posibilidad de indulgencia que podía aparecer. Como se pensaba que el feto no tenía alma antes de un determinado número de semanas (número, como ya hemos visto, diferente según los sexos), se consideraba un poco menos culpable el aborto entre los dos o tres primeros meses del embarazo, antes de la entrada del aliento espiritual en el niño.

Todos los teólogos, antes y después de Burchardo, se mostraron severos con los abonadores y abonadoras. La *Didakhé*, un texto compuesto aproximadamente al mismo tiempo que los Evangelios, no muestra sino desprecio por «los asesinos de descendencia y corruptores del plasma divino». La *Carta de Bernabé*, redactada en el siglo II, enuncia: «No matarás el feto con un aborto y no cometerás infanticidio.»

El aborto fue condenado desde Minucio Félix y san Clemente en el siglo II hasta hoy en día, pasando por todas las cabezas pensantes de la institución *sin excepción*, san Agustín, san Jerónimo, Regino de Prüm y Pedro Lombardo (que se inventaron hasta tres falsos cánones atribuidos a san Agustín para justificar su severidad), Alberto Magno, santo Tomás de Aquino, etc.

En cuanto a la anticoncepción, de la que volveremos a hablar en una conclusión dedicada a la época contemporánea, la tolerancia que vimos aparecer hacia los siglos XIII y XV, cuando hubo religiosos que aceptaron tener en cuenta

la situación familiar (miseria, salud, deficiencia), no llegó nunca muy lejos. Aconsejaban apenas la continencia y reducían los castigos, como Bernardino de Siena, pero no los suprimían[145]. Por su parte, los grandes teólogos menos severos en materia sexual, Jean Gerson, Tomás Sánchez o Alfonso María de Ligorio, jamás osaron tomar la defensa del aborto.

El actual *Catecismo* de la Iglesia católica repite la misma canción de siempre: «Contribuir formalmente a un aborto constituye una falta grave —reza el texto—. La Iglesia sanciona con una pena canónica de excomunión este delito contra la vida humana.»

En efecto, esta Iglesia, que, recordemos, esperó al año 1999 para aprobar la abolición de la pena de muerte en materia judicial, exige que se salvaguarde por completo la vida del embrión: «La vida humana debe ser respetada y protegida de manera absoluta desde el momento de la concepción.»[146]

Nos podemos preguntar el porqué de una condena tan categórica en los tiempos pasados. En efecto, si, como es bien sabido, siempre se practicó el infanticidio, ¿se disponía realmente de medios seguros para actuar antes del nacimiento, con métodos anticonceptivos o con el aborto? Parece que no, pero sí se conocían muchísimos medios… poco seguros.

El *coitus interruptus* se practica desde la Antigüedad, pues la Biblia habla del uso que de él hacía Onán. Es conocida su historia que dio pie a tantos comentarios y malentendidos durante siglos. Siguiendo la tradición, Onán fue encargado de dar descendencia a su hermano que había muerto prematuramente. Pero, como

> sabía que la prole no sería suya, cuando entraba a la mujer de su hermano se derramaba en tierra para no dar prole a su hermano. Era malo a los ojos de Yavé lo que Onán hacía y le mató a él también[147].

Este texto es bastante oscuro, porque no se entiende muy bien por qué Dios, en el clima bastante liberal del Cercano Oriente, castiga a Onán con una pena tan dura. ¿Solamente por haber practicado el *coitus interruptus*? ¿O porque había incumplido la tradición? ¿Porque había dado muestras de egoísmo? ¿Porque había desobedecido al Señor?

La historia de Onán sirvió después para denunciar, en el catolicismo, todas las formas de anticoncepción e incluso de masturbación masculina. En efecto, en

los siglos XVII-XVIII, incurriendo en un evidente contrasentido, se empezó a llamar *onanismo* a la estimulación manual…

Sea como fuere, la existencia del *coitus interruptus* está atestiguada mucho antes de la era cristiana, aunque apenas detectemos su empleo en los siglos posteriores.

Muchas contradicciones

Varias obras árabes, traducidas después de los siglos XI y XII en Occidente, también desvelaron un cierto número de recetas, sin duda menos eficaces aún, para evitar concebir hijos o para abortar. Uno de los hechos referidos es el método de las prostitutas egipcias, que utilizaban una especie de pésanos, o tampones, que se introducían en la vagina. En la Edad Media, se recomendaba sobre todo moverse después del acto sexual, con la esperanza de descolgar el semen de las «rugosidades» femeninas. Estornudar repetidamente o dar nueve saltos hacia atrás también tenían, supuestamente, un efecto abortivo.

La farmacopea árabe proporcionaba también venenos mortales para los embriones, supositorios de aceite de cedro, de mandrágora, pimienta, menta, excrementos de elefante. Avicena, en el tercer libro de su *Canon de la medicina*, trata extensamente del tema. También se recurría a eméticos como el eléboro, pues se pensaba que, estando el esperma dentro, todo lo que provocase el vómito podía contribuir a expulsarlo.

En cuanto a los anticonceptivos, hay que señalar un avance técnico importante en el siglo XVIII, mucho antes de la píldora de los años 1950-1960. Los primeros preservativos, con el nombre de *condones* (sin duda del latín *condere*, proteger), hechos de intestino de cordero, parecen haberse vendido en 1712, durante la larga conferencia de Utrecht que obligó a muchos diplomáticos y militares un tanto ociosos a pasar una larga temporada en los Países Bajos. Estos aparatos no se usaban como anticonceptivos… sino para protegerse de la viruela. El invento llegó después a las grandes ciudades europeas, pero cambió de función. No alcanzó una verdadera difusión hasta la vulcanización del caucho, en el siglo XIX.

Fue entonces cuando la Iglesia empezó a preocuparse. En 1853, se planteó la siguiente pregunta al Santo Oficio: «¿Puede una mujer ofrecerse pasivamente a las relaciones si el hombre utiliza un preservativo?» La respuesta, dada en Roma el 19 de abril del mismo año, fue negativa[148].

La anticoncepción, antes de estos progresos técnicos, debió de ser muy poco frecuente. Antes del siglo XIX, a pesar de los «funestos secretos» que se transmitían dentro de grupos limitados, no parece haber tenido ninguna consecuencia demográfica. Todos los estudios estadísticos del flujo de nacimientos en los siglos XVI y XVII, muestran, en efecto, unas curvas de natalidad y fecundidad normales. Una vez más, erróneamente, se achacaba a la mujer una conducta culpable.

¿Por qué la Iglesia usó unos términos de condena tan repetidos y tan virulentos contra una anticoncepción y unos abortos que, en realidad, no existían de manera significativa? La obsesión por la anticoncepción adoptó en algunos momentos unas formas tan excesivas que parecían cosa de locos. Monseñor Gaspard Mermillot, obnubilado sin duda por la real disminución de la natalidad francesa, insultaba a sus conciudadanos: «Habéis cavado tumbas antes de llenar las cunas, y os han faltado soldados.» Para él, el *coitus interruptus* era la causa de la victoria prusiana de 1870 y de la derrota francesa. En los ambientes católicos, especialmente entre los médicos, esta idea se extendió a través de todos los medios de comunicación de la época. La debilidad demográfica, atribuida a unas prácticas esterilizantes, pareció entonces un peligro más amenazador que nunca. La mujer, impelida por la necesidad de satisfacer su incontinencia, conducía a los hombres, sin darse cuenta, a la extinción de su raza.

En 1893, un autor católico menor que firma con el seudónimo de J. du Valdor —un eclesiástico, sin duda— afirmaba que la anticoncepción maltusiana era, en cierto modo, una antesala al fin de los tiempos:

> Ante Dios y también ante los hombres el día del Juicio Final la mujer estará mucho más deshonrada por haber sufrido un solo pecado maltusiano que por haber sido violada miles de veces y haber dado a luz a una legión de niños ilegítimos[149].

Pero, junto a estas causas particulares, propias de un tiempo de desesperanza

en el que parecía que la cristiandad se estaba muriendo, actuó, actuaba ya antes y actúa todavía este «mito de la lascivia femenina» del que habló Jacques Solé. Todos los males se explicaban porque las mujeres eran fundamentalmente unas putas. Por ello, se intentó reforzar el gran medio existente para vigilarlas y reprimirlas: la confesión.

CONFESIÓN Y CHANTAJE

Hablar del mito clerical de la lascivia femenina no significa en absoluto que la teoría sexual de la Iglesia y su idea de la mujer, por extrañas y a veces poco cristianas que nos puedan parecer, sobre todo desde nuestra óptica moderna, fueran siempre una retahíla de absurdos, un simple juego intelectual sin vínculos con la realidad.

Precisamente hemos señalado que, al menos en una primera época, constituyeron una respuesta a unas preguntas que, realmente, se planteaban en los confesionarios. En el clima de violencia y desazón que siguió al desmoronamiento de las sociedades antiguas, los fieles apegados al cristianismo tuvieron necesidad de demandar instrucciones. ¿Qué estaba permitido? ¿Qué no lo estaba? ¿Qué ofendía a Dios? La Iglesia católica tuvo que contestar a estas preguntas, proporcionar un marco a un pensamiento que se estaba buscando. Contribuyó a establecer unas reglas, discutibles tal vez, pero sin las cuales no habría podido funcionar ninguna sociedad. Por lo demás, estas instrucciones no fueron quizá tan malas, pues de ellas surgió un poderoso conjunto, el Occidente medieval, y después el Occidente moderno.

Sin embargo, con harta frecuencia la Iglesia llegó demasiado lejos. Se sintió investida de una responsabilidad y de una autoridad quizás excesivas, más allá de sus medios. Quiso penetrar demasiado en los secretos de la vida de la gente, como si formara el plan general de una ciudad de Dios, y al final la Iglesia encontró un tope. Inevitablemente terminó por entrar en conflicto con los poderes civiles y también con las personas, cuando empezó a despuntar el individualismo o, si la palabra parece anacrónica, la sensación que hombres y mujeres empezaron un día a sentir, la sensación de que tenían derecho a cierto

espacio para su vida privada y su sexualidad.

En el siglo XVII, en el XVIII, cuando las condiciones de vida mejoraron francamente, cuando el bienestar material empezó a generalizarse, cuando la población creció masivamente en Europa, se fue haciendo cada vez más profundo el abismo entre las necesidades de la vida sexual de los individuos y las rígidas instrucciones, basadas en conocimientos demasiado librescos y poco evolucionados, que formulaban unos clérigos célibes.

Las mujeres, que empezaban a emanciparse, fueron más víctimas que los hombres de las contradicciones que surgieron. Por eso las creyeron más viciosas que nunca cuando quisieron moderar el ritmo de los nacimientos para proteger mejor a su familia. El desfase entre sus necesidades y la manera de interpretarlas que tenía la Iglesia —como crímenes— no cesó de aumentar.

Las vicisitudes de la confesión son un buen espejo de este movimiento, desde los orígenes hasta nuestros días. En un principio fue un rito muy útil, un recurso muy práctico para serenar a los fieles de ambos sexos, pero poco a poco se fue convirtiendo en un método inquisitorial que reflejaba los fantasmas de los religiosos. Al final se dirigía casi exclusivamente al control de la sexualidad femenina. Recordaremos brevemente hasta qué punto este conflicto fue irremediable, tanto como el rechazo masivo que le siguió. Las mujeres se negaron a ser tratadas como lo hicieron demasiados confesores.

El sexo en el confesionario

La confesión siempre se ocupó esencialmente de las realidades sexuales, y no hay nada anormal en ello. Sigmund Freud demostró, con buenos argumentos, que la sexualidad proporciona, directa o indirectamente, la parte esencial de la energía humana. Aunque en los confesionarios también se interrogaba a la gente sobre el orgullo y la mentira, las preguntas siempre se dirigieron más hacia los pecados sexuales que a la práctica de la usura, los sacrilegios o los crímenes de sangre.

La confesión se define como «una acusación sacramental que hace el pecador, lamentándose de sus pecados, con el fin de obtener el perdón por el

poder de las llaves»[150]. Esta fórmula hace referencia a las «llaves de san Pedro», el poder de perdonar que Jesús confirió a sus discípulos inmediatos (y sólo a ellos, dicen los protestantes), o a sus discípulos y a todos sus sucesores (dicen los católicos[151]).

Se desconoce cuándo nació esta confesión. Jesús no la practicaba, no escuchaba a nadie en confidencia privada. No decía a los pecadores «te perdono», sino que parecía levantar acta de que estaban perdonados, de que Dios los había perdonado, lo cual quizá no fuera lo mismo en absoluto, como señaló tiempo después Lutero, adversario de la confesión.

San Pablo tampoco habla de ella, pero Juan Crisòstomo (344-407), que parece conocerla, no la considera una obligación. Incluso aconseja dirigirse directamente a Dios más que a sus santos.

Hacia el siglo V o VI, en Egipto y luego en Irlanda, la práctica se fue extendiendo. Al parecer, los monjes fueron tomando la costumbre de charlar con su superior de sus imperfecciones, de contarle sus pecados, de recibir la indicación de una penitencia, y con este proceder debían de sentirse revigorizados y reconfortados. Este nuevo bautismo, incluso después de pecar, les permitía reintegrarse a la sociedad, reconciliarse con ellos mismos y con los demás.

Nacieron entonces los penitenciales, para confesar al pueblo y aplicar unas penas adecuadas según los pecados confesados. Los primeros que conocemos son británicos e irlandeses en el siglo VI (san Vinnian, san Colombano), anglosajones en los siglos vil y VIH (Beda el Venerable, Egberto), francos en el siglo IX (Halitgaire, pseudo Teodoro), y por último germánicos en los siglos XI y XII (Regino de Prüm, *Decretum* de Burchardo). Podemos seguir de este modo su expansión por Europa… y su carácter cada vez más represor con las mujeres.

En un principio, la ceremonia era pública y, por supuesto, iba dirigida a ambos sexos. No era obligatoria. En el siglo X, por ejemplo, se sabe de obispos que, al pasar por las ciudades, convocaban a voz en grito a las criminales y abortadoras. Se informaban de si entre el público había personas que «hubieran matado a un marido o a otra persona —incluido un niño recién nacido o aún por nacer— con hierbas venenosas»[152].

Los penitentes, hombres o mujeres, son interrogados bastante libremente, y se les aplica sin mucha complicación la pena prevista en el libro. Por ejemplo, el penitencial de san Colomba prevé que «si un clérigo comete un homicidio y

mata a uno de sus prójimos, será castigado con diez años de exilio. Después podrá regresar a su patria, si ha hecho bien la penitencia a pan y agua». Las penas son fijas en principio, pero pueden variar según las circunstancias y la calidad del pecador. Son más duras, por ejemplo, si la fornicación desemboca en un nacimiento o según si el culpable es un simple fiel, un clérigo, un sacerdote, un obispo, etc.

El conjunto es bastante rígido, de ahí el nombre de «penitencia tarifada». Más adelante evolucionará, entre los siglos XIII y XVII, con los grandes redactores de sumas teológicas, y después con la casuística, es decir, el estudio sutil de los casos de conciencia en todas sus modalidades. El sistema, expuesto en «Diccionarios de casos de conciencia», perderá entonces su primera y dura severidad. Cada vez se tendrán más en cuenta las circunstancias atenuantes o agravantes. Se diseccionará con escalpelo cada pecado, cada vez con más precisión y sin duda más allá de lo razonable.

Una severidad en aumento

Desde la perspectiva de san Pablo, definir los pecados (él mismo lo había dicho, en pocas palabras) y hacer preguntas sobre la impureza era algo legítimo, sin ninguna duda; entrar en demasiados detalles pasó a ser más discutible, sobre todo porque los y las penitentes tendrían que escudriñar en los infinitos vericuetos de sus propios pecados, para que se juzgara su culpabilidad. Al adentrarse en estos caminos, se corría el riesgo de transformar el rito de la confesión, y, en vez de aliviar las conciencias, serviría para agobiarlas con más culpa. Fue lo que efectivamente ocurrió.

En efecto, los pecados sexuales, los más difíciles de definir, los más duros de confesar en un sistema que penalizaba globalmente la sexualidad, fueron los más controlados.

En los penitenciales estos pecados constituían ya el 50 % de las faltas catalogadas. Este porcentaje no dejó de aumentar hasta el siglo XX. Las preguntas se refieren a pecados que pueden cometer tanto hombres como mujeres (fornicación entre dos seres libres, adulterio entre dos personas, una de

las cuales al menos está casada, crímenes contra natura, masturbación, bestialismo), pero hay un determinado número que sólo concierne a la mujer, esa eterna sospechosa por culpa de su papel en la procreación. Una vez más se trata del infanticidio, la anticoncepción y el aborto, del cual, debido a su supuesta perversidad y su carácter voluble, se las acusó permanentemente.

A principios del siglo IX, Teodulfo, obispo de Orleans, pide a sus sacerdotes que lleven el interrogatorio al terreno de la fornicación y del coito interrumpido. Teme maniobras ocultas, y por eso, casi desde el principio, se somete a las mujeres a exámenes particulares y se les pide que se expliquen de rodillas.

La confesión no dejó de hacerse más y más agobiante, con la excepción de algunos cortos respiros. Confesarse pasó a ser una obligación anual a partir de los siete años. Se decidió así en el concilio de Letrán IV (1215), y se confirmó en cuanto a los pecados capitales en el concilio de Trento (1545-1563).

En los períodos de tolerancia, se tomó conciencia, con Abelardo, san Anselmo, Hugues de Saint-Victor, que la pena era secundaria, siendo lo esencial el arrepentimiento. No había motivos para negar al cristiano el alivio que podía conseguir si lamentaba sinceramente sus faltas pasadas. Otra visión, completamente opuesta, se desarrolló bajo la influencia de los jansenistas. En el siglo XVII, los partidarios del rigor se rebelaron contra los defensores del laxismo, especialmente los españoles (de Soto, Medina y varios jesuitas) que habían terminado por recomendar que se perdonara todo. Se aconsejó a los confesores que fueran más severos, que no concedieran la absolución más que cuando estuviera justificada por una profunda constricción.

Entre 1750 y 1850 se volvió a una práctica más caritativa de la confesión, excepto casos particulares. Pero, con el fin del siglo XVIII y el principio del XIX, la Iglesia vio claramente que muchos cristianos, siguiendo lo que consideraban el interés de sus familias, hacían esfuerzos por limitar el número de hijos. Roma creyó entonces que podía utilizar la confesión, no ya para apaciguar, sino para inquietar, para hacer ver la amenaza del diablo, para impedir que actuaran, debido al miedo, los partidarios del «onanismo» que se estaba extendiendo.

Los hombres, salvo los muy jóvenes, se libraron en gran medida de esta ofensiva, por una sencilla razón. Cansados desde hacía ya tiempo de las preguntas que les parecían tan indiscretas sobre sus parejas, aprovecharon una ocasión en Francia —el cierre de iglesias durante la Revolución de 1789— para escaparse de ellas, lo cual no significa que todos perdieran la fe. Si volvieron a las iglesias después de la tormenta (lo sabemos por las cifras de hombres que

«cumplían con la Pascua», es decir, que se confesaban y comulgaban, cifras que entonces disminuían vertiginosamente[153]), no fue para ir al confesionario, sino casi siempre para asistir a ceremonias (bodas, bautizos, funerales) que no implicaban tener que confesar sus hábitos sexuales. Unos años después, y en el transcurso del siglo XIX, se hace evidente en toda la Europa occidental este movimiento de desconfianza y de distanciamiento, por no decir de descristianización.

Las mujeres, en su mayoría, se mantuvieron piadosas por más tiempo, y durante un siglo al menos, de 1850 a 1950, fue para recibir cada vez con peor disposición, en unos edículos de madera y por boca de unos hombres no casados, muy alejados de la realidad, instrucciones sobre lo que debía ser su vida sexual.

La época de los excesos

Claro está que siempre hubo confesores misericordiosos, e incluso hombres excelentes, como el cura de Ars o san Alfonso María de Ligorio. También hubo otros que obedecieron a las órdenes de Roma, la cual a mediados del siglo XIX se lanzó a un auténtico combate contra la anticoncepción.

La declaración de embarazo, lo más temprana posible, se convirtió en una obligación. «La opinión de los teólogos —había escrito ya el canónigo Cangiamila— es que un confesor niegue la absolución a las mujeres que no se sometan a confesar su embarazo; es la opinión de Sylvius, Ponías, etc.»[154] Se vigiló, pues, a las mujeres desde este punto de vista, para ver si hacían desaparecer sus frutos.

Los manuales enseñaron no sólo cómo aconsejar a las mujeres que se quedaran con su progenie, sino cómo, mediante subterfugios, hacerles confesar sus secretos deseos de abortar.

El manual de confesión de R. P. Debreyne es un modelo, en este género, de lo que llegó a ser una auténtica persecución de las practicantes de la anticoncepción. Ya no se trataba de recibir la confidencia de una falta y de consolar, sino de perseguir, acorralar, desenmascarar, hacer confesar a una culpable. Explica cómo hacerlo con un cinismo y una hipocresía que no parecen

muy conformes con el mensaje de Cristo:

> Con algunas mujeres se puede proceder de la siguiente manera: se finge entrar en algunos detalles relativos a los hijos de la paciente, pues muchas veces son las mismas mujeres las que no quieren la finalidad del matrimonio. Se les pregunta sobre el modo en que los cría y si lo hace cristianamente…

Luego viene la trampa. El R. R Debreyne, trapista, sugiere esta pregunta zalamera: «Seguramente serías muy feliz si Dios te diera otros, para criarlos del mismo modo».Desgraciada la mujer que conteste: «¡Ay, no, Dios mío! ya tengo bastantes.» Esta respuesta, dice Debreyne a su alumno confesor, «te instruirá lo suficiente y te evitará tener que decir nada más»[155].

Otro tratado, el del R. R René Louvel, está destinado esta vez a hacer caer en la trampa a las jovencitas que no fueran estrictamente castas. Una vez más, en vez de escuchar, de esperar la confidencia que libere y calme las angustias de la juventud, se dedican sobre todo, mediante preguntas directas, a conseguir la confesión que humilla y llena de vergüenza.

Éstas son, dice este eclesiástico, las primeras preguntas que hay que hacer a las muchachas sobre sus malos actos y sus malos pensamientos:

> ¿Has tenido pensamientos impuros y deshonestos? ¿Cuánto tiempo hace? ¿En qué consistían? ¿De dónde te vienen? ¿Del aspecto de tu cuerpo o del de los demás? ¿Te los han inspirado unas palabras obscenas? ¿Estos pensamientos han provocado en ti movimientos impuros? ¿Has deseado hacer lo que estabas pensando? ¿Lo has intentado? ¿Te has masturbado? ¿Ha habido tocamientos impuros? ¿Cuánto tiempo hace y con qué intención lo has hecho? ¿Las sensaciones voluptuosas que has experimentado eran más fuertes al final que al principio? ¿Has seguido tocándote hasta el cese completo del placer?

Señalemos que todos estos tratados casi pornográficos aparecen aproximadamente en la misma época, el de Debreyne en 1847 y el de Louvel en 1850. No es por casualidad. Hace tiempo que hemos visto lo que los religiosos solían pensar de las mujeres. Eran unas inconscientes a las que había que guiar e

iluminar. En el siglo X Regino de Prüm les llegaba a preguntar si no habrían alguna vez, por brujería, «clavado una estaca en el corazón de uno de sus hijos».

Bernardino de Siena prometía el infierno a aquellas que reconociesen con su marido «haberse acercado el uno al otro de una manera que no permite engendrar». El riguroso y muy estéril en teología siglo XVIL inventó «la camisa conyugal para hacer un cristiano», un largo camisón que cubría todas las partes del cuerpo de la mujer (pero con un agujero en el lugar adecuado), para que el contacto entre esposos no fuera el de dos carnes desnudas, sino, sobre todo, una comunión espiritual[156].

No cabe duda: las mujeres llevaban mucho tiempo siendo despreciadas, controladas, ampliamente consideradas bestiales y pecadoras. Pero la ola de antifeminismo que se produjo hacia 1850, el aumento de suspicacia, la voluntad de la Iglesia de hacerse con las riendas de la sexualidad de las mujeres, no tenía precedentes. Estaba en contradicción con el período inmediatamente anterior (1750-1850) en el que, siguiendo las instrucciones romanas, la mayoría de confesores se habían vuelto menos duros y, sobre todo, menos curiosos.

La batalla de la madre

Es posible datar con bastante precisión el momento en que las supuestas putas se convirtieron en víctimas de la confesión. Según parece, todo empezó, o al menos dio un nuevo giro, más inquietante, con las preguntas que monseñor Bouvier, obispo francés de Le Mans, planteó a Roma en 1842.

Ya en el siglo XV, Bernardino de Siena había observado que los maridos se oponían al interrogatorio de sus mujeres. Escribía:

> Muchas veces una mujer tonta dirá a su marido, para parecer pudorosa: «El cura me ha preguntado sobre esta cosa asquerosa y quería saber lo que hago contigo.» Y el marido tonto se escandalizará por la pregunta del sacerdote.

Sin embargo, a fines del siglo XVIII, un cura normando, el padre Féline,

señalaba en su *Catecismo de las personas casadas* que sería conveniente interrogar a las parejas más a fondo. Según él, en el lecho conyugal la gente se entregaba a una enormidad de horrores, pero los confesores ya no se atrevían a hacer preguntas.

A monseñor Bouvier la situación le parecía aún peor. En su carta a Roma de 1842, dice que, según las informaciones que obtenía de sus confesores de su diócesis, la mayoría de parejas practicaban la interrupción del coito. Ahora bien, señala, cuando se les pregunta en confesión, cuando se les hacen reproches, maridos y mujeres «quedan muy disgustados» y no vuelven más. Y añade: «El número de los que se acercan al sagrado tribunal mengua de año en año, especialmente por esta razón.»

Monseñor Bouvier pedía a Roma qué hacer y qué pensar en tres preguntas:

—¿Cometen estos esposos un acto intrínsecamente malo? —Dado que el onanismo se ha generalizado en la diócesis, ¿se puede considerar a quienes no se acusan de practicarlo como gente de buena fe?

—¿Hay que aprobar a los confesores que, por miedo a ofender a sus fieles, no les preguntan sobre sus prácticas sexuales?

La Penitenciaría romana dudó. Dirigió a monseñor Bouvier una respuesta confusa: «Por lo que se refiere a pecados cometidos dentro del matrimonio, preguntad solamente a las mujeres si han cumplido con los deberes conyugales. En cuanto a lo demás, guardad silencio a menos que os pregunten.» Roma, no obstante, se había dado cuenta de la magnitud del problema. Pronto se difundirían decisiones que pondrían a los fieles un poco más en contra de una política de indiscreción y de intervención que ya parecía insoportable.

Las condenas empezaron a llover, cada año más duras. En marzo de 1851, el Santo Oficio, más estricto que la Penitenciaría, condenó la «manera de Onán». Dos años después, en 1853, el papa Pío IX, muy antimodernista, rechazaba el preservativo, cuyo uso fue calificado de pecado mortal por la Penitenciaría en 1876. En 1878, ésta aconsejó a los confesores, no ya que hicieran reproches, sino que negaran tajantemente la absolución a quienes lo utilizasen.

La creciente influencia en los medios católicos de un jesuita, Arthur Vermeersch (1858-1936), trajo consigo un endurecimiento doctrinal. Poco antes o poco después de la guerra de 1914-1918, según el lugar, el catolicismo se lanzó a un combate a ultranza contra toda forma de anticoncepción. Esta nueva política se puso de manifiesto con instrucciones tajantes y restrictivas. Los curas belgas en 1909, los alemanes en 1913, los franceses y americanos en 1919, recibieron

de sus obispos respectivos cartas pastorales preconizando toda esta ofensiva en materia de confesión. «No dejéis que se cometan estos crímenes —les decían—, combatid el onanismo en sus diferentes formas.»

Era muy tarde para dar marcha atrás. Los tiempos habían cambiado y las novedades se precipitaban. La Primera Guerra Mundial había hecho diferentes a la gente y a las cosas en toda Europa. Las mujeres, sobre todo, ya no eran las mismas, con o sin la aprobación de la Iglesia. No solamente habían ocupado el lugar de los hombres en los arsenales y habían aprendido a fundir cañones. Algunas se rebelaban, querían llevar su vida, querían hasta votar. También habían cambiado de aspecto, y ya no se distinguía muy claramente a las duquesas que se vestían como putas y a las putas que se vestían como duquesas.

La literatura popularizaba a la nueva mujer. En 1894 Marcel Prévost no había tenido inconveniente en poner en escena a las «semivírgenes», a las que condenaba, pero a las que hacía vivir felices en una sexualidad parcialmente liberada. Raymond Radiguet, en *El diablo en el cuerpo* (1923) sugería que estas mujeres nuevas no tenían que permanecer fieles a la fuerza a sus maridos durante la guerra. Victor Margueritte, en *La Garçonne* (1922), con unas descripciones muy crudas para la época, las mostraba alimentando en su cuerpo unos profundos deseos sexuales, cuya satisfacción exigían.

Esta mujer nueva, deportiva, que bailaba el charleston con su pelo corto y su vestido por encima de las rodillas, no podía por menos que dar miedo a la Iglesia y convencer a los eclesiásticos más retrógrados de que siempre habían tenido razón: la mujer, nacida viciosa, era, había sido siempre, un objeto de lujuria.

Al mismo tiempo, el descubrimiento en 1924 del japonés Kyusaku Ogino, confirmado en 1929 por los trabajos del alemán H. Knaus, del momento preciso de la ovulación en la mujer (entre el día 16 y el 12 antes de la regla) abría el camino a un nuevo método anticonceptivo.

El «método» se difundió deprisa y por todas partes. El período de entreguerras vio los más bajos índices de natalidad. Jamás Occidente había producido menos hijos. También esta vez la Iglesia intentó hacerle frente. Hoy en día, en la época de la píldora, recomienda el método Ogino, y lo encuentra simple y natural. No fue así en el momento de su aparición, cuando intentó limitar su uso. Las instrucciones no eran combatirlo de frente, puesto que nunca se había prohibido a las mujeres que utilizaran los períodos de esterilidad, sino disuadir a la gente de emplearlo. No estaría bien en una buena cristiana. Se decía, por ejemplo, con un fácil juego de palabras, que «el oginismo era igual al

onanismo».

En 1948 un profesor de seminario, el padre Chamson, pedía a sus confesores que sólo dejaran emplear ese método en casos excepcionales:

> No hablar del método Ogino más que en el momento adecuado. No presentarlo como infalible. No entrar en detalles técnicos. Asegurarse de que los esposos, en caso de fracaso, no recurrirán al aborto. Pedir que regresen lo antes posible al uso habitual del matrimonio[157].

Esta batalla la perdió, como perdería la siguiente, la de la píldora, en la década de 1960. La Iglesia, a fuerza de desconocer las necesidades y las realidades de las mujeres, congregaba a las masas en su contra, al menos en lo que se refería a estos problemas. Las fieles ya no seguían sus recomendaciones, ya no querían ser ganado sin límites de reproducción.

Desespero y desinterés

Así se alejaron de la confesión. Se hablaba demasiado de sexo, se aumentaban sus remordimientos en lugar de aliviarlos. Muchas, en los años 1960-1970, se negaron a ver su vida sexual regentada por sacerdotes completamente sordos a sus angustias.

Conocemos la actitud de los fieles en esta época gracias a dos fuentes. Las cifras, en primer lugar, son categóricas. Mientras que en la región de Albi, antes de 1914, dos tercios de los católicos de la región se confesaban aún por la Pascua, este número caería a la mitad en cincuenta años. En 1962, no quedaban más que 26,2 % de comulgantes en el Hérault (de los cuales sólo el 14 % eran hombres y jóvenes). En los años setenta estas cifras se desmoronaban. Sólo el 6 % de los católicos se confesaba aún en 1991, según el instituto de encuestas Sofres.

Hay otra fuente disponible para conocer los sentimientos de los fieles respecto de la confesión convertida en una especie de inquisición religiosa. Es la encuesta que un semanario católico parisino, *Témoignage chrétien*, le dedicó en

19681969 y que después fue publicada en un volumen[158]. En él se leen testimonios de buenos católicos y sobre todo de buenas católicas, superadas por la actitud de la Iglesia hacia las mujeres y por el devenir del tribunal de penitencia, que entonces parecía preocupado únicamente en culparlas a ultranza.

La encuesta nos revela que, en las confesiones de aquellos años, el 80 % del tiempo se dedicaba al examen de los pecados sexuales; pecados muy pequeños, por otra parte, y sin gran interés para nadie, ni siquiera para el confesor, que muchas veces se sentía incómodo. Además, los fieles mentían mucho, sobre todo por omisión, puesto que la confesión de verdades que no sentían como delictivas les supondrían reproches y penitencias.

Pese a las aproximaciones históricas y teológicas que contiene la encuesta, se comprende su sentido. Hacia 1970, las mujeres rechazaban el odio al sexo que difundía Roma desde hacía tantísimo tiempo. Ni siquiera llegaban a confesarse. «Algunas faltas —decía una de ellas—, me alejan de la confesión (en particular las faltas contra la pureza). Ya no me atrevo a comulgar.»

Lo más preocupante es la desazón de muchas fieles cuando se les reprochaban unas actitudes que ellas no consideraban pecaminosas. ¿Por qué iban a sentir vergüenza por practicar el control de la natalidad, si estaba teóricamente autorizado por Pío XII desde 1951 y si, en la mayoría de países, era ya un hecho corriente? En los últimos cien años, muchos de sus abuelos, padres, contemporáneos o hijos lo habían practicado, muchas veces con el total consentimiento e incluso por prescripción del cuerpo médico.

La incomprensión reinaba entonces, lo mismo que la sensación de no llegar a ser buenos cristianos, ni buenas cristianas: «Es cierto que a los ojos de la Iglesia —decía una mujer— mi marido y yo quizá seamos culpables por no haber tenido más que un solo hijo en casi seis años de matrimonio.»

Más desesperado parecía, por último, el hastío de algunas mujeres a las que la Iglesia, sacrificando así a sus mejores tropas, se había empeñado en alejar de los confesionarios. Una de ellas resumía así su calvario: «Una madre que ha dado la vida a cuatro hijos y, por motivos de salud, debe evitar a todo coste un quinto embarazo: la Iglesia le impide comulgar.»[159]

Se había llegado a este callejón sin salida porque, durante demasiado tiempo, Roma había creído tener derecho a penetrar en los vientres y los corazones de las mujeres, a reglamentar su vida sexual, a diferenciar a las buenas de las malas cristianas, y a corregir más que a perdonar. Las mujeres, denunciadas desde buen

principio como seres de deseo, ya no soportaban ni estas calumnias, ni la condescendencia con que las envolvían, ni las instrucciones imposibles de seguir. Decepcionadas, amargadas, ahogadas en su soledad, algunas mantuvieron la fe, pero otras la abandonaron; muchas, en cualquier caso, rechazaron unas órdenes que las despreciaban, y que incluso ponían sus vidas en peligro.

Ayer y hoy

Se podría sostener que el problema entre la Iglesia y las mujeres, este divorcio tan estrepitoso que se produce desde hace cincuenta años y que ha vaciado las iglesias (y quizá llenado las sectas), no es más que el desarrollo de antiguos gérmenes. Las mujeres no han abandonado la Iglesia; desde el principio, es la Iglesia, con su torpeza siempre renovada, quien las ha perseguido y quien a veces incluso parece que se ha empeñado en alejarlas. ¿Acaso no las ha recibido siempre con la boca pequeña? ¿Acaso las ha invitado alguna vez a acercarse al altar sin prejuicios?

«*Time omnes*» (témelas a todas), decía Gauthier Map en el siglo XII. Es el mismo lenguaje que se utilizó largo tiempo, basado en supuestas «pruebas», en historietas, en leyendas, en calumnias antifeministas. La mujer, peligro espiritual y material, siempre fue denunciada como el origen de la caída del hombre por culpa de sus vicios permanentes. Única solución propuesta: desconfiar eternamente de ella y limitar al máximo su contacto.

Se podrá objetar que éste es el pasado del catolicismo. Seguramente. Y la Iglesia ha cambiado de actitud, es cierto, sobre todo porque, dado que los hombres desertaron en masa hace ya tiempo, las mujeres son los últimos batallones de los que dispone. Por lo demás, desde hace más de cincuenta años, son muchas las que luchan. Paso a paso, en algunos terrenos, han llegado a conseguir el lugar justo, o casi, que debería ser el suyo entre los hijos de Dios. ¿Ya no queda nada de aquella hostilidad contra la sexualidad y contra la mujer, dos males que se han identificado durante mucho tiempo? Está por ver.

En cuanto al amor, hemos visto que aparentemente ha sido devuelto a las cosas admisibles e incluso, desde hace poco, recomendadas. «Los actos —afirma

el último *Catecismo*— con los que se unen los esposos íntima y castamente entre sí son honestos y dignos […] significan y fomentan la recíproca donación, con la que se enriquecen mutuamente con alegría y gratitud. La sexualidad es fuente de alegría y de agrado.»[160]

Sin embargo, ¿no es contradictoria esta afirmación con la denuncia que se hace de la concupiscencia un poco más adelante en el mismo volumen, donde de nuevo se recuerda la maldición heredada del jardín de Edén?

> La «concupiscencia» puede designar toda forma vehemente de deseo humano. La teología cristiana le ha dado el sentido particular de un movimiento del apetito sensible que contraría la obra de la razón humana. El apóstol san Pablo la identifica con la lucha que la «carne» sostiene contra el «espíritu». Procede de la desobediencia del primer pecado (Gn 3,11). «Desordena las facultades morales del hombre y, sin ser una falta en sí misma, le inclina a cometer pecados.»[161].

Fuera del matrimonio la carne siempre es sinónimo de desórdenes que conducen a todos los pecados. La descendiente de Eva ya no está maldita, se reparten los errores, pero la compañía de las mujeres parece ser siempre el origen de problemas y peligros… No se borran en unas pocas décadas siglos de calumnias.

Subsisten hábitos intelectuales, inercias, a los que a veces se añade la hipocresía. Durante demasiado tiempo la mujer ha estado considerada como un monstruo de obscenidad. Se ha dicho demasiado a menudo que «la casa de la mujer licenciosa está en el camino de los muertos». Y, sobre todo, durante demasiado tiempo se ha considerado a todas las mujeres como licenciosas.

Tal como se desprende de los primeros textos fundadores de la religión, la mujer, para el cristianismo, está ligada al Mal. Su lubricidad natural no es más que una de las formas de esta vinculación. Los juegos del amor son diabólicos. Las mujeres, a menudo, incluso son brujas.

3
La bruja

Para la Iglesia, la mujer, inferior y lasciva, y por tanto proclive a placeres y venganzas, forzosamente está predispuesta a la brujería. Siempre, en todas las épocas del cristianismo, la mujer ha exhalado un perfume demoníaco. San Lugido explicaba por qué nunca se rendiría a las seducciones femeninas: «No, no iré. Porque allí donde está la mujer, se halla el pecado; allí donde está el pecado, se halla el demonio; y allí donde está el demonio, se halla el infierno[162]»

LA INVENCIÓN DE LA BRUJERÍA DEMONÍACA

La bruja ha sido un personaje esencial en la historia de Occidente. Y la historia de la brujería fue, en gran parte, la historia del martirio de las mujeres[163].

De nuevo tenemos que aclarar el significado de las palabras. Hay, y siempre ha habido, brujas y brujas. Desde el siglo XIX, y sobre todo hoy en día, a esta palabra se le da un sentido casi positivo. A partir de un libro de gran éxito de Jules Michelet publicado en 1862, que era más una novela que un estudio

histórico, la sociedad empezó a imaginar a la bruja como un personaje innovador, una precursora del feminismo, una mujer que disponía libremente de su cuerpo, una curandera de pueblo, y sobre todo alguien que se rebelaba contra su destino social, una mujer que había escogido vivir al margen de la sociedad y de los curas. Este mito no es más que un invento de la sociedad romántica y no explica, en modo alguno, lo que realmente eran las brujas, o supuestas brujas, de los viejos tiempos.

En la Edad Media, la existencia de esta mujer «liberada» habría sido imposible. En efecto, en esta época la gente, y sobre todo el pueblo llano, cree en Dios, y cree con toda su alma. Jamás una sola mujer del campo, por muy loca que estuviese, y aún menos decenas de miles de mujeres (todas aquellas que fueron torturadas), se habrían puesto voluntariamente del lado del diablo. Eso hubiera sido tanto como, en la carrera por el paraíso, escoger el caballo malo, el perdedor contra Dios. Pensamientos de este tipo no fueron posibles hasta pasados varios siglos, después del *Fausto* de Goethe, cuando la creencia en lo divino se debilitó, cuando el Maligno empezó a poseer encantos secretos, cuando el espíritu de provocación y de irreverencia fue ganando terreno.

Pero ni en el siglo XV ni en el XVI las cosas estaban así. La bruja endemoniada (o más bien la acusada dé estar endemoniada), la bruja a la que se mató en gran número por toda Europa, era en realidad una bruja a su pesar. Ella negaba ser bruja, pero los demás decían que lo era. Veamos con un ejemplo su destino más frecuente.

En 1601, en el norte de Francia, en el Cambrésis, una viuda llamada Aldegonde de Rue, de setenta años, levanta las sospechas de su pueblo desde hace tiempo. Pertenece a una familia donde son brujas de madres a hijas, y ella misma ya ha tenido sus más y sus menos con la justicia, pues sus vecinos la han denunciado por supuestos maleficios. Cada vez que se produce un accidente, una desgracia o una muerte en las cercanías, la acusan: es culpa suya. Pues bien, precisamente acaba de morir un caballo en la casa vecina a la suya, y todo el mundo la maldice. Harta de esta persecución, decide entregarse voluntariamente a un verdugo para que la examine. Se dirige a la ciudad vecina de Rocroi. El verdugo, un especialista que ya ha reconocido a 274 brujas, le manda desvestirse y encuentra en su cuerpo excrecencias, verrugas y cicatrices que, según él, son las marcas del diablo.

Lo que pasa después es previsible. Al verse confirmadas las sospechas con la presencia de las marcas satánicas, Aldegonde de Rue cambia de estatus. De

demandante pasa a ser acusada. La detienen y la torturan. A la fuerza confiesa incluso las cosas más extravagantes: ha provocado la muerte de muchos animales en su vecindario, conoce bien al diablo y hasta ha copulado con él. En esta época, en efecto, se dice que las mujeres se entregan a sus abrazos diabólicos. La pobre Aldegonde de Rue es acusada formalmente de brujería. Por consiguiente, la estrangulan y la queman[164]. Su deseo de justicia se volvió en su contra.

Sin embargo, no era una bruja y evidentemente no había visto nunca al demonio. Entonces, ¿por qué murió? Por culpa de una determinada imagen de la mujer. Fue víctima de una maquinaria que funcionaba a tres niveles: un retrato fabricado por la Iglesia, el de la bruja endemoniada; el odio de sus vecinos que la llevó a entregarse voluntariamente a la investigación que terminaría condenándola; por último, una justicia *civil* —conviene subrayarlo, si bien la violencia con la que actuó se debía al retrato difundido por los religiosos— que le dio la muerte.

En ningún momento Aldegonde fue la simpática anarquista, recolectora de plantas medicinales y al margen de la sociedad de los hombres que Michelet forjó en *La bruja*. Era algo imposible e impensable en la época de las grandes hogueras.

En nuestro tiempo, en el que resurgen las supersticiones, hay que decir con fuerza que jamás existieron las brujas, a menos que con este nombre se designe a las simples curanderas, envenenadoras o abonadoras de pueblo. Las mujeres condenadas eran inocentes, totalmente inocentes, al menos del crimen que se les imputaba: la connivencia con el diablo. Dominados por una especie de gran fantasma hecho de miedo, los religiosos, los jueces y hasta las propias acusadas de brujería fueron víctimas de una idea de la mujer endemoniada que determinada gente se empeñaba en difundir desde la primera mitad del siglo XV.

La herencia antigua

Eso no significaba que no hubiera hombres y mujeres que se hicieran pasar por poseedores de un saber sobrenatural. En todos los tiempos ha habido gentes

que han fingido disponer de poderes especiales. Mucho antes del cristianismo, en la Antigüedad mediterránea, germánica o nórdica, abundaban los magos y los brujos.

La magia («ciencia de los secretos del mundo») fue practicada al más alto nivel por sacerdotes, emperadores y hasta por funcionarios de Estado, como adivinos, augures, arúspices y pitonisas, que se comprometían a realizar oráculos personales o a adivinar el resultado de las batallas. Más tarde, en el siglo XVI, la magia, especie de saber secreto, de «filosofía oculta» según la denominación de Cornelius Agrippa de Nettesheim[165], fue estudiada, defendida y practicada por gentes de valor, nutridas en las letras antiguas, como el neoplatónico italiano Marsilio Ficino (1433-1543) o, más al norte, Trithemius (1452-1516) y el médico Paracelso (1493-1541).

Estos magos, que muchas veces procedían de las más grandes universidades y que se consagraban a entender mejor la obra de Dios en este mundo, no tenían relación alguna con el diablo y habrían lamentado mucho que les trataran de brujos. Pensaban que la naturaleza formaba un gran libro en parte cifrado, escrito por Dios, y que un conocimiento global, sintético, podía permitirles leerlo y descifrarlo.

La brujería también existía desde la Antigüedad, y antes sin duda. Constituía un subproducto de la magia, y lo practicaban gentes de menor cultura, mujeres entre otras, pero no únicamente. No consistía en desentrañar los secretos del cosmos, sino simplemente en conocer de manera pragmática unas recetas derivadas de este elevado saber, que permitían hacer tanto el bien como el mal. El brujo casi siempre desconocía por qué una fórmula, un conjuro, un rito, unos polvos producían determinados efectos y no otros. A él le importaba el «cómo» de las cosas y no el «porqué». De la teoría, de la investigación mágica fundamental, había pasado a la mera práctica mercantil. Pero recurrir a brujos o brujas en determinadas circunstancias era considerado como algo muy útil, incluso indispensable. Así se podía ahuyentar la mala suerte, facilitar una sanación, conocer el futuro, alejar las lluvias o hacer brillar el sol. El *Tratado sobre la agricultura* de Catón el Viejo, totalmente serio en algunos aspectos, está lleno de fórmulas para conseguir mejores cosechas.

Es cierto que, detrás de ésta brujería casi benéfica, protectora y muy oficial, se hallaba otra, menos noble desde su origen, que creció a partir del siglo III, cuando la religión antigua se fue abriendo a cultos procedentes de Oriente, como

los de Mitra e Isis. Cada vez más el mago (*magus*) fue dejando paso al brujo (*maleficus*).

En las tiendas de Roma y Atenas se practicaba el comercio de hechizos, maleficios incluidos. Se podía comprar la derrota de un corredor en el estadio; unas palabras bien pronunciadas harían que al atleta le pesaran las piernas de repente. Se podía comprar la ruina de un abogado: el propio Cicerón, gran orador, se creyó una vez víctima de un sortilegio, cuando se puso a tartamudear en medio de uno de sus alegatos. Se podía comprar la enfermedad y la muerte de un enemigo o, al menos, un procedimiento que pudiera provocarlas, filtros, encantamientos… o venenos. Germánico, sobrino nieto de Augusto, murió en el año 19, convencido de ser víctima de un acto de hechicería.

Un procedimiento clásico, que tendría una larga fortuna, consistía en practicar la ligadura (*defixio* en latín, *katadesis* en griego), es decir, un encantamiento que ligaba a la víctima a un determinado maleficio. Por ejemplo, en unas tablillas de hechizos, de plomo, el buen ciudadano grababa lo que deseaba que le sucediera a su enemigo.

Estas tablillas, rellenadas mientras se pronunciaban invocaciones asesinas, se enrollaban después alrededor de un clavo y se atravesaban con un punzón. Para acabar, las enterraban en un cementerio, y ya sólo faltaba esperar que el deseo se hiciera realidad[166].

En Atenas el griego temía ser víctima de uno de estos maleficios y pagaba para estar protegido. Compraba amuletos, talismanes, hierbas para buenos o malos fines. En Roma se temía especialmente el mal de ojo (*fascinum*) o las muñecas mágicas. Estas muñecas de cera, parecidas a la persona odiada y a las que se pinchaba y traspasaba con una aguja, no son un invento del Renacimiento. Existían ya en los primeros siglos de nuestra era.

Como en todos los tiempos, en fin, la brujería antigua se preocupaba por la sexualidad. La ligadura también se usaba en estos casos. Permitía «taponar» a una mujer mediante un simulacro que procedía de la magia de imitación. Si se hacía un nudo en un lazo o una cuerda en las cercanías de un hombre, se le podía impedir el acto amoroso.

Para estos juegos mágicos, en los que el iniciado mandaba, y no obedecía sino que obligaba a los espíritus, dioses y fuerzas a hacer lo que él ordenaba, se requería más bien un hombre que una mujer. Siempre fue así, en las otras culturas (los brujos africanos, por ejemplo) y de nuevo lo fue en Europa, después

del gran paréntesis de la brujería demoníaca. Normalmente, la manipulación de las fuerzas ocultas estaba en manos de los varones, curanderos y brujos de los pueblos, que eran lo bastante poderosos como para devolver los maleficios a quien los enviaba. Pero entre aquella Antigüedad y esta modernidad consagradas al brujo-hombre, la brujería europea presentó durante un tiempo un carácter muy especial que la diferencia de la de los demás continentes, una particularidad cristiana. La brujería se convirtió en una especie de herejía religiosa y concernió mayoritariamente a las mujeres. Ellas, más que los hombres, fueron sospechosas de entregarse al amo de las tinieblas.

Las dos brujerías

A fines del siglo IV, tras la muerte del emperador Juliano el Apóstata (361-363) que intentó en vano restaurar la cultura antigua y, por tanto, la magia antigua, el viento sopla en otra dirección y la brujería es perseguida cada vez con mayor virulencia.

La lucha contra los magos se confunde entonces con la lucha contra el paganismo. Se promulgan numerosas leyes contra unas prácticas hasta entonces autorizadas. El Código Teodosiano de 429, completado con el nombre de Código Justiniano en 534, prohíbe en particular las consultas a los astrólogos: «Que nadie consulte a un aruspice o un astrólogo, que nadie consulte a un adivino. Que cese la profesión depravada de augures y profetas.»[167] Los concilios endurecieron sus posturas, como el de Ancira (306), o el de Laodicea (360), que solicita la excomunión, es decir, la expulsión de la Iglesia para «quienes practican la brujería, la magia, la astrologia, el cálculo adivinatorio»[168].

En la base de estas condenas se halla la voluntad de proteger a los altos personajes del Estado que temen los maleficios y el envenenamiento, reduciendo la libertad privada, a la vez que una preocupación religiosa, la de no dejar que los hombres invadan el terreno divino. No tienen por qué intentar conocer el futuro que Dios sólo revela al hombre poco a poco, para dejarle esa libertad de acción que le hará digno de elogio o de condena, digno del infierno o del paraíso. Se condena la curiosidad por las cosas venideras (*curiositas divinandi*)

como una falta de delicadeza y un auténtico pecado.

Varios siglos después, el proceso de Juana de Arco (1431) será también la pantalla tras la que se oculte un ajuste de cuentas político, puesto que nadie pensó nunca en serio que la Doncella, aunque hubiera oído voces, se había entregado al Diablo. Pero estos casos en los que la acusación de brujería no era más que un pretexto no eran algo nuevo en absoluto. No reflejaban la nueva forma de brujería que estaba surgiendo. Sólo excepcionalmente tenían como actores a unas mujeres que en adelante invadirían la escena y que pagarían caro los delitos ficticios que los hombres les imputarían.

Sobre todo a partir del siglo XI, los jueces persiguen a otros culpables y otros crímenes. Se interesan por personas menos importantes socialmente, pero sospechosas de herejía, es decir, de desviarse de la ortodoxia católica. Gnósticos y arríanos al principio, después dualistas (que creían en dos principios de organización del mundo, el Bien y el Mal) como los cátaros del siglo XII, a veces también antipapistas, defensores de una vuelta a la Escritura literal y a la sencillez evangélica como serían los husitas o luteranos (siglos XV-XVl)… Todos estos herejes despiertan unos intensísimos temores.

En Roma no dejan de sobreestimar su número y su poder, y éstos ven caer la represión sobre ellos. Para desprestigiarlos, la Iglesia —hecho muy importante para nuestra historia— los acusó, a todos sin excepción, de ser al mismo tiempo traidores a Cristo y partidarios o aliados del diablo, y de practicar las malas costumbres.

Está comprobada la existencia al menos teórica de dos brujerías: la más clásica, que procede de la Antigüedad y que subsiste aún hoy en día en el mundo rural, la hechicería de la sexualidad, de los filtros amorosos, del buen o el mal tiempo, y de la adivinación; y una segunda brujería, totalmente imaginaria, pero de la que se acusa a un determinado número de personas que muy pronto serán mayoritariamente mujeres: la brujería demoníaca, vinculada al diablo, a aquelarres, etc.

En la mayoría de lenguas europeas existe una palabra diferente para cada una de las brujerías, pero no en francés:

Lenguas	**Sortilegios**	**Demonismo**
Francés	*Sorcellerie*	*Sorcellerie*
Inglés	*Sorcery*	*Witchcraft*

Español	Hechicería	Brujería
Portugués	*Feitiçaria*	*Bruxaria*
Italiano	*Fattucchieria*	*Stregoneria*
Alemán	*Kunst* o *Xauherei*	*Hexerei*

Haciendo pasar por brujas endemoniadas y conchabadas con las potencias infernales a unas modestas hechiceras de pueblo (o a veces a mujeres completamente inocentes, simples sospechosas del pequeño negocio de la adivinación, de hechizos y ensalmos), la Iglesia consiguió que el poder civil, entre 1450 y 1650, llevara a la hoguera a varias decenas de miles de mujeres.

Las herejes y la Inquisición

Esta transformación del concepto de hechicería (práctica corriente entre hombres y mujeres) en el de una brujería casi exclusivamente femenina (práctica diabólica de seres lascivos consagrados a Satanás) no se realizó en un día, sino que pasó por varias etapas.

Para explicar esta radicalización se ha hablado de la importancia de las herejías en las que, es cierto, a veces las mujeres tuvieron un papel destacado, con lo que reforzó la prevención de la Iglesia: valdenses de Pierre Valdo hacia 1170, herejes de Verona acusados hacia el 1175 de reunirse en sótanos para celebrar misas blasfemas y actos sexuales contra natura, cátaros en el sur de Francia, etc. Contra estos enemigos la Iglesia lanzó un cuerpo de combate, la Inquisición, legitimada desde 1199 pero creada oficialmente en 1231. Para discutir, pelear, convencer por todos los medios a los portadores de falsas verdades, se pusieron en marcha verdaderos equipos de dominicos moralmente irreprochables e intelectualmente bien armados, decididos a hacer cualquier cosa para salvar a la cristiandad.

En contra de las ideas generalmente admitidas, la Inquisición, que, por otra parte, cambiaría varias veces de forma, de campo de acción y de agentes, no fue especialmente severa con las artes mágicas y las hechiceras.

Su objetivo esencial eran las desviaciones religiosas (el maniqueísmo, por ejemplo) o el supuesto paganismo (el islamismo y, por supuesto, el judaismo), con los cuales a menudo no tuvo piedad. En cuanto a las magias, consideradas supersticiones o herejías de bajo nivel, mostraba, básicamente, desprecio.

En España, donde la Inquisición celebró la mayoría de procesos (85.000 entre 1540 y 1700, frente a los 45.000 en Portugal y unas cuantas decenas de miles en Italia), solamente el 10 % de ellos se relacionaba con la magia en sus diversas formas, y dieron lugar a muy pocas ejecuciones. En Italia quizás en un tercio de los procesos se juzgó a magos y magas, pero con una relativa indulgencia[169].

La Inquisición no puede ser considerada responsable de la masacre de brujas que, por otra parte, se llevó a cabo principalmente en países situados fuera de la ribera del Mediterráneo. En primer lugar, siempre dispuso de unos poderes judiciales muy limitados y de unas penas bastante suaves (látigo, días de ayuno, obligación de peregrinaje, conversión forzada, excomunión). En segundo lugar, su actividad purificadora cesó en la mayoría de países de Europa (excepto en España, Italia y Portugal) hacia 1500-1520, es decir, antes del gran auge de la quema de brujas en la hoguera a fines del siglo XVI.

Por otra parte, siempre realizó la distinción entre hechicería y brujería. A los hechiceros acusados de causar daños materiales, los entregaba al «brazo secular», la justicia civil, que era la única que dictaba penas de muerte y que disponía de los medios para administrarla. La Iglesia jamás mató a nadie con las manos de sus sacerdotes, lo cual no disminuye las responsabilidades en las que pudo incurrir en cuanto a la fanatización de los jueces civiles y de la opinión. Pero cuando actuaba por su cuenta, puesto que disponía de mazmorras, parece que siempre prefirió otro tipo de procedimientos, que la enorgullecían más y la confirmaban en su certeza de enseñar la única religión verdadera: el reconocimiento, la confesión, la humillación, la renuncia, la abjuración, la retractación pública que exigía de los culpables. Por este motivo, debemos hacer hincapié en que, aparte de un cierto número de linchamientos por parte del pueblo exasperado, la gran mayoría de brujos y brujas que fueron condenados a muerte y ejecutados en Europa en el momento de las grandes persecuciones lo fueron por tribunales regulares, formados por jueces civiles.

RETRATO ROBOT DE LA BRUJA

Muy probablemente fueron las calamidades del siglo XIV (hambrunas, la guerra de los Cien Años, la gran peste de 1348 y sus réplicas) las que permitieron desencadenar y justificar la guerra total contra los adeptos a la brujería. Ya no los persiguieron individualmente, sino como a bandas de malhechores. Ya no los ejecutaron de uno en uno, sino en grupos que podían alcanzar las diez o veinte personas. En fin, se empezó a acusar más a brujas que a brujos.

¿Por qué este cambio? Hasta entonces la Iglesia se había mostrado más bien moderada, aunque con tendencia a considerar a las mujeres como sospechosas. El texto básico sobre esta cuestión era un canon de origen incierto, que sin duda data de fines del siglo X. Ponía en cuestión a las mujeres, pero sólo las acusaba de sueños monstruosos.

Este *Canon episcopi* («Canon del obispo») denunciaba:

> … algunas mujeres malvadas, pervertidas por el diablo, seducidas por las ilusiones y los fantasmas de los demonios y que creen cabalgar animales de noche en compañía de Diana, la diosa de los paganos, y de una multitud innumerable de mujeres; y, en el silencio de la noche profunda, creen recorrer grandes distancias sobre la Tierra, y obedecen sus órdenes como si fuera su ama y piensan que han sido llamadas a servirla cierta noche[170].

Este texto precisa bien que las acciones de estas desdichadas no eran más que ilusión; «creían», «pensaban» estar viajando de noche por los aires hacia el aquelarre, una ilusión que sin duda les enviaba el diablo, pero que no tenía ninguna realidad.

Burchardo de Worms, que reproduce el *Canon episcopi* en su *Decretum*, lo acompaña con esas series de preguntas que ya hemos visto con relación al aborto y el infanticidio, y que esta vez se refieren a la hechicería en su forma más habitual, la de la adivinación y el mal de ojo, la que puede recuperar un afecto perdido:

¿Has consultado a los hechiceros, los has introducido en tu casa para encontrar un objeto perdido?

¿Crees lo que creen algunas mujeres? ¿Crees que cuando entran en una casa, según dicen, pueden lanzar un sortilegio y matar las nidadas de ocas, pavos, gallinas y hasta cochinillos y el fruto de otros animales, y ello con una palabra, con una mirada o con un sonido?

¿Has hecho lo que algunas mujeres tienen por costumbre hacer? Se tumban boca abajo, dejando las nalgas al descubierto y ordenan que amasen pan encima de ellas. Cuando el pan está cocido, lo dan a comer a su marido. Lo hacen para inflamarles de amor por ellas.

¿Has hecho lo que algunas mujeres adúlteras tienen por costumbre hacer cuando se dan cuenta de que sus amantes quieren volver con sus mujeres legítimas? Gracias a un arte maléfico, apagan el deseo de los maridos, de tal modo que ya no sirven para nada con sus mujeres, pues ya no pueden unirse a ellas.

El escepticismo que muestra el *Canon episcopi* así como la naturaleza menor de los maleficios —más hechiceros que diabólicos— sobre los que preguntaba el obispo Burchardo basta para demostrar que la Iglesia aún no estaba lista para las grandes persecuciones de brujas. Le faltaba una directriz, un modelo teórico en el que el Diablo estuviera realmente implicado.

El diablo prefiere a las mujeres

Sin duda se dio un paso decisivo cuando se empezó a decir que la brujería no estaba hecha sólo de sueños y supercherías, sino que las brujas existían realmente, que volaban de verdad por la noche para ir a hacer el mal lejos de sus casas. Este paso lo dio, hacia 1435, un dominico alemán, Hans Nider, en un libro cuyo título, el *Formicarius* («El hormiguero») indica por sí solo el contenido: millones de malvados animales obrando subterráneamente.

El diablo parecía ahora más peligroso. Hacia 1395-1400 se había detectado un cierto número de casos individuales de brujería, con intervención de

demonios en un papel todavía modesto. El personaje del diablo estaba cada vez más presente. Había dejado de ser un principio teórico y abstracto que representaba el Mal. Ahora estaba vivo, la gente lo visitaba, incluso había desembarcado en la Tierra.

Había viajeros que, de vuelta del infierno, afirmaban su existencia y daban terroríficas descripciones de su estancia como muertos en estado de pecado: Honorio de Autun, Alberico de Settefrati en el siglo XII, Cesáreo de Heisterbach y el monje Richaulme en el XIII. Con sus relatos habían mostrado los espantosos tormentos a los que estaban sometidos los condenados entregados a un diablo sádico *avant la lettre*.

Ya en el siglo XI, la primera versión de una obra de teatro de éxito, el *Miracle de Théophile*, ponía en escena, «entre los hombres», a un demonio de apariencia humana, proponiendo un pacto a un joven ambicioso: su alma a cambio de todos los goces terrenales.

La modificación del papel del demonio se manifestaba también en la decoración de las iglesias y en sus estatuas. Si bien la matanza en masa de brujas no empezó realmente hasta 1450 (llegando al máximo entre 1570 y 1630), fue el fruto de una evolución de las mentalidades que detectamos ya en los siglos XIII-XIV en las artes. En las estatuas de Moissac, se ve a la mujer asociada al Mal y a los pecados. La lujuria, como la Muerte, está representada con un rostro femenino. En la iglesia de San Bernardino en Triora (Imperia), un fresco muestra un grupo de mujeres en el infierno con la inscripción «brujas» (*fatucera*). Una está ensartada por los demonios y lleva en la cabeza una mitra sobre la que se distingue un diablo negro. Los clérigos y el pueblo, agotados por tantas calamidades, sospechaban entonces que sus desgracias procedían de una auténtica conspiración en la que brujos, leprosos, judíos, homosexuales y el mismo diablo se daban la mano.

Hans Nider (1380-1438), al insistir en la existencia de esta secta de malhechores diabólicos, pretendía explicar unos procesos reales en la región del lago Léman. En cualquier caso, es en esta región donde nació, en imaginación o de hecho, la brujería del segundo tipo, la que tenía un pronunciado carácter demoníaco.

El dominico inventó el mito de la bruja moderna, la que no solamente emplea sortilegios sino que practica una auténtica contrarreligión cristiana, la religión demoníaca. Afirmó que el brujo (*maléficas*) era, sobre todo, un mal creyente. No era solamente alguien que hacía el mal (*male faciens*), sino alguien

que observaba mal la fe (*male fidem servans*).

De los nuevos brujos y brujas Nider trazó un retrato robot, es decir, dibujó sus rasgos físicos y morales. Ya sólo quedaba que las autoridades encontraran a estos enemigos públicos cuyas señas él había facilitado.

Para confeccionar este retrato robot (concepto que preferimos al de estereotipo, ya que esta imagen fue difundida entre la opinión como un cartel de busca y captura), mezcló tres o cuatro personajes ya conocidos: el eterno brujo, el hacedor de pactos, el comensal de una cena caníbal y las antiguas estriges volando en la noche. Añadía que la nueva figura de la brujería rendía un homenaje particular, de carácter sexual, al diablo.

Las primeras víctimas

Ahora bien, más o menos al mismo tiempo que Nider escribía esto, exagerando tres o cuatro casos reales que conocía y que datan de alrededor de 1400, otros inquisidores, en particular Uldry de Torrenté, prior de los dominicos de Chambéry y después inquisidor en Lausana, se mostraban muy receptivos a la nueva ideología diabólica y condenaban a diestro y siniestro.

En los alrededores del lago Léman y hasta el Piamonte, el retrato robot correspondía a lo que se encontraba (o a lo que se quería encontrar). En 1432, Agnès Arizonelli es perseguida en la Val Laventina (cerca del San Gotardo) por haber provocado inclemencias del tiempo. Uldry de Torrenté manda ejecutar a varias mujeres en Vevey y Neuchâtel en 1438-1439. Según William Monter, entre 1428 y 1447, 110 brujas y 47 brujos son ejecutados más al sur, en Saboya y el Delfinado: la proporción de hombres y mujeres indica claramente que se ha pasado de la hechicería a la brujería.

Se desencadena una primera ola de represión, pese a las protestas del obispo de Sion en 1444 y 1447, a orillas del lago Léman. En 1450, Else de Meersburg (localidad hoy en día situada en el Land de Baden-Württemberg) es acusada de maleficios simples. Los confiesa, y la torturan. Reconoce entonces el maleficio diabólico, y la ejecutan. El nuevo mecanismo funciona perfectamente. Se repetirá en Francia (caso de Arrás, 1459), así como en toda la Alemania del Sur

y el corredor renano antes de fin de siglo.

La primera persecución, conviene señalarlo porque es importante, surgió no tanto del pueblo, que durante mucho tiempo vacilará entre creer o no en los aquelarres, como de unas consideraciones teóricas, en este caso, de las elucubraciones del dominico Nider y de algunos más. Fue, en gran medida, la difusión oral del retrato robot lo que desencadenó la guerra.

¿Por qué Europa entera no se llenó inmediatamente de hogueras? En primer lugar, porque existían, como siempre han existido, profundas diferencias en la manera de contemplar el retrato robot según los países. Inglaterra, Italia, España, por distintas razones, nunca lo aceptarían completamente. En unos países porque tenían un sistema judicial sereno, mientras que en otros el escepticismo religioso era algo tradicional.

Si las llamas no prendieron en toda Europa por igual ante el libro de Nider, fue también porque éste apenas pudo difundirse, excepto a través de manuscritos poco numerosos. La imprenta no se inventó hasta 1450-1455, y el *Formicarius* se imprimía poco después (Colonia, 1473 y 1480; Augsburgo, 1484).

Por último, hay que señalar que el *Formicarius*, aunque describe por primera vez en 1435 la brujería demoníaca, no se atreve a oponerse a la teoría oficial y hasta entonces moderada de la Iglesia, la del *Canon episcopi*. Repite que todos los crímenes cometidos por los nuevos brujos endemoniados lo son en imaginación, en sueños. La obra contiene una contradicción: la que hay entre estas reservas y los ejemplos que el autor pretende dar a partir de hechos reales.

Las dudas persisten, el pueblo no conoce o no sigue a Nider, que quedará en la Historia como el primer defensor de una hipótesis destinada a tener un gran futuro. Incluso para los clérigos que leen el libro, la conspiración de unos humanos con el diablo, por probable que sea, no es más que una manipulación de los deseos y los sueños de los brujos. Lo que se necesitaría son pruebas de su actividad real y el compromiso de Roma, junto con la confirmación de la traición de las mujeres.

En 1487, la publicación de un nuevo libro aportaría estas tres pruebas: evidencia del demonismo, compromiso papal en el combate y demostración de la implicación particular de las mujeres en el satanismo. Se trata del *Malleus maleficarum* («El martillo de brujas»), obra de otros dos dominicos, Heinrich Kràmer y Jakob Sprenger. Esta obra era la más demencial, la más misógina que jamás se hubiera presentado al lector. Los daños fueron considerables.

La guerra de las brujas

Kràmer y Sprenger se lanzaron a la aventura por despecho. Eran inquisidores y llevaban algún tiempo practicando la caza de brujas. Kràmer (1430-1505) venía de Alsacia, de Sélestât, y había sido nombrado inquisidor en 1474 para los Estados del sur del Imperio: Baviera, Austria y la región del lago de Constanza. No le debían de querer mucho, y sin duda eso fue su perdición. En 1505 desapareció misteriosamente en el curso de una de sus cacerías de brujas, entre Olmütz y Brno.

Jakob Sprenger (1436-1496) era un poco más joven, de Basilea, también inquisidor, menos activo pero más famoso, pues dirigía el monasterio de los Predicadores de Colonia y podía ser recibido por el papa. Se cree que la obra fue redactada esencialmente por Kramer, hombre de experiencia sobre el terreno. Sprenger aportó, no obstante, dos elementos muy importantes al libro: su nombre, que garantizó un público para el libro, y, sobre todo, su obsesión misógina. Si el libro se llamó «Martillo de brujas» (*maleficarum*) y no «Martillo de brujos» (*maleficorum*), se debe sin duda a Jakob Sprenger, obnubilado por las cuestiones sexuales.

Era una obra de combate. En 1484, tres años antes de la publicación, el retrato robot de Nider se iba difundiendo poco a poco, demasiado despacio para el gusto de algunos, y se perseguía la brujería en Como en Italia, en los Grisones suizos, y hasta en Francia, en la región de Soissons. Krámer, tal vez más fanático que los demás, cazaba brujas en la región de Ravensburg, con cierto éxito: consiguió llevar ante los tribunales a una cincuentena de desdichadas que reconocieron, entre otras cosas, ser putas del diablo y haber matado a cierto número de niños.

El año siguiente el inquisidor quiso repetir la hazaña en Austria, en Innsbruck, y ya había mandado detener a varias decenas de mujeres cuando la población y, sobre todo, el obispo de Brixen se enfadaron. Éste todavía seguía fiel a la ortodoxia del *Canon episcopi* y se negaba a creer en la brujería, o al menos en la del segundo tipo. Mandó liberar a todas las presuntas brujas, llamó a Krámer viejo chocho y cretino infantil (*propter senium ganz chindlisch*) y lo expulsó del Tirol.

Fue entonces cuando los dos dominicos, furiosos, decidieron demostrar sus

afirmaciones y apelar al papa. Así nació el «Martillo de brujas». La obra es en sí misma bastante persuasiva, aunque no plantea grandes novedades. También es bastante discreta sobre los aquelarres, que apenas cita, las marcas que llevaban las brujas, la obligación que tenían de besarle el trasero al diablo, y otras últimas innovaciones de la demonologia de la época. Pero sí insistía en varios puntos que resultarían capitales para la puesta en marcha de las persecuciones de brujas.

En primer lugar, el *Malleus* decía que había urgencia. Estaban al borde del abismo, «en medio de las calamidades de un siglo que se desmorona», según sus palabras, pues una nueva herejía, a la que bautizaba sin tapujos «la herejía de las brujas», estaba invadiendo Occidente. Existía una alianza con la muerte y las potencias infernales y el diablo lo aniquilaría todo. El libro jugaba con el terror.

A continuación, el *Malleus* describía un elevado número de sortilegios graves, todos ellos del tipo diabólico, y los presentaba no como sueños enviados por el engañoso demonio, sino como crímenes reales que afectaban a las gentes. Había de todo: calamidades agrícolas, lluvias, vientos, granizo, insectos devastadores, elaboración de pócimas y venenos, figurillas de cera, etc. Citaba nombres y lugares como pruebas.

Un testigo, por ejemplo, explicaba cómo un niño había desaparecido en un pueblo y cómo él mismo, «habiendo sorprendido una asamblea de mujeres en plena noche, había podido verlas matando al niño y bebiéndose la sangre.»[171] Una bruja detenida confesaba cuál era la mejor manera de despedazar a los niños de pecho. «Los ponemos a hervir en un caldero hasta que la carne se separa de los huesos y queda bien líquido. Con la parte más sólida hacemos un ungüento que nos sirve para nuestros hechizos, placeres y regocijos.» El elemento líquido servía para hacer filtros, una vez mezclado con hostias, testículos de gallos y huesos de serpientes…

Finalmente el *Malleus*, y ésta es la razón por la que adquiriría tanta importancia, se presentaba como un auténtico manual de instrucción criminal. A partir de entonces muchos jueces lo tendrían a mano en sus interrogatorios. Explicaba todos los entresijos del oficio: cómo detener a una bruja (preferiblemente un domingo, o en la festividad de un santo importante), qué preguntas hacerle (retorcidas, sin dejarse engañar por los gritos que podía provocar el diablo), y hasta cuándo se podía pedir al poder civil que procediera a la tortura.

El libro no tenía ni un ápice de sentimentalismo. Si la acusada no confesaba,

había que insistir y no caer en su trampa. El silencio constituía una prueba suplementaria de su culpabilidad. Significaba que el diablo, para evitar que le denunciaran a él, concedía a la bruja un poder especial, el «poder de taciturnidad», que le impedía sufrir y, por lo tanto, confesar.

Mujeres diabólicas

El *Malleus*, fiel a su título, hablaba sobre todo de mujeres. El problema eran las brujas, no los brujos. Recordaba los argumentos clásicos que las designaban como presas y cómplices favoritas del demonio. Las mujeres eran más proclives a la brujería debido a su debilidad, infidelidad, credulidad y lujuria congénitas. Pero proponía argumentos nuevos. Las mujeres creían poco y mal en Dios. Según la etimología (o la supuesta etimología), la mujer era un ser de fe débil, puesto que la palabra *femina* estaba formada por fe y *minus* (lo que los eruditos traducían como «menor por la fe»).

Sobre la capacidad sexual de las mujeres, los dos dominicos no tenían freno. Detallaban todos los sortilegios que empleaban para multiplicar o, por el contrario, apagar la pasión erótica. Ellas mismas, al ser insaciables, «refocilaban con demonios[172]» y de noche recibían la visita de sus amantes diabólicos en forma de íncubos, y ello en la misma cama de sus maridos y sin que éstos se dieran cuenta de nada.

Prosiguiendo su delirio, los autores recuperaban el mito de la *vagina dentata*, la vagina cortadora de miembros masculinos. En algún momento parecían decir que sólo se trataba de una ilusión: los hombres se creían castrados e impotentes. Pero en el capítulo VII de la segunda parte, la obra afirmaba que a las brujas les gustaban tanto los sexos masculinos que los coleccionaban. Algunas poseían hasta veinte o treinta en cajas de hierro, donde seguían meneándose como gusanos. Por desgracia nunca los encontraban en los registros, decían los autores, porque las brujas los ocultaban fuera de sus casas, generalmente en nidos de pájaros.

El *Malleus* relataba incluso la historia de un impotente, poco dotado al parecer, que consiguió de las brujas el derecho a subirse al árbol y cambiar su

instrumento por otro de mayores dimensiones. Lamentablemente, el que le convenía pertenecía a un cura, y no le fue posible realizar el cambio.

Estas trescientas páginas de cuentos iban precedidas (y ahí residía el genio de los autores) por una bula auténtica del papa Inocencio VIII, expedida en 1484 en Roma y que empezaba por las palabras *Summis desiderantes affectibus* con las que habitualmente se la conoce. El papa no sabía, unos años antes de la redacción del libro, lo que en él iban a decir Kramer y Sprenger. Éstos solamente le habían advertido del creciente peligro de la brujería, y él había publicado la bula para decir que compartía su inquietud ante ese problema y que había que actuar con rigor. Sobre el fondo de la cuestión no se apartaba de la estricta ortodoxia. Para él, el diablo no provocaba tormentas o problemas sexuales sino que, con sus poderes de ilusionista, hacía creer que había habido una tormenta o que un hombre era impotente. Lo único que hacía era engañar a los brujos mediante los sueños. Por lo demás, el don del maleficio no era especialmente femenino, se encontraba en «las personas de uno y otro sexo».

No obstante, al encabezar el *Malleus maleficarum*, esta bula papal dio la impresión de que Roma autorizaba y compartía todo cuanto se decía en el libro. Las primeras grandes oleadas de cazas de brujas datan de los últimos años del siglo XV y, sin duda, se deben a esta obra. En efecto, los autores consiguieron un éxito editorial, cosa que nunca ocurrió con el *Formicarius* de Nider, pese a ser más innovador por su invención del retrato diabólico. En adelante, gracias a este escrito de referencia, los cómplices del diablo que había descubierto Nider quedarían asimilados a las mujeres, y casi únicamente a las mujeres.

En pocos años se distribuyeran treinta mil ejemplares del *Malleus*. Publicado primero en Estrasburgo en 1487, fue reeditado nueve veces antes de finales de siglo en el oeste del Imperio (Spira, Basilea, Colonia), y otras seis veces antes de 1520 (incluso fuera de Alemania, en París, Lyon y Venecia).

Las respuestas, las advertencias de algunos autores que no habían perdido la cabeza, como el excelente Ulrich Molitor, abogado en Constanza en 1489, no sirvieron de nada. En 1491, escribiendo al consejo de la ciudad de Núremberg, Heinrich Krámer podía vanagloriarse, con la conciencia limpia, de haber entregado al fuego a más de doscientas brujas.

Era un resultado honroso para un libro que, después de todo, tenía bastante de estafa. En todo caso, era un buen comienzo. Aún faltaba liquidar a miles a aquellas mujeres peligrosas, pero para eso se precisaba el apoyo del pueblo, el terror del pueblo. La emoción y el pánico tenían que desbordar el reducido

ámbito del clero. Los infortunios del siglo XVI y de principios del XVII favorecerían estos asesinatos.

Antifeminismo y Reforma

Demostrando una vez más que los hechos históricos nunca tienen un origen único, los especialistas han detectado al menos una docena de causas posibles de la represión de la brujería. Citemos algunas: la voluntad cristiana de erradicar los restos del paganismo, el antifeminismo del tiempo, la necesidad de reprimir las herejías, la Reforma, la Contrarreforma, el celo religioso de la época barroca, el nacimiento de un Estado moderno más preocupado por el orden, la instauración del capitalismo, las guerras europeas, la miseria generalizada, la aculturación de las zonas rurales, la negación de las elites por parte del pueblo, etc. Podemos encontrar buenos argumentos en favor de cada una de estas «causas». Por supuesto, fue el conjunto de todas ellas lo que produjo su desastroso efecto.

Nuestro objetivo no es rehacer aquí la historia de la brujería, sino solamente mostrar cómo, debido a la incitación de la Iglesia y a las reclamaciones de un pueblo atrapado en un conflicto religioso, las mujeres se convirtieron en las principales víctimas de la represión. Por consiguiente, sólo insistiremos en dos «causas» seguras de la multiplicación de hogueras: en primer lugar, los disturbios religiosos en el clímax de estas ejecuciones (1570-1630), es decir, alrededor de la Reforma protestante y de la Contrarreforma católica, que desembocarán en una radicalización de las posturas; en segundo lugar, la ola de frío que invadió Europa a partir de 1560, incitando a la población a buscar responsables de su miseria.

Parece bastante injusto considerar a la Reforma como responsable, siquiera parcialmente, de la masacre de brujas. Pero nadie sostiene que fuera directamente la causa de las matanzas. El protestantismo, en la medida en que desacralizó el mundo, permitió incluso tener una comprensión más lógica, más científica de los fenómenos, y sin duda contribuyó a que la opinión occidental recuperara el juicio y pusiera fin a la caza de brujas. Además, los diversos movimientos surgidos de la Reforma, pese a su puritanismo, fueron en conjunto

menos hostiles a la mujer, ofreciéndole desde el principio algo más que las carreras católicas consistentes en ser una imbécil sacrificada, una santa o una puta.

Sin embargo, de manera indirecta, la Reforma tiene una parte de responsabilidad. Recordaremos que, si bien tuvo como resultado el progreso de la tolerancia en Europa, tal generosidad no fue seguramente su objetivo inicial, mucho más marcado por la intransigencia doctrinal.

La Reforma se definió en un principio como un regreso a la Biblia, y sólo a la Biblia, tomada en su sentido literal. Pues bien, este gran texto no era muy amable con las brujas: «No dejarás con vida a la hechicera», dice el Exodo[173]. Y en otro libro se puede leer lo siguiente contra los brujos y brujas:

> … Y no haya en medio de ti […] quien se dé a la adivinación, ni a la magia, ni a hechicerías y encantamientos; ni quien consulte a encantadores, ni a espíritus, ni a adivinos, ni pregunte a los muertos. Es abominación ante Yavé cualquiera que esto hace[174]…

Aunque Lutero estuviera poco interesado por la cuestión de las brujas, se sabe que creía en ellas y en el diablo. Suponía incluso que algunas mujeres eran capaces de embrujar a los niños, de transmitir enfermedades y hasta de adoptar formas diabólicas. Por eso, dijo, «hay que matarlas» (*deswegen sind sie zu tóten*).

Afortunadamente, Lutero, preocupado por otras prioridades, no fue responsable de las hogueras, a diferencia de Calvino. Además, murió en 1546, unos veinte años antes de la gran explosión. Sin embargo, en la tormenta que siguió a su muerte en Alemania, sí encontramos algunos príncipes alemanes que, en sus territorios, quemaron brujas. Las cuentas son claras. En los estados luteranos se fue menos severo, se mató menos que en los principados católicos. En los Países Bajos españoles, donde ambas confesiones se enfrentaron en la misma época, los calvinistas también mataron brujas, como para demostrar a sus adversarios que eran tan buenos cristianos como ellos, pero siempre lo hicieron un poco a remolque y alcanzando unas cifras totales inferiores a los tristes récords católicos.

La responsabilidad de la Reforma no hay que buscarla en la ejecución directa de los crímenes legales a los que dio lugar la represión de la brujería. Esta

responsabilidad, ampliamente compartida con la Contrarreforma católica, proviene del hecho de que la oposición religiosa y las guerras civiles que provocó entre 1560 y 1630 desembocaron, en ambos bandos, en una especie de déficit de corazón, en un incremento de la severidad hacia el enemigo y en una vasta prohibición de lo imaginario.

Nuevos acusadores de las mujeres

Las brujas o pseudobrujas no podían sino ser las víctimas de tal radicalización del odio. En el conflicto sólo contaba una cuestión: la salvación, el paraíso. Los enemigos de un bando representaban a los enemigos de Dios, y con ellos no era posible ningún armisticio. En todas partes la guerra fue a muerte. En un determinado momento, en Francia, se decidió incluso que no se harían prisioneros, salvo los que pudieran pagar rescate.

En las guerras de religión francesas (1562-1598), como también durante el conflicto europeo conocido con el nombre de guerra de los Treinta Años (1618-1648) que asoló el Imperio (en algunos lugares la población disminuyó en un 50 %), una vida humana no valía gran cosa. La matanza de brujas en la misma época no fue en modo alguno una violencia aislada. Se acomodó en un océano de muertos, de revueltas campesinas, de eliminación de herejes italianos (Giordano Bruno fue quemado en 1600), de represión de los intelectuales humanistas en España y de los pensadores no ortodoxos en todas partes.

A partir de 1570, cuando el *Martillo de brujas* parecía un tanto desfasado en el conflicto religioso que había modificado el orden de las cosas (cada partido sostenía que el diablo estaba en el lado del adversario en forma de Anticristo o de «ramera de Babilonia»), una serie de presuntos especialistas en el demonio, los «demonólogos», como se les denomina, publicaron con éxito nuevos libros que aumentaron todavía más el miedo al diablo y a sus subordinadas.

Muchos de estos analistas del Maligno son jueces civiles y no eclesiásticos, como el profesor de derecho Jean Bodin con su *Démonomanie des sorciers* (1580), o Pierre le Loyer, con sus *Trois Livres des Spectres* (1586), o también Nicolas Rémy, verdugo de la Lorena, con sus *Demonolatriae libri tres* (1585).

Algunos todavía son sacerdotes católicos, como el cruel Peter Binsfeld, obispo auxiliar de Tréveris (escenario de importantes matanzas), o como Martín del Río, erudito jesuita de los Países Bajos europeos, o bien el fraile italiano Francesco María Guazzo (Guaccius) quien, tras cazar brujas en Renania, publicó, en su *Compendium maleficarum* de 1606, unas terroríficas imágenes de aquelarres.

Más grave para las brujas fue sencillamente el clima de odio que instauraron los dos partidos y las dos religiones, hasta tal punto que la gente empezó a detestar todos los placeres, e incluso la caridad. Muchas veces, estos enemigos, en nombre de Dios, o de lo que creían su Dios, tomaron decisiones totalmente contrarias a sus propios intereses, y peor aún, en contradicción con sus principios más sagrados. Las continuas masacres de uno y otro lado, la crueldad de las ejecuciones de las que hablaremos a continuación, el sadismo sexual que se infligió a mujeres y niños, en resumen, la cantidad de horrores que se vivió en aquellas espantosas guerras civiles no tenían nada que ver con el cristianismo. Unos textos moderados, como el *Canon episcopi*, que dudaba de la realidad de los males cometidos por las brujas, ya no tenía cabida en aquel conglomerado de crueldades. La ofuscación lo dominaba todo. Se cometieron muchos crímenes con la aprobación de los más grandes juristas.

Frío y crueldad

Esta glaciación de los corazones, que llevó al moralismo a su punto álgido, prohibiendo bailes, sueños, diversiones y baños públicos, fue acompañada, a partir de 1560, de un enfriamiento del clima cuyos efectos fueron igual de devastadores sobre el buen juicio de los hombres.

En el origen de las ejecuciones de brujas nunca se encuentra un motivo religioso. No se mata a una supuesta maga o a un supuesto mago porque sean protestantes o católicos. Van a parar a la hoguera en las regiones en las que católicos y protestantes se espían, se acusan y se destripan. La masacre provocada por la fractura de las religiones es todavía más atroz cuanto más difícil es la situación económica. Es aquí donde interviene el frío. Si las cosechas son malas, los campesinos creen haber sido víctimas de un maleficio.

En efecto, las cosechas suelen ser desastrosas en la Europa de esta época, durante el tercer tercio del siglo XVI. Una especie de desajuste meteorológico fue la causa, junto a la aparición de la denominada «pequeña era glaciar», unos fríos generalizados que acarrearon fuertes subidas de los precios y una escasez que no hizo sino aumentar la angustia popular.

Estudiaremos algunos ejemplos de este desastre meteorológico, bien conocido y estudiado en la actualidad. El fenómeno, que se extendió por todo el hemisferio Norte (hasta el punto de que los shoguns japoneses lo observaron y, en Rusia, el mar Caspio bajó de nivel), tuvo tres momentos culminantes en el período que nos interesa: tres olas de frío, hacia 1562-1574, hacia 1583-1589 y hacia 1623-1628, que corresponden casi exactamente con los tres puntos álgidos de la quema de brujas.

En 1562, cuando empiezan las guerras de religión francesas, en París ya ni siquiera se distinguen las estaciones, pues llueve sin cesar todo el verano y los trigos germinan en las espigas. La misma dificultad en el Imperio germánico: en 1561, el lago de Constanza se hiela, hecho excepcional. De 1570 a 1575, el precio del centeno se multiplica por cuatro en Alemania. Es precisamente en estos años cuando se observa el despertar de la persecución de la brujería.

En 1587 nieva hasta julio en buena parte de Alemania, y el mal tiempo dura varios años. Las ejecuciones causan estragos en Tréveris, Osnabrück, Quedlinburg.

Finalmente, tras un período de calma a principios de siglo y hasta 1620, sin duda las malas cosechas en el centro de Europa de 1617 a 1627 tienen mucho que ver con la última gran oleada de masacres, la de las brujas de Westfalia, en Würtzburg, por ejemplo, en 1627-1629, contemporánea de la guerra de los Treinta Años.

El retrato robot imaginado por unos sacerdotes hacia 1435-1485 y que sólo provocó unas pocas detenciones de brujas mientras las condiciones económicas eran favorables, es decir, durante el denominado «bello siglo XVI» (sus dos primeros tercios), sirvió para justificar ampliamente las condenas a partir de 1570. Los demonólogos insistían en el pulular de las brujas, en los aquelarres nocturnos donde se cometían, entre risas, las peores orgías sexuales, en la relación existente entre las inclemencias del tiempo y el don de provocar catástrofes reales que las enemigas de Dios aprendían directamente del diablo.

Los desgraciados campesinos, muertos de hambre, que durante tanto tiempo habían mantenido sus dudas sobre la brujería, empezaron a creer en ella. Ahora,

miserables, atrapados entre el fuego de las guerras y el frío del clima, buscaban a quien achacarle tanta acumulación de catástrofes. Las causantes no podían ser más que las brujas, esas mujeres eternamente sospechosas y cuyo retrato renovado les tendían los demonólogos, herederos de Nider y Kramer.

Un hombre moderno, más protegido por el Estado, más urbano, más civilizado, más partidario de la razón, estaba naciendo. Pero para ello tenía que pasar por encima del cadáver de las mujeres antiguas, es decir, de las supuestas brujas. Ése fue el punto culminante de la masacre de mujeres, que se realizó con las mejores razones del mundo, tanto religiosas como morales, económicas como políticas.

Las cifras de la masacre

En este punto resultan necesarias algunas precisiones para medir la masacre de mujeres que tuvo lugar en el período más cruel, los dos siglos que separan 1450 de 1650. A falta de documentos, especialmente en lo referente a Europa del Este, es imposible dar un balance exacto de la demencia que inundó el continente. Sin embargo, conviene decir que la locura nunca fue constante (tras bruscas llamaradas en las que se mataba a las brujas durante unos meses, se volvía a una justicia más serena), y que el número total de víctimas nunca fue tan elevado como se creía en la época romántica, cuando dominaba el discurso antirreligioso de los historiadores, o incluso hace unos pocos años, cuando se hablaba de cientos de miles, incluso de millones de hogueras.

Aún así, el fenómeno fue de gran importancia, aunque sólo sea porque afectó a casi todos los países, de Suecia a Iliria y de Portugal a Rusia. Es cierto que la intensidad varió según los lugares, produciéndose las mayores matanzas en los países donde la autoridad era demasiado débil para resistirse a la demanda popular en caso de crisis económica. Afectó en particular a los pequeños estados del Imperio y todas las regiones situadas en la línea divisoria entre las religiones católica y reformada, desde los Países Bajos a la Italia del Norte, pasando por el corredor renano, Alsacia, Lorena, el Franco Condado, Suiza, etc. No está de menos saber, aunque sea difícil de explicar, que el 75 % de las personas

condenadas a muerte por brujería en los períodos álgidos hablaban una lengua germánica (del neerlandés al alsaciano y al suizo alemán).

Se cree que, en total, en la represión de la brujería entre 1450 y 1650 se encausó a unas 200.000 personas, 100.000 de las cuales fueron citadas ante los tribunales, y unas 50.000 ejecutadas.

Estas cifras no incluyen las matanzas de brujas antes de la difusión del retrato robot, en una época en que el concepto de brujería sólo servía como medio de exclusión para ajustar cuentas políticas o xenófobas. Tampoco se incluyen las ejecuciones sumarias, ciertamente numerosas, que tuvieron lugar en algunos pueblos en los momentos de gran pánico y de las que, por definición, a falta de archivos, el historiador no puede saber nada.

Las 100.000 personas inculpadas y las 50.000 cuya ejecución puede darse prácticamente por segura se reparten entre las grandes regiones del modo siguiente:

	Procesos	**Ejecuciones**
Suiza y países germánicos	65.900	35.000
Francia y países vecinos	6.800	2.725
Conjunto británico	4.500	1.865
Europa central y oriental	10.000 (?)	5.000 (?)
Escandinavia	4.520	1.750
Europa meridional	9.130	1.300
TOTAL	100.850	47.640

Viendo estas cifras, no resulta adecuado calificar la caza de brujas como «la más terrible represión de todos los tiempos», como escribió un poco apresuradamente una historiadora reciente[175]. No por ello esta matanza deja de ser un fenómeno irracional, muy difícil de interpretar, en la medida en que las ejecuciones fueron una especie de respuesta al diablo (personaje desconocido por el historiador, salvo como hecho sociológico) y afectaron esencialmente a una categoría muy concreta, las mujeres. En efecto, el 80 % de los condenados a muerte fueron presuntas brujas y solamente un 20 % presuntos brujos.

Todas en el banquillo

¿Quiénes eran estas mujeres a las que se condenó por un pretexto a primera vista arcaico, la connivencia con el diablo, y no en un período oscuro de la Edad Media sino en la misma época en que vivían Montaigne, Erasmo y Descartes, y no en los más remotos lugares de la África supersticiosa, sino en pleno corazón de Europa, allí donde estaba naciendo el mundo moderno, técnico y escéptico, de Utrecht a los Alpes y en algunos estados de la Alemania del Centro y del Sur?

Si bien cuatro de cada cinco ejecuciones eran de mujeres, quizá convenga precisar que se trata de una media aritmética, que no fue siempre así en todos los casos ni en todos los sitios. Murieron más mujeres precisamente allí donde se había difundido el retrato robot eclesiástico: un 85 % en Basilea, 92 % en Namur en Bélgica, 69 % en los prebostazgos alemanes de Luxemburgo, 66 % en la región de Vaud, 82 % en Montbéliard, 67 % en el Franco Condado, es decir, siempre en las cercanías del lugar en el que se inventó el retrato y a lo largo de ese «eje lotaringio» que ya había visto tantas herejías y represiones. En cambio, en países como la Alta Austria e Islandia, donde se perseguía más bien la hechicería tradicional sin intervención demoníaca, siempre hubo un mayor número de hombres acusados. En el siglo XVI, en Finlandia, otro país escéptico con respecto a la presencia del demonio en la Tierra, el 60 % de los acusados y el 75 % de los condenados fueron hombres. Las mujeres sólo constituyeron el grueso de las víctimas durante un corto tiempo, por desgracia el que vio el máximo de ejecuciones.

¿Cómo valorar esta culpabilización de las mujeres y al mismo tiempo estas variaciones? Las mujeres, desde siempre, o al menos desde que Tácito destacó a las temibles magas de Germania, eran consideradas en Occidente como hechiceras potenciales. Pero el retrato robot imaginado por Nider y completado por Kramer y Spenger abundó en la responsabilidad diabólica de estas mujeres. Por eso se mataron más mujeres en el período de delirio demonológico, sobre todo en los países infectados por esta imagen.

No obstante, el furor misógino, y ésta es la razón por la que él solo no explica toda la persecución de esta época, llevaba su negación en sí mismo. Creer que las mujeres eran brujas entre 1570 y 1630, en el punto álgido de este furor, era tanto como condenarlas a la tortura. Y, bajo tortura, cualquiera

denunciaba a cualquiera, fuera del sexo que fuera. El dolor hacía decir cualquier cosa. Por lo tanto, las brujas que fueron a parar al banquillo por misoginia no denunciaban solamente a otras mujeres. Recitaban, por así decir, toda su agenda, nombrando tanto a hombres como mujeres. Así, en Würtzburg en 1627-1629, donde la represión fue muy cruenta, el porcentaje de mujeres entre las víctimas, sin caer por debajo de la media, poco a poco fue dejando de ser aplastante. Siguieron siendo mayoría con el 56,5 % de las ejecuciones, pero los hombres llegaron a un 43,5 %.

De un modo más general podemos decir que los hombres, condenados en gran número al inicio de la represión de la brujería, fueron también numerosos al final, cuando se volvió a condenar la tradicional hechicería de las zonas rurales.

Falta aún por explicar la misoginia que condujo a unas 40.000 mujeres a la hoguera. En Occidente, como en todas las civilizaciones, debían de ser los hombres quienes practicaban prioritariamente la magia mayor, mientras que las mujeres se dedicaban más a la hechicería menor. Si un día empezó a crecer la parte de las mujeres, no es porque cada vez hubiera más en el oficio, sino porque se pensó que las había.

¿Y por qué se pensó tal cosa, hasta el punto de inculpar a inocentes? Una vez más topamos con el retrato robot: porque lo afirmaban los clérigos. ¿Y por qué lo afirmaban? Porque la mayoría de las desgracias de la época (epidemias, muertes infantiles, catástrofes climáticas) eran una muestra de las disciplinas brujescas atribuidas a las mujeres con la ayuda del Maligno.

Dicho de otro modo, como el punto álgido de las ejecuciones se produjo durante el período en que la acusación principal era el demonismo del segundo tipo, y como éste estaba más vinculado con las mujeres que con los hombres debido al retrato robot, fueron ellas las que, durante este tiempo, alimentaron las hogueras con el tributo de sus vidas.

Hubo un momento en que las mujeres eran tan sospechosas que les resultaba difícil vivir sin exponerse a alguna acusación. Todo parecía ponerlas en entredicho. No se necesitaba gran cosa: un gesto, una presencia sospechosa bastaban para inculparlas de conspiración con el diablo.

Acercarse demasiado a los niños o a los ancianos, y que después éstos cayeran enfermos; ser comadrona o consejera en asuntos amorosos y matrimoniales; ser demasiado guapa o demasiado fea, desprender un olor indefinible: todo eso y muchas otras cosas podía ser visto como el resultado de un pacto con el diablo.

Se llegó a acusar de brujería a mujeres que no iban muy a menudo a la iglesia, pero también a algunas que iban demasiado. El demonólogo Nicolas Rémy que se jacta (aunque erróneamente) de haber mandado matar a unas 800 brujas en la Lorena, señaló, en efecto, «la fuerza irresistible que empuja a las brujas hacia la iglesia». Una acusada, Magdelaine des Aymards, juzgada a los trece años en Riom en 1606, reconoció que, siguiendo el consejo de otra bruja, había empezado «a acudir a la iglesia y a fingir ser devota».

Achacándole unos supuestos agravios, la mujer podía ser sospechosa por cualquier motivo. En efecto, ¿quién se encontraba más a menudo en las condiciones citadas anteriormente? ¿Los hombres o las mujeres? ¿Quién se acercaba más a los niños? ¿De quién se destacaba más la belleza? ¿Quién utilizaba perfumes? ¿Quién frecuentaba las iglesias? ¿Quién se ocupaba de los problemas del parto? ¿Quién preparaba el pan o iba a por agua, y podía envenenar con facilidad? Las mujeres, siempre las mujeres, mucho más a menudo que los hombres. El retrato robot era verdaderamente diabólico, pues condenaba a las mujeres tanto por su naturaleza como por su trabajo (la alimentación, la salud de la familia), incluso antes de haberlas juzgado.

Sociología de las brujas

La edad de las presuntas brujas también tuvo sus variaciones. El estereotipo presentaba a una bruja muy arrugada. Ésta era la idea general: una vieja compinchada con el diablo para maquinar maldades. «Las brujas suelen ser mujeres ancianas»[176], dice Reginald Scott en su tratado de demonologia de 1584.

Sin embargo, siempre hubo dos imágenes de la mujer endemoniada en competencia. La vieja, desde luego, pero también la joven, porque no se podía defender seriamente que tamañas seductoras fueran tan decrépitas. La bruja hermosa, que triunfó en la iconografía romántica de los siglos XIX y XX, aparece ya en obras del Renacimiento, como *La Mala Mujer*, de I. van Meckenen, o *Las Brujas*, de Hans Baldung Grien. Más prudente o más astuto, Alberto Durerò mezcló ambas imágenes y mostró mujeres bastante bonitas, pero con enormes

traseros… Esta transacción entre lo hermoso y lo feo (mezclada con una lascivia calípiga) refleja en la persona del gran pintor y grabador la confusión de los espíritus de la época.

En efecto, se oponían serios argumentos en favor de cada una de las representaciones. La hechicera tenía que ser fea, puesto que estaba conchabada con horrendos y desfigurados demonios. El obispo Binsfeld de Tréveris emplea la expresión «fea como una bruja» (*deformis ut saga*)) También tenía que ser vieja, por cuanto la hechicería, es decir, un conocimiento adquirido a base de experimentar con los sortilegios, suponía un largo aprendizaje. Se necesitaba tiempo para llegar a ser doctora en artes mágicas. La brujería no sólo era un destino, era una carrera, donde había que ir subiendo de grado, desde la jovencita, la aprendiza de bruja, hasta la cumbre de la jerarquía, la «maestra».

La bruja amante del demonio, por su parte, servidora en los aquelarres de los más infames vicios, no podía ser fea. Su retrato robot reflejaba la aversión a la belleza —excepto la virginal— tan frecuente en el catolicismo, pues la belleza no podía ser más que la confesión de una profunda impureza.

Entonces, ¿a cuáles mataron? ¿A las guapas o las feas, a las jóvenes o las viejas? Las pocas estadísticas que podemos elaborar son claras. Como la brujería sucedió a la hechicería, primero se mató a las viejas y feas y después a las jóvenes y guapas; al final, en la hecatombe que provocaron las denuncias en masa, se ejecutó a cualquiera, jóvenes o viejas, guapas o feas. Era la feminidad en sí misma lo que proporcionaba la prueba casi concluyente del crimen diabólico.

¿Cómo lo sabemos? Es cierto que nuestras informaciones referentes a la fealdad y la belleza son reducidas. Los escribanos no solían tomar nota de esta clase de características en los tribunales. Sin embargo, en las listas de las ejecuciones de Würtzburg en 1627-1629, se lee que hacia al final fue ejecutada «la muchacha más hermosa del lugar» (*die schönste Jungfrau in Würtzburg*).

En cuanto a la edad, los documentos judiciales también ofrecen algunas indicaciones. E. W. Monter, estudiando una[177] muestra de 195 personas (de las que 155 eran mujeres) condenadas por brujería en Francia, Suiza e Inglaterra, encontró un promedio de edad de sesenta años. B. P. Levack, por su parte, reunió en una lista a 304 condenadas originarias de Suiza, Essex, Wurtemberg y Salem, de las cuales 173 (57 %) tienen más de cincuenta años.

Parece, pues, que tanto el pueblo al denunciar como los jueces al juzgar,

teniendo que escoger entre las dos imágenes, la de la bruja vieja y la de la bruja joven, se decantaron prioritariamente, a pesar de algunas variaciones en el tiempo, por la primera. Condenaron sobre todo a las mujeres ancianas.

Esta elección tal vez se explique por la diferencia entre la apreciación del atractivo sexual de las mujeres en nuestros días y la existente en aquellos momentos de represión. Hoy en día —en la época de la deificación de la juventud— sin duda pensamos que las más tentadoras, las más «sexys» son las más jóvenes. Antiguamente se pensaba de otra manera: las mujeres más atractivas, las más peligrosas, las que podían apartar a los maridos de su camino, eran más bien las mujeres ya maduras, expertas en los juegos del amor.

Sin embargo, hay que señalar que con el tiempo se mató cada vez a más niños y jóvenes (muchachas incluidas). Por lo tanto, la pirámide de edad de las brujas que podemos establecer tiene una forma muy curiosa, la de una… bobina. Tiene una amplia base de jóvenes, un delgado cuerpo de adultos, y una cúspide muy ancha, en forma de sombrilla, constituida por todas las mujeres ancianas sospechosas de brujería demoníaca que pagaron esta sospecha con su vida.

Desgraciadas viudas

Para aportar más criterios físicos o sociológicos que influyeran en la condena de tantas mujeres por brujería en los siglos XVI y XVII, debemos señalar el fuerte porcentaje de viudas que aparecen entre ellas, cosa bastante lógica en el cristianismo.

Naturalmente, como las mujeres casadas representaban la gran mayoría de mujeres vivas, ellas fueron las que más murieron (un 57 % como promedio). En cambio, si profundizamos en la cuestión, es decir, si comparamos el número de viudas condenadas con el de viudas en relación a la población total, resulta evidente que éstas aparecen en exceso. Así, las viudas constituían en la época un 10 % del número total de mujeres, pero formaron el 17 % de las acusadas por brujería en el Franco Condado, el 37 % según la estadística referida a 582 casos en Suiza, Francia y Essex establecida por E. W. Monter, y el 30 % en la lista de 1.019 acusadas que presenta B. P. Levack[178]. La abundancia de viudas se

explica una vez más por los prejuicios religiosos. Las brujas, aun siendo juzgadas por tribunales civiles, fueron víctimas de Dios, o de lo que se creía que eran los pensamientos y la voluntad de Dios.

El razonamiento no había cambiado desde el primer siglo de nuestra era. Una viuda es una mujer, es decir, un ser débil y un tanto estúpido. De ello se deduce que, al no tener un marido a su lado, nadie sensato que pueda frenar sus locuras y darle buenos consejos, cae de repente en el vicio; y a partir de ahí su debilidad, credulidad y lascivia natural la llevan, más que a las demás, a escuchar favorablemente las odiosas proposiciones del demonio.

Sin un hombre en casa, sexualmente insatisfechas, quizás amargadas, entregándose a la delectación nostálgica, ese recuerdo constante de las delicias pasadas que hizo soñar a tantos teólogos, las viudas eran unos elementos problemáticos en la sociedad.

Estas ideas descendían en línea recta de san Pablo que, ya en su época, sostenía que la viuda no debía volver a casarse, porque eso la llevaría a caer de nuevo en el imperio de los sentidos: «Es más dichosa si se queda como está.»[179] Sin embargo, como señalaron muchos teólogos (Billuart y Gousset, por ejemplo), al condenar a la soledad a unas mujeres que habían perdido a sus maridos, tal vez las estaban exponiendo a las malas tentaciones más que a las demás mujeres. Ésta es la razón, sin duda, por la que Bernardino de Siena aconsejaba a las viudas que durmieran vestidas y que nunca se miraran al espejo.

El medio más seguro para poner fin a las sospechas que pesaban sobre la sexualidad secreta de las viudas era, evidentemente, matarlas. Dándoles el nombre de brujas, consiguieron quemar a unas cuantas.

EL MARTIRIO DE LAS MUJERES

Tal vez la muerte no fuera lo peor que tuvieron que soportar las mujeres acusadas de brujería. Este final siniestro iba precedido por un largo y doloroso proceso de degradación que las destruía poco a poco, las borraba de la sociedad.

Primero llegaba el rumor. No hay bruja que no haya vivido sometida a la sospecha general y a la calumnia, a veces durante años. Al mínimo accidente en

su barrio, en su aldea, era costumbre acusarla. Luego no pasaba nada en concreto, excepto que la gente desviaba la mirada o daba media vuelta santiguándose al cruzarse con ella, no le dirigía la palabra o rehuía a su familia. La bruja, que en un principio siempre estaba bien integrada en su comunidad, iba quedando excluida poco a poco, soportando, sin duda, una difícil prueba.

Las detenciones

Luego, un buen día, tras un elemento desencadenante (la muerte de una persona o de un animal, un fenómeno meteorológico), llegaba el arresto. No es difícil imaginar cómo la sorpresa, el miedo y la desesperación se apoderaban de una pobre mujer, inocente de todo compromiso con el diablo, al ser arrestada en su casa.

Sorprendida, en efecto, puesto que el arresto de la presunta bruja, tal como aconsejan los demonólogos, se produce siempre en un momento inesperado. Se escoge, por ejemplo, un día de fiesta y, en cuanto a la hora, mejor a la salida de misa. Es un ceremonial ya de por sí impresionante, como si fueran a luchar contra un monstruo repugnante y purulento. Se lanzan sobre la mujer, evitando al máximo el contacto, y la levantan en alto. Hay que impedir a todo precio que toque el suelo, dice el R. P. Crespet, un especialista, porque de ahí proceden sus poderes[180]. Lo mejor, dice Krámer en el *Martillo*, sería meterla en un cesto suspendido.

Muchas veces sí se siguieron estas recomendaciones. En efecto, no solamente conocemos la teoría del arresto por los escritos de los demonólogos, sino que también tenemos la narración de un tal Hartmann, verdugo de la ciudad alemana de Wetzlar durante dieciséis años. Afirma que, en 1494, cuando arrestaba a una maga (*zeyberin*), un sacerdote tenía que agarrarla por los pies y otro por la cabeza. La levantaban gritando bien fuerte: «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.» Después la montaban en una carreta, le vendaban los ojos y la conducían a la cárcel.

Allí la desnudaban por completo, le afeitaban todo el cuerpo, sobre todo las partes cubiertas de pelo, como la cabeza, las axilas y el pubis. Le cortaban las

uñas de manos y pies a ras y la vestían con una camisa «bautizada el domingo con agua bendita y puesta a remojo con sal».

Hartmann creía en la virtud del agua bendita y la sal. Mientras unos disponen así de la detenida, otros registran su vivienda en busca, dice Bodin, de «sapos, vestidos con librea, o, tarros con huesos de niños o grasas o polvos fétidos u otras cosas parecidas, que las brujas suelen poseer»[181].

Después empieza el tiempo de espera. En la cárcel del obispo o del señor local no hay gran cosa que comer ni abogado para la defensa. Boguet quiere que la prisión sea «muy oscura y estrecha». Se suele pasar frío, puesto que la ropa puede ser requisada. Luego vienen los interrogatorios.

Muchas veces nos sorprenden las confesiones que se obtuvieron de unas mujeres en perfecto estado de salud mental, sus alucinantes relatos de aquelarres, los detalles horribles y a veces muy eróticos que les arrancaron. La tortura tuvo mucho que ver en ello, especialmente en el aspecto diabólico de las confesiones. Pero no siempre. Utilizando un evidente anacronismo, podríamos decir que las víctimas estaban atrapadas en un sistema que se volverá a utilizar entre los años 1930 y 1950 en los procesos estalinistas: una mecánica en la que todo se volvía contra el acusado y en la que, al final, la confesión no sólo era un alivio sino una prueba de ortodoxia. La confesión era el último servicio que el acusado rendía a la Iglesia (más tarde, al Partido), probando que había permanecido fiel a ella.

En materia de brujería, el juez o los verdugos no empleaban la violencia al principio del interrogatorio, pero las preguntas son trampas, como vemos en el proceso de Juana de Arco, cuando la interrogan sobre sus relaciones personales con Dios, cuando le preguntan si cree estar especialmente bajo su protección, etc. Tanto las respuestas positivas como las negativas tenían que confundir a la Doncella, poco instruida en teología, tenían que ponerla en aprietos y hacerla convicta de herejía.

Tomemos un ejemplo menos glorioso pero quizá más ilustrador. El 14 de agosto de 1646, los doctores interrogan a Adrienne d’Heur, sesenta años, viuda de Pierre Bacqueson, de Montbéliard, sospechosa de encantamiento. Le preguntan sencillamente si cree en la existencia de brujos. Si contesta que no, le podrán reprochar que no crea en el demonio, lo cual es contrario a la doctrina de la Iglesia. Si contesta que sí, le preguntarán de dónde le viene este extraño conocimiento. ¿Conoce personalmente a algún brujo? ¿Cómo se llama? Diga lo que diga, al cabo de cinco minutos habrá incurrido en alguna contradicción

consigo misma.

Hubo acusadas que consiguieron salir airosas de la trampa, con su astucia o por casualidad. Es el caso de Adrienne d'Heur. Contesta que sí cree en la existencia de brujos puesto que las Santas Escrituras los mencionan. Es la respuesta correcta, que la salva momentáneamente. Pero pronto vendrán otras preguntas de las que tarde o temprano será víctima.

La primera confesión nunca se obtiene mediante la tortura. Además, no está permitido torturar hasta que no se haya conseguido esta confesión. Entonces, ¿cómo hay que proceder? Sencillamente, jugando con la diferencia que separa la hechicería de la brujería demoníaca. Cualquier mujer del siglo XVI conoce los rudimentos de la primera. Si se consigue que lo reconozca, quedará justificada la tortura que, a su vez, arrancará la confesión de brujería.

Una campesina de aquel tiempo conoce a la fuerza algunas recetas heredadas de su madre o su abuela, remedios caseros para las enfermedades. A la fuerza, un día u otro, le ha deseado el mal a alguien en el fondo de su corazón, por ejemplo, a su insoportable y demasiado ruidoso vecino. Secretamente ha podido desear que lloviera o granizara. Pues bien, en esa época se cree que querer, esperar o expresar un deseo basta para modificar la naturaleza. Cualquier mujer es más o menos hechicera y piensa que tiene alguna responsabilidad en lo que sucede a su alrededor según los pensamientos que ha alimentado o no.

Así se obtiene fácilmente la primera confesión de la acusada. ¿Apreciaba realmente a su vecino? No. Pues su vecino se puso enfermo y murió. Es cierto. ¿Puede jurar que no tiene nada que ver en ello? No, no puede. Un paso más, y reconoce una cierta responsabilidad en esa muerte. Es suficiente para pasar a los estadios siguientes del proceso, más rigurosos, que le arrancarán una confesión completa.

En busca de pruebas

No hay que creer que la sangrienta represión de la brujería (triste privilegio de Europa, pues, por lo general, en otros continentes estuvo ampliamente tolerada), se produjese sin protestas, sin disputas y sin dudas. Por ello muy

deprisa se buscaron pruebas que determinasen la culpabilidad de las acusadas frente a todos los escépticos. Empezaron por lo más sencillo: el peso y el agua. En el primer caso, se pesaba al sospechoso; en el otro, lo tiraban atado de pies y manos al estanque más cercano para ver si flotaba o si se iba al fondo.

La base de estos exámenes era la idea de que la bruja estaba vinculada con el diablo, por lo tanto con el fuego, elemento, según la física antigua, más ligero que la tierra y el agua. Por desgracia, estos controles nunca daban ni satisfacción ni certeza completas.

En cuanto al peso, todo el mundo, más o menos, podía demostrar que el suyo era normal. Era una prueba de inocencia y no de culpabilidad. Los sospechosos del norte de Francia y de los Países Bajos solicitaban a las autoridades locales certificados que confirmasen que su peso estaba en consonancia con su corpulencia. Pero generalmente no eran suficientes para eliminar el rumor que circulaba contra ellos.

La inmersión se empleaba todavía más, sobre todo por los tribunales secundarios o por magistrados y alguaciles de los pequeños señoríos. La prueba no resultaba cara. También la practicaban en los linchamientos, cuando los jóvenes del lugar, una noche de borrachera, tiraban al río a una bruja. Si salía a la superficie, la quemaban; y si permanecía en el fondo, nadie tenía prisa en ir a socorrerla. En ambos casos, se habían librado de ella.

La prueba del agua vivió su auge en las dos orillas del Rin, en Alsacia, Lorena y en el Imperio, en Bamberg, por ejemplo. En mayo de 1594, tras una helada tardía que había causado muchos daños, los aldeanos de la región del Bajo Rhin tiraron a todos los sospechosos al agua, algunos con un peso de cincuenta libras atado a los pies para mayor seguridad.

En Inglaterra Mathew Hopkins, famoso cazador de brujas pagado por los municipios para que los librara de elementos diabólicos, utilizaba la inmersión. ¿Pero era fiable esta prueba? Ni a él mismo se lo parecía. Había demasiados casos dudosos. Por ejemplo, en julio de 1699, una tal viuda Comon, de Essex, fue tirada al agua y salió a la superficie. Por lo tanto, estaba endemoniada. Pero, como las sospechas de demonismo que levantaba no tenían consistencia, decidieron esperar. La semana siguiente repitieron el experimento. Como era de fuerte complexión, la viuda volvía a flotar. Lo intentaron por tercera vez. Y una vez más no quiso hundirse y ahogarse como todo el mundo. Ante tanta mala voluntad la quemaron en diciembre del mismo año. Pero ¿se había hecho justicia? Había quien decía que no.

La prueba mediante la inmersión recordaba demasiado a las ordalías o juicios de Dios de la Edad Media, la prueba del hierro candente en especial, para que realmente se le pudiera dar crédito. Los poderes centrales que, en todos los países europeos, pronto consideraron los procesos de brujería poco justos y que primero intentaron frenarlos, después suavizar las sentencias con la posibilidad de apelación y, por último, prohibirlos (en general, hacia finales del siglo XVII), no tardaron en tomar medidas contra la inmersión. El Parlamento de París, tras el informe de un reputado jurista, Louis Servin, prohibió que, a partir del 1 de diciembre de 1601, «los jueces de la instancia utilizaran la prueba de la inmersión»[182]. Pero el problema seguía completamente vivo en los pequeños tribunales de provincia, los más encarnizados en hacer la prueba de demonismo contra los incrédulos de las ciudades: ¿cómo demostrar científicamente las culpabilidades? Se desarrolló entonces la búsqueda de las marcas diabólicas.

Las marcas del diablo

Es cierto, la marca del diablo (*punctum diaboli*) tenía un carácter de objetividad. Para ser concluyente, tenía que presentar tres características: en primer lugar, ser visible, constatable, como un herpes, una mancha, una verruga, cualquier pequeña imperfección de la piel; después, ser insensible, pues el diablo que la había aplicado mordiendo o con un hierro al rojo en el momento de la primera cópula o del primer pacto no podía haber hecho otra cosa que dejar muerto ese lugar; por último, la marca de carne destruida no tenía que sangrar, o sangrar muy poco.

¿Quién buscaba las marcas? Unos especialistas. En este sentido fueron indicio de una profesionalización del oficio de cazadores de brujas y, a la vez, de una racionalización, al menos teórica, que anuncia la antropometría y la criminología del siglo XIX.

Entre estos supuestos especialistas se hallan gentes muy diversas: auténticos médicos como los doctores Mérindol, Grassy y, sobre todo, el célebre Jacques Fontaine, consejero y médico ordinario del rey de Francia, que publicó un libro con el examen del cura Gaufridy, acusado de brujería por una posesa en Aix-en-

Provence en 1610-1611; pero también había barberos, cirujanos, empíricos, más o menos interesados económicamente por el resultado, como el *pricker* escocés John Kincaid (que causó estragos en la epidemia de brujería de 1649 y 1661, antes de que lo arrestaran a él por incompetencia manifiesta), o también «maestros de torturas» alemanes (*Scharfrich ter, Kleemeister*), más verdugos que honrados investigadores.

Como la búsqueda de las marcas era un acto de justicia, poseemos suficientes informes de estos exámenes para hacernos una idea de la manera en que se realizaban. Clavaban agujas en el cuerpo afeitado de la detenida, en todos los puntos que presentasen cualquier anomalía. La víctima, desnuda y con los ojos vendados, tenía que decir si sentía dolor o no.

De hecho, pinchaban en cualquier sitio. En todos los lunares, regiones córneas, cicatrices, que las personas mayores tenían en mayor número que las jóvenes, evidentemente. Encontraron marcas por todo el cuerpo de los sospechosos, de la cabeza a los pies. La inglesa Chrétienne Green, de treinta y tres años en 1664, presentaba una marca en el cuarto dedo de la mano derecha, «entre la juntura del medio y la de arriba». A su compatriota, la viuda Style, también le encontraron una marca en la mano. Marie Martin, de Neufville-le-Roy, en Picardía, examinada en los años 1580, presentaba «huellas como de patas de gato, en el hombro siniestro, en el lugar vulgarmente llamado paletilla»[183].

Pero sobre todo se hurgaba en los lugares más íntimos, aquéllos donde los «pinchadores» —evidentemente siempre eran hombres—, podían, con una malsana curiosidad, violar el pudor de las mujeres. A Françoise Divry, de Beaufort, la hallaron marcada en quince puntos, es decir, que no olvidaron nada. Así lo ordenaban los demonólogos en sus tratados, que insistían mucho, como Martín del Río, en que se persiguiera al diablo hasta «las partes más secretas» (*etiam inpartibus secretioribus*). Se clavaban agujas en los senos (Michée Chaudron, 1652), en el interior de la boca (Aldegonde de Rue, 1601), en la vulva o el músculo del ano (caso Gaufridy, 1611).

El informe del examen de Magdelaine de Demandolx, la posesa que acusaba de brujería demoníaca al cura Gaufridy, señala marcas en partes como los riñones, los pies y el corazón, y luego se extiende con complacencia en el estado de los órganos sexuales de la joven:

> Prosiguiendo con nuestro deseo, hemos visitado las partes pudendas de la susodicha muchacha, en las cuales hemos encontrado los labios de la entrada del cuello de la matriz blandos, ajados y muy separados. Después, habiendo sondeado con los dedos la entrada del cuello de la matriz, lo hemos encontrado ancho, de manera que se pueden meter tres dedos de la mano izquierda sin mucha dificultad[184].

En este caso, el examen muestra que Magdelaine no es virgen y que, por lo tanto, el diablo (o Gaufridy) son culpables. Sea como fuere, siempre encontraban algo. ¿Qué cuerpo no tiene pequeñas lesiones, una ligera malformación o, sencillamente, las cicatrices de la vida?

¿Los lugares pinchados resultaban insensibles, como pretendía la teoría? Sí, sobre todo cuando querían encontrar algo, y apretaban poco. Pero, más que de insensibilidad de los pacientes, deberíamos hablar de dolor en unos seres desnudos, ciegos, helados, aterrorizados, a los que acribillaban a pinchazos. Sabemos que muchos gritaron muy fuerte. Sabemos que algunos fueron torturados con extrema crueldad. En los archivos de la Alta Saône, leemos el caso de una desdichada a la que le hundieron tanto la aguja que ésta se quedó clavada en sus carnes y no se la pudieron extraer:

> … en los músculos de la nalga del lado derecho, en cuya marca penetró una aguja de cuatro dedos de longitud… habiendo penetrado la susodicha aguja tan enteramente que en modo alguno se la pudo sacar[185].

¿Obtener pruebas con estos métodos podía convencer a alguien? Parece dudoso, y las protestas no faltaron desde la misma época. Pero la búsqueda de las marcas tenía un interés para los jueces empeñados en condenar a los acusados: permitía proseguir con el proceso.

Muchas veces el inculpado, sin sentirse aún culpable, empieza a dudar hasta de sí mismo. Presentarle en el momento adecuado brujos y brujas ya torturados, que afirmaban y juraban que lo habían visto en el aquelarre, acentuaba su desorientación.

Una ilustración perfecta de este avance hacia la confesión es el caso de una sospechosa alemana del siglo XVII, Barbara Kurzhalsin, de Reichertshofen, que

tras examen y confrontación, cuando le preguntan qué es, declara: «No puedo saberlo exactamente, pero es posible que sea una bruja.»[186]

Admite que, sin saberlo, tal vez la arrastraron a un complot infernal, puesto que objetivamente está marcada y la han visto en los lugares de los crímenes infernales. En 1631, Elisabeth Tutke, del pueblo de Siddinghausen, obispado de Paderborn, se defiende muy bien durante mucho tiempo, negando enérgicamente. Pero, al ponerla en presencia de dos mujeres ya detenidas, ya «tratadas», que la han visto en el aquelarre, en el lugar de la danza (*Tantzplatz*), renuncia a su defensa[187].

Como en los procesos estalinistas, todas las referencias del acusado se desmoronan. Incluso sus amigos son unos traidores y lo acusan. Pronto, para salvar el pellejo, también ella hablará, testificará contra otros. Muchísimos acusados, después de aceptar así investigaciones y contrainvestigaciones, y colaborar después en su propia perdición, se convirtieron poco a poco en nuevos agentes acusadores y alimentaron la epidemia de brujería. Así, en Bamberg, lugar capital de la represión alemana, Margreth Kernerin facilitó 126 nombres en una sola noche[188]…

Alguien a quien se le encontraran marcas pasaba poco después a la tortura. Parece que alguna vez, en Alemania, donde un mismo verdugo estaba encargado de las dos tareas, no se distinguían muy bien. Es lo que se desprende del testimonio del ayudante de uno de los «pinchadores» alemanes que cuenta cómo se procedía a la búsqueda de las marcas en una mujer en Eichstátt en 1589:

> Cuando una bruja (*trudt*) llega a la prisión, debe desnudarse, luego el maestro (el verdugo de Eichstátt) le mete en la boca sal bendita, tanta como puede coger con dos dedos, y un sorbo de agua bendita y de agua de bautizar; después, tiene que buscar la marca, que es una manchita como un arañazo. Cuando la haya encontrado, la pinchará con una aguja afilada. Si se trata de una *trudt*, no hay sangre y ella no se mueve. La sal y el agua deben ayudar a que confiese más deprisa durante el interrogatorio, pero hay algunas a las que hay que torturar mucho para sacar algo[189].

Paso a paso, de duda en duda, de palabra en palabra, de medias negaciones a medias confesiones arrancadas, una etapa justificando siempre jurídicamente la

posterior, las brujas, confundidas por las marcas y los testigos, avanzaban hacia los tormentos que les arrancarían la prueba final.

La hora de la tortura

Lo que se hizo en Europa occidental y central, al alba de los tiempos modernos, por jueces regulares y, casi siempre, en presencia de sacerdotes y con su consentimiento, en nombre de Dios y de los príncipes, a decenas de miles de mujeres, supera nuestro entendimiento.

Sin embargo, la tortura, frecuente en la Antigüedad para los elementos más despreciados de la sociedad, autorizada por Roma en la persecución de herejes desde la bula *Ad extirpenda* de 1252, recuperada y codificada después por la justicia civil, nunca había dejado de estar reglamentada.

El objetivo de la tortura no era matar, los legistas insisten en este punto. Sin embargo, se ha podido calcular que solamente el 5 o 6 % de los torturados por brujería se libraban de una condena a muerte, la cual era, como resultado, mucho menos frecuente en los países que no practicaban la tortura como Inglaterra. La tortura obligaba forzosamente a reconocer los crímenes más espantosos; por otra parte, tras el interrogatorio, no era posible liberar a unas personas que se hallaban en un estado tan malo que sin duda no habrían sobrevivido.

En principio, repetir la tortura estaba o prohibido o limitado a tres veces. Pero los verdugos y los jueces se solían saltar esta regla, igual que las demás. En Alemania suspenden la tortura y la reinician unas horas más tarde, o unos días más tarde. Se considera que es la misma sesión que continúa. Brian P. Levack señala el caso de una persona que sufrió cincuenta y seis veces los tormentos[190]. También estaban previstos varios grados de tortura, cada vez más terroríficos, en general tres, como precisó B. Carpzov en 1635 en su reglamento de casos criminales para Sajonia. Personas ancianas, como la bruja Elisabeth Tutke, ya citada, podían disfrutar del primer grado solamente… Sobre todo si confesaban un mínimo de crímenes.

Con los huesos aplastados dentro de los borceguíes, el cuerpo dislocado con la estrapada o la garrucha, las nalgas y los órganos sexuales quemados cuando

les hacían sentarse sobre sillas metálicas al rojo vivo, en Alemania, por ejemplo: poca gente resistió la tortura, sobre todo, cuando les amenazaban con volver a empezarla. El miedo a un nuevo dolor desmoralizaba aún más que el propio dolor. Sin embargo, se han encontrado algunos casos de personas que lo soportaron todo sin confesar nada y, como no podían ser condenados a muerte pues no habían confesado, recibieron penas más suaves… Si es que habían sobrevivido al trato.

También hay que señalar otras torturas inclasificables, no previstas por la ley, o de origen o empleo local. Una de éstas es el tormento del agua practicado casi exclusivamente en Francia y España, que consistía en hacer tragar al reo dos veces nueve litros de agua, es decir, dieciocho litros en total. Citemos también las varas, el látigo, las puntas de hierro en las uñas (recomendadas por el demonólogo Bodin). En Alemania algunas brujas fueron sumergidas en baños de ácido caliente.

También se señalan, pero eran obra de verdugos imaginativos y marginales, uñas arrancadas con tenazas, orificios nasales llenados con cal viva, órganos genitales femeninos cortados o violentados. Por no hablar de los golpes, que eran lo normal del trato. En 1631, una tal Anna de Ringingen recibió tantos golpes que quedó completamente sorda[191]. El 29 de julio de 1600 en Múnich, ejecutaron a cinco hombres y una mujer. A los cinco hombres los despedazaron y los atenazaron con pinzas incandescentes, a la mujer le cortaron los dos senos[192].

Naturalmente, estas diferentes clases de torturas podían ser infligidas sucesivamente a la misma persona hasta llegar a la confesión, y más allá aún, hasta unas confesiones consideradas, por fin, satisfactorias. Fue el caso de la pobre Elisabeth Maderin, torturada en Coburg, en 1629:

> … le quemaron plumas azufradas debajo de los brazos y alrededor del cuello… La subieron al techo con las manos atadas detrás de la espalda… Aquello duró tres o cuatro horas. La dejaron colgada allá arriba y el maestro de torturas se fue a comer. Y cuando regresó, le vertió aguardiente por la espalda y le prendió fuego. Le ató unos pesos y la volvió a subir. Después le pusieron por la espalda un madero sin cepillar lleno de astillas y la volvieron a subir al techo colgada de las manos. Después, le atornillaron los dos dedos gordos del pie y los dos pulgares.

> Le pasaron un palo atravesado por los brazos y la colgaron así y la dejaron un cuarto de hora. Pasó de un desmayo a otro. Le atornillaron las piernas a la altura de los gemelos. A la tercera tortura la cosa fue más dura, puesto que la azotaron con látigos de cuero en los lomos, tanto que la sangre le traspasó la camisa. La volvieron a subir, le atornillaron de nuevo los pulgares y los dedos gordos de los pies, luego la dejaron sentada en el banquillo, mientras el verdugo y los demás miembros del tribunal se fueron a almorzar hacia las diez y hasta la una de la tarde[193].

Estas sesiones, interrumpidas por las comilonas de jueces y verdugos, sólo podían terminar con unas confesiones completas, es decir, con unas completas invenciones. A Elisabeth Maderin el verdugo le dice sin ambages: «Tienes que confesar, o recibirás tormento hasta que mueras.»

La sentencia posterior no era más que una formalidad: la muerte en el 50% de los casos juzgados, o en el 95% de los casos si la persona había recibido tortura. Los otros, los que eran más inocentes todavía, por así decir, los padres, los amigos, las personas denunciadas pero contra las cuales no se había hallado ninguna prueba determinante, pocas veces recibían la libertad y normalmente se les condenaba al látigo y al destierro. Éste consistía en la prohibición de permanecer en el lugar habitual de residencia. Tenían que irse a vivir a otros lares y abandonarlo todo, bienes y familia.

Muy a menudo las mujeres que habían sido condenadas a esta pena regresaban a su pueblo después de mendigar varios años por los caminos. Entonces eran consideraban «relapsas», es decir, que habían recaído en sus errores, reincidentes usando el término moderno, y de nuevo había quejas contra ellas. El proceso recomenzaba y, esta vez, no había que esperar clemencia.

Una vez pronunciada la sentencia, se le infligían las últimas vejaciones. De camino hacia el lugar de la ejecución pública, y bajo las aclamaciones del gentío cómplice, se desnudaba a la bruja y se le daban latigazos. En los países católicos generalmente tenía que hacer una retractación pública, es decir, arrodillarse delante de la iglesia parroquial y de los sacerdotes reunidos, y en camisa, descalza y con la cabeza descubierta y con una antorcha en la mano, pedir perdón a Dios. En Alsacia, algunas mujeres, con los senos al descubierto, fueron atenazadas por el camino.

Los sacerdotes presentes en estas atrocidades recibían la retractación pública,

la renuncia al diablo, y a todas sus obras, sin que jamás se viera a ninguno de ellos emocionarse o protestar. A veces, incluso, la Iglesia negó a estos moribundos y moribundas la extremaunción que reclamaban con sus últimos gritos, tal como relata con satisfacción el demonólogo Henri Boguet.

El valor femenino ante la muerte

Acto seguido se procedía a la ejecución. No debemos pensar que todas las brujas murieran en la hoguera. La cremación inmediata fue excepcional, puesto que planteaba numerosos problemas. En primer lugar, el público quería ver.

Pero una cremación sólo tenía éxito si se ponía al condenado, atado a un poste, con los pies en el suelo, en el centro de una hoguera en forma de U (una especie de fortín de madera, como aquél en el que murieron Jan Hus o Juana de Arco). En este caso sólo sobresalía la cabeza. El público no veía nada y protestaba. Al final, las cenizas se desplomaban sobre el cuerpo que ya se había intoxicado con el humo hacía rato, sobre todo si previamente le habían puesto una camisa azufrada.

Las modalidades más espectaculares, donde se ataba al reo a un palo muy por encima de la hoguera, o aquéllas en las que lo lanzaban a las llamas atado a una especie de escalera o de valla, quemaban el cuerpo de manera muy incompleta. A las autoridades no les gustaban, porque después no sabían qué hacer con los cadáveres. En fin, las grandes hogueras públicas consumían mucha madera y salían muy caras.

Por todo ello, en la mayoría de casos, las brujas recibieron la muerte por métodos distintos del fuego. Se buscaron procedimientos rápidos y originales. En Quedlinburg, en 1589, colgaron un saco de pólvora al cuello de cada bruja, las ataron entre sí y prendieron fuego al conjunto como si de una ristra de petardos se tratara. En 1606, Johann Spicka, de Nimburgo, fue emasculado, destripado y luego clavado al cadalso. Anna Brokotsky, en 1607, se benefició de un procedimiento muy económico pero fatigante: la enterraron viva[194]. Sin embargo, estos métodos, válidos para algunos individuos, no se podían aplicar generalizadamente, porque a los verdugos no les gustaban.

En España e Italia la hoguera fue siempre el procedimiento de liquidación oficial, pero en ella murieron pocas brujas. En Alemania una buena horca o un hachazo solucionaban el asunto. En Francia se ahorcaba mucho. De las 104 ejecuciones falladas tras apelación en París que ha estudiado A. Soman, todas fueron por horca.

Los cadáveres quedaban expuestos durante un cierto tiempo en las plazas públicas, en los pueblos de origen de los condenados, para edificar a los buenos cristianos. Estaba prohibido inhumar a las criaturas del demonio en un cementerio parroquial. La hediondez, sin embargo, obligaba finalmente a quemarlos o a hacerlos desaparecer, extraoficialmente y gracias a una mano caritativa, en una esquina de un campo, junto a un muro. Y, esta vez, sin la ayuda y los cuidados de la Iglesia.

De esta auténtica «guerra de las brujas», o guerra contra las mujeres que llevaron a cabo en muchos lugares de Europa unos poderes laicos y religiosos presas del pánico, ¿qué pensaron las interesadas, las víctimas?

Ellas no entendieron nada, pero su valor resulta sorprendente. Si algunas estuvieron por un momento confusas o medio convencidas por las supuestas pruebas de su culpabilidad que enunciaban los tribunales, muchas campesinas de lengua afilada no se dejaron intimidar. «Sólo sois unos canallas», espeta Anna Eve, de Leipzig, a sus jueces, cuando ya le habían quemado la mitad del cuerpo.

Todas las condenadas que consiguieron llevar sus casos hasta los tribunales de apelación —muy pocas— relataron casi lo mismo. Mediante el dolor los verdugos les habían hecho confesar unos crímenes imaginarios. Muchas veces estas altas jurisdicciones redujeron las penas, pero no las anularon. Casi siempre la pena de muerte era conmutada por la de destierro.

Las que no llegaban hasta la jurisdicción de apelación, por no saber que dicha instancia existía, o debido a una ejecución inmediata, solían morir valientemente. En el último instante invocaban a Dios, mientras sus servidores oficiales, sacerdotes y confesores, estaban a su lado.

En Nordlingen, en 1590, una tal Rebecca Lempin pudo morir tras enviar una carta de amor a su marido, donde habla de su incomprensión: ¿por qué Dios no hacía justicia, justicia verdadera?

> Te obligan, hay que confesar. Me han torturado tanto, pero soy tan inocente como Dios en el cielo. Si al menos supiese algo de este asunto,

que Dios me niegue el cielo… ¡Ay, tesoro mío! ¿Qué le sucede a mi corazón? ¡Ay, qué desgracia! ¡Ay, qué desgracia! ¡Mis pobres huérfanos! Señor, envíame algo para morir, si no perderé el valor en la tortura.

Si no vienes hoy, escríbeme de inmediato. ¡Ay! Tesoro, escribe a tu inocente Rebecca. ¡Me lo quitan todo con violencia! ¿Cómo puede consentirlo Dios? Si soy una bruja, que Dios sea misericordioso conmigo. ¡Ay! ¡Qué injusticia! ¿Por qué Dios no quiere escucharme[195]?.

Sí, ¿por qué Dios o, al menos, sus representantes en la Tierra, no hacían justicia? Ésta es la última pregunta que debemos examinar. ¿Por qué mataron a tantas inocentes?

¿Cómo la Iglesia, partiendo de unas judiciosas consideraciones sobre el Mal que sí existe, pudo aceptar durante un tiempo estas representaciones populares del diablo y del infierno, mediocres, fantasmales, y generalmente discutidas por los más grandes teólogos? ¿En todo este asunto, la Iglesia fue torpe, responsable, culpable?

La responsabilidad de la Iglesia

En el siglo XIX, siguiendo el impulso crítico de la época de las Luces y como reacción al rechazo que ciertos sectores católicos habían manifestado por la ciencia moderna, muchos historiadores europeos se volvieron antirreligiosos. Entonces, la cuestión de las responsabilidades parecía estar clara. No cabían dudas sobre quiénes eran los culpables de la matanza de brujas. ¿En nombre de quién habían matado? En nombre de Dios. ¿Quién había inventado el retrato robot que enloqueció a los jueces? Unos teólogos. ¿Quién había difundido en el púlpito y ante los campesinos asustados la noticia del desembarco en la Tierra de legiones de demonios? Unos curas. ¿Quién había creado el temible instrumento de persecución llamado Inquisición? Roma. Sin considerar otros elementos, especialmente el pueblo hambriento de venganza en una época en que la vida se hizo difícil, la Iglesia cargaba con toda la responsabilidad de la persecución.

En la actualidad, muy acertadamente, se están rectificando estos enfoques

vengativos que son demasiado radicales; la Iglesia no fue la única responsable de las matanzas.

El diablo, por ejemplo, hacía tiempo que existía en el discurso religioso y la teoría cristiana, pero, antes de 1400-1450, no había provocado ninguna oleada de pánico asesino. Los acontecimientos que se produjeron en estos años fueron determinantes, al menos en el desencadenamiento de la represión. Entre estos hechos ya hemos señalado la radicalización debida a la Reforma, la constitución de Estados absolutistas, las condiciones de vida desfavorables, los grandes fríos y los desastres agrícolas, fenómenos todos que incitaron al pueblo a reclamar venganza de los supuestos culpables.

Por otra parte, hay que destacar que allí donde más poder tuvo la Inquisición murieron pocas brujas en la hoguera. Recordaremos también que, si bien el retrato robot de la bruja demoníaca fue una creación de teólogos cristianos (Nider, Krámer), Roma y los papas no lo aprobaron nunca explícitamente y, en todo caso, no convocaron nunca una cruzada contra las brujas.

Por último, mientras los tribunales civiles se mostraban severos casi en todas partes de Europa, una bula pontificia de 1657, llamada *Pro formandis*, condenó oficialmente y prohibió las persecuciones contra las brujas. Los Estados nacionales no adoptaron las mismas disposiciones hasta más tarde: Francia en 1682, Prusia en 1714, Inglaterra en 1736, Austria en 1766, Suecia en 1779.

No obstante, no se puede exculpar por completo a la Iglesia católica de la matanza de decenas de miles de mujeres en los siglos XVI y XVII. Si se ha podido decir que no tuvo ninguna (o casi ninguna) responsabilidad directa en los hechos debido a su «aversión a la sangre» (jamás se vio a un cura cortar cabezas), no por ello deja de estar expuesta a tres acusaciones inapelables: agravó la crisis y le dio su cariz particular aportando su odio a las mujeres; no hizo lo necesario para impedirlo y oponerse al pánico; por último, demasiados eclesiásticos, tal vez desobedeciendo a Roma, contribuyeron más o menos directamente a las masacres, o las encubrieron.

La Iglesia, detestando a las mujeres y poniendo siempre de relieve su inferioridad, su lascivia, su duplicidad, contribuyó mucho al clima de represión de la brujería. En su denuncia a las mujeres como enemigos públicos, y a veces incluso como enemigos de Dios[196], la Iglesia aumentó la angustia de los hombres. Los condujo a un fanatismo religioso muy alejado de la caridad cristiana. Quizá no sea materialmente responsable de las muertes, pero

seguramente sí lo es del clima de locura misógina en el que estos asesinatos se cometieron.

Además, la Iglesia no hizo nada por oponerse a las persecuciones. Ni el papa ni los obispos clamaron nunca contra las masacres antes de la mitad del siglo XVIII… cuando ya había pasado la crisis. En el momento en que los responsables civiles, todos ellos formados intelectualmente por los Padres, perdieron la razón, creyendo ver al diablo por todas partes empeñado en la perdición de los hombres, la Iglesia habría ganado honorabilidad si les hubiera recordado que el demonio no es tan tonto como para dejarse ver en las salas de audiencias. De hecho, como se ve por la formación de los jueces y por la doble instrucción de las causas, en aquel tiempo el poder judicial y el poder religioso no estaban realmente separados.

La Iglesia, si no devoró con los lobos, sí aulló como ellos. Las instancias religiosas asistían a las persecuciones y organizaban las ceremonias preparatorias de las ejecuciones, las «retractaciones públicas». La Iglesia, con sus representantes, estuvo presente junto al tajo de todos los cadalsos y junto a todas las hogueras.

Pensemos en el padre Lactance, un recoleto en parte responsable de la condena de Urbain Grandier, sacerdote díscolo pero en absoluto diabólico, ejecutado en Loudun, en 1634. En el momento mismo en que prendieron fuego a la hoguera, este padre todavía intentaba conseguir una confesión. «¡Habla, habla!», gritaba al reo. Al mismo tiempo que subía hacia el cielo una gran llama, un abejorro, modesto himenóptero asustado por el fuego, se alzó por los aires ante los ojos de la muchedumbre. «¡Mirad al demonio que viene a llevarse su presa!», gritó el padre Lactance. Una anécdota entre miles de otras, que muestra bien la presencia de la Iglesia y la sinrazón de algunos de sus miembros en unas ceremonias de muerte en las que los representantes del Dios de misericordia no deberían haber colaborado.

Por último, y sobre todo, hay que decir que la no responsabilidad de la Iglesia en las muertes propiamente dichas es bastante discutible. El diploma de inocencia que a veces se le concede no depende más que de una cuestión de vocabulario y de presentación. Si bien la Iglesia en persona no torturó ni cortó cabezas, y si bien los países muy católicos como España e Italia fueron relativamente tolerantes con las brujas, allí donde se produjeron las grandes persecuciones, las autoridades católicas estuvieron más implicadas que cualquier otra.

Ya lo hemos dicho, al menos la mitad de los brujos y brujas muertos lo fueron en o próximos al Sacro Imperio Romano Germánico. En este marco extremadamente diverso, religiosa y políticamente, los Estados protestantes o de dirección no confesional no ejecutaron mucho. En los once territorios alemanes donde la persecución fue más intensa, los siete primeros por orden de horror, con las mayores masacres (superiores a quinientos muertos cada uno), fueron principados católicos: Colonia, Maguncia, Würtzburg, Bamberg, Tréveris, Eichstátt y Ellwangen, pequeños estados dirigidos por dignatarios de la Iglesia. Estos siete principados eclesiásticos, por sí solos, tuvieron en unos pocos años 8.600 víctimas comprobadas.

¿Quiénes eran estos religiosos y al mismo tiempo responsables políticos, cuyos tribunales condenaron masivamente a muerte por brujería y prendieron las hogueras? No eran oscuros sacerdotes, sino hombres distinguidos, instruidos, que ocupaban altas posiciones jerárquicas, honrados por Roma.

Citemos a los más importantes: J. A. von Bicken, arzobispo de Maguncia (650 víctimas entre 1601 y 1604), J. C. von Westerstetten, príncipe prior de Ellwangen y obispo de Eichstátt (1.000 víctimas entre 1612 y 1636), Ferdinand de Baviera, arzobispo de Colonia (2.000 víctimas entre 1612 y 1637), P. A. von Ehrenberg, obispo de Bamberg (900 víctimas entre 1623 y 1631), G. F. Greiffenklau von Vollrads, arzobispo de Maguncia (768 víctimas entre 1626 y 1629), etc. Ellos no mataron, pero sus subordinados sí.

En la guerra de las brujas que vivió Europa durante más de un siglo, la Iglesia no puede librarse de una dura crítica. Aceptamos creer las explicaciones que se dieron: a saber, que estos príncipes político-religiosos alemanes, en unos estados demasiado pequeños y mal organizados, no pudieron resistirse a la petición de sangre que realizaba el pueblo; que ellos mismos, siendo muy creyentes, estaban imbuidos como todo el mundo del miedo al demonio de la época; que su misoginia era casi una virtud, pues provenía de su respeto al celibato que exigía su función, mayor que el de sus predecesores. Pero, a pesar de todo, estos hombres representaban a la Iglesia al más alto nivel y Roma no pudo dejar de estar informada de sus actos. Mataron en nombre de Dios y, por desgracia, lo hicieron con eficacia, martirizando más, acumulando más cadáveres. Los príncipes de la Iglesia se esmeraron más que sus competidores.

En definitiva, las supuestas brujas fueron, directa o indirectamente, víctimas

de la Iglesia de Cristo. Estas mujeres del diablo, en realidad hijas de Dios como los demás, fueron perseguidas cruelmente, torturadas, ejecutadas a millares, no por instrucción formal de Roma, sino a partir de un esquema concebido por teólogos que habían recibido el *imprimatur*, generalmente, además, lo fueron en presencia, con la aprobación y a veces por orden de unos supuestos hombres de Dios.

4
La santa

¿Amó la Iglesia, al menos, a sus santas y religiosas? En absoluto. Cierto es que, en algunos casos, se habría necesitado mucho valor para quererlas. No todas estas mujeres de grandes ambiciones para sí mismas y para Dios, que querían forjarse un destino, fueron personas de trato fácil. En una época en que las mujeres apenas tenían derecho a hablar ni a hacer valer sus cualidades en la sociedad, ellas buscaban una salida, un camino, un medio para existir. Muchas fueron las llamadas y pocas las elegidas, pues Roma establecía una rigurosa clasificación en la meta: en primer lugar, las santas reconocidas y canonizadas; en segundo lugar, las bienaventuradas o beatificadas; después, el grupo de religiosas nobles a las que ofrecía un ascenso en la Tierra, la dirección de un monasterio, por ejemplo, ya que no podía garantizarles una recompensa en el cielo. En el pelotón de cola estaban las descalificadas, novicias que se aburrían en los conventos, protagonizaban algún escándalo y que finalmente eran expulsadas, a veces acusadas de herejía o posesión demoníaca.

El problema que se planteó es fácil de adivinar. Quien dice tentativa de santidad dice excepción, aunque a veces se realizara dentro de la modestia. Muchas mujeres alcanzaron admirables cumbres de pobreza, valentía, entrega, penitencia. Pero ¿era compatible esta idea de récord con la humildad cristiana? En estos caminos en solitario, ¿acaso el evidente individualismo de algunas postulantes no era contrario a la doctrina y al recogimiento preconizados por la institución? La Iglesia tuvo muchas ocasiones para pensar que sí.

LAS VOCES DE CRISTO

También faltaban los precedentes. En la Biblia no aparecen muchas santas. La Virgen María todavía no lo era, puesto que no era perfecta e incluso alguna vez llegó a dudar. A veces exasperaba a Jesús, como sus otros hijos. Es evidente que no comprendió el excepcional destino del Mesías. Sabemos que él, a su vez, la dispensó de la tarea de difundir su mensaje. La autoridad romana, tardíamente, hizo lo necesario para divinizar a María mediante varias medidas (proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción en 1854 y del dogma de la Asunción en 1950), pero los primeros textos son tajantes: mientras vivió, María no gozó de una mejor consideración que las demás mujeres sólo por el hecho de ser madre de su hijo.

La creación póstuma de su imagen rectificada y esterilizada es, por otra parte, una metedura de pata de la Iglesia. Tal como fue realmente en los Evangelios, dulce e insegura, esta madre, esta mujer parece humana, más humana que otras en el entorno de Jesús, y muy conmovedora hasta en su sencillez y sus imperfecciones. Lo que se sabía de ella antes de que Roma le lavara la imagen explica perfectamente lo que hoy en día nos parece incomprensible: que la Iglesia de la Edad Media fuera misógina y, a la vez, en ciertas condiciones, bastante abierta a las mujeres, al menos más que otras religiones.

Así, pues, ¿fue María Magdalena la santa de las Escrituras? Pero ¿cuál, puesto que es un personaje inventado? Si nos atenemos a los textos, hubo tres Marías Magdalenas: María de Magdala, una endemoniada a la que Jesús curó; María de Betania, la hermana de Lázaro; y, por último, la pecadora que derramó lágrimas sobre los pies de Cristo. Fue Gregorio Magno, papa de 590 a 604, quien mezcló las tres siluetas y, realizando un compendio legendario de difícil santificación, las convirtió en la mujer arrepentida que conocemos en la actualidad. Entonces, ¿cuál de las tres Marías Magdalenas originales se merecería la aureola? De ser razonables, ninguna. En realidad, no hubo ninguna santa en los primeros tiempos del cristianismo, por la sencilla razón de que ninguna mujer podía en aquel momento recibir un estatuto de privilegio.

Las primeras elegidas

En cambio, algunos hombres sí empezaron a destacarse en una especie de pruebas de resistencia. Los padres del desierto, en los primeros siglos, quisieron mantenerse apartados para hacerse mejores. Unos se subieron a unas peñas inhóspitas, como las del monte Athos, otros se sumergieron en profundas cuevas, o se pasaron diez o quince años encaramados en lo alto de un árbol o de una columna sin bajar nunca.

Algunos, llamados «acemetas», al parecer consiguieron vivir sin dormir; otros, llamados «inédicos», sin comer casi nada. Estos ermitaños, persuadidos de que cumplían con la voluntad de Dios retirándose del mundo (cuyo fin se suponía inminente), prefiguraban la figura de los monjes y el ideal monástico que Benito de Nursia (hacia 480-547), fundador del monacato benedictino en Montecassino, organizaría y codificaría en el siglo VI.

Pasará mucho tiempo todavía antes de que se funden los conventos de mujeres. Éstas aún no buscaban distinguirse, y apenas si se pueden citar dos de ellas, las herejes montañistas Priscila y Maximila que, a partir de algunas visiones, dieron a conocer sus oráculos. La mística femenina no existía, ni más ni menos que la masculina.

Por ello las primeras santas no plantearon ningún problema, puesto que no decían poseer contactos privados con Dios. Fue este contacto, esta «línea directa» con el cielo lo que, posteriormente, parecería sospechoso a los ojos de la Iglesia, por cuanto Roma siempre se esforzó en mantener las riendas de la «centralita», el nudo de las conexiones, y casi siempre rechazó toda comunicación que estuviera fuera de su control.

Las mujeres de los primeros siglos que terminarían siendo canonizadas cumplen todos los requisitos para gustar a la jerarquía: son buenas chicas y saben morir como es debido, sin quejarse ni reclamar una recompensa especial. Son de buena familia, a menudo hijas o mujeres de reyes, y muestran muy buena voluntad en el martirio. Santa Batilde (muerta en 680), mujer de Clodoveo II, o santa Adelaida (931-999), hija del soberano de la Alta Borgoña, por ejemplo, obedecieron toda su vida a sus padres, a sus maridos y a Dios, sin alzar nunca la voz. Son dulces, generosas y restauran monasterios. Santa Ágata, muerta en 251, se niega a abjurar de la fe cristiana, se mantiene virgen hasta el fin de su

tormento y entra en el otro mundo con los senos cortados y desnuda sobre las ascuas. En 249, santa Apolonia, la patrona de los dentistas, pierde todos los dientes por culpa de los azotes que recibe, y se tira viva a unas brasas cuando, en Alejandría, unos paganos intentan hacer que renuncie a la fe cristiana. Estas personas, todas ellas de gran coraje, fe y buenos modales, aunque fueron admitidas mucho después de su muerte en la categoría de santas, y ello sobre la base de unas biografías (*Vitae*) hechas en gran parte de leyendas, no podían plantear dificultades.

A lo sumo algunas mentes puntillosas criticaron a la última, Apolonia, señalando que tirarse voluntariamente al fuego constituía un suicidio (condenado por la Iglesia), lo cual no estaba en absoluto bien visto en una santa. Santa Radegonda también anunciaba un cierto cambio. Desde el punto de vista de la familia, la caridad y la entrega, era inigualable. Hija del rey de Turingia, casada a la fuerza con Clotario I en 529 y separada de su brutal marido por san Medardo en persona —más tarde se dirá de ella que no mantuvo nunca relaciones sexuales —, fundó un monasterio y, durante el resto de su vida, lavó la cabeza a los pobres dos veces por semana. Era perfecta. Pero también se había fabricado una especie de gran tampón metálico con la efigie de Cristo, que ella misma calentaba al rojo vivo y que se imprimía en el cuerpo, carbonizándose sus propias carnes. Radegonda quería sufrir más que los demás, quería merecer el favor de Cristo más que los demás, en definitiva, quería destacar. Esta peligrosa vía la tomarían cada vez más y más postulantes a la santidad, y con ello causarían muchos enojos a Roma.

Podemos fijar el inicio de las grandes dificultades a finales del siglo XII y principios del XIII cuando, en el norte de Europa, en la zona de Bélgica y los actuales Países Bajos, se fue extendiendo la mística femenina. Cierto número de mujeres como Marie d’Oignies, Hadewijch, Lutgarde de Tongres (y muchas más, pues el movimiento, nacido en pequeñas comunidades, como las beguinas, no se detendría ya) empezó a confesar que mantenía una relación directa con Jesús. Muy poco tiempo después siguió Italia. Helena de Montefalco o Angela de Foligno relataban experiencias extáticas privilegiadas, a veces con el apoyo de órdenes mendicantes. Más allá del Rhin se produce el mismo fenómeno, muy acentuado entre los siglos XIII y XV: Elsbeth Ebner, Mechtilde de Magdeburgo y otras, más o menos vinculadas con las órdenes de predicadores, iniciaban unas carreras atípicas, al menos por lo que al lugar que debían ocupar las mujeres en la sociedad de la época y en la Iglesia se refiere.

En general, estas místicas decían que Dios las invadía y las transportaba más allá de sí mismas. Unas, las visionarias, anunciaban el futuro y daban consejos a los grandes de la Tierra con una voz pasablemente irrespetuosa. Otras se «comían» a Dios, abusando de la comunión. Las había que decían ser, directamente, las prometidas de Cristo (es lo que se llama «mística esponsal», del latín *sponsa*, «prometida», novia).

Otras, más preocupantes, se mostraban enamoradas de Jesús y exhibían un curioso amor muy lleno de erotismo. Las más locas, las más espectaculares, afirmaban tener estigmas, es decir, heridas en las manos, los pies, la cabeza y el costado comparables a las que había sufrido el crucificado («mística de la pasión»). Todas mostraban, en el sentido etimológico, un «entusiasmo» profundo, es decir, la presencia en su seno de la divinidad, y causaban el mayor espanto al tiempo que los mayores celos en los dignatarios eclesiásticos, dado que éstos, de rebote, se sentían menospreciados.

Estos molestos fenómenos iban a provocar reacciones de duda y, a veces, de rechazo.

Santas comunicantes

Entre las profetisas, la supuesta necesidad de comunicación a veces llegaba muy lejos. Dios se convirtió en la «cosa» de muchas místicas. Después del cuarto concilio de Letrán (1215), que determinó para todo cristiano la obligatoriedad de la confesión anual y la posterior comunión, muchas mujeres tienen la necesidad de sentir en ellas o cerca de ellas el cuerpo de Cristo o de algunos santos. Hubo que prohibir las comuniones demasiado frecuentes, debido a los delirios que la eucaristía les provocaba.

Clara de Asís (1193-1253) cae en éxtasis cada viernes santo y, en sus visiones, se ve saciada en el seno de Francisco de Asís. Anne Vorchtlin declara a Jesús: «Te amo tanto que, si pudiera, te devoraría». Bénédicte de Egenshen, hacia 1250, dice estar invadida por la sangre de Jesús que, «como un río impetuoso, le atraviesa todos los miembros hasta alcanzar lo más profundo de su corazón»[197].

Una vez llenas de Dios, muchas mujeres profetizan. La más destacable por su éxito de audiencia en la época fue tal vez Hildegarda de Bingen (1098-1179) que tuvo la suerte de evitar la cólera de Roma y quizá la hoguera. Pretendió tener visiones desde la edad de tres años, la encerraron en un convento renano a los ocho… y vivió hasta los ochenta y uno, dando a conocer regularmente a las altas autoridades los mensajes del Todopoderoso.

Al principio todo iba bastante bien. En 1147 el papa Eugenio III fue a verla con san Bernardo (que, por su parte, la criticaba abiertamente) a su convento de San Disibod. Quedó convencido de la autenticidad de las revelaciones… y en cierto modo la autorizó a seguir teniéndolas.

Sin embargo, terminó por cansar, porque mantenía la comunicación en ambos sentidos. No solamente Dios le hablaba a ella, sino que ella hablaba a los hombres. Transmitía, y pocas veces de manera diplomática. Nacida en una excelente familia, conocía a todos los personajes influyentes de la cristiandad de su época y no se mordía la lengua a la hora de dirigir órdenes conminatorias a su abad, a los príncipes renanos, a su obispo, al emperador y al mismísimo papa.

En cientos de cartas, o más bien sermones que no siempre agradaban a quienes los recibían, Hildegarda comentaba severamente la rivalidad entre el papado y el imperio, demostraba que todo iba a la deriva por falta de valentía en unos y otros, denunciaba al clero corrompido, apelaba a la reforma de la Iglesia, veía en el progreso de los cátaros un castigo para los cristianos infieles. Su fama se extendió. Empezaron a llevarle enfermos que tuvo la desfachatez de curar, y muchos viajeros de paso la consultaron como a un oráculo. Para colmo, un día declaró que Dios le había revelado «a ella, miserable y más que miserable por su condición de mujer», todos los secretos del universo en una sola visión: resultaba indecente, cuando había tantos teólogos que se mataban intentando comprender el mundo. Redactó también una física, titulada *Libro de las sutilezas de las criaturas divinas*, donde, un poco al modo de Aristóteles pero sin su genio enciclopédico, habló de todo: del hombre, de la mujer, de las plantas, de las piedras, de los metales…

Con respecto a la mujer, Hildegarda adolece en exceso de severidad, al menos eso es lo que se piensa en su entorno. Ella no cree que la mujer sea más propensa al pecado, ni siquiera más libidinosa que el hombre, al contrario de lo que dicen todos los buenos autores. La mujer le parece más dotada de cualidades especiales, como la dulzura, la misericordia y la humanidad. En definitiva, se convirtió en su abogada defensora. Al leer todo esto, la Iglesia, que al mismo

tiempo tiene cada vez más problemas con otras profetisas, constata con tristeza que las mujeres en general, e Hildegarda en particular, no son antifeministas. ¡Qué fastidio!

Hildegarda no fue castigada mientras vivió, aunque varias veces le recordaron que el don de profecía no dispensaba de la obediencia a la jerarquía. Vinculada al rey Federico I, que se convirtió en el emperador Barbarroja en 1152, era intocable y recibió numerosos honores aun cuando Roma la mantenía siempre a raya. Al final de su vida terminó recibiendo la autorización para crear un convento en Bingen, en Rupertsberg. Pero, apenas muerta, el clero la puso en entredicho, dudó del origen divino de sus revelaciones, y se vengó. Para empezar, todos sus escritos fueron sometidos a una especie de censura que los aligeró de los fragmentos manifiestamente heréticos o desagradables para Roma. Por otra parte, se abrió casi de inmediato el proceso de canonización (en 1228), que aún no estaba cerrado en el siglo XX, con lo cual Hildegarda sigue sin obtener oficialmente el rango de santa.

Brígida de Suecia (1302-1373), otra gran profetisa ante el Eterno, pasó también por la vergüenza del *rewriting*. Sus obras, tras su muerte, fueron arregladas de conformidad con las posturas oficiales. No era de extrañar, pues en vida ella no había tenido contemplaciones con Roma.

Aunque de linaje real, esta madre de ocho hijos no reunía, en principio, las cualidades necesarias para ser una santa. Sus revelaciones, sus tránsitos amorosos por Cristo, su lenguaje demasiado directo agravaron su caso. No dudaba en increpar a todo el mundo, incluso a su rey, Magnus II, por llevar una vida demasiado ligera o por irse a la guerra contra los letones y los estonios, o a los diferentes papas de su época, por no saber manejar el timón de la Iglesia. A Urbano V y a Gregorio XI les reprochó que tardaran en irse de Aviñón para volver a Roma y poner fin al gran cisma, y a Clemente VI que no supiera conciliar a Inglaterra y Francia, entonces en conflicto. Para defender sus posturas, dar una legitimidad a la voz divina que ella encarnaba y hacer reconocer la orden de las brigitinas que había fundado, se trasladó finalmente a Roma en un prolongado viaje, para morir finalmente allí.

Fue canonizada en 1391, pues sin duda se tuvo en cuenta su piedad, que era real. Pero podemos preguntarnos qué queda de auténtico en su obra titulada *Revelationes*. Brígida se expresaba en sueco antiguo. Sus palabras fueron primero traducidas al latín por Pedro de Alvastra, y luego Matías y el obispo Alfonso se encargaron de extraer lo que podía ser considerado contrario a la

doctrina católica.

El control de la palabra

Cuando una mujer de aquel tiempo hablaba, la Iglesia hacía cualquier cosa por controlar, esterilizar su palabra y, si era posible, apoderarse de ella, lo cual, teniendo en cuenta que poseía el monopolio casi completo de los medios de cultura y difusión antes de inventarse la imprenta, resultaba muy eficaz.

Es lo que le sucedió también, sin duda, a una grandísima santa, Catalina de Siena (1347-1380), quien, a semejanza de Brígida, se otorgó a sí misma el papel de consejera de los papas en ejercicio. Como la sueca, les reprochó el gran cisma y, más persuasiva o más afortunada que ella, consiguió convencer a Gregorio XI (1370-1378) de que trasladara su corte de Aviñón. En la querella de los papas que siguió, ella tomó partido por Urbano VI (1378-1389) contra Clemente VII (13781394), pero le recriminó a su campeón su dureza de corazón y su insensibilidad, hasta tal punto que en realidad no pudo contar con el apoyo de nadie. Si fue una santa notoria, fue menos por sus profecías que por sus dones sobrenaturales. Pero, en aquel momento, éstos inquietaban igualmente, pues también en esto era un tanto excesiva.

Nacida en una familia que no contaba con menos de veinticinco hijos, Catalina sabía lo que eran la desgracia y la pobreza, y se dedicó con entrega al hospital. Pero también caía en la extravagancia. A veces se bebía el pus de los enfermos. También juraba beber sangre de Cristo directamente de sus heridas. Cuando fue convocada ante el capítulo de dominicos de Florencia que la acusaba de fingimiento, consiguió demostrar su inocencia, pero tuvo que enfrentarse con sus detractores a lo largo de toda su vida.

Sus visiones, en las que se le aparecían demonios desde los siete años, sus viajes, en los que jugaba a ser sanadora celestial, sus curas milagrosas de apestados o leprosos, hacían de ella un personaje demasiado notorio para la Iglesia. En 1367 se le ocurrió convertirse en la prometida de Dios y afirmar que tenía estigmas… que nadie veía. A partir de los dieciséis años decidió no comer más que verdura y pan… y aún suprimió el pan cuando murió su padre. A los

veinticinco años, esta anoréxica afirmaba que no comía nada en absoluto.

Entre sus milagros cabe destacar que esta mujer ignorante es la autora de unos diálogos místicos en los que relató sus experiencias. Canonizada por Pío II en 1461, viviría una gloria suplementaria en el siglo XX cuando Pablo VI, en 1970, la convirtió en doctora de la Iglesia. Sorprendente recompensa, si pensamos que era analfabeta.

El caso de santa Catalina de Siena, muy popular, es un ejemplo de cómo Roma supo a veces librarse de sus profetisas. Todos los métodos fueron buenos, siendo el más frecuente esta escritura o reescritura de unos textos y unas revelaciones divinas que se les atribuían. En otros casos de personas menos famosas, los grados de crueldad fueron diversos: Ursula Benincasa (1560-1621), asceta de los alrededores de Nápoles, que decía tener contacto con «el papa de los ángeles» y que quería convencer a la Santa Sede de que reformase la Iglesia, fue denunciada como falsa mística por Felipe Neri y fue perseguida realmente durante toda su vida… hasta que fue beatificada.

A veces, cuando el rigor no daba resultado, la última y quizá la mejor manera de hacer que las excéntricas regresaran al buen camino y de ahogar su palabra consistió en aislarlas en vida lo más posible con el pretexto de la locura o la herejía, y luego, a su muerte, enterrarlas bajo un montón de flores. Tal vez santa Catalina de Siena, que fue ciertamente una personalidad muy excepcional, no pudo decirlo todo (o no se transcribió exactamente todo lo que dijo), pero en la actualidad es la patrona oficial de Italia.

A finales de la Edad Media se realizaron muchas canonizaciones. Un tercio de los santos reconocidos en esa época fueron mujeres, un hecho muy excepcional en la Historia. Sin embargo, como al final el viento cambió de dirección, algunas destacadas cristianas tuvieron que esperar mucho tiempo el reconocimiento. Es el caso de Juana de Arco (1412-1431). También ella oyó voces y se mezcló en asuntos de política, pero esta vez Roma tardó mucho tiempo en concederle el certificado de santidad. Los términos del proceso demuestran que fueron muy severos con sus supuestas visiones:

> Has dicho, Juana, que desde los trece años aproximadamente, has tenido revelaciones y apariciones de ángeles y de las santas Catalina y Margarita, que las has visto frecuentemente con tus ojos corporales, y que te han hablado […] Sobre este punto los clérigos de la Universidad

> de París y otros […] han dicho que eran fabulaciones falaces, corruptoras y perniciosas, y que tales apariciones son supersticiosas, proceden de espíritus malvados y diabólicos[198].

Quemada en Ruán como hereje y relapsa, no fue canonizada hasta 1920, casi cinco siglos después de sus hazañas.

Las excéntricas

En el trato que daba a estos personajes irregulares, Roma no siempre se equivocaba. A finales de los siglos XIV y XV casi no se oía su voz, al menos en Italia, sofocada por la abundancia de profetisas. Por todas partes, en los conventos más remotos, monjas exaltadas se habían puesto a hablar en lugar de Dios, y para los príncipes italianos, recuperando la moda de pitonisas y sibilas, resultaba cómodo consultarlas[199]. Algunos nombres: en 1453, Borso de Este tiene como oráculo a Caterina de Vigri en la señoría de Bentivoglio; hacia 1500, el duque de Este escucha a una estigmatizada de Viterbo, llamada Lucia de Narni. Isabel Gonzaga recibe en Urbino las revelaciones de Osanna Andreasi. Los Baglioni de Perusa, el conde de Berceto en Parma, Claudio de Saboya en Turin, el gobernador Lautrec de Milán consultan respectivamente a Colomba de Rieti, Simona della Canna, Caterina Mattéi y Andrea, una agustina de Santa Marta, etc.

Cada vez más a menudo en la Iglesia, aunque algunos papas tuvieran su profetisa más o menos oficial, fue naciendo una sensación de cansancio con relación a cuantas decían revelar las voluntades divinas. «Empieza a detestarse la afición de las mujeres por lo maravilloso», señala Georges Duby[200]. A principios del siglo XVI, la llegada de los protestantes y sus burlas sobre las supuestas visionarias no hicieron más que aumentar el malestar.

En el fondo, si miramos la carrera de las profetisas desde el inicio, ninguna de ellas triunfó en el cristianismo. Desde el principio, desde la Biblia, fueron discutidas, puesto que el Apocalipsis ya denunciaba a Jezabel, «esa que a sí misma se dice profetisa»[201]. La Iglesia siempre se empeñó en distinguir a las

«verdaderas» de las «falsas», ejercicio difícil cuyas reglas no parecen muy claras, aparte de la que aconsejaba que los expertos desconfiaran mucho y dieran su aval las menos veces posibles, para no aceptar en el seno de las santas más que al menor número posible de candidatas.

Además, ¿acaso muchas de estas portavoces de Dios no eran sencillamente unas herejes? En cualquier caso, algunas sucumbieron bajo esta acusación.

En 847 una profetisa llamada Thiota afirmó en Maguncia que había recibido una confidencia de Jesús señalándole el día y la hora del fin del mundo. La arrestaron, le hicieron confesar lo que quisieron, en especial, que lo único que le interesaba era el dinero. Finalmente la azotaron en público, porque «había usurpado locamente el ministerio de la Iglesia»[202]. En 1279, otra profetisa, Wilhelmine de Bohemia, que había creído recibir confidencias de Dios y presentaba en su cuerpo señales como pruebas de su unión directa con Cristo, murió, y de inmediato en su entorno se la tuvo por santa. Veintiún años después, en 1300, la Inquisición mandó desenterrar y quemar su cadáver. Aquello disuadió a las discípulas de esta Wilhelmine de realizar el proyecto que se les atribuía: crear una Iglesia nueva, dirigida por una papisa.

En 1314se mandó a la hoguera esta vez a una profetisa viva, Marguerite Porète, beguina de Valenciennes, ya condenada una primera vez por su libro, *Le Miroir des simples âmes anéanties*. Como había seguido afirmando que las personas virtuosas podrían disponer en la Tierra de cierta libertad (lo cual, viniendo de una mujer, fue comprendido como un llamamiento a la licencia sexual), el gran inquisidor de Francia, Guillaume de París, creyó oportuno llevarla ante el Tribunal. Fue juzgada en 1310 por veintiún teólogos, entre los cuales estaba Nicolas de Lyre, y fue quemada el 1 de junio de 1314 en la plaza de Grève en París.

De finales del siglo XIV a finales del XVI, la Iglesia, invadida de místicas, fue resueltamente hostil a todos los profetas, hombres y mujeres. Se condenó a muerte a Prous Boneta, una visionaria del sur de Francia que se había proclamado «madre del Espíritu Santo» y que murió en 1325, pero también se le negó la canonización a Joaquín de Fiore (11301202) pese a la presión continua de sus numerosos discípulos y a la audiencia de sus profecías.

La época posterior a la Reforma trajo a dos mujeres de calidad, dos católicas

víctimas del odio a las profetisas: Antoinette Bourignon, una mística flamenca, y Jeanne-Marie Bouvier de la Mothe, conocida como *madame* Guyon. Sencillamente, en los siglos XVII y XVIII pudieron vivir más tiempo que sus antecesoras en la difícil carrera, pues ya casi no ardían las hogueras, pero su suerte tampoco fue muy envidiable. Después de Lutero, ya no se quería que nadie, ni hombre ni mujer, cambiara ni una coma de la doctrina.

Antoinette Bourignon (1616-1680) fue verdaderamente perseguida, a pesar del público que se había ganado, no solamente entre los buenos cristianos sino también entre las mentes buenas, como el pedagogo Comenius, que la consideraba un ángel vivo, o incluso, según sus palabras, «una virgen santa». De naturaleza extática, viviendo intensamente unas visiones extraordinarias, severa con la Iglesia a la que instaba a volver al mensaje evangélico, también se expandía en ideas teológicas delirantes. Pensaba que Jesús había tenido un doble cuerpo y que Adán había sido un andrógino. La trataron de hereje, lo que probablemente era, y de bruja, lo que jamás fue. Perseguida sin cesar, expulsada, tuvo que viajar, sin hallar nunca reposo. La mayoría de sus obras fueron incluidas en el *Indice*.

Madame Guyon (1648-1717) pasó por muchas más desdichas. A muy temprana edad sintió la tentación de entrar en religión, a lo cual sus padres se negaron, se casó con un hombre rico, y a los veintiocho años ya era viuda. Entonces, a pesar de sus tres hijos, emprendió una carrera de «santa», que prosiguió durante cuarenta años.

En 1681 se encarga en Saboya de una asociación de «Nuevas católicas» que recoge a protestantes conversas. El obispo de Ginebra no la quiere allí y tiene que salir a toda prisa. En el Piamonte, el Delfinado, después en París, enseña la renuncia de sí misma, lo cual no debería ser motivo de preocupación: el alma debe acallarse, hay que fundirse en Dios, solamente, con humildad. Pero el arzobispo de París, horrorizado por estas ideas sediciosas, la manda encerrar en el convento de las salesas.

Liberada poco después a instancias de *madame* de Maintenon, entrará en Saint-Cyr y convencerá de su sinceridad al gran Fenelón, prelado y escritor francés cercano a la corte real, futuro autor de las *Aventuras de Telémaco*. Esto no beneficiará a ninguno de los dos, pues ambos serán acusados de quietismo, la doctrina condenada por Inocencio XI en 1687, según la cual la salvación se ganaba sobre todo con un desinterés total, una unión mística con Dios identificada con algo parecido a la nada. No era verdaderamente nuevo puesto

que muchas místicas, Hadewijch, por ejemplo, ya lo habían afirmado.

Como otras extáticas y profetisas, *madame* Guyon también se destacaba por unos supuestos actos de penitencia que tenían más de extravagancia que de otra cosa. Por ejemplo, si veía esputos, vomitaba; una reacción de lo más natural. Pero es que ella los buscaba, tal como explicó: «Un día que vi uno, el más feo que nunca he visto, tuve que ir a poner la boca y la lengua encima[203]»

Bossuet se encargó de censurar severamente el quietismo y, si Fenelón se sometió, *madame* Guyon fue recluida en la Bastilla de 1695 a 1703. Una vez liberada, terminó su vida dedicándose a la caridad en pequeñas ciudades de provincias, querida y respetada. Su caso ejemplifica la corta distancia que a veces separó una santa de una rèproba de la Iglesia. Con un poco menos de estoicismo en su pensamiento, un poco más de sencillez en su vida, hubiera sido una santa de lo más conveniente.

Santas reconocidas

¿Cuáles de ellas lo consiguieron? ¿Qué profetisas gozaron de la simpatía de Roma? Un número limitado durante un tiempo limitado, sobre todo alrededor del siglo XVIII, en el momento en que el mundo parecía más embrujado que nunca. Un poco antes y un poco después. A la Iglesia no le gustaba que nadie supiera más que ella.

Entre las que consiguieron la gloria, citemos a santa Monica (331-387), madre de san Agustín, que atrajo a su hijo a la religión; y también a santa Genoveva (423-502) que, con su presciencia, salvó París del ataque de los hunos de Atila, si bien durante mucho tiempo fue considerada como falsa profetisa. Recordemos también a algunas beatificadas italianas: la beata Gerardesca de Pisa (1212-1269), que había visto con sus propios ojos el paraíso y lo describía ingenuamente como un amable paisaje italiano rodeado de fortalezas, y también la beata Caterina de Racconigi (1486-1547), que tenía el don de la profecía y la sanación, creía haber cambiado su corazón con el de Jesús, y a la que se calumnió tanto que huyó para morir en una aldea recóndita, en Caramagna, en el silencio y la pobreza.

Por último, para ilustrar la suerte que más frecuentemente reservó el catolicismo a las profetisas, ¿conviene evocar el caso de Margarita María Alacoque (1647-1690)? Fue beatificada y, por lo tanto, reconocida. Pero su vida fue un difícil combate. Enviada a la edad de ocho años a la escuela de las clarisas, sufrió mucho debido a una salud ya delicada. Empezó a amar su dolor, a ver en ello una obligación divina. A los veinte, se le apareció Cristo y empezaron sus problemas.

Después de hacerse salesa en Paray-le-Monial, recibió de lo alto la orden de impulsar la devoción al Sagrado Corazón, que debería desde entonces tener su propia festividad. Los teólogos a los que comunicó esta exhortación se negaron. Margarita María les replicó, siempre por instrucción divina, que tenía la misión de ser la víctima expiatoria de su incredulidad.

Era testaruda y seguramente sincera. Al final cedieron. La comunidad, confusa por su intimidad dolorosa con Cristo, creó en 1683 la fiesta del Sagrado Corazón. Casi un siglo después de su muerte, el papa Clemente VII aprobó esta devoción especial. La beatificación en 1864 y la canonización en 1920 dieron un estatus oficial a esta mística, reconociéndole que realmente había recibido mensajes personales del cielo.

Pocas mujeres tuvieron esta satisfacción. Las candidatas a la santidad por la vía de la comunicación directa con Dios habían enojado con unas excesivas pretensiones que se consideraban desplazadas, orgullosas y no exentas de altanería a los ojos de los hombres. Todos los grandes herejes reconocidos fueron hombres: Prisciliano, Arrio, Tancheimo, Valdo. Hablar, contar visiones, transmitir instrucciones, corregir la doctrina, obrar en la esfera pública no era apropiado para las mujeres. Por eso, algunas intentaron quedarse calladas, convertirse en esposas tal como se exigía continuamente de ellas; pero no unas esposas vulgares y corrientes, sino las esposas del mismísimo Dios. Es la historia de la mística esponsal. ¿Podía aceptarla mejor la Iglesia?

LAS MUJERES DE CRISTO

La mística de los esponsales, que inflamó a tantas muchachas desde Catalina de Siena hasta María Magdalena Pazzi, puede basarse en un texto de la Biblia. En efecto, en ella está escrito: «Como mancebo que se desposa con una doncella, así el que te edificará se desposará contigo. Y como la esposa hace las delicias del esposo, así harás tú las delicias de tu Dios.»[204]

A pesar de esta referencia, la Iglesia criticó la unión demasiado íntima de algunas cristianas con Jesús. Por una parte, el hijo de Dios pertenece en principio a todo el mundo, y ningún hombre (ni ninguna mujer) puede convertirlo en su compañero personal. Además, esta unión mística, aceptable mientras se trataba de una devoción particular, incluso amor, por el niño en la cuna, a veces llegaba a ser francamente indecente cuando se transformaba en pasión ardiente por el hombre Jesús.

Las tolerables

Hubo corazones sencillos que amaron a Jesús con un amor perfecto, y nadie pudo ponerles pegas. Adelaida Langman (1312-1375), casada a los trece años, viuda a los catorce, tenía todo el derecho a trasladar su afecto hacia su Dios. Como había tenido visiones desde su profesión de fe en las dominicas del convento de Engelthal, se consideraba la esposa pura de Cristo e incluso aseguraba muy seriamente que María le había prometido ser para ella «una buena suegra».

Stefana Quinzani (1457-1530) fue elevada legítimamente al rango de beata. Nacida cerca de Brescia, en Italia, disfrutó de múltiples apariciones, no sólo de Jesús, sino de María, san Pablo y Tomás de Aquino. Como se limitó a fundar un convento en Soncino sin creerse obligada a transmitir a los príncipes del mundo los telegramas del cielo, la dejaron que amase en paz. Pudo vivir con toda placidez su amor divino, compartiendo cada viernes durante cuarenta años la muerte de Cristo en la cruz entre grandes éxtasis. Murió diciendo: «Dejadme ir hacia mi esposo.»

Estos casos no despertaban críticas porque el amor exclusivo iba en un solo sentido, de la criatura hacia su Señor. Más difícil ya fue el caso de las que

pretendían haber obtenido prendas a cambio de su amor. La más corriente de estas prendas era un anillo. Margarita Colonna (1255-1284) mostraba en su anular la huella de una alianza que le había dado su «esposo». Catalina de Siena presentaba el mismo fenómeno que tenía el inconveniente de dar a entender que Jesús tenía, entre las religiosas, a unas esposas que eran mujeres suyas más que otras: algo así como un harén místico.

Más molestas, pero todavía tolerables, fueron las que confesaban una inclinación claramente carnal por Jesús, con todas las características de un amor humano. Santa Mechtilde de Magdeburgo (1208-1297) describía su relación con el Señor en términos crudos. Ella era su «esposa adulta», su alma se arrojaba «desnuda a los brazos de Dios». Este Dios que ella veía «ardiente de deseo» la «abrazaba totalmente» y la llamaba «mi almohada, mi lecho de amor». Según ella, Jesús la amaba «con toda su potencia en el lecho de amor». Parecido contacto de desnudeces ya había sido señalado en Lutgarde deTongres (1182-1246) a quien Dios se aparecía de noche, desnudándose, para darle a beber la sangre que manaba de su costado. Catalina de Génova (1447-1510) también aseguró que su amor por Dios había recibido su recompensa. Un día que se hallaba a sus pies, Dios la atrajo hacia sí, la abrazó por el pecho, la alzó hasta la altura de sus labios y la besó. Ella no osaba tocar el cuerpo de Cristo, pero lo lamentaba. Púdica, afirmaba que su sexo no se lo permitía…

Entre las locamente enamoradas de Cristo, recordemos también, a santa Teresa de Lisieux (1872-1897). Teresa Martin había nacido pobre, novena hija de su familia, y pronto quedó huérfana de madre. Enseguida se sintió atraída por el Carmelo, donde ya estaba una de sus hermanas, pero su enfermedad neurótica, que pronto se manifestó, así como su tuberculosis, preocupaban a las autoridades. A los once años, durante su primera comunión, Jesús en persona le había dado a conocer su amor particular.

Finalmente entró en el Carmelo para una corta vida. Cuando el obispo de la diócesis la recibió y la tocó con dulzura, creyó que era un anticipo de Dios:

> Monseñor… tomó mi cabeza entre sus manos, me hizo mil caricias de todo tipo, nunca había recibido tales honores. Al mismo tiempo, el buen Dios me hizo pensar en las caricias que Él querrá prodigarme ante los ángeles y los Santos y de las que me daba una débil imagen en este mundo[205].

Sus deseos por el Señor, de quien ella decía ser «su juguetito», son evidentes en los manuscritos que dejó. Sólo él puede saciar mis deseos, decía. Quería compartir sus sufrimientos y los de todos los santos con una extraña sed de dolor:

> Como tú, Esposo adorado, quisiera ser flagelada y crucificada. Quisiera morir desnuda como san Bartolomé. Como san Juan quisiera que me echaran en aceite hirviendo, quisiera sufrir todos los suplicios infligidos a los mártires. Con santa Inés y santa Cecilia quisiera ofrecer mi cuello a la espada y, como Juana de Arco, mi querida hermana, quisiera murmurar tu nombre, oh Jesús…

Este amor, como revelador de unos ardientes deseos que era, mantenía un aire de pureza especialmente conmovedor.

Así, es seguro que Teresa quería literalmente «seducir» a Jesús, quien, aunque estaba muy solicitado, no habría podido, según ella, permanecer insensible a sus encantos endomingados. Cuando la habían hecho esperar para pronunciar sus votos, había declarado al hijo de Dios que iba a hacerse un bonito vestido para tentarlo:

> Oh, Dios mío… Esperaré tanto como quieras, pero no quiero que por culpa mía mi unión contigo se retrase, así que voy a poner todo mi empeño en hacerme un precioso vestido adornado con pedrería. Cuando te parezca que ya está lo suficientemente adornado, estoy segura de que ninguna criatura te impedirá descender hacia mí para unirme a ti por siempre, bienamado Dios mío.

Esta declaración de amor, que dejaba suponer que Jesús podía ser sensible al atuendo de las mujeres, tiene cierta relación con una mediocre cancioncilla de Sylvie Vartan, cuya letra, repetida machaconamente por toda una generación de francesas hacia 1970, era la siguiente:

> *Ce soir, je serai la plus belle pour aller danser*
> *Pour mieux évincer toutes celles que tu as aimées*[206]…

Este sentimentalismo, esta ingenuidad, este romanticismo de pacotilla tal vez salvaron a Teresa de Lisieux de las iras del Vaticano. Su amor total no era impuro. Murió a los veinticuatro años murmurando solo esto: «¡Ah! Le quiero, Dios mío. ¡Te quiero!» Su canonización se realizó sin dificultades, pero no todas las santas enamoradas fueron tan púdicas.

Las escandalosas

También hubo enamoradas de Dios que provocaron más confusión, cuando su amor por Jesús llegó hasta un erotismo confesado, o cuando las manifestaciones de esta pasión, lejos de quedar secretas, se exhibieron públicamente y escandalizaron.

Los diferentes motivos de rechazo podían hallarse reunidos en una misma persona, como en Cristina de Markyate, la hija de un rico comerciante inglés que nació a principios del siglo XII. Primero había provocado un escándalo en su familia, al hacer voto de virginidad y rechazar al marido escogido por sus padres, quien, sin embargo, era noble, rico y apuesto. Realizada la ceremonia, escapó de sus abrazos en una auténtica persecución. Fue una primera ocasión de división entre los sacerdotes de su entorno, pues algunos defendían su voluntad de pureza y otros preconizaban su sumisión a su marido.

Tiempo después, refugiada cerca del monasterio de Saint Alban, tuvo visiones y hasta recibió mensajes divinos que transmitió al abad vecino llamado Geoffroy, quien no quiso creerse nada hasta que una noche una supuesta cohorte de ángeles (o demonios) le propinó una buena paliza. Terminó por someterse a la joven virgen amedrentada y por defender su causa.

Finalmente, tercer motivo de escándalo, Cristina de Markyate explicaba sin vergüenza sus relaciones con Jesús como con un amante. Un día que un clérigo intentaba violarla, ella afirmó que, para protegerla, el Señor pasó el día con ella, entre sus brazos. En cierto modo se podría decir que incluso la penetró:

> La joven doncella Lo tomó en sus manos, Le prodigó su agradecimiento y Lo estrechó contra su pecho. Y con un placer

> inconmensurable, Lo apretó incluso un cierto momento sobre su seno virginal; y hubo otro momento en que pudo sentir su presencia en ella a través del obstáculo de la carne[207].

Hadewijch de Amberes (otra de esas primeras beguinas cuya condición de semirreligiosas las dejaba muy libres en las fronteras de la Iglesia) dio descripciones del mismo orden. Jesús la besaba en la boca: «Avanzando hacia mí —escribe—, me tomó toda entre sus brazos y me estrechó; y todos mis miembros sintieron los suyos con la plenitud que había deseado de corazón, según mi propia humanidad. Así tuve, desde lucra, satisfacción plena y perfecta.»

La Iglesia no podía dejar pasar estos escritos y, si bien circularon en algunos medios de fines de la Edad Media, especialmente los de la *Devotio moderna* y los padres cartujos, después fueron «olvidados», es decir, que no se hicieron nuevas copias. Por suerte, un filólogo del siglo XIX, F. J. Mone, los exhumó y reconoció a Hadewijch como una de las primeras y más extraordinarias personalidades de la literatura holandesa. No obstante, durante mucho más tiempo, su vocabulario amoroso dio miedo. Cuando habla abiertamente en neerlandés de su goce (*gebruicken*), siempre se traduce por un equivalente muy oscuro, el de «fruiciones»[208].

Inútil decir que ni a Hadewijch ni a Cristina de Markyale se les reconoció jamás que estuvieran verdaderamente inspiradas por Dios, aunque ocupen un lugar seguro en la literatura religiosa. Una de sus émulas, la italiana Angela de Foligno (1249-1309), «la más enamorada de las santas» como la calificó J.-K. Huysmans, consiguió llegar a la beatificación.

Sin embargo, su caso parece al principio bastante escandaloso. Extática, autora de un *Libro de visiones*[209], esta castellana de un burgo de Umbría, casada, rica, madre de varios hijos, llevó una vida mundana y despreocupada hasta los cuarenta años. Después, tras perder brutalmente a su madre, su marido y sus hijos, se puso a agradecérselo al Señor. Al fin se sintió libre para consagrarse al cielo y, para hacerlo, empezó por vender todos sus bienes. La creyeron loca o posesa. Pero ella había conocido la revelación y ya sólo quería vivir para Jesús, al que había visto en su agonía: «Al reconocerlo en la cruz —dijo—, me despojé de todas mis vestiduras y me ofrecí por entero a él.»

Fue una santa de las que no gustaban en Roma, rugiente, vociferante,

gritando de dolor. Unas voces la llamaban: «Mis miembros se quebraban y se rompían de deseo, y yo languidecía, languidecía hacia lo que está más allá.» Sólo Jesús la calmaba, llamándola «hija mía, amada mía, dulce mía».

Pronto, y eso tal vez es lo que salvó a esta energúmena a los ojos de la Iglesia, estos arrebatos espantosos se transformaron en un apaciguamiento de los sentidos, una reflexión interior y abstracta. La mística gritona se volvió silenciosa. Renunció por sí sola a los éxtasis que tanta dicha, e incluso tantos placeres excepcionales, le habían reportado. Una vez sublimados sus deseos, de naturaleza sexual sin duda, entró en una fase de tinieblas y hasta de vacío. Si bien la jerarquía de su tiempo no comprendió a esta mujer excepcional, sí ejerció después una fuerte influencia, por ejemplo, en Francisco de Sales, Bossuet y Alfonso María de Ligorio. A veces se la llama «maestra de teólogos» (*magistra theologorum*)[210].

Entre las esposas de Cristo no podemos olvidar a Margery Kempe (1373-1438), una especie de excéntrica inglesa que decía que todas las noches se arrebujaba en la cama de Jesus y hasta le hacía cosquillas en los dedos de los pies. ¿Una loca? No, pero sí una mujer analfabeta que se aburría en casa, con su marido, un gordo burgués de Lynn, con sus catorce hijos y su asco por las relaciones conyugales. El marido, un buen hombre, la autorizó al fin, después de nacer los catorce hijos (trece de los cuales murieron a temprana edad), a vivir castamente, y así empezó la aventura espiritual.

A su regreso de una peregrinación a Jerusalén, Margery experimentó en su cuerpo unas sorprendentes manifestaciones externas, retorciéndose, llorando a lágrima viva y volviéndosele la piel azul. Estas extrañas experiencias, así como sus otros viajes (también fue a Roma y a Compostela) están relatados en su *Booke*, seguramente redactado por su secretario. Unos la creían poseída por el demonio, otros afectada por el mal caduco (o epilepsia). De hecho, era un buen ejemplo de esa «herida de amor» que afectó en la época a numerosas devotas, y que san Agustín había formulado ya en una liase: «Has atravesado mi corazón con tu flecha de amor.»[211]

Tampoco esta vez ni Roma, ni sus médicos ni sus sacerdotes supieron entenderlo. Agobiando a todo el mundo con sus palabras violentas, sus sollozos, su voluntad de vestirse siempre de blanco y también por su indiscutible patología, fue rechazada por todos y terminó ante un tribunal eclesiástico como discípula de John Wyclif (1320-1384), teólogo inglés precursor de la Reforma

(cosa que desde luego no era). Tuvo mucha suerte de que no la condenaran por herejía[212].

Santa Teresa de Jesús

¿Debemos incluir entre las enamoradas de Dios a una inmensa santa, tal vez la más grande, una de las más inquietantes al menos, Teresa de Jesús, la santa de Ávila (1515-1582)?

Desde luego que sí, y es esta relación apasionada lo que explica que, a pesar de su excepcional trayectoria, su profundidad doctrinal y la indiscutible renovación que aportó, suscitase en su tiempo tanta oposición en el mundo eclesiástico. Su santidad no fue reconocida tan fácilmente como podríamos creer.

No intentaremos narrar ni siquiera resumir su vida, sino solamente mostrar cómo una santa tan indiscutible, que vivió su fe cristiana tan intensa y tan sinceramente, tuvo tantas dificultades en imponerse[213].

No cabe duda de que contaba con un *handicap* de partida. En la turbulenta España del siglo XVI, donde los primeros lugares estaban reservados a los «cristianos viejos» y no a los nuevos, esta carmelita procedía de una familia de judíos conversos, y su propio padre, un rico comerciante de Ávila, había intentado durante toda su vida no llamar la atención de la Inquisición.

Teresa no hizo nada por mejorar este mal comienzo, y era consciente de ello. Las personas a quienes debía la formación de su espíritu y su particular sensibilidad pertenecían a la nueva tendencia del catolicismo: Francisco de Osuna, Juan de la Cruz, Alfonso de Madrid y otros. Ella siguió sus pasos y escribió todas sus obras no en latín, lengua del saber y la ortodoxia, sino en castellano, lengua vulgar, haciendo exactamente la misma elección que Lutero, quien también abandonó enseguida la lengua de Tomás de Aquino para que sus contemporáneos alemanes pudieran entenderlo.

La tesis central de Teresa de Jesús —la certeza de que la oración, más allá de su ejercicio en comunidad, podía ser una oración personal que ofreciera un acceso inmediato a Dios— era particularmente subversiva, y no estaba muy lejos de lo que decían los partidarios de la Reforma.

Cuando, en 1554, en medio de un gran éxtasis, descubrió la nueva «oración mental», y luego, en 1556, experimentó sus «esponsales espirituales» con Jesús, sus confesores expresaron sus muy serias reservas. Casi todos los teólogos consultados en las altas instancias consideraron que su camino era más que peligroso. Temían, puesto que estaba claro que un Ser, Algo, se había infiltrado en ella, que fuera el Diablo. El resto de su existencia no fue otra cosa que una larga controversia, con algunos apoyos y muchos detractores, para mostrar que aquel «camino de perfección» (es el título de una de sus obras) no tenía nada de demoníaco, sino todo lo contrario.

Su relación directa con Jesús era una expresión de su piedad interiorizada que llegaba hasta las relaciones personales. Sus conversaciones con Dios, aderezadas con caricias, no podían sino sorprender. Juzguemos por la descripción que da de uno de estos contactos: «Un día después de comulgar, tuve claramente la impresión de que Nuestro Señor se sentaba junto a mí. Empezó consolándome con grandes muestras de ternura.»[214] A veces se sentía traspasada por una espada ardiente[215]. La herida que el Señor había hecho en su cuerpo, cruel y deliciosa a la vez, no podía, decía ella, ser curada más que por él. Esta extraña experiencia de la «suavidad de Dios», del dolor mezclado con la dulzura, es la muy particular característica de toda su trayectoria.

Jacques Lacan (1901-1981), médico y psicoanalista francés, sostuvo, sin preocuparse demasiado en matizar sus palabras, que Teresa sentía en estas experiencias un auténtico placer sexual: «Basta ir a Roma y mirar la estatua de Bernini para comprender de inmediato que está gozando, no cabe la menor duda.»[216] De hecho, Teresa, como tantas otras místicas esponsales que inquietaron a la jerarquía, no ocultaba los sentimientos que experimentaba y no se creía culpable de ninguna impureza.

La Iglesia o al menos sus miembros más contrarios a las nuevas formas de piedad pusieron muchos obstáculos ante Teresa de Jesús, siendo el primero el cortarle sus fuentes doctrinales. En 1559 todos los escritos en lengua vulgar, obras de sus maestros y amigos, fueron decretados heréticos por el gran inquisidor Valdés.

Se salvó gracias a su actividad desbordante, aunque eso parezca en principio contrario a su gusto por la introversión. Competente, decidida, entusiasta, recorriendo siempre los caminos de España, luchó en todos los frentes. Con la ayuda del rey Felipe II y de algunos fieles, demostró que era capaz de proseguir

con las experiencias místicas y, con la misma fortuna, reformar su orden, fundar no menos de treinta y dos conventos, organizar las finanzas y hasta dictar las constituciones que los regirían. Si siempre tuvo que mostrar más fe, más fuerza, más rigor que sus censores misóginos y antimísticos, y si sólo pudo ver publicada una de sus obras (el *Camino*) en vida, tras su muerte recibió todos los honores. En 1617, sólo treinta y cinco años después de abandonar este mundo, aquella descendiente de judíos conversos fue declarada patrona de España. La hicieron santa cinco años más tarde, en 1622, y figura en las filas de los doctores de la Iglesia desde 1970. Pero, como era mujer, nadie le había facilitado la labor.

Las estigmatizadas

Otro tipo de aspirantes a la santidad, las estigmatizadas, permite, como las visionarias o las enamoradas de Dios, examinar cuál fue la actitud, a menudo represora, siempre molesta, de la Iglesia ante unos fenómenos cuyas fuentes, en principio, se hallaban en el mismo Dios.

Las estigmatizadas fueron (y siguen siendo, puesto que aún existen en nuestros días) unas personas que presentan lesiones orgánicas que aparecen espontáneamente, de manera permanente o periódica (sobre todo el viernes santo) y que, por la forma y el lugar en que surgen, recuerdan a las heridas infligidas al crucificado[217].

¿Es un fenómeno propiamente femenino? No, puesto que el primer estigmatizado fue Francisco de Asís. A su muerte, el 3 de octubre de 1226, sus hermanos de religión anunciaron que el *Poverello* llevaba las marcas de la Pasión desde hacía tiempo. En los retratos que le hicieron antes de su fallecimiento no se ve nada de eso. En los inmediatamente posteriores no se ve gran cosa: no parecen heridas, sino unas manchas rosadas en manos y pies. ¿Correspondían a unos gestos de automutilación efectuados en sus últimos días? ¿Eran las señales de un carisma divino particular? ¿Hematomas de un moribundo? No se sabe y además, en aquel momento, no se le prestó mucha atención.

Pasaron unos cuarenta años antes de que el fenómeno se volviera a producir,

esta vez, en unas mujeres, unas beguinas de Colonia. Allí, una tal Cristina Bruso (1242-1312), llamada de Stommeln (su pueblo natal), fue expulsada de su beguinaje debido a unas marcas que tenía y que iban acompañadas de una furia que parecía diabólica. Así pues, la primera estigmatizada tuvo una muy mala acogida… Las llagas de Cristo no curaron nunca, se dice que terminaron por hacerse luminosas y siguieron presentes hasta su muerte.

Hacia 1270 otra beguina, Elisabeth de Spalbeek (12421280), es investigada por Bernardo de Claraval, quien es bastante contrario a lo maravilloso. Está muy enferma, en cama, no come y presenta llagas sangrantes en las manos y los pies, al tiempo que derrama lágrimas de sangre. Bernardo queda impresionado.

Otra estigmatizada que se parece a la anterior, la cisterciense Lukadis de Oberweimar, también está enferma, neurótica. Permanece horas con los brazos en cruz e interpreta como en el teatro el personaje de Cristo en las escenas de la Pasión. Los estigmas que tiene son evidentemente obra suya. Su celo por imitar a su modelo la lleva hasta el extremo de morir a los treinta y tres años como él.

Con el tiempo, las estigmatizadas, que aparecieron primero en el corredor renano y Turingia, se multiplicaron por todos los países católicos, especialmente en Italia, donde Catalina de Siena (1347-1380), una mística genial pero una estigmatizada poco convincente (las marcas aparecieron *después* de su muerte), tendrá muchas émulas, hasta el punto de que ya no se sabrá muy bien, a partir del siglo XV, si las religiosas que se jactan de las santas marcas imitan a Jesús, a san Francisco de Asís o a Catalina. O a los tres, quizás.

Aunque en todas las épocas haya hombres con estigmas, son más frecuentes las mujeres, sobre todo religiosas. En el siglo XX, por ejemplo, en el que Joachim Bouflet ha contabilizado 128 estigmatizados, 17 son de sexo masculino y 121 de sexo femenino[218]. Si tomamos los siete santos canonizados que tuvieron estigmas, encontramos un solo hombre (san Francisco) y seis mujeres, cinco de las cuales religiosas, que fueron: Catalina de Siena (1347-1380); Beatriz de Silva Meneses (1424-1490); Catalina de Ricci (1522-1590); Verónica Giuliani (1660-1727); Gema Galgani (1878-1903).

En esta lista, sin embargo, no se tienen en cuenta las santas cuyos estigmas no están probados, si no habría que añadir a santa Lydwine de Schiedam, Catalina de Génova y otras más. No olvidemos las numerosas estigmatizadas

que fueron beatificadas, en general más recientes, como María de Jesús Crucificado (1846-1878) o María Fortuna Viti (1827-1922). De los quinientos casos que se están instruyendo en el Vaticano que pudieran conducir a una beatificación o una canonización, unos sesenta se refieren actualmente a estigmatizados, de los cuales unos cincuenta, es decir, el 80 %, son mujeres. Entre los casos más recientes o al menos aquellos que se han hecho más famosos entre el público, citemos, en el siglo XX, a un hombre (el Padre Pío) y dos mujeres (Teresa Neumann y Marta Robin).

Así pues, los estigmas, fenómenos esencialmente femeninos, llevan ocho siglos planteando serias cuestiones a la autoridad romana. A estas mujeres que en su mayoría eran sinceras, aunque se pudiera pensar que sus marcas no eran de origen divino, ¿había que cuidarlas, reprenderlas, encerrarlas, venerarlas? Como tantas veces, Roma utilizó varios pesos y varias medidas, afirmando que los estigmas no eran, por sí solos, la señal de una protección especial de Dios.

Dudas sobre las marcas

El problema pareció tanto más complejo cuanto que las marcas presentaban un carácter muy personal, eran diferentes de una estigmatizada a otra, lo cual hacía pensar en orígenes distintos. Las primeras estigmatizadas solo mostraron las cinco señales clásicas: dos en los pies, dos en las manos y una en el costado, correspondientes a los clavos que sujetaban a Cristo en la Cruz y a la herida infligida en el costado con una lanza.

Pero enseguida se fueron añadiendo más cosas. Elisabeth de Spalbeek, por ejemplo, también presenta agujeros en la frente, supuestamente debidos a la corona de espinas. Verónica Giuliani tenía, bajo la piel, unos bultos, unas protuberancias, como si los clavos de la crucifixión siguieran estando en su sitio. Otras presentaban huellas de latigazos en la espalda (Lukadis de Oberweimar), y otras llegaron hasta a exhibir, en el hueco de la espalda, la señal de haber cargado con la Cruz (Catalina de Ricci).

Inversamente, algunos de estos estigmas no eran forzosamente heridas, sino simples manchas. Incluso se terminó hablando de «estigmas invisibles» —lo

cual no deja de ser una paradoja— para aquellas que se quejaban de violentos dolores en los lugares de las heridas de Cristo, pero que no presentaban ninguna señal notoria.

Así Catalina de Siena, que experimentó una auténtica «herida de amor» por Jesús es el ejemplo de lo que se llama «transverberación». Fue la primera mujer en vivir una relación fuera de toda norma con Cristo, y se identificó con su modelo hasta el punto de atreverse a decir como él: «Yo soy el que soy.» Y murió, también, a los treinta y tres años. Pero sus estigmas, aparecidos en el transcurso de una visión bajo el efecto de rayos que el cielo le enviaba como flechas sobre su cuerpo, nunca se materializaron. Solamente eran unos puntos de gran dolor. Así, otra paradoja, la más célebre de las estigmatizadas del siglo XV… nunca tuvo estigmas aparentes. Por otra parte, no se mencionan en el acta de canonización de 1461.

Vemos, pues, las dificultades con las que se tuvo que enfrentar la Iglesia, que se tradujeron especialmente en una «querella de los estigmas». En efecto, para colmo de ridículo, los franciscanos, que en cierto modo se tenían por depositarios del «invento» de san Francisco, rechazaron las marcas invisibles de Catalina de Siena, dominica, y a veces las de algunas religiosas, incluso las visibles, de otras órdenes que no fueran la suya.

Cada estigmatizada, o casi, fue tratada de manera diferente, siendo la única regla común la de limitar al máximo su audiencia y sus apariciones públicas. Tanto Lucia Brocadelli, una terciaria dominica que había abandonado a su marido antes de recibir las marcas en 1496, como el Padre Pío (18871968), el capuchino que vio cómo una figura celeste le imprimía los estigmas con una lanza de fuego, recibieron del obispo la orden de mantener la discreción. Incluso fueron víctimas de lo que podríamos llamar estrictas medidas de aislamiento.

Otros fueron llevados a los tribunales. Magdalena de la Cruz, que ingresó en las clarisas de Córdoba en 1504, durante un tiempo estuvo considerada como santa en potencia. Era visitada, consultada y felicitada por los cardenales españoles y el propio emperador Carlos V, pero terminó por cansar a la comunidad a la que gobernaba y trataba con demasiada severidad. Fue denunciada ante la Inquisición como endemoniada, confesó cuanto quisieron y, cuando la devolvieron a las sombras, nunca más volvió a tener estigmas.

Podemos citar casos en que la Iglesia realizó auténticas persecuciones de religiosas estigmatizadas a finales del siglo XVI. «En el fin de la Edad Media las campanas doblaban por la celebridad y la santidad femeninas», dice

acertadamente Claudia Opitz, una historiadora contemporánea[219]. La duda se instaló con mayor fuerza con la aparición de los humanistas escépticos en Europa, en el Renacimiento. En particular, Pietro Pomponazzi y Michel de Montaigne expresaron serias dudas sobre la realidad de ciertos episodios fantasmagóricos, desde la estigmatización hasta la brujería. Tras el concilio de Trento, la Iglesia se aprovechó de todo ello para mostrarse también suspicaz e incluso hostil a las visionarias.

La franciscana Alfonsina Rispoli (1553-1593), acusada de fingir tener señales de santidad sin merecerlas, fue encarcelada de por vida en un convento de Nápoles. María de la Visitación, que había cometido el error de mezclarse en política y pronunciarse a favor de la independencia de Portugal, fue entregada a la Inquisición en 1588. A Domitilla Galluzzi (15961671), capuchina de Pavía, que mantenía correspondencia con los grandes personajes de media Europa, se le cortó la comunicación con el exterior, se le prohibió escribir, y tuvo que pasar cuarenta años totalmente aislada.

La misma irritación, el mismo castigo para un personaje de mayor envergadura, Verónica Giuliani (1660-1727), canonizada, sin embargo, en 1839. Abadesa de las clarisas, presentaba señales profundas, con la huella de la corona de espinas, que le provocaban grandes sufrimientos. En ello no se quiso ver más que simulación, y sus superiores llamaron a los médicos para que la trataran de un simple dolor de cabeza. Su *Diario* narra en veintidós mil páginas sus experiencias y el destino que le preparó la jerarquía. Afectada por la transverberación, decía tener el corazón herido junto a Cristo: «Oh, Dios, qué amor ardiente sentí entonces… Con toda mi voluntad quería fijar mis afectos en él, todas las cosas de la Tierra me daban náuseas, no tenía más deseo que el de permanecer siempre con él.»[220]

Como estos pensamientos iban acompañados de visiones, llagas diversas y dislocación de los miembros, sus superiores, tras años de burlas y vejaciones, la denunciaron al Santo Oficio como endemoniada. De 1700 a 1714, sospechosa de jugar a la santa, fue apartada de toda responsabilidad. Cuando por fin le restablecieron sus prerrogativas, volvió a empezar con sus manifestaciones. En 1716 sus estigmas, en especial las huellas de flagelación, sangraron de nuevo. Murió al año siguiente, antes de que tuvieran tiempo de adoptar nuevas medidas en su contra. En Roma, ahora que esta santa canonizada muerta hace tres siglos ya no molesta a nadie, se habla de convertirla en doctora de la Iglesia.

Casos difíciles

No todos los casos con los que tuvo que tratar la Iglesia fueron tan sencillos como el de Verónica. No concedió distinción alguna a otras dos estigmatizadas, Benedetta Carlini (cuyos malos hábitos quedaron demostrados), y Louise du Néant, que dio miedo a todo el mundo por su voluntad de destruirse.

La primera, sor Benedetta Carlini (1590-1661), abadesa de Teatinas en Pescia, presenta el currículum clásico: visiones, trances, gritos, estigmas, lucha con el demonio. Sin embargo, su entorno dudaba. Las mujeres que sufrían fenómenos irracionales eran escrupulosamente vigiladas desde la advertencia de Jean Gerson, para quien las palabras y visiones de las mujeres debían «ser consideradas sospechosas hasta ser examinadas, y por mucho más tiempo que las de los hombres»[221].

Para luchar contra el Maligno, se dio a sor Benedetta una compañera de habitación, Bartolomea Crivelli, quien primero confirmó todos los milagros, los esponsales místicos, el intercambio de corazón con Jesús, los estigmas. Benedetta decía estar enamorada (*innamorata*) de Cristo gracias a su nuevo corazón. Sí lo estaba, al menos, de su compañera. Habiendo despertado suspicacias por su falta de humildad, por el aspecto un poco dudoso de sus estigmas y por sus encuentros insólitos (afirmaba frecuentar ángeles de nombres desconocidos por los teólogos, como Splenditello, Tesauriello, Radicello), Benedetta terminó por ser investigada.

Se le descubrió el pastel: avivaba sus heridas con una aguja, manchaba su látigo con sangre sin golpearse nunca, y, sobre todo, se entregaba nocturnamente a cosas muy impúdicas (*cose impudichissime*) con la pequeña Bartolomea, que confesó todas sus mentiras. Benedetta terminó su vida encarcelada en un convento sin salir nunca más de él[222].

En el lado opuesto de esta santa fraudulenta, Louise de Bellère de Tronchay, llamada Louise du Néant (1639-1694), nos proporciona una figura de estigmatizada y enamorada de Cristo mucho más conmovedora. Pero tampoco recibió recompensa alguna.

La que fue «una de las más santas mujeres de su siglo», según su biógrafo[223], no podía obtener los favores de la Iglesia porque su amor desbocado por Cristo y su masoquismo asustaron a sus confesores. Ya histérica y

maníaco-depresiva en su juventud, acosada por la idea de ser religiosa, no lo consiguió hasta los treinta y cinco años, cuando entró en la Unión cristiana de Charonne en 1676. Allí recibió poco amor y, para calmar sus delirios, no hallaron nada mejor que amenazarla con el infierno, lo cual acabó de desbaratar su espíritu y sus sentidos.

Ingresada después en el hospital de la Salpêtrière en París, no le dieron más tratamiento que el de meterla en el calabozo de las locas, donde pasó largos meses entre la suciedad y la chusma. Para hacerse digna de Cristo, se entregaba a mortificaciones voluntarias, vistiéndose con viejos harapos, clavándose en la cabeza una corona de espinas hecha por ella misma, tendiéndose horas y horas sobre una cruz llena de clavos que la herían, ensuciándose la comida para hacerla más infecta.

Lo que decía no era más que una serie de gritos apasionados hacia Jesús: «¡Qué amable es mi Bienamado!» y «¡Amad a mi esposo!» o bien: «¡Amor, Amor!» Seguramente era una enferma, pero pacífica, no agresiva para los demás. La Iglesia habría tenido un gesto honroso si le hubiera facilitado un retiro en uno de sus conventos lejanos, sobre todo cuando se curó.

Cuando recuperó la calma, se hizo ayudante de enfermera, primero en la Salpêtrière, después en el hospital de Loudun. Por su experiencia de la negación de sí misma y por la indiscutible bondad y caridad que demostró toda su vida para con los pobres y enfermos, Louise du Néant se merecía un pequeño, un pequeñísimo lugar en alguna parte. Jamás la admitieron en un convento y subsistió sólo gracias a las limosnas. Vivió pobre y solitaria, y murió del mismo modo.

El siglo XIX, con la aparición en París de una escuela psiquiátrica en torno a Charcot y Babinski, quienes desvelaban el fraude o la histeria detrás de algunos comportamientos espirituales, no hizo más que acrecentar las controversias, por ejemplo en el caso de la estigmatizada Ana Catalina Emmerick (1774-1824), y hacer que la institución se volviera aún más prudente y más cerrada ante las manifestaciones corporales. Entregaba a las estigmatizadas, que fueron muchas y muy ruidosas en esa época, a la facultad, y se lavaba las manos.

De hecho, la Iglesia, atravesada en esa época por la cuestión del modernismo, agitada por convulsiones internas y atacada violentamente por los ateos, no podía parecer vinculada a las estigmatizadas, las cuales no encontraban apoyo en ningún bando. Entre el mismo clero, los partidarios de la reacción siempre se habían mostrado muy reservados con respecto a unos fenómenos que

perturbaban el orden de la Iglesia. El ala modernista no era mucho más generosa. Precisamente combatía una religión demasiado mágica y temía que, si demostraba la menor simpatía por el misticismo, daría un apoyo a una tradición religiosa que quería dejar atrás. Las estigmatizadas nunca armaron tanto alboroto como entonces, pero nunca la Iglesia se les mostró más cerrada. En efecto, el escándalo, multiplicado por los nuevos medios de difusión, transformaba los episodios místicos en un espectáculo teatral de plaza pública, convirtiéndose en el hazmerreír de las mentalidades más fuertes.

Una actitud general de desconfianza

Lo que sorprende en la actitud de la Iglesia es la desconfianza, la incomprensión, y muchas veces el rechazo casi sin matices del que las estigmatizadas fueron objeto, salvo en el caso de las personas ya conocidas y a las que no se podía hacer callar fácilmente.

Desde luego no discutiremos aquí la naturaleza médica de la estigmatización. ¿Quién podría explicarla en todas sus facetas? Pudo ser fruto de la autosugestión, la somatización corporal de la intensa emoción debida al éxtasis o, como piensa con severidad el dominico y neurólogo contemporáneo A. Gemelli, el «resultado de manipulaciones realizadas en un estado de conciencia no voluntaria». Añadamos incluso: el resultado de manipulaciones voluntarias. Sea cual sea la explicación científica que se dé —y que obviamente no podía ser conocida en el siglo XV—, el hecho inmutable es que, incluso en casos de fraudes reconocidos, se trataba de un fenómeno religioso, vivido casi siempre por religiosas y que tenía, ante todo, un alcance y un significado religioso.

A este respecto, sorprende que, hasta el siglo XVIII al menos, la teología oficial católica no haya ofrecido ninguna explicación sensata. Solamente Juan de la Cruz (1542-1591) facilitó elementos de comprensión y hasta una descripción de los diferentes grados de la iluminación, pero, como él también era místico y amigo de Teresa de Jesús, pudo dar testimonio pero no enseñanzas. Negándose a volver al redil tras las amonestaciones que recibió tras la fundación de la rama masculina de los carmelitas descalzos, también él fue encarcelado en Toledo en

1577 y terminó su vida marginado.

No podemos reprochar a la Iglesia que no haya entendido lo que los médicos de su tiempo desconocían, pero sí nos sorprende que esta institución, que había acogido hasta a los leprosos, no haya dado un estatuto menos despreciativo no sólo a los estigmatizados, sino al conjunto de sus místicos. Después de todo, el éxtasis y hasta la comunicación con espíritus (chamanismo) eran unos fenómenos conocidos desde tiempos remotísimos en la historia de la humanidad, con numerosos precedentes en la Antigüedad.

Lo más probable, pues, es que la Iglesia no desdeñó ni desconoció los fenómenos del éxtasis, sino que los juzgó, primero demasiado irracionales en una época en que intentaba conciliar fe y razón, después demasiado paganos para ella, y por último quizá demasiado poco respetuosos con su majestad. Se negó a integrar en la religión cristiana, tan controladora, a unas personas que seguían un itinerario personal y que manifestaban poco respeto por la jerarquía. Para colmo, en su mayoría eran mujeres, y, tanto en la cotidiana humanidad como en la santidad, la Iglesia siempre manifestó su voluntad de arrinconarlas en las labores más bajas.

La estigmatización, a los ojos de los prelados romanos, presentaba un gran defecto: era una expresión; una expresión muda, sin duda, pero una manifestación llena de sentido igualmente. Además, no afectó a cualquiera, como ya hemos visto. Las hemos separado muy arbitrariamente en portadoras de palabras, visionarias, enamoradas, estigmatizadas. En todas las categorías hemos encontrado casi los mismos nombres, los de personas que tenían algo que decir, famosas o menos conocidas: Catalina de Siena, Teresa de Jesús, Marie d’Oignies, Cristina de Stommeln…

Ser estigmatizada fue para la mujer de fines de la Edad Media, y quizá también para la de la época moderna, la manera de aportar la prueba —a veces muy ingenua, cuando era evidente que la había fabricado ella misma— de la autenticidad de su acceso directo a Dios. Pero, más aún, era, esta vez con toda sinceridad, la persecución de su mensaje de fe, de sumisión total a Jesús, si no a la Iglesia temporal.

Mediante sus marcas, la estigmatizada seguía diciendo lo que había ya dicho por otras vías y otras voces: que es posible explorar en la propia fe y profundizarla, comunicar con el cielo, ser, vivir plenamente y decir. Pero la Iglesia no era partidaria, sobre todo tratándose de mujeres, de ninguna de estas audacias, a menudo consideradas heréticas. ¿Explorar y profundizar en la fe?

Los Padres de la Iglesia ya lo habían hecho suficientemente; que se limiten todos a seguirles con humildad. ¿Comunicar directamente? Podía ser diabólico. Ser, vivir plenamente no era en absoluto necesario y podía alimentar peligrosas ilusiones antes del otro mundo. En cuanto a decir, hablar, transmitir mensajes recibidos directamente del cielo, la Iglesia institucional ya estaba para eso, ofreciendo mucha más seguridad y sabiduría que unas cuantas jovencitas exaltadas y casi siempre bastante incultas.

Está claro: la Iglesia jamás tuvo en buena consideración a sus estigmatizados, ni a sus místicos, ni a sus carismáticos, fueran hombres o mujeres. Su objetivo no era, en efecto, poblar el paraíso de grandes almas, sino llevar a cabo el combate de Cristo en este mundo. Para eso, necesitaba soldados y no soñadores, gente dispuesta a morir en el campo de batalla con abnegación. Unas casas especiales se dedicaban a su formación.

LAS SIERVAS DE CRISTO

Es esta escuela, que, como ahora señalaremos, fue mucho más dura con las monjas que con los monjes, la de los conventos, donde tantas mujeres vivieron y sufrieron durante tantos siglos, la que debe ser examinada para juzgar la actitud general de la Iglesia respecto de la mujer. Bajo la regla de san Benito, san Agustín o, más tarde, san Francisco, hubo diferencias de método. El objetivo era el mismo: formar religiosas utilizables y que no crearan problemas.

Entrar en las órdenes

Hacerse religiosa, ¿dónde, cuándo, cómo? Antaño estas preguntas turbaron muchos espíritus femeninos. Pero generalmente la posibilidad de elegir no era más que una apariencia. En todas las épocas las religiosas fueron más seleccionadas que acogidas. Se sabía cómo habían de ser, obedientes, y dónde

habían de estar, preferiblemente ocultas tras la clausura de un monasterio.

Sin embargo, las cosas habían empezado de otra manera.

Los primeros religiosos cristianos, como las primeras religiosas, fueron aquellos solitarios que ya vimos aparecer, alejándose voluntariamente del mundo para reflexionar y orar, pero sin hacer promesas que no estaban seguros de poder cumplir. Poco a poco fueron apareciendo grupos en Egipto, en el siglo IV; eso permitía organizar mejor la vida. Unos trabajaban, otros rezaban, se iban turnando bajo la dirección de un guía.

Disponemos de muy poca información sobre estos orígenes. Seguramente unas vírgenes consagradas a Dios escogieron a unas directoras, con más experiencia y más edad, para que velasen por su comida y su seguridad.

En aquel tiempo se podía salir de la comunidad cuando uno lo deseaba. Pero muy pronto la protección se mostró exigente. No había auténtica seguridad más que en la clausura, pues unos grupos de mujeres solteras no podían quedarse solas sin peligro en medio de la gente.

Fundadas por reinas o princesas hacia el siglo vil para acoger a hijas de reyes o grandes nobles, las primeras abadías benedictinas francesas —Chelles, Avenay, Jouarre— se dieron unas rígidas reglas. Ahora había que pronunciar unos votos definitivos, referidos a la castidad, la pobreza, la obediencia y la clausura. Sin embargo, este reclutamiento aristocrático, a base de chicas a las que no sabían cómo casar y que no tenían ninguna afición por la vida retirada, no proporcionaba por lo general buenos elementos.

La disolución de estructuras y a veces de mentalidad que experimentó el final de la Edad Media no pasó por alto ni conventos ni monasterios; basta consultar la literatura de la época, desde las diferentes versiones del *Roman de Renart* hasta los *fabliaux*, desde Chaucer hasta Rabelais. En estos textos, los religiosos suelen aparecer como gente alejada de toda disciplina y muy poco preocupada por el espíritu evangélico. Se hartan de comer y beber, se dan a la lujuria y no trabajan mucho.

Las religiosas son juzgadas con un poco menos de rigor, pero la institución también está periclitada. Nadie cumple ya con las reglas, la moral está relajada, la clausura ha pasado a ser muy relativa. Muchas religiosas de los siglos XV y XVI llevan una vida muy poco distinta de las mujeres normales y corrientes.

Entre las que llevaban una vida casi secular, no todas eran de malas costumbres, e incluso algunas, inaugurando una nueva manera de llevar una vida piadosa, marcaron profundamente nuestra historia religiosa. Son las beguinas.

Aparecieron a finales del siglo XII, y fueron numerosas sobre todo en Flandes, en el corredor renano, en Alemania. Estas mujeres no habían regresado a una vida casi civil por culpa de la decadencia de sus órdenes. Eran ellas mismas las que habían querido vivir en el mundo, en medio del mundo, para cumplir con la palabra de Dios, más que refugiarse lejos de la acción caritativa en unos monasterios.

Douceline de Digne es la prueba de que las beguinas existieron también a orillas del Mediterráneo. Educada en las clarisas de Génova, afirmaba con sentido común que la Virgen María nunca se había encerrado en un monasterio y que quizás había sido ella la primera beguina. Esta Douceline creó comunidades en Hyères y luego en Marsella, donde moriría en 1274. Por su obra, su piedad y su caridad, se puede decir que fue una santa, pero, debido a sus amistades con místicos franciscanos, nunca se la quiso reconocer como tal.

Enseguida apareció el problema que plantearían estas mujeres un tanto alejadas de las direcciones espirituales; tenían tendencia a creer sólo en su conciencia y, a veces, a escuchar a los heréticos más que al magisterio. Se sospechó, y no sin motivo, que las beguinas habían estado vinculadas con los Hermanos y Hermanas del Libre Espíritu[224]. Ya hemos visto que de sus filas surgieron mujeres como Hadewijch, Mechtilde de Magdeburgo y Marguerite Porète, brillantes individualidades, cuya primera preocupación no era, sin embargo, la estricta ortodoxia.

Las beguinas (y sus compañeros masculinos, los begardos, que se desarrollaron en menor medida) no pronunciaban votos definitivos, si bien un determinado número de ellas terminaron por entrar en órdenes constituidas. Vivían todo el día en contacto con la población, conocían los males del mundo, intentaban aportar remedios. Sólo por la noche, después de una jornada consagrada a socorrer a los demás, a acompañar a los moribundos, a mendigar o a trabajar para ganar algún dinero (tejiendo, sobre todo), regresaban a las casas centrales, los beguinajes, como se les llamaba en Flandes.

A la Iglesia no le gustaban las beguinas y, en general, le costó mucho aceptar unas órdenes que no fueran contemplativas. Durante mucho tiempo estar orientado hacia el mundo, incluso para los hombres, le pareció peligroso, fuente de contaminaciones posibles y de pecados. Sólo tardíamente aparecieron órdenes femeninas oficiales autorizadas a entrar en contacto con el pueblo, especialmente con los enfermos. Vicente de Paúl (1581-1660), fundador de la congregación de

las Hijas de la Caridad, topó con muchísima oposición.

Condiciones de ingreso

Roma temía a las comunidades laicas o semilaicas más que a nada y, en 1298, había decretado la clausura para todas las religiosas monásticas. Por lo visto el resultado fue decepcionante. En todo caso, en el siglo XVI, el desorden de las instituciones religiosas era tal que el concilio de Trento (1545-1563) decidió reformarlas y, para empezar, restaurar una clausura que presentaba demasiadas brechas.

Por lo que se refiere a las religiosas, el concilio dictó un gran número de disposiciones. Habían entendido perfectamente que su tibieza y su dejadez provenían sobre todo de la falta de vocación. Las muchachas que entraban en los conventos lo hacían demasiado a menudo con poco entusiasmo, incluso en contra de su voluntad. Prácticamente las habían obligado a aceptar esa reclusión. Las familias ricas entregaban a algunos de sus hijos, los consagraban para la Iglesia, cuando aún eran bebés, algunos incluso antes de nacer. Se establecieron, pues, unas edades convenientes para que las adolescentes entraran en las órdenes: doce años para la toma del hábito (o vestición), dieciséis para la profesión de fe.

Además, del mismo modo que se quiso que los sacerdotes estuvieran mejor instruidos, se exigió que las abadesas se ganaran el puesto por sus méritos y no por su nacimiento. Para dirigir un convento ahora había que tener unos cuarenta años y haber demostrado ya, durante al menos ocho, una buena capacidad de organización. Estas disposiciones eran juiciosas, sobre todo teóricamente.

Corrían paralelas con el incremento de piedad del siglo XVI, con la fe ardiente que se había revelado en ambos bandos tras la Reforma. Las verdaderas vocaciones volvían a ser numerosas. Por ello, en un primer momento, se puso freno a algunos abusos. Las vocaciones forzadas, en particular, disminuyeron.

Pero las necesidades económicas de los nobles no habían cambiado, incluso eran más acuciantes, mientras que las rentas nobiliarias no aumentaban mucho: necesidad de aparentar, de mantener el rango, de pasar cada año un tiempo en la

Corte, de casar convenientemente a cuantos hijos fuese posible… y de sacrificar a los demás.

Al mismo tiempo que el poder real se hacía más fuerte en Europa, bajo el reinado de Felipe II o de Luis XIV, que los niños nacían en número excesivo, que la clausura alcanzaba su máximo de rigor y que escaseaba el dinero líquido, se volvió a enviar a los establecimientos religiosos a la prole engorrosa, sobre todo la femenina. Denis Diderot todavía denuncia esta situación en el siglo XVIII, con su sulfurosa novela, *La religiosa*. Los conventos se llenaron, como antes, quizá más que antes, de jovencitas cuya piedad religiosa no era el rasgo más característico. Como escribió Jean-Claude Bologne, «hubo quien utilizó exageradamente la solución eclesiástica para los hijos sobrantes»[225].

Notemos de inmediato el antifeminismo que manifestó la Iglesia a la hora de seleccionar a su personal. Puesto que la oferta de muchachas era abundante, se permitió escoger. Rechazó a las enfermas, minusválidas, e hijas sin padre. Ser una expósita o tener un solo padre excluía de la carrera, salvo dispensa del papa en persona. En especial, la costumbre de reclamar una dote se multiplicó a partir del siglo XVI.

Si las familias se desembarazaban de las hijas casaderas era para no pagar una fuerte suma de dinero a los futuros yernos; que aceptasen al menos pagar una pequeña cantidad (o más bien una mediana: de 5.000 a 6.000 libras en Francia, es decir, el equivalente de diez años de un salario agrícola) para casarlas con Dios. Sin embargo, a los hombres no se les pedía nada semejante. ¿Por qué? Porque ellos iban a trabajar en beneficio de la comunidad, decían los responsables. ¿Es que las mujeres no iban a trabajar igualmente?

El cuidado dispensado a los postulantes, el régimen alimenticio, el trato del cuerpo y del espíritu también diferían según se tratase de uno u otro sexo, y nunca para beneficiar a las mujeres. El ambiente ya no era el mismo desde la recepción: nacimiento en un caso, entierro en el otro.

Había algo lúgubre en la entrada de las jóvenes a un convento, algo voluntariamente triste[226]. Se trataba de hacerles entender bien que tenían que dejarlo todo a la puerta, incluso la esperanza. Insistían en las formas, un decoro apropiado para impresionar el alma femenina y cercenar de los jóvenes corazones toda esperanza de regreso a las familias. La futura religiosa debía «morir para el mundo».

Sin embargo, el noviciado era —en principio— un simple período de prueba:

a los doce años nadie puede decidir sobre su vida futura. Pero, a los dieciséis, las presiones de la familia eran fuertes, el alma no estaba más curtida, las vocaciones parecían un poco vacilantes o fugitivas. La Iglesia conseguía, no obstante, promesas definitivas.

Los términos utilizados lo indican. Para el noviciado, no se preguntaba a la joven si tenía fe, sino si actuaba por su propio impulso, fórmula muy vaga, que permitía solamente apartar los casos de violencia paterna manifiesta. A la novicia arrodillada le decían:

—Hija mía, ¿qué pides?

—Padre, pido la misericordia de Dios, la caridad de las hermanas y el santo hábito de religión.

—¿Pides el santo hábito de religión de buena voluntad y por tu propio impulso?

Tras un simple asentamiento representaban la escena dramática del hábito: a la novicia le quitaban las ropas que había llevado hasta entonces, bendecían su nuevo vestido de religiosa, le devolvían la cruz y, lo que debía impresionar más a los jóvenes espíritus, cerraban la verja del coro, para dejar claro que la clausura separaba desde entonces a la postulante de su universo pasado.

Algunas veces inmediatamente después, y otras al cabo de cuatro años, durante la ceremonia de profesión de fe, la superiora ordenaba a la joven arrodillada y con el pelo bien rasurado:

—Que no te interese nada más que el cielo. Olvida incluso el nombre que tenías. El que la religión te da hoy te recompensa muy gloriosamente por el que sacrificas. A partir de ahora te llamas hermana…

Excepto en caso de fe sólida, y hasta a prueba de bombas, la jovencita tenía más ganas de llorar que de alegrarse de pertenecer ahora a Dios. Además, cada día se encargarían de mostrarle todas las renuncias que implicaba su aceptación. Ni su cuerpo ni su espíritu serían desde entonces objeto de ternura, sino solamente de disciplina.

Un universo desértico

Para empezar, la celda. Muy sencilla, evidentemente, con una cama, una silla, una mesa y un crucifijo. La manta solía ser pobre y muy delgada. Todas las religiosas pasaron frío, incluso mucho frío. En el siglo XIX la calefacción, escasa y tibia, todavía estaba reservada a unas cuantas salas comunes; nunca a las habitaciones, y lo mismo vale para los religiosos. Por ejemplo, en la abadía de Cassan, cerca de Béziers, en el sur de Francia, ni siquiera hay estufa en el refectorio, no quieren un lugar en el que se podría sentir placer, y se supone que el vapor de los platos basta para calentar el aire ambiente.

Las mujeres no se lavaban o se lavaban poco, mientras que los hombres eran un poco más libres para frotarse o mostrar el cuerpo. Se dirá que eran las costumbres de la época. También esta vez, esta explicación es sin duda válida para el siglo XVII, pero las religiosas no disponían de lo que en ese tiempo servía para sustituir el agua corriente, es decir, ropa interior en abundancia y aguas perfumadas. En el siglo XIX, cuando la higiene corporal ya no es algo desconocido, en el Sagrado Corazón de Flavigny, las novicias sólo disponían, sin embargo, de diez minutos matinales para lavarse con agua fría, vestirse y peinarse, todo sin espejos. Mirarse sería autocomplacencia[227]. En el internado religioso donde se educó más o menos en la misma época Marie-Rose Leroy-Allais, las monjas, víctimas también de la prohibición, hacen pesquisas en los dormitorios de las alumnas para confiscar los espejos de bolsillo[228]. A la Iglesia no le gusta que uno se mire porque podría quererse.

En la misma época aproximadamente, la idea de bañarse es inconcebible en los conventos y en los internados religiosos; sería desnudarse, enseñar el cuerpo, aunque sólo fuera a uno mismo. Quizás es porque la instrucción que daba san Agustín, quince siglos antes, sigue siendo considerada válida: «No hay que hacer un uso demasiado frecuente del baño, sino recurrir a él una vez al mes.»[229] Ni siquiera una vez al mes, ni hablar. El poeta Teófilo Gautier (1811-1872), que llevaba a su hija a las religiosas de Notre-Dame de la Miséricorde en París, un día nota que la niña huele mal. Reclama que se bañe una vez a la semana. La petición resulta escandalosa. «El baño de la religiosa consiste sencillamente en sacudirse la camisa», responden las monjas.

Siguiendo este tratamiento, sólo la cara se lava ligeramente cada día y hay

unas partes del cuerpo que se pasan por alto y que ni siquiera se airean nunca. Los pies, dice el reglamento de Notre-Dame de Montargis, se lavarán dos veces al año, «a saber, al comienzo de los primeros calores y a comienzos de septiembre»[230]. Los senos, las partes sexuales de las niñas no reciben ningún cuidado, hasta el punto de que provocan las observaciones del cuerpo médico.

> Por un sentido del pudor ridículamente exagerado, hay ciertas partes, llamadas pudendas, de las que la gente evita ocuparse y que no reciben más que excepcionalmente el contacto del agua y la esponja. En algunos conventos de mujeres, esta reserva supera todo lo que se pueda imaginar, y hay muchachas que no se limpian nunca, o sólo los días de salida[231].

Todo esto es algo querido, puesto que se pretende que las chicas se acostumbren a llevar una vida dura. El horario también es pesado. Además de estar callada mucho rato al día, y generalmente hablar sólo en voz baja, la religiosa está ocupada permanentemente. El día compartido con las demás dura unas dieciséis horas, de las 5 (4 en verano) a las 20, cuando regresa a la celda por la noche, no para dormir, sino para recogerse y acaso mortificarse. El sueño es interrumpido por los maitines, hacia las dos de la madrugada.

Rezan sin cesar, y el número de oficios varía según las congregaciones. Al levantarse, suelen correr al de laudes, luego al de prima, tercia y sexta por la mañana. Por la tarde las jóvenes se reúnen para nona, luego para vísperas a las 15, y para completas al término de la jornada.

El resto del tiempo se les propone más trabajo, variable según los establecimientos, que distracciones o educación. No se enseña gran cosa en los conventos hasta el siglo XIX, pero sí más que a muchas jovencitas corrientes. Se debe leer (una hora al día) y escribir (media hora), cantar (sólo en grupo), así como aprender algunos rudimentos de latín para entender las oraciones, aunque no lo suficiente para lanzarse a la lectura de los Padres de la Iglesia. Incluso la lectura del Evangelio suele estar limitada a extractos. El misal debe bastar.

La doctrina católica no se enseña, no se hace teología, pues ello podría dar ganas de discutir, sino que más bien se imparten lecciones de moral elemental, acompañadas de un resumen de la vida de Jesús y los santos. Todo es normativo

y obligatorio. Nada que ver con las universidades donde, incluso en el tiempo de la escolástica, la instrucción consistía, ciertamente solo para los hombres, en plantear preguntas y hallar las respuestas. En los conventos se borraron las preguntas, sólo quedan algunas respuestas que se les pide que aprendan de memoria.

Las lecturas aparte de las que figuran en el programa son pocas y muy controladas. Las bibliotecas de los conventos de mujeres están menos nutridas que las que están a disposición de los jóvenes sacerdotes. En los pocos lugares donde hay abundancia de libros, en Chelles, por ejemplo, donde se cuentan diez mil volúmenes, la biblioteca no es de libre acceso. Imposible, por ejemplo, leer a los grandes clásicos paganos, Virgilio u Horacio, ni siquiera a los primeros autores cristianos, aún menos los contemporáneos, excepto si han redactado tratados de piedad o educación.

Los estantes de los conventos nunca, o prácticamente nunca, cuentan con libros que traten de otra cosa que no sea religión, mientras que los hombres pueden encontrar tratados de agricultura, historia y muchas veces ciencia. Este medio de evadirse, que fue importante y provechoso para muchos, les es negado a las mujeres.

Sin ensombrecer la situación, sin querer presentar los conventos europeos del siglo XVI al XIX como auténticas cárceles, se constata que en ellos no se intenta despertar las mentes, muy al contrario. No se quiere que haya religiosas sabias.

Se trata más bien de tener guardadas, con el menor gasto posible, a unas mujeres, es decir, a unas personas de porvenir limitado, enseñándoles un mínimo de ritos. Se desea crear unos hábitos, unos mecanismos, y evitar a toda costa el desarrollo del pensamiento personal. Quizá no se fabriquen robots, pero sí al menos unas sirvientas atentas a las órdenes, corteses (se dan algunas clases sobre los modales vigentes) y que harán lo que se les diga sin rechistar. Entrar, vivir en religión no es una fiesta. Ni mucho menos.

La comida no sólo es poco abundante, frugal, sino que está preparada de cualquier manera. Cuando lleguen los días revolucionarios, los enemigos de la religión denunciarán la vida de los conventos presentándola como una Babilonia de placeres: ricas abadesas llevando una vida dispendiosa, coqueta, fútil y hasta erótica. Eso será construir una leyenda sobre unas rarísimas excepciones. Si bien algunas muchachas de muy noble extracción, a las que sus familias no habían abandonado del todo, a veces, esporádicamente, gozaron de algunos privilegios en cuestión de ropa, lectura y alimentación (¡en el Carmelo de la rue Saint-

Jacques de París bebían café y hasta chocolate hacia 1780!), la gran mayoría de religiosas vivió, casi en todas partes y durante siglos, pobre y tristemente.

Alimentadas casi sin carne, sobre todo con verdura y fruta, encima tenían que ayunar regularmente, comiendo sólo algunas hojas de lechuga. Iban mal vestidas, sin o con muy poca ropa interior, envueltas en invierno y en verano con un único vestido de una tela burda, gruesa y pesada pero que no abrigaba y que casi siempre tenían que coser y zurcir ellas mismas hasta el desgaste completo.

Su aspecto estaba en concordancia con lo que quería el obispo Yves de Chartres, que en 1091 escribía a las monjas de Saint-Avit-en-Dunois: «A la virgen de Cristo le conviene sobre todo la humildad de corazón, un rostro pálido, marchito y demacrado, una piel rayada por el cilicio y no alimentada con baños frecuentes.»[232] En resumen, aunque jóvenes, no se lo pasan muy bien.

¿Distracciones? ¿Qué distracciones? Después de las dos comidas diarias, las niñas y las jóvenes pueden, durante media hora, dar algunos pasos por el claustro o el jardín, sin jugar, sin correr, sin saltar, sin gritar, sin cantar, con paso lento y la cabeza gacha. ¿Charlar con la mejor amiga? No. ¿Organizar el trabajo? No. Conversar sin ruido de cosas sin importancia, sí, pero en grupos de tres y más. Está prohibido quedarse a solas, como también hablar de dos en dos. La amistad, el compincheo, el sentimentalismo, las caricias son cosas que se temen y que se espían.

Castigos y humillaciones

En cambio, la superiora puede apreciar a cualquiera que se macere un poco el cuerpo o el espíritu. A las religiosas se les pide, si no que se sometan a penitencias especiales, como realizar ayunos suplementarios o llevar una camisa de crin, sí al menos que tengan pensamientos mortuorios. Geneviève Reynes señala que en la Visitación «se les aconseja que, por la noche, en la cama, se imaginen que algún día estarán tendidas así en su tumba. En Montmartre se les recomienda que tomen la comida recordando la hiel y el vinagre que Jesús recibió en la Pasión»[233].

Resultado: un profundo aburrimiento, sobrecogedor, mortal, que a veces

lleva a la pérdida del interés por la vida y a los síntomas de depresión. ¿Es eso servir a Dios? En tales casos el sueño más corriente es salir, no para colgar los hábitos ni para divertirse, sino para ser útil, para ayudar a los demás, en los hospitales, por ejemplo. Pero eso no está permitido en todas las órdenes, no puede hacerlo cualquiera, y prácticamente nunca las más jóvenes.

Además, los castigos son frecuentes, y no siempre leves. La vida tiene que estar hecha de amargura, de hiel. Hay que castigarse cotidianamente para domar el cuerpo, para reprimir los cinco sentidos. El tacto: hay que vestirse con telas burdas y soportar el dolor que producen. El olfato: jamás hay que oler una flor en el jardín. El oído: hay que escuchar y hablar lo menos posible. La vista: hay que mantener la mirada siempre baja y no complacerse en espectáculos hermosos, ni siquiera los de la naturaleza. Por último, el gusto: a la mala comida del convento hay que añadir los ayunos extraordinarios.

A las penas a las que se somete a la religiosa para complacer a Dios se añaden las infligidas para complacer a la superiora. Ésta, generalmente una mujer de alto linaje con una educación un tanto diferente, una formación un poco más elevada (con una iniciación a la teología y clases de música) y unas aptitudes demostradas, sigue representando a la alta nobleza dentro del convento. Por lo tanto, se la servirá como a una princesa.

La jerarquía es estricta y las faltas de respeto están castigadas. El reglamento de la Visitación indica, por ejemplo, que, cuando las religiosas reciban algo de manos de la superiora, cartas, libros, objetos, «hincarán una rodilla en el suelo y besarán el suelo»[234]. La humillación parece ser la base de los principales castigos. Con esto también se intenta anular a la persona y la personalidad.

El ejemplo más perfecto nos lo proporcionan las culpas (del latín *culpa*, «falta»). Además de las confesiones generales y particulares a las que están obligadas, las religiosas de muchos conventos deben hacer una vez a la semana, y públicamente esta vez, su autocrítica, es decir, confesar ante la superiora y las demás hermanas reunidas todas las faltas disciplinarias recientes de las que son culpables. ¿Qué son estas faltas? Poca cosa por lo general, pero están todas cuidadosamente codificadas, con lo cual hay faltas de primera culpa, de segunda culpa, y así hasta la cuarta culpa.

Las faltas de primer grado son minúsculas: tirar un objeto al suelo, hacer un poco de ruido, llegar tarde. De segunda culpa son olvidarse de las oraciones, distraerse. Como tercera y cuarta culpa están los crímenes: hablar en lugar de

callarse, desobedecer, jurar, comunicarse con el exterior.

En las cuatro culpas la religiosa debe reconocer su falta en voz alta e inteligible, de esta manera: «Reverenda madre, digo mi culpa que he sido curiosa», o «que no he obedecido, que he hablado demasiado alto», etc.

Siguen las sanciones, siempre las mismas: nuevos ayunos hasta el agotamiento, prosternaciones, estarse de rodillas ante la puerta de la iglesia privándose de entrar. Si el caso es grave, se pueden establecer castigos físicos: latigazos, dados por una hermana encargada de ello o bien intercambiados entre dos castigadas. También se puede meter a la culpable en un calabozo en el interior del convento, el *in pace*. Lo peor es el reclusorio, donde se puede estar encerrada más o menos voluntariamente (en este sistema de autocrítica, hay que dar el consentimiento al castigo e incluso reclamarlo) durante un mes, o incluso años.

Conviene destacar que el reclusorio, auténtica separación del mundo, cárcel que puede ser de por vida, sólo se abre a las religiosas, nunca a los religiosos. Una vez más la misoginia es evidente. La Iglesia tiene una explicación para ello: con estos castigos severos, se pretende proteger a la mujer, ese ser tan débil, de sí misma. «Vuestro sexo —dice Ponchet a sus benedictinas— es sobremanera débil si se relaja la brida, y aunque el espíritu sea virtuoso, si no está gobernado y adiestrado, enseguida se desvía de su santa empresa.»[235]

Estallidos y rebeliones

Con este régimen cabría esperar violentas rebeliones. No hubo muchas, pero sí aparecieron numerosas enfermedades mentales entre esos pobres seres alejados de todo, que desesperaban de todo, y a los cuales Dios prestaba un muy débil apoyo a medida que su fe se iba diluyendo.

En los casos de vocaciones forzadas, que, por otra parte, fueron denunciadas valientemente por grandes predicadores católicos como Bossuet, Bourdaloue, Massillon, se produjeron rebeliones personales. Algunas religiosas, de acuerdo con las prescripciones del concilio de Trento que concedían cinco años a las jóvenes para confirmar los votos o no, fueron puestas en libertad, por así decir.

Pero eran casos excepcionales. En efecto, las muchachas que habían ingresado en el convento obligadas por sus familias no sabían qué hacer una vez regresaban a la vida secular, sin oficio ni beneficio y sin poder recurrir a un entorno que, naturalmente, no quería saber nada de ellas. Un fracaso en el convento significaba un deshonor para la familia. Ante la veleidad de marcharse, la superiora, aliada de las familias, planteaba una terrible pregunta: ¿con qué futuro?

Sin embargo, hubo algunas jóvenes rebeldes que se atrevieron a plantar cara, a veces con gran brillantez. Esprit Fléchier (1632-1710), orador y prelado francés próximo a la Corte, relata el caso de una de estas doncellas que armó un escándalo a la hora de pronunciar los votos. En el momento de la ceremonia, cuando le hicieron la pregunta tradicional «Hija mía, ¿qué pides?», contestó descaradamente: «Pido las llaves del monasterio, señor, para salir de aquí.»[236]

Otra manera de abandonar al menos provisionalmente el convento fue la enfermedad y, más concretamente, los episodios histéricos conocidos con el nombre de posesión. A partir de finales del siglo XVI y sobre todo del XVII, se detectan por toda Europa, especialmente en Alemania y Francia, casos de jóvenes religiosas que habían ingresado en las órdenes sin gran convicción y que de repente empezaron a sufrir convulsiones.

Gritaban, se tiraban por el suelo, decían que un demonio se les ha metido en el cuerpo. Saben cómo se llama y, además, se expresa por boca de ellas. Lo que dice es grosero, acusador, espantoso. Hay brujos operando en el interior del convento, los designan por su nombre, muchas veces son guapos sacerdotes de las cercanías de los que las religiosas están más o menos enamoradas o que sirven para alimentar sus fantasías.

Las autoridades sacaban a las chicas del monasterio y las llevaban a lugares santos, grutas o catedrales, donde las exorcizan decenas de veces. Pero entonces gritaban aún más fuerte, acusaban con más precisión.

Los eclesiásticos denunciados fueron detenidos, interrogados, torturados. Llegamos así, de nuevo, a la brujería. Después de confesar, el cura Gaufridy (Aix-en-Provence, 1611), el cura Urbain Grandier (Loudun, 1634), el vicario Thomas Boullé (Louviers, 1647) y muchos más, todos inocentes, excepto acaso de una inadecuada conducta sexual, fueron condenados a muerte por demonismo y ejecutados.

Mientras duraban estos procesos, a veces durante años, las monjas

denunciadoras habían podido salir, exhibirse en la plaza pública, hablar, eructar y hasta pronunciar gran cantidad de locuras. Habían podido vivir. Al menos, habían dejado de aburrirse.

Las familias estaban aterrorizadas viendo a sus hijas entregarse a tales confesiones eróticas y hasta a veces interpretar escenas pornográficas. Los padres de Madeleine de Demandolx, cerca de Marsella, pequeños nobles locales, ven un día a su heredera, una ursulina, protagonizar «un meneo extraordinario de nalgas representando el acto venéreo con gran movimiento de las partes interiores del vientre», según el acta del proceso[237].

¿Enfermedad mental, trastornos neuróticos, histeria de conversión, demonopatía? Ninguna razón está clara, desde luego. El siglo XIX se complacerá en dar nombres médicos a estas explosiones de locura demoníaca. Sin subestimar el aspecto patológico de estas epidemias de posesiones que se extendían por el interior de los conventos, y de convento en convento, la principal explicación reside en el malestar de las religiosas. Convertirse en una posesa, o una santa con estigmas, o también, como hicieron las religiosas de varios conventos en el siglo XVII, unirse a la causa jansenista fueron, para las monjas, métodos de distinta apariencia para apuntar al mismo objetivo: sacudirse la opresión de la Iglesia, buscar un nuevo sentido, romper el silencio, destruir esa no-existencia a la que habían sido condenadas, salir, en fin, de la sepultura religiosa e ir, a través del martirio, hacia una posible santificación.

Todas o casi todas las que intentaron la aventura de la santidad conventual recibieron su castigo. Unas, la hoguera; otras, la mordaza; otras, la cárcel; otras, el olvido. Muchas fueron víctimas de una especie de voluntad eclesiástica de normalización. Las piadosas jansenistas, a las que no se puede acusar de haber rechazado la severidad o de haber faltado a la llamada de Dios, fueron especialmente maltratadas: la Iglesia las privó hasta de sacramentos y de sepulturas religiosas.

Con sus ansias liberadoras, la revolución francesa de 1789, utopista y propagandista, quiso abrir las puertas de todos los monasterios y conventos, que unos describían como lupanares y otros como bastillas de la inocencia. En 1790 la Asamblea votó la supresión de las órdenes monásticas de votos perpetuos. Con gran asombro se vio entonces que muy pocas religiosas pidieron la libertad. Algunas regresaron a sus casas o se esparcieron por el mundo, pero fue un número muy reducido. Era demasiado tarde, y el clima había cambiado ya hacía

varias décadas.

En primer lugar, porque a finales del siglo XVIII las vocaciones forzadas ya se habían convertido en algo excepcional. Pero, sobre todo, porque en aquella época turbulenta los peligros acechaban en cualquier esquina. Una antigua religiosa no tenía garantías de ser bien recibida en ninguna parte. El claustro, que tantas veces había sido una prisión, representó para muchas un refugio, al menos momentáneo. Además, la fe estaba evolucionando. En Francia nunca hubo tantas religiosas en los conventos como en el siglo XIX. Su número, de 12.000 en 1808, pasa a 130.000 en 1880[238]. ¡Diez veces más! Desde el momento en que supieron que podían salir de ellos, las religiosas, un poco perdidas en el nuevo universo o resignadas desde tiempo atrás, y habiendo renunciado en gran medida a hacer su vida en el seno del mundo, volvieron a encontrar cierto encanto en la idea de vivir en unas comunidades estrictas pero tranquilas.

Este episodio sin éxito de la apertura de puertas no invalida, sin embargo, nada de lo que aquí se ha dicho. No puede borrar lo que había pasado antes. En la gran mayoría de casos, los conventos, que habían reunido tanta fe y tanto dinero, tanto desespero, tanto talento, tanta ingenuidad y tanta soledad, jamás habían logrado ser un «hogar» para nadie. Estas instituciones sexistas no habían contribuido a la liberación, ni siquiera progresiva, ni siquiera interior, de las mujeres, sino que más bien habían contribuido, con muy poca caridad, a mantenerlas, corporal y espiritualmente, en el marco convencional de los seres inferiores útiles, o incluso inútiles indispensables.

La incomprensión del clero

La pregunta era: ¿amó la Iglesia a sus santas? La respuesta es más bien negativa. En primer lugar, no podía admirar a ninguna mujer viva; unos santos de verdad, unas santas de verdad, a sus ojos, tenían que estar muertos. Nunca nadie ha sido canonizado antes de morir. En vida sólo se puede ser un aprendiz de santo y, por lo tanto, un ser muy imperfecto.

Así, pues, lo que aquí hemos examinado son las relaciones afectivas de Roma con religiosas, aprendizas de santa, medio santas, futuras santas (y

también algunas que suspendieron el examen de ingreso al cielo). Tras su muerte, muchas de ellas recibieron honores, pero ya hemos visto que, en vida, tanto a las mejores como a las peores, la Iglesia no dejó de vigilarlas, amonestarlas, contradecirlas, importunarlas y a menudo herirlas, aunque después tuviera que lamentar su propia incomprensión. A la Iglesia, contrariamente a lo que dicen sus detractores, le encanta reconocer sus errores. Desde hace unos veinte años, como ya es notorio, se entrega a este ejercicio de humildad más que nunca, y lo hace encantada.

En ocasiones la Iglesia ni siquiera ha sido capaz de escoger a sus santas. Muchas veces el pueblo, los fieles, han tenido que sustituirla para imponer algunos grandes nombres, como el de Juana de Arco. Pero sí ha conseguido eliminar muchos y hacer olvidar otros muchos que nunca más serán recuperados.

Siempre ha tenido cosas que decir contra las mujeres, descendientes de Eva, que se atrevían a aspirar al cielo. En particular, les ha reprochado que amaran demasiado a Jesús, como esas enamoradas que se acurrucaban en los brazos divinos. No era decoroso. Sin embargo, este reproche carece de sentido. ¿Amar demasiado a Dios? Como dijo valientemente Simone Weil, «reprochar a los místicos que amen a Dios con la facultad del amor sexual, es como reprochar a un pintor que haga cuadros con colores que están compuestos de sustancias materiales. No teníamos otra cosa con qué amar»[239].

La Iglesia hizo a un lado a la mayoría de místicos, al menos mientras vivían, hasta el punto de casi extinguir su especie. Se suele decir que es por culpa de la Reforma. Es una manera que tiene Roma de cargarle el muerto a otro. Si bien la llegada de la Reforma hacia 1520 y, más generalmente, la aparición en Occidente de una nueva mentalidad, más racional, en el siglo XVII, contribuyó en gran medida a acabar con la afición por lo sobrenatural, lo cierto es que la caza de místicos había empezado mucho antes de Lutero, al menos en el siglo XV, cuando las reservas de Jean Gerson, procedentes de lo más alto de la Universidad, no cayeron, ni mucho menos, en saco roto. Y, por otra parte, las sospechas lanzadas sobre las mujeres profetisas databan ya de los evangelistas…

Sea como sea, la mística, cada vez menos cotizada en Roma, ha desaparecido prácticamente de nuestro horizonte espiritual. Sin embargo, había dado a conocer una sinceridad, unas experiencias, unas formulaciones originales, que tenían un sabor muy distinto al de ciertas expresiones de la piedad moderna: encíclicas para asustar a los niños, guitarra y evangelismo televisivo. Pero ésa es

otra historia.

Lo que no se puede negar es que, en el caso de las mujeres en vías de santidad, incluso en las que no fueron claramente místicas, toda conducta un poco intensa, todo contacto un poco demasiado directo con el cielo, toda aparición en su cuerpo de señales que hicieran creer que Dios las había distinguido provocaban dudas, celos, burlas y, más aún, miedo en la Iglesia. Posiblemente haya dudado más de los milagros, de las mujeres que los obraban y de las que los recibían que de los mismos ateos.

No importaba lo que contaran las mujeres de su viaje hacia Dios, ni si lo hacían con dignidad o no: la institución romana siempre se tapó los oídos. Ése era todo el problema, toda la necesidad de las mujeres, y, en cierta medida, lo sigue siendo: ¿cómo hablar en la Iglesia y ser escuchadas?

Esta demanda de atención es muy antigua. Ya en el siglo VIH, santa Lioba vio un día, en sueños, que de su boca iba saliendo un hilo rojo. Según ella, el ovillo representaba «el misterio del Verbo». ¿Qué significaba eso? Sencillamente, que tenía un montón de cosas por decir, como un ovillo en su garganta, y tenía la necesidad de sacarlas; que, como otras futuras santas, quería hablar. Pero no era eso lo que se les pedía, ni a Lioba ni a las otras charlatanas, y por todos los medios se intentó desanimarlas. Como dice Paulette L'Hermitte-Leclercq, «no fue fácil imponerles silencio»[240]..

La Iglesia no quería un discurso femenino, ya lo producía ella misma. Siempre dio la misma respuesta a las mujeres que querían expresarse: «Ocupaos más bien de los pobres». Por eso, en el calendario, hay muchas más sosias de la Madre Teresa, sin duda admirable en su terreno, que de Catalina de Siena, espléndida en varios registros distintos.

En las altas instancias romanas se estimó que eran soportables, dignas de afecto y gloria una mayoría de santas lejanas, un poco míticas, demasiado alejadas en el tiempo para que aún se recordara si habían tenido algo que decir, y qué. Eran sobre todo mujeres martirizadas, torturadas, violadas, mujeres excepcionales y mudas. Ninguna otra religión ha ensalzado tanto el martirio ni ha representado a tantas mujeres quemadas, con los senos cortados, los pies en el fuego o despedazadas por los leones. Todas ellas, en las hogueras, las torturas o el circo romano, murieron sin hablar.

La Iglesia, en fin, seleccionó a sus santas aplicando el mismo rasero con el que siempre juzgó a las demás mujeres. Las quería sin genio, vulgares, piadosas,

modestas. Mejor martirizadas y amordazadas que hablando de Dios o a Dios. Y mejor muertas que vivas.

No obstante, aunque haya canonizado a más santos que santas, no podríamos tachar a la Iglesia de absolutamente misógina. Aprecia a las mujeres, las quiere en sus filas, las necesita. Pero no las acepta en todos los puestos ni en todas las categorías. Como pecadoras, sí, son todas bien recibidas. Pero como sujetos dignos de admiración o interlocutoras de Dios, es más difícil. ¿No hablarán en realidad con el demonio? Esta infamante sospecha ha sido una constante durante más de veinte siglos. Por eso la Iglesia no quiere correr riesgos.

Aprecia a las mujeres en la medida en que no son demasiado sensibles, ni demasiado inteligentes, ni demasiado cultas, ni demasiado elocuentes, ni demasiado visibles, ni tienen una extensa agenda. Le gustan muy difuminadas y sin relaciones, sobre todo a alto nivel. Habría que preguntarse si no las habrá preferido siempre un poco tontas.

5
La tonta

A principios del siglo XX empezó a publicarse en Francia uno de los primeros comics, obra de Pinchón y Caumery, cuya protagonista se llamaba Bécassine; un nombre un poco extraño para una muchacha que con sus aventuras resultaba bastante simpática. En francés, la palabra *bécasse* y su diminutivo *bécassine* designan, en sentido estricto, unas aves zancudas muy apreciadas por su carne pero no por su inteligencia[241]; en sentido figurado, se llama así a las mujeres o chicas un tanto bobas.

El personaje principal del cómic hacía honor a su nombre; aquella criadita de origen bretón era analfabeta, fea, sin la menor astucia, pero mezclaba su sólida rusticidad con una gran entrega. Tal como veremos con ejemplos concretos, resulta imposible no establecer un paralelo entre esta bobalicona de gran corazón —que fue un gran éxito de ventas— y la mujer que la Iglesia propuso como modelo a los católicos durante largo tiempo.

En todas las épocas y al menos hasta 1950, la Iglesia, a la vez que condenaba la inferioridad, la lascivia, las pretensiones espirituales abusivas y la innata vertiente diabólica del segundo sexo, indicaba cómo tenía que ser la mujer honrada según sus principios: para redimirse de su origen pecador, debía convertirse en un ser dispuesto a sacrificarse, invisible y modesto en la sociedad, indiferente a toda la afectación de la moda y, en cierta medida, intelectualmente insignificante. Podemos llegar a suponer que Bécassine, ejemplo de la joven mojigata y virgen que combinaba las virtudes cristianas con la prudencia burguesa, de haber vivido realmente, habría tenido todas las probabilidades de ser canonizada. Fue una excelente santa de lo cotidiano, la patrona de las criadas.

Estas palabras de introducción sobre la desconfianza que la Iglesia sintió durante mucho tiempo por la mente femenina y la belleza física pueden parecer un poco duras. No implican en absoluto que este libro sea militante y que se inscriba en la corriente atea que, desde el siglo XVIII hasta nuestros días, ha denunciado, a veces sin matices, el supuesto oscurantismo de la Iglesia en todas sus facetas. Una vez más conviene insistir en que sólo estamos hablando de las mujeres.

Aquí solamente queremos seguir destacando el hecho de que siempre se les dio un trato muy diferente al que recibieron los hombres, como ya hemos mostrado al comparar las bibliotecas de los monasterios de religiosos con las de los conventos femeninos: en el primer caso disponían de casi todas las producciones de la mente humana, y en el segundo casi únicamente de libros de piedad.

Sea como fuere, ningún historiador podría olvidar el eminente papel cultural de la Iglesia cristiana en Occidente… para los hombres. Desde su remotísimo nacimiento ha sido múltiple y contradictoria, haciendo lo mejor de lo mejor y lo peor de lo peor, y ha sido culpable de incomprensiones, cegueras, sorderas, profundas injusticias y condenas odiosas. Pero no por ello deja de ser la autora de una inmensa obra cultural: obra de traducción, conservación, transmisión de conocimientos antiguos, y asimismo obra de creación y adquisición de gran número de saberes. El siglo XVIII, casi científico y a veces casi ateo ya, no surgió de un vacío intelectual; tenía los pies sólidamente plantados en los trabajos de los eruditos que habían precedido, y en cuya primera fila destacaremos a Roger Bacon (1220-1292), monje franciscano, Nicolás Copérnico (14731543), sobrino de obispo y un producto puro de la educación de curas, René Descartes (1596-1650), educado en los jesuitas de La Flèche, Nicolas de Malebranche (1638-1715), oratoriano, y casi todos los grandes físicos y médicos italianos del siglo XVII… Incluidos los que se mostraron severos con el clero.

Además, una vez expuestos sus errores, ¿cómo podríamos ignorar o intentar ocultar con un mínimo de verosimilitud las aportaciones y los méritos de la institución eclesiástica? Durante quince siglos la Iglesia cristiana estuvo sola en el escenario. Fue el eje intelectual de Occidente, por su posición dominante en los lugares de cultura, sin duda, pero más todavía por la calidad de las mentes que supo formar y poner a trabajar. Eso no impide que a esta Iglesia sólo le

gustasen las mujeres de determinado tono, determinado olor, determinado color, determinado pensamiento. Ahora veremos cuáles.

Modernidad e ignorancia

Dediquemos antes unas palabras, importantes, a un aspecto muy poco destacado de la considerable transformación, política y económica que sufrió la sociedad europea en los siglos XVIII y XIX, y que, paradójicamente, representó un fuerte apoyo para los sacerdotes en su sempiterno «arrinconamiento» de las mujeres. Hablamos de la aparición de una burguesía masculina muy moderadamente impregnada de la Ilustración que, aunque desertó de las iglesias, muchas veces compartió las mismas preocupaciones morales que el púlpito. Ambos bandos estaban enfrentados por algún que otro derecho civil o religioso, pero se ponían de acuerdo a la hora de arremeter contra la mujer.

Durante mucho tiempo y sobre todo en la Edad Media —ya hemos insistido en este punto—, el antifeminismo fue cosa de clérigos. Seguramente no predicaban en el desierto y convencían a más de uno, pero el pueblo llano no creía demasiado en la imagen que daban de la mujer odiosa y diabólica, excepto durante algunos bruscos momentos de locura en que se ponían a encender hogueras.

En el siglo XIX, este divorcio entre Iglesia y sociedad no es tan patente, sobre todo porque las personas instruidas, pensadores, eruditos, ingenieros, comerciantes, profesores, estudiantes, ya no pertenecen a las filas de la Iglesia en su gran mayoría. La burguesía, por lo general, quiere alejarse de las ideas revolucionarias que, a su parecer, están fermentando peligrosamente en la sociedad, como la educación de las niñas o el derecho de voto para todos. En adelante compartirá la moral del cristianismo sin aceptar todos sus dogmas. A la tradicional unión del trono y el altar le sucede, en materia de reglas de vida, un frente común formado por la tienda, la industria y a veces hasta las facultades universitarias, si no con el hisopo, sí al menos con el catecismo.

Esto no impide que los republicanos ataquen la religión por su manera de tratar a las mujeres. En 1860, Jules Michelet, en *La Femme*, arremete contra la

educación eclesiástica de las niñas y la alienación espiritual de las mujeres. Junto con otros en la misma época, a veces más violentos, acusa a los jesuitas de tutelar a las esposas mediante la confesión, de querer quitarles el mando a los maridos y mantenerlas bajo su férula. «Millones de mujeres sólo actúan por vuestra mediación», les escribe.

¿Por qué estas acusaciones? Porque el abandono de la Iglesia en el siglo XIX es un fenómeno casi exclusivamente masculino. Las mujeres, que no han perdido ni un ápice de su fe, todavía forman nutridas legiones de fieles. «Gracias a las maravillosas disposiciones de la divina Providencia, la religión sigue ocupando el primer lugar en la mayoría de personas de este sexo, que la Iglesia se complace en llamar devoto», se congratula monseñor Parisis, obispo de Langres[242].

«Dios ha cambiado de sexo», dice más escuetamente Michelet, a veces injusto en su anticlericalismo pero nunca carente de hermosas frases. En la batalla entre Iglesia y República, lo que está en juego son las niñas, las mujeres, las madres (a las que nunca se loará tanto como en esta época). ¿A quién pertenecen las mujeres? ¿A quién irán a parar al final? Nadie imagina todavía que la respuesta a esta pregunta pudiera ser: a sí mismas.

Mientras no se resuelve este combate, los eclesiásticos y muchos burgueses, filósofos, médicos y hasta poetas y escritores que han roto con el romanticismo son unánimes. Para mantener a las mujeres apartadas de las perversiones del mundo (y sobre todo del otro bando), se empezará por no instruirlas demasiado y por alejarlas, en la medida de lo posible, de los focos de contagio, a saber, las tiendas de las modistas, los salones de lectura, los espectáculos, la vida profesional y política.

Mezclando un relativo modernismo con la reacción perenne, se quiere que la nueva mujer no sea una estúpida. Más que nunca se ensalzan sus responsabilidades específicas (ser madre, criar a los hijos, socorrer a los enfermos, consolar a los hombres). Se entiende que ella puede hacer mucho: «Tanto para el bien como para el mal, la influencia de vuestro sexo es inmensa», les declara el católico Joseph de Maistre[243]. Pero aunque se quiere una mujer mejor educada que antes, habrá de serlo manteniéndose en su papel y en su lugar.

No hay duda de que los medios progresistas —aunque no todos— defienden el plan universal de instrucción pública presentado en 1792 por Condorcet ante

la Convención Nacional. Pero, aparte de ellos, en los reinos de Europa, en las repúblicas burguesas y bajo el Segundo Imperio francés, se está casi unánimemente de acuerdo en levantar barreras protectoras en torno a la mujer, prohibir los atavíos más vistosos que pudiera utilizar para señalar su existencia y, por último, poner freno a su inteligencia. En resumen, en dejar que la mayoría de mujeres (las mujeres de alcurnia, al menos), una vez realizadas sus buenas obras, languidezcan en sus casas, con o sin reclinatorio, y a solas con sus labores de punto. No está muy bien visto que se pongan guapas, que lean, que piensen, que voten o que se diviertan.

Esta unión sagrada un tanto sorprendente nos permitirá ampliar el campo de los testimonios que ofrecemos; seguirán empezando por los primeros tiempos del cristianismo pero ahora se extenderán hasta el siglo XIX como mínimo. El desprecio a las mujeres no siempre ha retrocedido con el tiempo y el desarrollo del conocimiento. Al contrario, a veces parece haber aumentado con la ciencia médica.

LA CONDENA DE LOS ATAVÍOS

Es una vieja historia. Los textos más conocidos sobre la cuestión se remontan a los primeros cristianos, a quienes no les gustaban ni la ropa ni los adornos. En efecto, la Iglesia siempre ha tenido razones casi teológicas para odiarlos en las mujeres.

La primera de estas razones viene, una vez más, del Génesis. En el jardín de Edén, Adán estaba desnudo. Había sido creado a imagen y semejanza de Dios, de quien podemos suponer que reinaba eternamente desnudo. También Eva vivía en el jardín sin vergüenza y sin velos. Pero cuando, tras el pecado, ambos se dieron cuenta de que estaban desnudos, Dios los expulsó del paraíso, y huyeron cubiertos con pieles de animales. El vestido marcó el fin de nuestra divinidad y nos hizo entrar en el mundo animal; es un recordatorio, una consecuencia del pecado. Por lo tanto, no hay motivos para mostrarse orgullosos de él.

Segunda razón: con adornos, maquillajes y ropas, hombres o mujeres (más ellas que ellos, como es de suponer) intentan maliciosamente disimular o

modificar lo que en realidad son. Clemente de Alejandría (150-216), teólogo griego, lo dijo: «La coquetería es un insulto al creador puesto que pretende mejorar lo que él creyó que debía hacer». Tertuliano (155-222), el gran enemigo de los adornos hasta el punto de que escribió un libro en contra, llega a afirmar que cuidarse, arreglarse puede ser algo diabólico: «Lo que es natural es obra de dios, lo que es ficticio es obra del diablo. ¡Añadir a la obra divina los inventos de Satanás es un crimen!»[244]

No sorprende, pues, que las condenas eclesiásticas de los vestidos, peinados y maquillajes, más tarde de los corsés y sujetadores, hayan sido en ocasiones de gran dureza[245]. A las razones teológicas fundamentales de mantenerse naturales se añadía, en efecto, la obligación moral que durante mucho tiempo se le impuso a la mujer de no destacar, de tener un trato modesto y confuso, y de esforzarse en estar más limpia por dentro que por fuera.

San Pablo insistía en este punto: «Asimismo, que las mujeres se presenten en hábito honesto, con recato y modestia, sin rizado de cabellos, ni oro, ni perlas, ni vestidos costosos, sino con obras buenas.»[246] San Agustín habló en el mismo sentido: «Que vuestra ropa no destaque por nada; no intentéis complacer con vuestros vestidos sino con vuestras costumbres. Que los velos no sean transparentes… Que los cabellos no estén descubiertos y que no se vean flotar con descuido o sujetos con artificio… No creáis que vuestros corazones son castos cuando vuestros ojos no lo son.»[247] Es el mismo lenguaje que se puede oír actualmente en Irán.

En el siglo XVI el escritor francés Jean Bouchet (1476-1558), autor muy leído y procurador de justicia en Poitiers, difundía por la alta sociedad la imagen de la «noble dama» que, en toda ocasión, debía moverse lo menos posible hasta hacerse invisible. Cabeza y manos inmóviles, pasos pequeños, mirada baja, todo ello, junto con el vestido sobrio, debían dar testimonio del pudor de la mujer:

> Además de la castidad, la mujer debe ser púdica en palabras, miradas y compostura, y guardarse de cosas cercanas a la lascivia, ni oírlas. Su compostura debe ser humilde y recatada, su mirada dulce y benévola, y debe guardarse de ser descarada, ni de mostrar una mirada ávida, aguda, inconstante, atractiva ni cortante. Asimismo debe guardarse de mantener conversación con cualquier hombre que no sea su marido[248].

Peinado, maquillaje y joyas

Los artificios que podían utilizar las mujeres fueron examinados con detalle, juzgados, aceptados o condenados por los teólogos, y después por los escritores burgueses y los médicos que tomaron el relevo de los primeros como censores del atuendo femenino. Hubo piezas de ropa que se convirtieron en tema de grandes controversias y casos de conciencia teológicos.

En cuanto al peinado, Tertuliano, que habló de todo, pensaba que era revelador de las buenas y las malas costumbres: «Viendo la cabeza de las mujeres se sabe si Dios está en su corazón.»[249] El dominico Vincent de Beauvais (1190-1264), lector en el monasterio de Royaumont, consideró que el peinado, provocador por naturaleza, tenía que estar, en la mujer noble, o bien disimulado por un velo o bien resueltamente rasurado[250]. Se sabe también que el pelo corto y ondeando al viento de Juana de Arco, cortado «a lo chico» antes de tiempo, tuvo un papel importante en su condena: semejante audacia, contraria a las instrucciones de san Pablo, no era adecuada en un persona que decía recibir la inspiración de Dios. En el siglo XVI, en fin, un concilio provincial de obispos llegó a expulsar de la Iglesia a las mujeres que llevaran peinados demasiado elaborados:

> De acuerdo con el decreto de Constantinopla, llamado *in Trullo*, declaramos excomulgadas a todas las mujeres que, por un arreglo demasiado estudiado de sus cabellos, tiendan a las almas redes y trampas en las que vayan a perderse[251].

Naturalmente, como las modas cambiaban, un determinado arreglo capilar que durante un tiempo había parecido escandaloso terminaba por ser admitido. Hoy en día nos parece increíble que las trenzas, que en el siglo XX serían el peinado más casto para las jovencitas y que formaría parte del uniforme de la niña cristiana, habían sido condenadas en 1848, una vez más basándose en el apóstol Pablo, por el R. P. Debreyne, cuyo manual de confesión, acusador y demencial, titulado *Moechialogie*[252] ya hemos tenido ocasión de citar.

Este miedo a los cabellos, sin duda también herencia bíblica, afectó incluso a

los médicos. En el siglo XII, Gilbert de Tournai transmite la opinión de algunos de ellos sobre el tema: si las mujeres tienen frecuentemente dolor de cabeza se debe a que usan con demasiada abundancia lociones destinadas a embellecer sus cabellos[253].

El maquillaje, cuya existencia se remonta a la más lejana Antigüedad, donde ya fue condenado en ocasiones (excepto por Ovidio, naturalmente), todavía estuvo más controlado por los teólogos. San Jerónimo (347-420) se preguntaba «qué hacen en el rostro de una cristiana la pintura púrpura y la cerusa. La una simula el rojo de mejillas y labios, la otra la blancura de boca y cuello». Veía en ello no el adorno de Cristo, sino el «velo del Anticristo»[254]. Juan Crisòstomo (344-407) destacaba que, de todas maneras, el maquillaje no servía de nada: «La mujer que es hermosa naturalmente no necesita de procedimientos artificiales. Para la fea usar pinturas resulta nefasto, pues por mucho que recurra a mil artificios para ponerse guapa, no lo conseguirá.»[255] Entonces, ¿para qué usar esos productos?

Los representantes de la Iglesia repitieron estos argumentos durante siglos. Al maquillarse, la mujer contradecía el rostro que Dios había escogido para ella, provocaba a los hombres y se mudaba en vulgar prostituta (como sostuvo Bernardo de Siena). Nadie, sin embargo, se extrañaba de que María, madre de Jesús, siempre fuera representada por los pintores con un rostro agradable y con una tez a veces ligeramente coloreada. No hay ninguna «virgen fea», pero no querían que hubiera «mujeres guapas».

Las joyas y los perifollos, otra manera de llamar la atención de los hombres, recibieron las mismas condenas, sin que, por otra parte, ninguna sociedad, en toda la historia del cristianismo, haya renunciado jamás a tales ornamentos, lo cual relativiza una vez más la importancia del clero cuando se convertía en juez vociferante de la sociedad humana.

En 1754 el padre Achille de Barbantanne declaraba: «Esto es pues una dama: un error de la naturaleza, un cuerpo hecho de mentira, un auténtico mono que hace de su cuerpo un cesto… repleto de perifollos.»[256]

Hasta el siglo XIX se siguió enseñando permanentemente la idea de que llevar joyas era deshumanizarse. La mujer arreglada y engalanada era tan ridícula como un anillo de oro en jeta de puerco, según los Proverbios[257]. Llevar una joya era o señal de tontería o, peor aún, indicio de pretender engañar sobre la mercancía, la cual, por cierto, podía estar muy estropeada. ¿Acaso el broche, el

collar o el brazalete no servían a veces para tapar un grano o un chancro? Así lo encontramos en algunos novelistas de «fin de siglo», como J.-K. Huysmans (zi *Rebours,* 1884) o Octave Mirbeau *{Le Jardin des supplices,* 1898), quienes arrastraban una pesada herencia católica. Son las mujeres podridas por dentro las que necesitan maquillar su aspecto externo.

Sentimientos del mismo género, hostiles a todo cuanto no es «natural», son manifiestos en todo tipo de ambientes. En 1883, un sólido realista, el doctor Lassègue, médico forense, encuentra sospechosas a las mujeres que se cuidan y hasta se lavan mucho. Declara: «Cuando me traen al Depósito a unas desgraciadas recogidas en la calle, sólo les miro las rodillas: las muchachas que llevan las rodillas sucias son honradas, las que las llevan limpias son deshonestas. Es matemático.»[258]

Este concepto según el cual solamente las chicas pobres son honestas y sucias, y solamente las deshonestas son limpias procedía directamente del cristianismo. Durante mucho tiempo se siguió pensando que la mujer que se ocupaba mucho de su apariencia era porque intentaba ocultar algo: su carenda fundamental de sustancia, su alma libidinosa y tal vez también esas enfermedades venéreas que tanto preocuparon en las postrimerías del siglo XIX.

Corsés y sujetadores

Un hecho cierto: tras el final del siglo XVI que había visto, hay que reconocerlo, algunos excesos en la exhibición mamaria, toda mujer que se destapaba un poco el pecho para dejar entrever aunque sólo fuera el nacimiento de los senos no podía ser ni una buena cristiana ni una buena burguesa. Una vez más, cuánto camino recorrido… y cuánto por recorrer.

Una célebre obra del XVII, *L'Abus des nudités de gorge* [El abuso de las desnudeces de escote], escrita por Jacques Boileau, detalló y vilipendió todo lo que era pecaminoso e indecente: exponer el busto a la vista pública con escotes provocadores, realzarlo, aumentarlo artificialmente, taparlo con un velo supuestamente púdico pero en realidad transparente…

Este velo, su materia y su grosor, fueron objeto de profundas discusiones

entre los teólogos especialistas del sexto mandamiento, como F. Sylvius (f 1649) o el jesuita Charles Billuart (1685-1757), que debatieron del asunto largo y tendido. Al mismo respecto, el trapense Debreyne no dejó de realizar las preguntas más sutiles. Por ejemplo: ¿y si mostrar la parte superior del seno fuera, en algunas regiones, la costumbre de las gentes de alcurnia? ¿Podía, entonces, una mujer destaparse un poco para agradar a su marido y evitar ponerse en evidencia entre los de su círculo? Pero, al igual que los demás teólogos, concluía con una rotunda negativa: «No, porque aunque la costumbre a veces pueda derogar el derecho humano, jamás podrá derogar el derecho natural y divino.»

Fue él mismo, el autor de la *Moechialogie, traité des péchés contre le sixième et le neuvième commandement* […] [Tratado de los pecados contra el sexto y el noveno mandamientos], quien se preocupó también del corsé y del sujetador (al que llamaba igualmente corsé en el sentido de sostén con cuerpo) sobre los que hizo recaer sus iras en 1849. Estos aparatos, destinados a aumentar los senos, apretar las redondeces y a veces arquear el busto, levantaron clamores de indignación en los medios religiosos de los siglos XVlll y XIX. El R. P. Debreyne veía en ellos unos auténticos instrumentos eróticos:

> ¿Qué cabe pensar de las mujeres —se preguntaba— que usan de algún medio artificial o corsé para acentuar las protuberancias de su cuerpo, aumentarlas o simularlas de algún modo? Hay confesores que exigen que estos corsés se tapen con un pañuelo de cuello, una toquilla o un chal. Este remedio nos parece que más favorece el mal en lugar de destruirlo. Y, además, de este modo las mujeres no consiguen en absoluto su objetivo. Parece preferible que usen estos chales o pañuelos y rechacen todos los intermediarios artificiales, pues no convienen en modo alguno a las mujeres cristianas. De este modo, lo que falta no se notará, la castidad no se verá herida, y la salvación de las almas no correrá peligro alguno[259].

¿La salvación de las almas, nuestra parte de paraíso a merced de unas prendas de vestir? Al parecer, el problema que planteaban los coadyuvantes de la belleza artificial era vivido con mucha intensidad en los medios que se preocupaban de la salud física y moral de la mujer.

Prueba de ello es que todos los argumentos, incluidos los más trasnochados,

los más capciosos y hasta las falsas estadísticas, fueron utilizados contra el corsé, que a muchos les debió de parecer cosa del diablo. Para empezar, como el resto de atavíos, no servía para nada y contradecía la voluntad de Dios. Podía comprometer la virtud y hasta la reputación de mujeres que lo llevasen inocentemente y sin comprender el error cometido pues, como afirma un árbitro de la elegancia a principios del siglo XX, Émile Bayard, «la virtud de una mujer se juzga por su ropa interior»[260].

Como un bonito ejemplo de la alianza entre el confesionario y el consultorio médico de la época, el doctor A. Debay llegó a facilitar (¿o inventar?) en 1865 el balance en cifras de los estragos causados por el corsé. Su conclusión era una mortalidad del 40 % aproximadamente. Tan inverosímil estadística fue incluida de inmediato en varios manuales de higiene y de urbanidad destinados a mujeres y jovencitas:

> Espero que la tabla siguiente haga abrir los ojos de las madres ciegas que, con la esperanza de modelar un busto elegante en sus hijas, las encierran, desde temprana edad, en un corsé inflexible. Esta tabla es la media resultante de cuarenta años de observaciones.
>
> De cada cien muchachas que llevan corsé:
>
> 25 sucumben a enfermedades de pecho;
>
> 15 mueren a consecuencia del primer parto;
>
> 15 desarrollan malformaciones;
>
> 30 solamente resisten, pero, tarde o temprano, sufren indisposiciones más o menos graves[261].

En el fondo, la Iglesia, que había sido desde los primeros siglos el origen de la guerra contra los adornos, odiaba la belleza femenina. Sí, a veces la mujer era hermosa, al menos en apariencia, pero cuánto le costaba a ella misma y a los demás… Kramer y Sprenger, en *El martillo de brujas*, habían dicho: «Su aspecto es bello, su contacto fétido, su compañía mortal.» Y cuando la mujer añadía la belleza artificial a esta peligrosa belleza natural, la amenaza no podía sino aumentar. Porque no era nada más que una trampa. ¿Acaso el mismo diablo no se transformaba muchas veces en seductora muchacha para arrastrar a los hombres a los abismos del infierno? El padre Drouet de Maupertuis, siguiendo la línea de san Diácono, lo había dicho sin ambages: «¿Qué es la mujer? Es —

contestaba— un lazo formado con un artificio formidable para atrapar a los hombres; una trampa siempre tendida, una Circe que no se ocupa más que de preparar múltiples venenos.»

El defecto de la coquetería

El vestido y sus accesorios eran, evidentemente, algunos de estos venenos que la mujer esparcía por el mundo. Vestirse bien, emperifollarse, maquillarse, para después ir a buscar compañía y provocar a los hombres: era un camino cuesta abajo bien conocido y todos sabían adonde conducía.

Y todo eso entre las risas de la sociedad, porque el atuendo da mucha materia para hablar, criticar, comentar. Divierte, gusta. Ahora bien, la risa, esa señal de satisfacción que subraya la belleza presente y el pecado futuro, tampoco era del agrado de la Iglesia, nunca la había querido. Las mujeres reían para parecer más guapas, para enseñar los labios, la boca. ¿Acaso Jesús había reído? No. Luego la risa también era cosa del demonio.

Un sainete, imaginado por Jacques de Vitry y repetido por Gilles de Tournai en el siglo XIII, cuenta ya las seducciones de una mujer arreglada y risueña:

> Ríe para ver si la risa la favorece…, entorna los ojos para ver si gustará más así o con los ojos bien abiertos, levanta un poco su vestido para que se le vea la carne, se desabrocha el escote para que se le vean los senos. Aunque su cuerpo aún esté en su casa, su alma a los ojos de Dios ya está en un burdel[262].

Convencido de los espantosos daños que causaban a las almas escenas de este tipo, el clero no atendió a razones durante largo tiempo con respecto al atuendo de las mujeres. Para salvarse tenían que evitar la ostentación y la provocación. Todos los manuales de urbanidad del siglo XVII y los supuestos «usos del mundo» del XVIII son tajantes sobre la risa: la joven puede sonreír a medias, la mujer casada puede sonreír casi completamente. Pero ninguna de las dos debe jamás reír en sociedad[263]. Asimismo, se apeló a la Facultad y, una vez

más, ésta respondió como se esperaba de ella. ¿Era realmente bueno para la salud enseñar los dientes, exponerlos al frío viento? El abanico, otro instrumento del vestir satánico, fue condenado por esta razón. Provocaba caries en los dientes:

> La frecuencia de la caries dental en las regiones meridionales de Europa, en España, por ejemplo, donde el abanico se ha convertido en costumbre, en gracia, casi una lengua, podría deberse en parte a esta causa tan insospechada[264].

Cualquier adorno de belleza, importante como el conjunto del vestido, o secundario como las medias, el corsé, el calzado, el abanico, con un pretexto u otro, en una época u otra, recibió la condena desde el púlpito. Los predicadores gastaron ríos de saliva en el tema. El franciscano Michel Menot (1440-1518), llamado «Boca de oro», denunció semanalmente la «desvergüenza en el vestir», al igual que su *alter ego*, Olivier Maillard (1440-1509), famoso por la brutalidad de sus directivas morales, quien comparaba la cola de los vestidos femeninos con la cola de algunos animales, con lo cual rebajaba una vez más a las mujeres al nivel animal. Hasta al menos 1950 las mujeres oyeron repetidamente esta advertencia: vuestra manera de vestir puede ser vuestra perdición.

Pero las mujeres, por lo visto, no pensaban en otra cosa. Todas, sin excepción, y desde siempre. *Le Miroir des femmes*, una publicación popular de venta ambulante publicada en Troyes en el siglo XVIII, denuncia también, entre otros muchos, este permanente y lamentable defecto:

> *Hormi le soin des habits et autres bagatelles*
> *Rien n'entre en leur esprit, rien ne leur tient à coeur*
> *Enfants, maris, parents, tous ne trouvent en elles*
> *Que de l'indolence ou que de la froideur*[265]

Por el contrario, los escritores que defendieron la ropa y los adornos son muy pocos, y las excepciones siempre fueron acompañadas de consejos de moderación. Por ejemplo, en el siglo XIV, la tolerancia que mostraron en Italia los observadores de costumbres Francesco da Barberino y Gilles de Roma

(quien, por su parte, excluía el maquillaje) no dejaba de ser muy limitada. Solamente aceptaban mostrarse comprensivos con las mujeres que debían aparecer con sus mejores galas por necesidades sociales. Pero eso sólo concernía a las que pertenecían a las clases altas, cuyo atuendo era en cierto modo su instrumento de trabajo, para mantener el rango y manifestar el poder o la riqueza del marido.

Dentro de un concierto unánime de reprobaciones, sólo se encuentran algunas diferencias de apreciación sobre el tema. Por ejemplo, santo Tomás de Aquino consideraba que llevar vestidos bonitos era pecado mortal, mientras que para otros teólogos de órdenes mendicantes la falta era sólo venial. Para todos, la afición al lujo en la indumentaria reflejaba un amor idólatra por el cuerpo y el secreto deseo de gustar a los demás: dos sentimientos vergonzosos.

Incluso en ocasiones se esforzaron en que los hombres tomaran asco a las mujeres demasiado hermosas o demasiado bien vestidas, pero seguramente fracasaron en la labor. Se les repitió una vez más que las «trampas» de las mujeres, es decir, los engaños de su apariencia, ocultaban siempre el mismo fondo de podredumbre: «¿No os da vergüenza —les pregunta L. S. Rollet— haber hecho el amor con algo tan repelente y haber suspirado miles y miles de veces detrás de tan apestosa tierra?»[266]

Inconvenientes de la moda

La condena de los atavíos fue dura y constante, porque la Iglesia estaba convencida de que las mujeres no podían buscar la elegancia si no era para mentir (falsos colores, falsos senos, falsos traseros) y para conseguir unas metas inmorales. Pidió incesantemente a sus curas que vigilaran el atuendo exterior o que preguntaran al respecto. En pleno siglo XX encontramos a un profesor de seminario, el padre A. Chamson, que todavía pedía a sus alumnos que hicieran estas preguntas tan concretas a las penitentes: «¿Has llevado vestidos indecentes? ¿Muy indecentes? ¿Ligeramente indecentes? ¿Lo has hecho para conducir a los demás al mal?»[267]

La Iglesia siempre se ha atenido a la recomendación de un atuendo sobrio,

aconsejando desde Tertuliano «que se procure eliminar y rechazar todo lo superfluo»[268]. Es lo que decía san Luis a su propia hija Isabel: «Parece bueno que no tengáis vestidos en exceso, ni joyas.»

Seguir la moda no estaba totalmente prohibido, pero, como decía Ponías, «hay que adaptarse a una moda nueva poco a poco, y lo más tarde que se pueda, y algunas hay que no se deben seguir nunca»[269]. O lo que es lo mismo, una buena cristiana solo podía ir siempre… a la moda de ayer.

¿Qué deseaba la Iglesia con todas estas advertencias? Una vez más, como siempre, regular los hábitos sexuales, diferir, incluso disminuir las relaciones amorosas. En primer lugar, quería que Bécassine se mantuviese virgen el mayor tiempo posible, de ahí la necesidad de que la joven pareciese poco excitante ante los depredadores masculinos. Por eso no se maquillaría ni se vestiría, o lo haría de manera muy modosa. Tenía que ir hecha una birria.

Tal vez fuera ése el caso de las chicas del convento de Honfleur donde Jeanne Allais se educó en la segunda mitad del siglo XIX. El reglamento precisaba que el vestido de uniforme tenía que ser el colmo de la sencillez: «… falda lisa por delante, con anchas tablas por detrás, blusa lisa, mangas lisas sobrepasando los puños.»[270] Desde luego, el físico de las internas no debía de destacar mucho.

En un sistema en que los matrimonios no se decidían por la atracción mutua de los novios, sino, en gran parte, por una especie de transacción comercial entre padres, era totalmente inútil que la prometida se engalanase especialmente antes de la boda: la compraban a ciegas. Después tampoco era muy necesario. La esposa tenía que limitarse, siguiendo las instrucciones agustinianas, a dar hijos a su marido y a no agotarlo.

Dos objetivos fueron constantemente especificados y repetidos a las muchachas cristianas. No vivían en este mundo para agradar a todo el mundo, sino solamente a sus dos dueños: Dios y su marido. En cuanto al primero, Tertuliano ya había sido tajante: «Contentaos con lo que reclama una elegancia sobria y suficiente; contentaos con agradar a Dios.» Los deberes con respecto al segundo también los expuso el mismo autor en estos términos protectores: «Sólo debéis gustar a vuestro marido. Le gustaréis en la medida en que no tengáis la preocupación de gustar a nadie más. Estad tranquilas, benditas mías, no hay esposa fea a los ojos de su marido.»[271]

En cualquier otro caso, si la mujer se engalanaba, no podía ser más que para

gustar a otros hombres, presentes en su vida de manera ilícita. Tertuliano pensaba que los cuidados y la belleza llevaban en línea recta a la prostitución, y Juan Crisòstomo encargó a las madres que velaran por que sus hijas no tomaran ese camino: «Que la madre aprenda a educar a la hija según estos principios, a apartarla del lujo y las galas y de todas las demás cosas de la misma especie, que son propias de prostitutas.»[272]

Hay que señalar —ésta podría ser una explicación o una excusa del rigor de la Iglesia en este capítulo— que la condena de los adornos no solamente fue cosa suya, sino que ha durado desde la Antigüedad hasta nuestros días, que aún pervive, y bajo los regímenes políticos más diversos. Así, en Florencia, en 1433, en un momento de libertad para la vestimenta femenina, los hombres habían llegado a temer el matrimonio debido al presupuesto para ropa de las esposas, y la gente se casaba poco. Se condenó pública y unánimemente la afición a la indumentaria demasiado rica. Son también conocidas, a finales del siglo XV, las diatribas de Savonarola (que anuncian las de Calvino en Ginebra en el siglo XVl) contra los vestidos bordados con hilo de oro y hasta los hábitos sacerdotales.

Hacia 1750 encontramos lo mismo en un libro de la *Bibliothèque bleue*, donde se describe la desventura de los maridos arruinados por culpa de sus mujeres demasiado coquetas:

Pour contenter son luxe, et se mettre à la mode
En meubles, en habits, en équipage, en train,
Il faut que la maison s'endette et s'incommode,
Jusqu'au point de manquer et de bois et de pain.

Cependant le mari gémit, crié et tempête,
Les enfants vont tout nus, la famille périt,
A décréter le bien le créancier s'apprête
*Mais la femme toujours suit le luxe et s'en rit**[273]

Más cerca de nuestros días, en 1922, un defensor del capitalismo constata amargamente el perjuicio que causan a las empresas los gustos dispendiosos de las empleadas, lo cual conlleva un aumento incesante de los sueldos.

Observando que el lujo es la consecuencia natural de la mentalidad femenina, que sólo contiene el mero deseo de aparentar, se queja:

> No hay criada de granja que, en las asambleas, fiestas o ferias, no lleve zapatos de charol, medias caladas y un sombrero de plumas. Todo eso cuesta dinero, y el que paga es el patrón, bastante agobiado ya por gastos de todo tipo, o el amante, y a menudo los dos[274].

Por último, recordaremos que los regímenes socialistas, sin duda por motivos de austeridad económica, pero también por razones ideológicas, solían oponer a las chicas sofisticadas y maquilladas que aparecían en las revistas capitalistas, a las que describían como «débiles, delgadas y sentimentales», con las sanas y robustas mujeres del proletariado. Una vicepresidenta de la república de China, Song Ching-Ling, declaró incluso que las mujeres occidentales sólo podían aparecer «como unas degeneradas a los ojos de los trabajadores»[275]. Lo cual no impedía que la esposa de Mao Zedong se hiciera traer su propio maquillaje de América…

Embellecer la nada

Una oposición tan permanente y tan completa en el tiempo y el espacio por fuerza tiene que significar algo. En todas las épocas se observa un consenso muy generalizado en la moral elemental (quizá también en el inconsciente masculino) para limitar la belleza de las mujeres y frenar los gastos causados por las variaciones de la moda. Estas restricciones son a veces el simple fruto de un temor a la novedad o de un cierto conservadurismo de espíritu, como se vio con los escándalos bastante incomprensibles que provocó la aparición del pelo corto —moda muy sana— en las cabezas femeninas en 1925, o también el uso del pantalón, que ocultaba mejor que nunca las piernas de las mujeres, pero que sin embargo fue muy polémico en las empresas cristianas hacia 1960. ¿Había que despedir o no a las secretarias que habían dejado de llevar faldas?

La condena de los atavíos, excesiva, no tuvo ciertamente un alcance real, ni

siquiera entre los hombres que la pregonaban: el pobre cura de Ars llevaba la sotana agujereada, pero los prelados vivieron largo tiempo entre terciopelos y sedas. Por ello nuestro primer impulso es no prestarle demasiada importancia. ¿Acaso la Iglesia católica no habría pensado ni hecho nunca lo que pensaron e hicieron todas las sociedades? Sin embargo, mirándolo mejor, vemos que ella llegó mucho más lejos.

No podemos evitar detectar, en la repulsa que la Iglesia hizo de los atavíos, algo muy distinto de los temores que expresaban unos prudentes capitalistas temerosos de que la vestimenta de sus mujeres les arruinase, o las prevenciones de unos utópicos dirigentes socialistas incapaces de vestir correctamente a la juventud de su país. La Iglesia, mediante el oprobio en que sumió a la ropa de las mujeres, los adornos y el maquillaje, seguía expresando sus pensamientos más fundamentales sobre la mujer, que no eran especialmente generosos… ni surgidos del mensaje de Cristo.

Tal como muestran abundantes referencias, vestir a la mujer siempre fue a los ojos de la Iglesia, no sólo caro, no sólo peligroso, sino también inútil: es como recubrir de oro y de productos preciosos la nada, el vacío. Es ayudarla, a ella que carece de fondo, a tener una apariencia y a realizar sus malos instintos. Esta misoginia primaria, rayana en el odio, está constantemente presente en las condenas cristianas, en un segundo plano por supuesto, revestida de falacias diversas, pero siempre recurrente. Vestir a la mujer era ayudar al diablo, era ayudar al vicio.

Un texto laico tomado también de la *Bibliothèque bleue* del XVIII, que tan útilmente Arlette Farge se ha encargado de volver a publicar, muestra bien la relación entre la vestimenta y la lascivia de la mujer: ambas cosas forman un todo. Esta noción de la mujer podrida íntegramente, de origen religioso, pesó durante siglos en el Occidente cristiano, incluso una vez laicizado. La mujer es mala por todas partes: por arriba, donde su engalanamiento es vanidad; por abajo, donde su sexo es licencia. Toda la mujer está en la unión de estas dos monstruosidades:

> *De la ceinture en haut n’est que vanité,*
> *Que mensonges, que fard et que paroles vaines,*
> *De la ceinture en bas ce n’est que saleté,*
> *Bave sueur et puanteur vilaines*[276]

Tal idea, aunque fue compartida por gran parte de la opinión burguesa, resulta especialmente estrecha y hasta inquietante. Ya no tiene nada que ver con la protección de la mujer contra los excesos económicos a los que podrían conducir la moda y las vanidades de la coquetería, sino que condena a la mitad de la humanidad por su vileza esencial. La parte femenina jamás vale nada, es mentira de la cabeza a los pies.

Durante mucho tiempo los sacerdotes no vieron, o no quisieron ver, aparte de que una coquetería ligera era sin duda un pecado muy venial que no implicaba en absoluto una procacidad de fondo, que una mujer, como cualquier ser humano, podía tener el deber social de presentar un aspecto conveniente, incluso agradable. Con demasiada frecuencia prefirieron quedarse con la antigua idea de que no servía para nada vestir a unas incapaces, a unas putas en potencia, a unas muchachas de pocas luces.

Aunque tal vez surgían de un buen sentimiento —el lujo es una vanidad—, las múltiples prohibiciones sobre los atavíos y también los mediocres pretextos esgrimidos para rechazarlos reflejaron el eterno desprecio eclesiástico por la mujer. En general, no hay que echar margaritas a los cerdos, ni vestir a un cero a la izquierda, porque eso no haría sino aumentar el peligro que ya normalmente hacen correr a la humanidad.

Hablando un poco en broma, y aparentemente fuera de toda cuestión religiosa, uno de los hermanos Goncourt describía a una parienta suya como el prototipo de mujer en 1859: «Mi prima es… una mujer, quizá la mujer. Un cero con miriñaque. Es el vacío más grande que jamás he visto.»[277] La idea cristiana que aquí queremos analizar subyace en esta cita: una mujer es un vacío. Los ojos, los senos, el miriñaque son añagazas, sombras engañosas. No hay en este ser más que una «nada con un trasero postizo», como bien dijo Mireille Dottin-Orsini[278].

No se puede considerar insignificante y perdonable la voluntad clerical tanto tiempo demostrada de fabricar mujeres con apariencia de tontitas, porque no fue solo la expresión de unas banales y legítimas preocupaciones morales. Esta hostilidad a la vestimenta se dirigía a la mujer por entero, considerándola apenas capaz de tapar y ocultar su falta de sustancia detrás de unos vistosos biombos. Al negarse a ver que la mujer podía vestirse para otra cosa que no fuera para hacer el mal, el catolicismo puso de manifiesto una vez más que tenía a la mujer por un ser incompleto y despreciable.

La prueba es fácil de hacer. Si la Iglesia hubiera querido simplemente proteger a la mujer destacándole la vanidad del atuendo, seguramente habría puesto mucho empeño en que esta misma mujer se educase, cultivase su interior y se abriera a la cultura. Pero ¿acaso la Iglesia no acompañó más bien su constante rechazo al cuidado del cuerpo femenino con una política que primaba la carencia de bienes espirituales? Veámoslo.

EL RACIONAMIENTO DE LA EDUCACIÓN

Hacia 1900, Bécassine, campesina, bretona y católica, no es bonita ni muy instruida. Sólo hace unos cuantos años que a las francesas se les permite cursar estudios superiores y medirse intelectualmente con los hombres. Sin embargo, no se podría achacar totalmente al cristianismo la exclusión de estas mujeres de las escuelas: las alejaron del gran saber mucho antes de él y también después de la desposesión de los sacerdotes como únicos profesores.

La negativa a educar intelectualmente a las mujeres se remonta a mucho tiempo atrás. Siempre se basó en los mismos argumentos: son incapaces de aprender, y lo que les enseñasen les haría más mal que bien.

El principio de una enseñanza femenina

En Atenas, en la Roma antigua, la mujer ya es una persona de segunda *categoría*, que apenas gobierna su vida, pasa de su padre a su marido y tiene prohibido un cierto número de funciones legales: no puede representar a nadie en justicia, ni avalar, ni adoptar un niño. No realiza estudios. Su papel consiste en ocuparse de la casa y tener hijos, dos carreras que para ella reivindicarán también los cristianos, pero cuya obligación no inventaron en absoluto éstos en la sociedad mediterránea. Se puede decir que, en cuanto a su suerte personal, el respeto de su voluntad y su seguridad, la Iglesia incluso le reportó algunas

mejoras. Favoreció la extensión de algunas libertades jurídicas a las mujeres, al menos en algunos ámbitos (el consentimiento al matrimonio, por ejemplo).

Sin embargo, en la Edad Media, las mujeres, excepto las de la clase más favorecida, no reciben mucha más instrucción que en Roma. Son conocidos los lamentos que expresaba a este respecto la poetisa Christine de Pizan (1364-1430), a quien su padre estaba dispuesto a proporcionar educación, pero cuya madre quiso mantenerla alejada de las escuelas. Notable mujer de letras, con mucha gracia y sinceridad en sus versos, guardó siempre la sensación de que, por culpa de su sexo, había sido víctima de una injusticia cultural: «En mi locura —escribe— me desesperaba de que Dios me hubiera hecho nacer en un cuerpo femenino.»[279]

En esa época las mujeres no estudiaban latín y por eso mismo eran consideradas «analfabetas», lo cual servía de pretexto para negarles el derecho a los estudios superiores[280].

Si las mujeres no entraron en las universidades en el momento en que la educación estaba por completo en manos de la Iglesia, tampoco hicieron su aparición en ellas tras su primera laicización, al menos no de inmediato. En efecto, la seguridad de que las mujeres eran incapaces de cursar estudios estaba muy bien anclada. Hallaremos la prueba en las observaciones de numerosos y muy célebres profesores y escritores de la época clásica.

Algunos ejemplos. En el siglo XVII, Molière, que sin embargo era muy inteligente y poco afecto a las conveniencias hipócritas, deja que uno de sus personajes (Chrysale) diga que una «mujer siempre sabe ya bastante / cuando la capacidad de su mente se alza / a distinguir un jubón de unas calzas»[281]. Durante el liberador siglo XVIII, se siguen oyendo las palabras más sexistas sobre la debilidad mental de las mujeres. Los mismos enciclopedistas piensan que la mujer no está dotada de razón, no puede alcanzar las Ideas y debe limitarse a las cosas prácticas. Para J.-J. Rousseau, la mujer vive en una perpetua infancia y debe consagrarse a su único marido:

> Toda la educación de las mujeres —escribe en el *Emilio*— debe ser relativa a los hombres. Agradarles, serles útiles, hacer que ellos las amen y las honren, criarlos de pequeños, cuidarlos de mayores, aconsejarles, consolarlos, hacerles la vida agradable y dulce: son los deberes de las mujeres en todos los tiempos, y eso es lo que se les debe enseñar desde la

infancia[282].

J.-J. Rousseau también cree que las mujeres no están hechas para las ciencias y lo que él llama «las verdades abstractas y especulativas». Los mismos prejuicios inspiran a Napoleón, cuando confía al naturalista Lacépède (1756-1825) la vigilancia de la casa imperial de la Legión de Honor, donde se educan las hijas de los oficiales. Le dice: «Hágame mujeres creyentes, no pensantes. La debilidad del cerebro de las mujeres, la volubilidad de sus ideas, su destino en el orden especial, la necesidad de inspirarles, con perpetua resignación, una caridad dulce y frágil, todo esto hace que para ellas el yugo de la religión sea indispensable. Deseo que de aquí salgan no mujeres agradables, sino mujeres virtuosas, que sus encantos estén en el corazón, no en la mente.»

Que las mujeres pudieran realizar estudios completos requirió una larga lucha que duró todo el siglo XIX y se prolongó, en algunos terrenos, hasta principios del XX. También en estas épocas hubo grandes personalidades que adoptaron unas posturas que sorprenden por su estrechez de miras. «Emancipar a las mujeres es corromperlas», decretaba Honoré de Balzac en 1831; y un poco más adelante, el escritor católico Joseph de Maistre declaraba: «El gran defecto de una mujer es querer ser un hombre; y querer ser un hombre es querer ser una sabia.»[283] También Auguste Comte, el filósofo positivista, aseguraba que las mujeres no alcanzarían nunca el nivel intelectual de los hombres.

August Strindberg (1849-1912), dramaturgo y escritor sueco que evolucionó del naturalismo al misticismo, quizá fue el último en defender violentamente la inferioridad congènita de la mujer. En 1893, en un artículo de una violencia inaudita del que sólo podemos reproducir unos párrafos, sostenía que la mujer siempre estaría alejada de las luces de la inteligencia puesto que había nacido de una «célula inferior», que su cerebro estaba menos desarrollado que el del hombre blanco y… que se parecía al de los negros:

> A nuestra época le estaba reservado el descubrir, entre otras cosas, que la mujer es una forma encogida del hombre.
>
> La mujer es inferior al hombre. El huevo de la mujer es una forma de célula inferior, no automotora, mientras que el espermatozoide es susceptible de un desarrollo superior, y fecunda activamente, siendo automotor, yendo al encuentro del huevo femenino que, por su parte, es

fecundado pasivamente. Asimismo, el hombre posee huevos en estado rudimentario, mientras que en la mujer no se encuentran espermatozoides ni siquiera en estado rudimentario, de donde se deduce que el hombre es, en efecto, la forma superior…

El cerebro de la mujer presenta menos circunvoluciones que el del hombre y, en ella, la sustancia gris es más ligera que en el hombre; por el contrario, los nervios son más fuertes, tal como se observa también en el niño. De ahí su facultad de poder soportar más fácilmente ciertos dolores físicos; en ello la mujer se asemeja al salvaje y eso prueba también que tiene un sistema nervioso más burdo. Algunos antropólogos han hallado —y lo han confirmado exploradores africanos— que el cráneo de la mujer blanca es semejante al de un negro y que el cráneo de una negra es inferior al de un negro; la conclusión sería, pues, que el cráneo de una mujer blanca se asemeja a un tipo de cráneo que recuerda a una raza inferior[284].

El miedo de que las mujeres no puedan soportar, debido a su debilidad congènita, el proseguir estudios de alto nivel no fue exclusivo de Europa. En Estados Unidos, por ejemplo, varias comisiones médicas se encargaron de vigilar a las primeras estudiantes, hacia 1900, para prevenir la sobrecarga cerebral y comprobar si, como se temía, el trabajo libresco provocaba en ellas la esterilidad de los ovarios[285].

Problemas de la enseñanza mixta

Además de la casi total certeza de que el cerebro femenino era insuficiente, la educación de las jóvenes en el siglo XIX chocó con otros dos obstáculos: las reticencias políticas de ciertos medios ante el desarrollo de la instrucción obligatoria para los niños y luego para las niñas, y también el temor moral que experimentaban estos mismos medios de que el saber desviase a las jovencitas del camino recto.

El hecho de saber si las niñas podían y debían aprender era menos discutido

en su principio —que en esa época ya se hacía difícil de rebatir— pero sí se hacía muchas veces usando indirectas hipócritas: ¿dónde se realizaría esta educación y quién la impartiría? Para los detractores, no había ni que pensar en entregar el cuerpo y el alma de las niñas a unos profesores masculinos, ateos y oficiantes en lugares públicos.

Cuando el historiador francés Victor Duruy, ministro de Instrucción Pública de 1863 a 1869, hombre generoso pero ciertamente anticlerical, propuso bajo Napoleón III su programa de grandes reformas, incluida la gratuidad de la enseñanza que sería llevada a cabo, varios años después, por la 111.ª República, levantó una tempestad de protestas en los ambientes católicos. Muy afectado, terminó por dimitir de su cargo.

Monseñor Dupanloup (1802-1878), obispo de Orleans, lo había atacado en los dos frentes: el lugar y el contenido de los estudios. Al obispo, instruir a unas muchachas en la universidad de París, en la Sorbona, situada en el corazón del barrio de estudiantes, le parecía vergonzoso: «¡El Barrio Latino! ¿Es que el señor Duruy ha olvidado lo que es?» Y pasaba a describir este barrio estudiantil como un territorio salvaje en el que ninguna joven podía pasear sin peligro. Las estudiantes tendrían que ir acompañadas de sus madres o gobernantas. «Y las que no tienen gobernantas, y aquéllas cuyas madres estén demasiado ocupadas, es decir, la mayoría, irán con una criada.» Concluía: «En lugar de un peligro habrá dos.»[286] Y es que ni siquiera confiaban en Bécassine.

En cuanto a los profesores, siempre según monseñor Dupanloup, la presencia de chicas entre el alumnado los incitaría seguramente a la peor de las desvergüenzas. Daba un ejemplo reciente de lo que él consideraba un escándalo, unas clases impartidas a las primeras estudiantes sobre uno de los más grandes escritores franceses del siglo XVI:

> Sé de unos profesores —decía— que, dando una clase pública a la que asistían señoritas, ¡se lanzaron de entrada sobre los temas más escabrosos!
>
> Hay otros que, ante un auditorio semejante, hablaron de Rabelais[287].

Tras este duelo se perfilaba, subyacente, la polémica más general de la escuela laica que poco a poco iba sustituyendo en Francia a las escuelas religiosas, que resonó durante una buena parte del siglo y dio lugar a inauditas

exageraciones. Ya en 1819, F. R. de Lamenais, escritor católico, había temido el proyecto de examinar a las chicas en tribunales masculinos:

> Así unas jovencitas, superando su tímido pudor, que es su primera virtud y la que ayuda a conservar las demás, tendrán que comparecer ante unos examinadores encargados de comprobar si poseen las cualidades necesarias para enseñar a los niños de su sexo. Dudo de que jamás se haya imaginado nada más absurdo y más indecente[288].

En 1841, el cura de Uzerche (Corrèze), tan preocupado por el desarrollo de la educación de las niñas como por el de la moda y los adornos, amonestaba a la madre de una de sus jóvenes parroquianas en estos términos:

> ¡Maldito, tres veces maldito este siglo de iniquidad en el que se ve a una madre llevar de su propia mano a su hija a las escuelas de Satanás, en el que se ve a una joven cristiana, desesperada por contar con veintitrés años de virginidad, confiando, no a la gracia de Dios, sino a la gracia de sus hombros, la tarea de encontrar marido! Creedlo, hermanos míos, la cólera de Dios caerá sobre estos encantos imaginados por la hechicería de la moda, y el hombre honesto no escogerá a una mujer por tales reclamos[289].

En 1880 el periódico parisino *Le Gaulois* recordaba el deber de preservar a la joven francesa de las «brutalidades de la ciencia». Sobre una educación que fuera en todas las clases idéntica para niños y para niñas escribía: «La niña desaparecerá.»[290]

En 1905, por último, un mediocre panfletista católico denunciaba las primeras escuelas en las que se formaba a las futuras maestras como lugares en que, corrompidas al acto, perdían la fe y hasta la dignidad: «¿Os hablaré —preguntaba— de las Escuelas Normales para muchachas? Estas desventuradas criaturas no tienen religión alguna y profesan un ateísmo repugnante. Tienen, además, el frenesí del vicio.»[291]

Leer y escribir

Antes de estas discusiones para saber si, por principio, se podía o no transformar a las mujeres en profesoras, médicas, abogadas, y más en general si se podía dejarles seguir estudios superiores, se había planteado, ya desde la Edad Media, la sencilla cuestión de saber qué había que enseñarles. ¿Solamente a leer y a escribir? ¿O algo más? Desde el principio fue una cuestión confusa y controvertida. Había entonces, y hubo siempre, gente que quería educar a las mujeres y otra que no quería.

La Iglesia nunca se manifestó abiertamente hostil al hecho de leer y escribir, aunque soportaba mucho mejor a la gente que sabía leer que a la que sabía escribir, por ser ésta una actividad mucho más inquietante. Una frase de Philippe de Novare, que data de mediados del siglo XIII, se cita con frecuencia: «A la mujer no hay que enseñar letras ni a escribir, si no es especialmente para ser monja, porque por leer y escribir de mujer muchos males han acaecido.»[292] Tal fue, sin duda alguna, la opinión general de la época, tanto en los medios religiosos como en los laicos. Enseñar las letras a las mujeres era correr un riesgo.

La pregunta que se planteó entonces sobre la educación femenina fue, al parecer, ésta: leer y escribir, ¿para qué? Formulada de esta manera obtenía unas respuestas más positivas, puesto que la finalidad de la instrucción quedaba bien definida.

Enseguida aparecieron tres razones para aprender a leer, pero ninguna hacía referencia a la utilidad de la cultura para un ser humano.

La primera razón par aprender a leer, que sólo podía concernir a las personas de alto nivel y a las religiosas, se basaba en el supuesto hecho de que esta actividad apaciguaba el espíritu y lo apartaba felizmente del mundo. Es lo que dice Vincent de Beauvais en su *Speculum* (1256). Sólo dedica un capítulo a la educación de las mujeres (frente a veinte para la educación de los niños), pero cree que la lectura puede aportarles una útil calma interior: «Asiduamente aplicadas a esta honesta ocupación, evitan los malos pensamientos, alejan la voluptuosidad de la carne y las vanidades del mundo.»[293]

Las madres, además de este objetivo moral, tienen una segunda razón para saber leer: deben poder ayudar a sus hijos a aprender, siempre y cuando no se

aprovechen de ello para saber más de lo necesario. En este sentido, Leonardo Bruni escribió hacia 1425, en su *De studiis et litteris*, que no sería conveniente que las señoras fuesen demasiado sabias (*ad cacumina illarum evadere nequáquam gloriosum*).[294]

Fue una tercera razón la que permitió que la lectura se desarrollara en un determinado ambiente femenino desde la Edad Media, y sin duda un poco más de lo que se ha creído durante mucho tiempo. Esta vez no tiene nada que ver con los deseos de los sacerdotes. Para las mujeres de las clases altas los libros eran una buena distracción y se habían aficionado a ellos.

Los progresos, limitados a un medio cerrado, fueron lentos y alcanzaron a pocas personas. Las mujeres seguirán siendo mayoritariamente analfabetas en Europa hasta mediados del siglo XIX. Pero ya en el XIV la condesa Mahaut d'Artois, que ejerció un provechoso mecenazgo sobre el arte francés, era una apasionada de las letras y hasta tenía un salón de lectura. Gauthier Map, en sus *Contes pour les gens de cour*, insiste hacia 1180 en el relajo que proporciona la lectura: «Ojalá, cuando descanses después de una reunión dedicada a la filosofía o la religión, halles placer en leer o escuchar las tonterías sin grandeza ni fuerza de esta obra, a modo de holganza y recreo.» No obstante, en el siglo XIL, debió de haber pocas mujeres lectoras.

Se ha podido determinar aproximadamente el nivel de analfabetismo. El estímulo bastante difuso que dio la Iglesia a la lectura femenina y la afición de las grandes damas por los libros jamás desembocaron en una total implantación de la lectura. En el siglo XVIII, menos del 10 % de las europeas occidentales sabían firmar con su nombre en el mundo rural; tal vez el doble podía hacerlo en las ciudades, donde la educación ha sido un poco subestimada por los demógrafos. La institución eclesiástica no tenía que preocuparse demasiado por su monopolio. En algún momento pudo declararse favorable al aprendizaje de las letras sin que eso modificara sensiblemente el número de lectoras. Mientras que el de lectores no cesó de aumentar bastante regularmente, hasta alcanzar entre el 50 y el 80 % según los lugares en 1780, el porcentaje de mujeres lectoras permaneció casi inmóvil hasta mediados del siglo XIX. Solamente entonces, en unos cuarenta años, la instrucción pública liquidó prácticamente el analfabetismo femenino en los países occidentales más grandes (Inglaterra, Francia, Alemania) y elevó el nivel de las mujeres a la altura del de los hombres. La Iglesia ya no tenía nada que ver en ello.

El contenido de la enseñanza

La Iglesia jamás se pronunció claramente sobre el hecho de saber si las mujeres tenían que saber leer y escribir o no. En cambio, sí disertó largo tiempo, con o sin ironía, sobre este tema anexo: ¿qué se les podía enseñar?

En las respuestas que se dieron a esta pregunta queda más patente su poco interés por la educación de las niñas. Aparte de la mortificación personal y de la educación de los hijos, la institución romana nunca vio muy bien de qué podía servirles a las mujeres el abecedario. Leer, conocer, aprender, todo eso era más bien un trabajo masculino y eclesiástico, para cerebros supuestamente equilibrados y racionales, un ejercicio que ya acarreaba demasiadas veces discusiones y polémicas sobre la doctrina.

Antes incluso del invento de la imprenta, la jerarquía religiosa rebajó la fuerza de algunos textos y multiplicó la de otros. Nunca (o casi nunca) un monasterio reproducía un texto herético, lo cual todavía hoy dificulta la investigación del historiador: muchas veces solo conocemos las ideas de los adversarios del cristianismo… a través de los documentos cristianos.

Tras la invención de la imprenta, hacia 1450-1455 en Maguncia, la circulación de libros y textos, si bien fue más abundante, no se hizo en un clima de libertad, al contrario. Casi de inmediato, en 1479, apareció una primera censura episcopal en Colonia, y el arzobispo de Maguncia se preocupa por las consecuencias del invento de Gutenberg. Aunque sin nombrar a nadie, denuncia el uso de la imprenta que podrían hacer los «hombres engañados por el invento, movidos por la atracción de la vana gloria o del dinero» (*quosdam homines inanis gloriae aut pecuniae dictos hac arte abuti*). A ésta siguieron muchas otras prohibiciones sobre la difusión de textos. A partir del siglo XVI se implanta la costumbre de publicar en Roma unos «índices de libros prohibidos» (*Indices librorum prohibitorum*) que son una lista de lecturas prohibidas (aparece, en particular, la casi totalidad de las obras de astronomía escritas durante tres siglos), con ediciones nacionales en los diferentes países de Europa. Uno de los últimos índices aparecidos en Francia parece ser el de 1938. En él hemos encontrado todavía, entre los libros prohibidos, todos los títulos de Balzac y Stendhal, y hasta ciertos grandes éxitos de Victor Hugo, como *Notre-Dame de Paris*.

Para la Iglesia, la lectura, la escritura, la cultura parecen no haber tenido nunca un valor en sí mismas. Al cristiano de otros tiempos no le interesaba el conocimiento como un absoluto, sino saber cosas útiles o al menos conformes al orden general del mundo y que le ayudasen a conseguir los fines últimos. Lo que más teme la Iglesia son los malos libros, los que hablan de algo que no sea Dios, ni la salvación, y que podrían apartar al creyente de su camino. Estas opiniones aún permanecen en pleno siglo XIX, como expresa sin ambages monseñor Turinas, obispo de Tarentaise, en 1881: «Entre los peligros que amenazan a las almas de nuestra época, pocos hay tan temibles como el peligro de las malas lecturas.»[295]

Las asignaturas prohibidas

En esta perspectiva en la que sólo podía estar autorizada la lectura de la palabra de Dios, ¿qué se podía recomendar a las mujeres, qué se les podía dejar estudiar? Muy poca cosa. Ya hemos mencionado la repetida negativa de la Iglesia a que las chicas estudiaran latín. Nunca se les aconsejó su estudio, ni siquiera cuando constituía la lengua del clero y su conocimiento era cosa corriente en las capas más favorecidas, porque no había respuesta buena a esta pregunta: ¿para qué le podía servir a una mujer? ¿Para leer a autores paganos? Eso no era de desear. ¿Para cursar estudios de teología? Las universidades todavía no les estaban abiertas. ¿Para comprobar si las traducciones de los Padres eran buenas? Eso no era asunto suyo. Y, en cuanto a la misa, les bastaba con aprender las oraciones latinas de memoria, sin entenderlas.

Las mujeres, se pensó en altas instancias, no estaban hechas ni para estudiar, ni para saber, ni siquiera para pronunciar el latín. En el siglo XIX, Ernest Legouvé, descendiente de una familia de grandes latinistas y firme partidario de la educación de las mujeres, caricaturiza así los argumentos de los enemigos del latín:

> ¡Cómo! ¡Esta encantadora jovencita conjugará, declinará, repetirá esos horribles verbos en *ire* y en *are*, que tantos imbéciles han creado!

> ¡Cómo! ¡De esta encantadora boca saldrán infinitivos y supinos! ¿No veis que desfiguráis una de las más delicadas obras de la naturaleza? Adiós a su natural, a su carácter de mujer. ¿Por qué es encantadora una mujer? Porque no razona[296].

Como la Iglesia no quería que las mujeres razonasen, les prohibió o les dificultó el acceso a ciertas disciplinas. En cuanto a las ciencias la cosa es evidente. El español Juan Huarte de Sanjuan se sirvió de los eternos argumentos sobre la incompetencia natural: la mujer, de naturaleza húmeda, no podía adquirir seriamente ningún conocimiento erudito[297]. En Francia Poulain de la Barre protestó en su *Education des Dames* de 1674: invitaba ya a las mujeres a estudiar las ciencias, y especialmente la física. Pero el resultado de estas controversias es conocido. Se sabe que estos terrenos (sobre todo las cuestiones de historicidad de la Biblia, del transformismo y el evolucionismo) no se abordarán prácticamente nunca en los establecimientos religiosos europeos destinados a las niñas en el transcurso de los dos siglos siguientes. Era inútil que las jóvenes comprendieran las leyes de la naturaleza; les bastaba con conocer las leyes de Dios.

¿Se aceptó al menos enseñar historia a las chicas? Tampoco. No era asunto suyo, precisa otra vez en 1870 un sacerdote. La historia prepara para los actos heroicos. Está hecha para los muchachos:

> Hay que llevar a los jóvenes a las grandes cosas, a las acciones heroicas, y a las niñas a las modestas virtudes que hacen hijas obedientes, esposas abnegadas y madres cristianas[298].

Entonces, ¿un poco de filosofía? Desde luego que no. François René de Chateaubriand, el autor del *Genio del cristianismo*, opinaba que tales estudios eran demasiado opuestos a la «dulzura, sumisión, amabilidad, ternura, que son una parte de los encantos que el Creador prodigó a nuestra primera madre».

De manera más general parece que la Iglesia manifestó mucha desconfianza ante la lectura de cualquier obra donde una mujer hubiera podido aprender algo que no fuera práctico, que le hubiera abierto los ojos hacia otros horizontes, en particular obras especulativas, teológicas, matemáticas, químicas, filosóficas. Incluso podía suceder que la lectora perdiese su virginidad moral, como Chérie,

la joven protagonista de una novela de los Goncourt que, a finales del siglo XIX, descubría el sexo… en las páginas del diccionario.

Toda lectura podía transformar a una mujer que no sabía en una mujer que sabía. Y, en la sociedad de aquel tiempo, no tenía ninguna necesidad de saber algo más aparte de lo que le pudieran enseñar su madre y su confesor: la ley divina y algunas nociones de costura y repostería.

Por todo ello, había una contradicción evidente entre una cierta liberalidad de apariencia (las niñas pueden aprender a leer, incluso a escribir) y el hecho de que, en las instituciones donde podían intentar instruirse, se les limitaban las asignaturas del programa o las obras eruditas que estaban a su disposición. Porque, en resumidas cuentas, ¿qué libros tenían permitido leer?

La aversión a la novela

En los manuales de instrucción de las jóvenes del siglo XIX, se aconseja a las chicas que, además de adquirir los conocimientos prácticos de una buena ama de casa, se interesen sólo por dos ámbitos que pudiéramos llamar «intelectuales»: la hagiografía y la literatura edificante.

En primer lugar, vidas de santos. Al menos la materia era buena. «No hay ningún estudio que tienda tanto a perfeccionar la inteligencia como el de la religión», dice un especialista[299]. Si las mujeres supieran inspirarse en estas *Vitae* como las damas romanas de los primeros siglos del cristianismo, precisó otro, «adquirirían esa grandeza, esa nobleza que hizo a las Paula, las Eustoquio, las Melania y tantas otras cristianas ilustres»[300].

Monseñor Dupanloup, cuya máxima «leer poco y bien» resumía casi por sí sola toda la doctrina cristiana sobre la materia de diecinueve siglos, autorizaba en literatura un cierto número de grandes autores del pasado (Plutarco, Cicerón) o de la época clásica francesa (Pascal, Bossuet, Fénélon, Racine, Corneille, La Bruyère y *Madame* de Sévigné), pues estos escritores eran capaces de «robustecer la razón femenina». Excluía toda obra del siglo XVIII, demasiado materialista, demasiado revolucionario. Del XIX sólo toleraba la poesía religiosa[301].

Los versos no podían, ni siquiera en pleno romanticismo, hablar de amor, pues eso habría hecho soñar al alma femenina. Los educadores cristianos del XIX —¿debemos precisar que sus instrucciones en este terreno tampoco fueron seguidas como en tantos otros?— no aceptaban más que la poesía en la que Dios era el personaje central. ¿Acaso existían otras formas de *auténtica* poesía?

> La poesía sin cielo y sin Dios es el ojo sin mirada, la música sin compás, el alma sin corazón. Desventurada es la mujer que en su demencia sólo se nutre de estos cantos impíos… ¡Ay! ¡Huid, muchachas! ¡Que la adorada Virgen María os esconda en su velo blanco, que el ángel de la guarda os cubra con sus alas, que las personas que os educan no se dejen seducir por la literatura perversa de este siglo[302]!

También cabe añadir que monseñor Dupanloup, al autorizar algunas obras, precisaba que las lectoras no deberían nunca mencionarlas, pues ello habría sido vanidad. «Se permite —escribía— que una mujer lea a condición de que atesore para ocultar… Está prohibido mezclarse en una conversación seria.» La aceptación de algunas lecturas iba acompañada, pues, de una orden de callarse. Se quería una Bécassine poco culta, pero sobre todo muda.

Con todo, las reservas sobre su aproximación a las ciencias, la filosofía y la poesía no fueron nada comparadas con las condenas que sufrió el más indigno de los géneros literarios: la novela. Podríamos ofrecer cientos de páginas de citas eclesiásticas que coinciden con los moralistas laicos desde el siglo XVII al XIX, e incluso en el XX: la condena fue total y sin matices. La novela constituía el género pernicioso por excelencia, aquel de cuyo peligro había que proteger a las mujeres jóvenes.

Las autoridades eclesiásticas nunca quisieron ni oír hablar de ella. En el siglo XVIII, en que la alfabetización femenina no era muy generalizada, se empezaron a denunciar ciertos pasatiempos que podían ser la perdición de las almas, esas «lecturas de libros lascivos, como son las *Muses folâtres*, el *Parnasse satirique*, el *Moyen de parvenir* y otros libros malos inventados para destruir la castidad y el pudor». Con desespero, se observaba, sin embargo, que «a las casquivanas y mundanas les gustan, los buscan, los compran y los leen mejor que el catecismo»[303].

¿Tenían derecho a tener semejantes libros en casa? No, decidían los

confesores. Así, el *Dictionnaire des cas de conscience* de Pontas relata un caso benigno, sancionado sin contemplaciones. Una supuesta penitente se suele distraer leyendo novelas llenas de intrigas de amor, ingeniosas y agradables, pero en las que también se hallan expresiones que atentan contra el pudor. Sin embargo, como es muy casta, estas lecturas no hacen mella en su corazón. Su confesor quiere que queme estos libros, aunque le cueste veinte escudos. Pregunta del diccionario: ¿está obligada a hacerlo? Respuesta oficial: «Sí, incluso muy obligada.»[304]

La primera mitad del siglo XIX, mucho antes de la escuela realista y naturalista de G. Flaubert y E. Zola, condenaba ya sin contemplaciones las lecturas novelescas. En 1824, *madame* Campan, educadora profesional, era clara y concisa: «Hay que proscribir todas las novelas.»[305] En 1846, un sacerdote precisaba el motivo de la condena; se trataba de desenfreno sexual, pues aquellas obras destruían toda pureza: «Jamás doncella casta ha leído novelas o, al leerlas, ha dejado de serlo.»[306]

Próximo el fin de siglo, estos anatemas crecen y se multiplican. Gustave Claudin estima en sus *Mémoires* de 1884 que esta literatura sólo es buena para las putas: «Son sobre todo las señoras ligeras las que hacen gran consumo de novelas», escribe. El padre F. Barbier, en *L'Ami de Vouvrier* de 1893, aconseja más comedidamente las «lecturas del patronato, tan interesantes como útiles [que] apartarán para siempre de los periódicos y la política, *así como de la lectura tan peligrosa de novelas*».

Hacia 1900, Elisabeth de Gramont considera que una «mujer que lee una novela ya no es del todo una mujer honesta». Por último, en 1912, el obispo de Autun cree que el estado lamentable de la sociedad y hasta los crímenes que se ven todos los días tienen su causa en la literatura:

> Son incontables las víctimas de las novelas inmorales, los libros secuestradores de la fe y destructores de la sana razón… Si la moralidad de la juventud baja en proporciones terroríficas y si la criminalidad aumenta, la licencia de las lecturas es una de las causas principales[307].

Numerosos médicos, cuya frecuente alianza con las fuerzas morales y religiosas desde finales del siglo XVIII ya hemos destacado, arremeten en el mismo momento contra la lectura, todas las lecturas. Leer significa a menudo

curvar la espalda, respirar mal, debilitarse, exponerse a enfermedades nerviosas y patologías pulmonares. En 1767, el famoso doctor Pomme, en su *Traité des affections vaporeuses des deux sexes*, constataba ya la mala salud de las mujeres y hacía responsable de ella a la mortífera invasión de novelas: «Tal vez —decía — de todas las causas que han perjudicado la salud de las mujeres, la principal haya sido la multiplicación infinita de novelas en los últimos cien años.»

El trasfondo político

Detrás de todos estos clamores, no ya para mantener a las mujeres en la ignorancia —en el siglo XIX ya no era posible—, sino al menos para controlar lo que leían y, en la medida de lo posible, lo que pensaban, se perfilaban claramente las cuestiones políticas que estaban en juego. Las mujeres todavía no votaban, pero algunas aspiraban a hacerlo, y muchas ya desempeñaban papeles públicos, por ejemplo, las «*pétroleuses*[308]» en la insurrección parisina —la Comuna de 1871— que siguió al final del Segundo Imperio.

Se realizó un gran esfuerzo, con la participación de la mayoría del clero entonces tradicionalmente reaccionario, para intentar una última vez atar a la mujer a su casa, a su marido, devolverle el sentido de sus responsabilidades familiares y quitarle de la cabeza la idea de ocuparse de asuntos de hombres. Incluso un diccionario médico de 1890, que normalmente no debería tratar el tema, intentó colaborar en esta labor, condenando una educación cuyos primeros resultados ya se estaban viendo:

> Ser esposa y madre de familia, tal debe ser el papel de la mujer. Este papel es muy noble y hermoso, y debe llenar toda su existencia. La mujer no debe, pues, envidiar al hombre porque él sea elector, ni descender a la arena política donde podría perder su gracia y su encanto. La vanidad de poseer un diploma se adquiere a menudo al precio de la felicidad que le habría dado la familia, y transforma a la mujer en un ser sin sexo y, por lo tanto, inútil[309].

El escritor Charles Nodier (1780-1844), modernista en literatura pero no en política, ya había dicho cincuenta años antes que «una mujer que votase las leyes, discutiese el presupuesto, administrase los fondos públicos no podría ser otra cosa que un hombre»[310].

Un cura virulento, que en 1905 añadió un complemento al *Indice de libros prohibidos* de Roma al publicar un análisis crítico de la literatura contemporánea con el título de *Novelas que hay que leer y novelas que hay que proscribir*, prosigue con su labor higiénica, tras la Primera Guerra Mundial, demostrando que la educación había conducido a las mujeres al callejón sin salida de la lascivia y la revolución:

> La mujer nueva tiene aspiraciones generosas, pero que disfrazan mal unas ideas revolucionarias y anarquistas. Reúne, como en un pasmoso microcosmos, todos los fermentos de decadencia y destrucción que carcomen nuestro mundo moderno: en el teatro de Bataille y de Bernstein, reclama su derecho a la felicidad. En el mundo de las letras se encarna en un grupo de mujeres tristemente famosas y con descaro hace, tanto en verso como en prosa, apología de la lujuria[311].

Un paso o dos más y la instrucción de las mujeres podía convertirse en la responsable de la desgracia de los hombres. Estos pasos se dieron en la muy católica atmósfera de autocastigo que se instaló en Francia tras la derrota militar ante Alemania en 1940. El mariscal Pétain y sus seguidores no dejarán de acusar a «la mentalidad licenciosa» que, a su juicio, había provocado la decadencia francesa. Una novelista y periodista de la época no dudará en acusar a la mujer por haber hecho demasiados estudios y haberse olvidado de la familia. Como los hombres, o tal vez más, ella era la responsable del hundimiento:

> Embriagada de sí misma, apasionada por la acción directa y la ambición personal —abogada, doctora, «hombre de negocios»—, la mujer se ha ido apartando poco a poco de su papel eterno… Como no ha podido transmitirle a su marido ni a sus hijos la llama que en lo más hondo de sí misma ya no alimentaba, la mujer francesa carga hoy, en la derrota de Francia, con su parte de responsabilidad, que no es poca[312].

Así, en aquellos terribles días, quedó demostrado lo que los hombres de la Iglesia no cesaban de repetir desde el principio: las mujeres no debían meterse en otros asuntos que no fueran de la dirección de su casa, y que los conocimientos, sin estarles prohibidos, en ellas pronto se convertían en algo peligroso.

Pero entonces ¿qué deberían haber hecho las mujeres? Si no estaban dotadas intelectualmente para ayudar a la humanidad en su progreso, si eran tan sensibles, tan incompetentes, ¿no habría sido mejor, en lugar de dejarlas languidecer en casa, donde luchaban contra el aburrimiento con malos libros, hacer que saliesen, que se interesasen por las cosas artísticas, que se distrajesen con teatro, música, baile, deporte? No, los hombres de Dios también les negaron o les limitaron estrictamente todo eso a las mujeres.

EL RECHAZO A LA CULTURA Y LA DIVERSIÓN

Entre los incontables defectos de las mujeres, hay uno que todavía no hemos citado y que, sin embargo, los confesores de todas las épocas señalaron: a las mujeres les gusta salir. El Génesis ya menciona esta fastidiosa imperfección y sus consecuencias:

> Salió Dina, la hija que había parido Lía a Jacob, para ver a las hijas de aquella tierra; y viéndola Siquem, hijo de Jamor, Jorreo, príncipe de aquella tierra, la arrebató, se acostó con ella y la violó[313].

Como Dina, las muchachas tienen tendencia a aburrirse, a vagar y divagar, a pasear, a buscar ocupaciones fuera cuando en casa hay tantas cosas que hacer. Los Proverbios también hablaron de ese culo de mal asiento, de esa afición incomprensible y peligrosa al vagabundeo de la mujer: «Era parlanchina y procaz y sus pies no sabían estarse en casa; ahora en la calle, ahora en la plaza, acechando por todas las esquinas.»[314] En resumen, que le gustaría divertirse.

Pero, por una extraña contradicción, durante mucho tiempo a las mujeres se les prohibió la ociosidad (que trae melancolía y deseos sucios), pero para

tenerlas ocupadas no se les proponía nada más que las labores domésticas. Bécassine no tenía derecho ni a las salidas ni a las reuniones. Los conciliábulos de parturientas fueron criticados por O. Maillard[315]. En casa de una de ellas, en privado, charlar entre mujeres, recordar escenas, recetas, ideas, siluetas, era jugar con fuego, constituía una pequeña falta, pero sin duda preparaba para otras más graves. En cuanto a salir de casa o acudir a espectáculos públicos, era todavía peor para la moralidad.

Teatro y ballets corruptores

Una mujer joven no podía ni pensar en interpretar papeles en el teatro, y mucho menos hacer de ello su oficio. Ya sabemos cómo se trató en Europa a las actrices hasta el siglo XVIII. A los actores y actrices, condenados desde el concilio de Arles en 314 y desde entonces considerados por la religión como unos seres infames, les estaba prohibido recibir la comunión, excepto si se arrepentían en el último minuto, y no se les podía dar sepultura en suelo cristiano, es decir, en los cementerios parroquiales.

En 1827 monseñor Bouvier, obispo de Le Mans, todavía mostraba la mayor severidad con respecto a ellas, sin duda por culpa de todo el mal que habían causado, al haber hecho reír o llorar a la gente: «No daré la absolución a actores y actrices, ni siquiera en el artículo de la muerte, a menos que renuncien a su profesión.» En 1856, el padre Le Noir planteaba la pregunta siguiente: «¿La mujer que se exhibe sobre las tablas no ha perdido ya el pudor y, con las simulaciones de la escena, puede la joven conservarse virtuosa?» No es difícil imaginar la respuesta que daba[316].

En 1892 el jesuita Etienne Cornut, autor de un libro titulado *Les Malfaiteurs littéraires*, era aún más tajante, pues prácticamente situaba a las actrices al mismo nivel de las prostitutas:

> Por regla general, se puede decir que una mujer de teatro es una mujer perdida. El deshonor es más o menos público, más o menos dorado, pero el fondo es el mismo[317].

Siendo los autores y actores de teatro unos pervertidos, no es imaginable que se pueda invitar a las mujeres a ir a unas representaciones que, por otra parte, proporcionaban tantísimas ocasiones para pecar. Ir al teatro implica vestirse, arreglarse, recorrer las calles en compañía, cenar tal vez con algunos amigos.

A las jóvenes el teatro les proporcionaba también una tentación suplementaria de mentir a los padres:

> ¿Es preciso tener el pasatiempo de una comedia? Ellas tendrán mil recados en la ciudad para ir más fácilmente a ocupar su lugar en los palcos que sus amigos pagan por ellas, y después un refrigerio, y si hay que volver tarde, y sus padres gritan y les preguntan dónde han estado, ellas saben mentir, diciendo que «mi prima, mi tía, mi madrina o alguna otra me ha hecho entrar en su casa, y me ha entretenido mucho tiempo, sin poder excusarme, y me ha llevado con ella a una visita, no me he podido negar». Así son los disfraces de sus placeres, que ellas dan como pago a sus padres y que éstos se creen a pies juntillas[318].

Por lo tanto, nada de teatro, o lo menos posible, ya que la Iglesia nunca había prohibido formalmente las diversiones, sino que las mostró desde una perspectiva tan nefasta que participar en ellas habría resultado, además de un suicidio moral, una especie de provocación religiosa. El cine, en el momento de su aparición a principios del siglo XX, también provocará el mismo miedo, pero esta vez para ambos sexos. Un ejemplo: en 1919, monseñor Chollet, arzobispo de Cambrai, exclamaba: «Huid del cinematógrafo, alejad de él a vuestros hijos. Estas representaciones son contrarias a la higiene del cuerpo y a la salud del alma.»[319]

¿Una velada de *ballet*, entonces? No, eso tampoco podía recomendarse a las mujeres, en primer lugar debido al peligro que acompañaba a toda salida a la ciudad, pero también por el carácter pornográfico inherente a este género de espectáculos. Como siempre, la Iglesia intentó no atacar la danza en sí, pues sus títulos eran antiguos y prestigiosos. Este espectáculo puede ser artístico, útil, enriquecedor, reconoció. Por desgracia, la danza también casi siempre da motivo a unas desnudeces que le quitan toda pureza y, desencadenando deseos y pasiones, estropean el placer estético que de ella se pudiera obtener.

Hacia 1250 Vincent de Beauvais, tan temeroso por la virginidad del cuerpo y

del espíritu que quiere que «las jóvenes estén guardadas y ocultas» mientras aún son vulnerables, rechaza que se «las deje dispersarse por aquí y por allá en bailes, espectáculos, bodas». Con las mujeres adultas monseñor Bouvier no es más indulgente en 1827: vitupera los *ballets*. Los tutús, el vestuario, los vestidos transparentes y las poses indecentes hacen de este arte, como indica el R. P. Ortolan en 1895, un evidente peligro:

> En esta categoría de bailes extremadamente peligrosos debido al vestuario adoptado, hay que incluir en general los *ballets* de ópera, donde grupos de bailarinas evolucionan con una ropa más que escueta; el cuerpo ampliamente descotado y dejando ver la mayor parte del pecho; brazos completamente desnudos; piernas tapadas por unas mallas; como único vestido el tutù, o falda de gasa ligera extremadamente corta, que no llega ni a las rodillas, y que, por si ya fuera demasiado larga, se levanta, como por voluntad propia, en el rápido torbellino de la danza. La exhibición de actrices en semejante atuendo presenta, independientemente de la misma danza, un grave peligro para la moral[320].

Entonces, ¿harán que Bécassine desarrolle sus conocimientos de las artes en galerías y museos? Desgraciadamente, los argumentos que sirvieron para alejar el teatro y los *ballets* se muestran igualmente eficaces contra la pintura y la escultura. Estas artes, en sí, no serían malas, pero los artistas las han utilizado para expresar sus más bajos instintos. Resultado: los personajes representados aparecen demasiado a menudo desnudos. Monseñor Bouvier concluye que las únicas pinturas que se pueden ver sin degradarse son las que se encuentran en las iglesias. Y aún, añade, convendrá no mirarlas con complacencia (*morose*, como dice en latín), pues sería un pecado entretenerse en algunos «ángeles o niños casi desnudos»[321].

Y, por último, la música: ¿tal vez las mujeres podrían hallar en el arte musical, sin pecar y sin degradarse, unas ocupaciones o distracciones que alimentasen su espíritu? Tal ingenuidad sería una estupidez. Muchos son los teólogos para quienes la música está lejos de ser inocente. Hace soñar, provoca movimientos del cuerpo y, hasta en las iglesias, puede proceder del diablo. En el siglo XIII Jacques de Vitry escribió: «La mujer que entona el canto en el coro es

la capellana del diablo, y los que le responden son sus clérigos.»[322] Dicho de otro modo, incluso en una misa, a veces quienes cantan buscan la admiración de los demás y, por lo tanto, lejos de entregarse a una actividad artística o de ayudar al prójimo a meditar, se deslizan junto con toda la concurrencia por la pendiente del infierno.

Incapacitadas para el arte o el deporte

Las artes, en cualquiera de sus formas, no parecen realmente destinadas a las mujeres, porque siempre contienen una parte de impureza, de materia, de sexo o de pecado. Esta visión eclesiástica permanente se vio reforzada por los argumentos pseudocientíficos de los moralistas burgueses del siglo XIX, preocupados también por el poder debilitador de algunos espectáculos y hostiles por principio a todo cuanto pudiera sacar a las mujeres de sus casas. No en la Edad Media, sino en la época en que muchas mujeres pintan, esculpen, escriben, todavía se intentó acreditar la idea de que, como atestiguaban sus ridículos esfuerzos, no estaban capacitadas para el arte y siempre lo practicaban sin genio alguno.

El filósofo Arthur Schopenhauer (1788-1860), cuyo antifeminismo no fue más que una faceta de su concepción pesimista del mundo, hace una observación de carácter general: el interés de las mujeres por el arte no es más que «pura imitación». Imitan a los hombres, pero sin llegar a ninguna parte. Para él, «el canto y la música les sirven para ocultar su pobreza intelectual, como el algodón y las ballenas les sirven para hacerse unas caderas o para disimular su indigencia pectoral». Repite, pues, los habituales argumentos de la teología católica sobre la esencia mentirosa de las mujeres.

August Strindberg, de quien ya hemos citado su artículo cargado de odio de 1893, recupera la idea y señala que «todavía nunca la mano de una mujer ha tocado un instrumento de música como la de un hombre». Además, según él, una mujer nunca tiene talento en las manos, ni para la música, ni para la cocina (todos los grandes cocineros son hombres), ni para la tipografía, ni para nada de nada, y eso por motivos sencillamente fisiológicos:

> El tacto no está tan desarrollado en la mujer como en el hombre… ¡Piensen en Rubinstein, Liszt, Paganini! ¿Qué mano de mujer, tan fácilmente como la del hombre, descifra al tacto los caracteres de imprenta? ¿Qué mano de mujer sabe zurcir tan bien un vestido de paño como la de un hombre?

A través de estos ejemplos se ve que algunos religiosos y censores, alrededor de 1900, intentaron realmente expulsar a la mujer del arte, donde se estaba afianzando cada vez con más autoridad, ya fuera prohibiéndole moralmente que lo practicara, ya fuera negándole la inteligencia y la sensibilidad necesarias.

A propósito de la pintura, el esoterista Joseph Péladan (1859-1918) declaraba en 1911: «La mujer no sabe apreciar el arte, y carece de la noción de belleza plástica.» El pintor Gustave Moreau (1826-1898), que siempre había sentido celos y hasta odio contra Marie Bashkirtseff, profetizaba: «La intrusión de la mujer en el arte sería un desastre sin remedio.»

En literatura monseñor Dupanloup no creía posible que una mujer pudiera hacer una carrera. Pensaba que no podía escribir más que para sus hijos y que su obra jamás debía ser publicada. Auguste de Kératry, en 1854, halló una fórmula imperativa que lo resumía todo: «Una mujer no debe escribir. Creedme, no hagáis libros, haced hijos.»[323]

Entonces, ¿qué ocupación dar a las mujeres, esas inútiles totales? Para aquellos que creían estar al cargo de sus almas, el problema seguía sin resolver. Puesto que las habían apartado de la esfera intelectual por los peligros que suponía su notoria incompetencia, se habría podido pensar en proponerles algún entretenimiento físico: ya que sólo tenían cuerpo, que al menos lo utilizaran, que lo ejercitaran. Con la práctica del deporte, por ejemplo.

Dado que esta actividad no había reaparecido hasta finales del siglo XIX en Europa, la Iglesia no se pudo pronunciar antes; los Juegos Olímpicos todavía no habían restablecido su época de esplendor. Varios indicios permiten suponer, sin embargo, que no habría podido alentar unas exhibiciones que no correspondían en la mujer ni a la supuesta debilidad de su constitución, ni al atuendo que requerían los ejercicios deportivos. Son argumentos comunes en otras religiones. En Israel al menos, se sabe que en varias ocasiones las autoridades religiosas judías tradicionales han criticado los pantalones cortos de las atletas y, todavía más, las falditas de las tenistas[324]. En Irán hasta las jugadoras de *ping-pong*

deben llevar el *chador* durante las competiciones.

El deporte, si bien numerosos sacerdotes católicos lo apoyaron, jamás recibió una aprobación religiosa entusiasta. Sin duda lleva en él algo pagano, supone un cierto culto al cuerpo que siempre ha asustado. Es un hecho constatable que siempre fue mejor aceptado, estimulado y desarrollado por los regímenes fuertes, comunistas o fascistas, que por las viejas democracias cristianas.

Sin ahondar más en lo que la Iglesia habría pensado en otras épocas, sí sabemos al menos que, cuando el deporte apareció, se sospechó a veces que las mujeres sólo se dedicaban a él con intenciones perniciosas. Contra el deporte femenino obró la habitual sospecha de que las mujeres, cuando se abandonan a actividades no domésticas, lo suelen hacer para obtener satisfacciones ilícitas.

Así, hacia 1900, surgieron protestas respecto a las primeras mujeres que montaron en bicicleta. Ya costaba mucho imaginar a los curas en bici; el obispo de Szathmar en Hungría, y luego los cardenales Ferrari de Milán y Sarto de Mantua habían prohibido el artilugio a sus sacerdotes. Pero las mujeres en bicicleta planteaban problemas aún más complejos. ¿El atuendo que implicaba este vehículo estaría conforme a las buenas costumbres? El periódico *La Croix* informó en 1914 de que una princesa de la corte italiana que montaba en bicicleta había sido reprendida por el rey[325]. Se murmuraba, y no sin parte de razón: «La Santa Virgen nunca lo hizo.»[326]

Aparecieron sospechas aún más graves. Yendo en bicicleta, que quizá sea bueno para su salud, ¿no escaparían las jóvenes a la vigilancia de sus padres, pedaleando hacia los bosques para encontrarse con sus galanes? Médicos, sacerdotes, los hipócritas de turno también dijeron que el roce del sillín con los órganos genitales femeninos podía explicar la pasión deportiva de las encantadoras velocipedistas. Una vez más, ahora a propósito de un simple ejercicio muscular, se podía ver el mal —es decir, el placer— en todas partes en cuanto se trataba de mujeres[327].

También era frecuente la expresión del temor de que los esfuerzos físicos pudieran perjudicar a la feminidad, transformar la dulzura que los hombres apreciaban en las mujeres en una corpulencia y un carácter demasiado masculinos. El doctor Debay también acusó al deporte de desfeminizar a la mujer: «Hay que temer invertir su sexo desarrollando su organismo en el sentido de la virilidad —escribió—. Las mujeres que se dedican a los ejercicios más violentos, endurecidas por la fatiga […] dejan por así decirlo de ser

mujeres.»[328]

Negándole siempre todo, evidentemente se pretendía cerrarle las vías de evolución, de transformación e incluso de promoción a la mujer. Mujer era, por desgracia, pero mujer debía ser para la eternidad.

El peligro de los bailes

¿Podía la mujer, al menos, distraerse de una manera no cultural, sencilla, divertida? Ya sabemos la respuesta, puesto que ya hemos visto el odio que la autoridad clerical siempre mostró por las distracciones. Para acabar de trazar aquí el retrato de Bécassine, la mujer carente tanto de atavíos como de inteligencia y reducida al servicio doméstico, se insistirá en la condena de una de las más antiguas y más útiles diversiones: el baile. No se trata ahora del *ballet*, demasiado vinculado a la semidesnudez del vestuario, sino de la reunión en el pueblo o la aldea, en compañía, entre personas de la misma edad y al son de una orquesta, elemento indispensable para la socialización y la buena convivencia en la sociedad antigua como quizá todavía en la nuestra bajo formas renovadas. Los teólogos casi siempre describieron el baile como un lugar privilegiado para el vicio.

Ya conocemos el método eclesiástico. La Iglesia nunca prohíbe nada a las mujeres, pero plantea tales objeciones que todas las actividades que hemos ido analizando sucesivamente quedan desacreditadas por una razón u otra: así que más vale abstenerse. Una cristiana, en principio, puede arreglarse, ir al teatro o leer, pero poco, muy poco, y sabiendo que corre terribles riesgos. Igualmente, la Iglesia nunca prohibió formalmente los bailes, puesto que se hacían en todas partes, incluso en las cortes reales. Pero no dejó de denunciar los peligros que corría en ellos una mujer y, con varios pretextos, desaconsejaba frecuentarlos.

Hacia 1500, por ejemplo, el predicador Michel Menot sólo los aceptaba en contadísimas ocasiones: una victoria militar, la liberación de un prisionero, el regreso de un viajero al que se creía desaparecido. Entonces se podía organizar una fiestecita, con algunos bailes y festejos, pero bajo vigilancia[329].

¿Qué riesgo se corría? Que la cosa terminase en la cama, por supuesto. Tal

vez también que los jóvenes aprovechasen para conocerse, que, para una noche o para más tiempo, realizasen proyectos en común de todo tipo, incluido el matrimonio. Naturalmente, estas graves decisiones que concernían al futuro de los hijos no podían depender de un rigodón o de un vals. Tenían que seguir estando en manos de los respectivos padres. Este riesgo de contactos prematuros, claro inconveniente en una sociedad que refrenaba la relación sexual y la organizaba dentro de unas estrategias de unión de familias, raramente se citaba con franqueza. Se mencionaban otros argumentos, estéticos, morales, médicos. Hipócritas, sobre todo.

En el siglo XIII, el dominico Guillaume Peyraut encuentra una falta grave que reprochar a los bailes: embellecen a las mujeres. Con la gracia de los movimientos, la danza transforma en hermosas incluso a las que no lo son[330]. Constituye, pues, uno de esos odiosos engaños femeninos. Como con el maquillaje, la Iglesia siempre tiene dispuesta una advertencia contra la belleza. Prefiere a las mujeres un poco feas, un poco insignificantes. Por eso nuestra Bécassine está tan bien vista.

En contra de los bailes, el teólogo Jean-Baptiste Thiers (1636-1703), especialista en el comentario de la Escritura, opina que hasta las mejores almas se ensuciarían con ellos. Es inevitable. En su *Traité des jeux et divertissements* de 1696, afirma que no se debe temer solamente las relaciones que se forjan bailando, sino todo lo que llega súbitamente a obnubilar el alma de los asistentes. Es imposible permanecer puro, dice, tanto bailando como mirando bailar a los demás. Casi en contra de la propia voluntad se entra en la zarabanda infernal: pensamientos lascivos, miradas impúdicas, posturas indecentes.

Pontas vio en el baile una reunión casi delictiva. No se atreve a prohibirlo, sabe que es lícito bailar puesto que el *Eclesiastès* reconoció un tiempo para todo, y especialmente «un tiempo de lamentarse y un tiempo de danzar»[331]. Pero, «como es muy raro que la danza no se convierta en criminal por las circunstancias que casi siempre la acompañan, es muestra de sabiduría en un cristiano el abstenerse». No vayáis al baile, dice, pero tampoco frecuentéis a las personas que sí van. Las gentes decentes deben apartarse de las que bailan: «El Sabio quiere que evitemos a las mujeres a quienes les gusta bailar, por miedo a que sus atractivos causen la perdición del alma.»[332]

Al infierno por un vals

No existiendo una condena oficial, se podría pensar que el baile sólo era un pecado venial. No, los autores de manuales de confesión son despiadados a este respecto. Si monseñor Jean-Baptiste Bouvier dice que perdonará en confesión anual a los hombres o mujeres que lo hayan practicado a título excepcional, no cree que se puedan absolver «ni siquiera en Pascuas» a los bailarines regulares, pues, dice, la experiencia demuestra que casi todos están corrompidos.

Collin de Plancy cuenta, por su parte, que un misionero de principios del siglo XIX prácticamente asimilaba los bailes a los burdeles: dos antros de perdición. Le parecían tan peligrosos que sugería a las madres de familia que escogieran el prostíbulo: «Más valdría que condujerais a vuestras hijas directamente a los lugares de prostitución.» De ahí las chicas podrían salir algún día, mientras que el baile arruinaría vidas enteras[333].

Los médicos, inculpando al «torbellino de la danza», «el movimiento giratorio que hace fluir la sangre hacia los principales órganos internos, el corazón, los pulmones y el cerebro»[334], también fueron los aliados de la Iglesia en su cruzada contra el baile.

Jacques Despars, en el siglo XV, creía que favorecía las hernias, aunque no sabemos muy bien con qué fundamento. Hacia 1850, el doctor J. A. Goullin creía que por su culpa se contagiaba uno de todo tipo de enfermedades:

> Casi siempre a la salida de los bailes, donde han pasado una gran parte de la noche, las mujeres contraen, bajo la influencia de las temperaturas más opuestas, unos males que colman sus vidas de amarguras. Cuántas jóvenes habrán recogido, al salir de esas brillantes reuniones… esas afecciones nerviosas que, como decía Boerhaave, son el azote de la humanidad y de la medicina, y esas flores blancas contra natura que agostan la fuente de la fecundidad, y esas afecciones cutáneas que ocultan bajo horribles erupciones los rasgos más encantadores[335].

Victor Hugo debió de compartir estos temores, puesto que, en las *Orientales* (1829), habla del triste día que sigue a la locura del baile, y hasta de esa «tos

obstinada», de esa «fiebre», de esos «ojos apagados» que serían el precio a pagar.

La Iglesia del siglo XIX, en un tiempo en que la imprenta ya era algo barato, hizo aparecer bajo la pluma de curas locales un sinfín de folletos populares sobre la educación de las jóvenes que, en su mayoría, abordaban la cuestión de los bailes y los condenaban… mientras que teológicamente estaban autorizados[336]. La misma y única acusación de siempre: causaban la muerte, física y espiritual.

Más o menos se hallan las mismas instrucciones en todos los países o en todas las regiones de Europa, sobre todo en el sur, como en España o en Italia, pero se aplicaron muy desigualmente. En ciertos lugares, como el mundo germánico donde la tradición del baile de pueblo estaba fuertemente arraigada, tuvo muy pocas consecuencias. En cambio, allí donde el catolicismo estaba bien implantado en los espíritus, donde el clero todavía era temido, la prohibición sí tuvo cierta eficacia.

En la primera mitad del siglo XX esta situación se prolongó. Pierre-Jakez Hélias, por ejemplo, contando su infancia bretona hacia 1920, destaca que los bailes eran sino raros, al menos muy vigilados. Los sacerdotes interrogaban, en confesión, a los jóvenes sobre lo que habían hecho el sábado por la noche, y a menudo se negaban a darles la absolución, a menos que prometieran renunciar a los malos lugares[337].

Algunos curas incluso parecen haber perdido el sentido de la medida; sin embargo, no se puede dudar que actuaban de acuerdo con su obispo. Uno de ellos, con el texto que incluimos más adelante, afirma en 1938 que se negaría a casar ante el altar y a enterrar en tierra cristiana a cuantos frecuentasen los bailes. En esa época no casarse por la Iglesia era, sin lugar a dudas, una grave afrenta para las familias bretonas. Pero el cura de Guenrouët se mantenía firme:

> Bailes públicos, gracias a Dios, no los hay en todo el territorio del municipio de Guenrouët. Para mí es una grandísima alegría felicitar y agradecer a todos los mesoneros de la parroquia por su espíritu cristiano. Pero sí los hay en los municipios vecinos y, conviene decirlo para vergüenza de la capital del cantón (Saint-Gildas-des-Bois), no se han interrumpido ni un solo domingo de cuaresma. Pero a estos bailes, no acuden sólo muchachos y muchachas de la capital del cantón, también acuden jóvenes de los alrededores, incluso de Guenrouët. Por ello me veo

en la obligación de promulgar de nuevo ciertas sanciones que había tomado hace ya algunas semanas y que pensaba dejar sumidas en el olvido definitivamente, por falta de sentido. Espero que, esta vez también, el simple enunciado de estas sanciones obtendrá el efecto esperado. Éstas son:

1. Todo muchacho y toda muchacha que, a partir de hoy, frecuente un baile público quedará excluido de nuestras obras religiosas.
2. Todo muchacho y toda muchacha que frecuente habitualmente estos bailes quedará privado de los honores eclesiásticos, bien para el matrimonio, bien para la sepultura[338].

Tales textos nos muestran que en ciertas regiones se libró una auténtica batalla contra el baile, una batalla contra los bailarines. Es imposible pensar que este conflicto, que ocupó siglos y al menos la mitad de Europa, fuera sólo el producto de algunos curas moralizadores. Ellos actuaban siguiendo las instrucciones de Roma, y hay que creer que a las autoridades el baile les pareció algo verdaderamente mortífero para la juventud. Eso se podría explicar en algunos bailes, por supuesto, pero a nuestros ojos resulta asombroso ver que el baile más combatido por pernicioso es el que nos parece más casto y menos convulsivo: el vals.

En algunos países, en el siglo XIX, es posible que los ataques al vals estuvieran relacionados con preocupaciones nacionalistas. Con cualquier motivo se destaca que es «importado», que no tiene nada que ver con el folclore local. Es el «baile alemán» y por ende diabólico. Pontas había dicho que había sido «introducido en Francia por el demonio de la impureza». ¿Encarna también el fantasma del aquelarre?

En el siglo XX, con la llegada de bailes procedentes de América del Norte y del Sur, más rápidos y con más contacto entre los bailarines, la hostilidad de los religiosos tomó aspectos políticos, incluso racistas, como lo atestigua el relato de un padre jesuita:

Un hombre de mundo, excelente bailarín, caracterizaba ante mí cada uno de los nuevos bailes de este modo:

El tango, inmundo; el fox-trot, cínico; la java, grosera; el chotis

español, provocador; el shimmy y el blue, chochez y baile de San Vito. Todo esto, añadía con fuerza, huele a salvaje, a aventurero, a vividor.

Dos palabras resumen lo que acabo de decir. Estos bailes no son otra cosa que bolchevismo moral[339].

En abril de 1958, en la Exposición Universal de Bruselas, el pabellón del Vaticano se abrió presentando dos salas, una dedicada al Bien, con efigies de santos, la otra dedicada al Mal, ilustrada con una fotografía de Brigitte Bardot bailando el mambo en la película *Y Dios creó a la mujer* de Roger Vadim. Tanto el baile como la mujer, demasiado libre para el gusto eclesiástico, eran los objetivos de esta campaña que rozaba la difamación y que no honró a Roma. Debido a las protestas, la foto fue retirada al cabo de ocho días[340].

Decididamente, Bécassine no podía salir de casa. Por todas partes acechaban revolución, comunismo, enfermedades y chicos malos. Con frecuencia el cristianismo parece no haber sido más que un gran movimiento protector para *poner* a las mujeres a resguardo… e impedirles respirar. Pero ¿era posible seguir haciéndolo?

El lugar del complemento

El estatus que la Iglesia propuso a las mujeres, con las incontables prohibiciones que hemos descrito, no presentaba en positivo (por decirlo de alguna manera) más que dos imperativos: «casaos y callad.» Hemos visto cómo Roma, tras largas vacilaciones, había llegado poco a poco a la idea del matrimonio como vocación de la mujer. La solterona perdió terreno. El propio Pontas condenó «a las mujeres que no se casaban y que no pensaban hacerlo».

En cuanto a la actividad que se le proponía a la esposa, tenía que ser sobre todo silenciosa, según la repetida orden de san Pablo:

La mujer aprenda en silencio, con plena sumisión. No consiento que la mujer enseñe ni domine al marido, sino que se mantenga en

silencio[341].

Más claro todavía, Tertuliano había descrito lo que podía ser una vida de mujer. Sumisión, silencio y domicilio fijo:

> Pintaos los ojos con modestia y la boca con silencio (*et os taciturnitate*). Introducid en los oídos la palabra de Dios; clavaos en la nuca el yugo de Cristo. Someteos a vuestros maridos y ése será suficiente adorno; ocupad las manos en el trabajo de la lana, mantened los pies en casa y disfrutaréis más que en medio de oro[342].

Este proyecto original para las mujeres no fracasó del todo puesto que ha funcionado durante una decena de siglos, pero, ya lo vimos con las santas, desde los siglos XIL-XM, las mujeres, que llevan demasiado tiempo amordazadas, quieren tomar la palabra. Gilbert de Tournai (muerto en *1284) lo* comprendió y se irritó: «¡Y ahora las mujeres se envalentonan y hablan públicamente, y hasta dan su opinión sobre el dogma y las Escrituras!»

No ha dejado de ser así desde entonces, siendo el episodio de Bécassine al último avatar del proyecto de sumisión romano, la última presentación que de él se hizo. Este proyecto, que fue unánime, se resumió en lo que se podría llamar «teoría del complemento», que todavía hoy se enseña a veces.

La idea de que el hombre y la mujer, como Adán y Eva, eran diferentes, que uno era el amo y la otra la esclava, uno estaba ligado al Bien y la otra al Mal, uno hijo de Dios y la otra hija del Demonio; esta idea, insostenible teológica y moralmente, no pudo mantenerse por mucho tiempo, aunque permaneció disimulada en muchos corazones eclesiásticos. Con los tiempos más modernos, hubo que aceptar no ya la igualdad del hombre y la mujer, sino el reconocimiento de una unión de los dos, donde cada miembro tenía su propia dignidad.

Como tampoco se quería renunciar a la noción de superioridad masculina, se magnificó entonces a la mujer en un papel de complemento. Ella no era inferior, era una parte de la superioridad masculina, su parte baja, evidentemente, secundaria. Es lo que se expresó con la palabra *complemento* que no figuraba en las Escrituras pero que tuvo, desde el siglo XVIII hasta nuestros días, un gran éxito. La mujer era el complemento preciosísimo del hombre, el corazón amante

con relación a la mente directora. Evidentemente, esta idea fue expresada con más o menos amabilidad para con el segundo sexo.

En el siglo XVIII, el ensayista inglés Richard Steele, poco cortés, definió a la mujer como «una hija, una hermana, una esposa y una madre, una simple aprendiza de la raza humana». Existe solamente en relación a aquello de lo que es complemento: el hombre.

En 1933, A. Strindberg expresa el mismo sentimiento al escribir que «la mujer no es más que el complemento del Hombre». Le parece un hecho natural, pues, dice, las cosas son tal como deben ser. Que los inferiores dependan de los superiores es algo normal.

Como de costumbre, la medicina apoyó y justificó la postura de la sociedad católico-republicana, como podemos ver en la pluma del doctor Jaf en su *Art de se faire aimer* (1913), que al menos tuvo el mérito de ser sincero:

> La naturaleza humana se divide en dos partes principales: el hombre y la mujer. Ambos seres son, por consiguiente, uno el complemento del otro. Incluso se puede decir que la mujer es el complemento.

Esta última y sutilísima formulación revela todo el contenido del nuevo concepto. Hombre y mujer se completan, pero, en la unión, uno de los elementos es más esencial que el otro, y el otro es más complementario que el primero…

La felicidad en casa

¿Qué lugar había que asignar, entonces, a la mujer en la sociedad? El de complemento, precisamente, tanto dentro de la pareja como fuera. Si era fuera, es decir, en el trabajo, la mujer no podía interpretar los papeles principales. ¿Se imagina alguien a Bécassine, sin cultura y sin agudeza, mandando a hombres, haciendo funcionar las fábricas, ideando planes? No, de ningún modo.

A. Strindberg intentó demostrar que no era culpa de los hombres si las mujeres ocupaban puestos secundarios en la jerarquía, sino el salario justo para sus mediocres resultados profesionales. Una mujer telegrafista, sostenía, no

recibía las palabras tan deprisa como un hombre. El sentido olfativo de las mujeres también era inferior, y el dramaturgo sueco facilitaba las pruebas de ello: el hombre reconoce el ácido prúsico desde una disolución del 1 por 100.000, la mujer sólo a partir del 1 por 20.000.

«La mujer —añadía— posee sólo en muy pocas ocasiones la facultad de fijar su atención en un tema dado.» Strindberg la consideraba incapaz hasta de ser una buena criminal. Por lai ta de previsión, al matar a alguien, «no calculaba las probabilidades de ser descubierta». En otras palabras, se dejaba atrapar como una idiota.

Aparentemente, la idea de la mujer como auxiliar no se alejaba demasiado de la clásica alternativa católica, repetida también por el socialista P. J. Proudhon en 1849: no podía ser más que ama de casa o prostituta. No obstante, la teoría del complemento le abría el camino a nuevos oficios. Claro está que no podía ocupar los primeros puestos, pero sí ser adjunta a las órdenes de un hombre, ayudante, secretaria, criada, sobre todo. La carrera normal para Bécassine es el servicio doméstico, y en los últimos años del siglo XIX, cuando tantas mujeres empezaron a trabajar, lo hicieron con el total acuerdo de la Iglesia puesto que se trataba de empleos «complementarios».

De todas formas, quedarse en casa seguía siendo la recomendación favorita de la religión católica. Todavía mejor que ser el complemento de los hombres en general, la mujer debía ser el de un solo hombre: su marido. En la vivienda familiar podían y debían revelarse las auténticas capacidades femeninas: limpiar las ollas, lavar a los niños y barrer.

Todos los moralistas del siglo XIX lo repitieron de distintas formas, enviando a la mujer a casa más que al taller. A Michelet le parecía «impía y sórdida la palabra obrera», al igual que Jules Simon, valiente defensor de las clases menos privilegiadas, quien aseguraba que una «mujer convertida en obrera ya no era una mujer». A. Tennyson afirmaba también que la mujer «sólo se las apañaba en su casa», etc[343].

En la segunda mitad del siglo XIX se utilizó a menudo una imagen de la felicidad, la del caracol arrastrando su caparazón, que hallaba protección en este escudo y que moría si se lo quitaban. La mujer debía imitarle. El caparazón era su casa, la vivienda familiar, que la mujer no debía abandonar, y adonde debía retirarse al mínimo peligro. Esta imagen, en particular, gustó mucho en los ambientes puritanos de Inglaterra y América.

El reverendo Cotton Mather desarrolló la idea de que la concha del caracol era el sueño de todas las mujeres. Todas y cada una de ellas aspiraban a un refugio semejante, que jamás tuvieran que abandonar. Si alguien preguntaba dónde estaba, el marido podría contestar, como antaño Abraham a los ángeles: «Mi mujer está en la tienda.»[344]

William Seeker, otro pastor colonial, en un sermón sobre el anillo nupcial, rechazó la idea de una «esposa de los campos como Dina» y también la de una «esposa de las calles como Jezabel». Repitió la comparación de la mujer con el caracol formulando un deseo: «Que la mujer imite a esta pequeña criatura, que nunca va más lejos de lo que cargar con su casa en la cabeza le permite.»[345]

Lo que querían era una mujer atada al hogar familiar, realizando solo trabajos de complemento, las labores domésticas, aderezadas como mucho con los cuidados del jardín y un poco de costura: «La aguja es la guardiana de las buenas costumbres», decía, por ejemplo, el doctor Fonssagrives[346].

Esta última observación adquiere todo su sentido cuando se piensa que los maridos de finales del siglo XIX estaban obsesionados por los supuestos estragos de la masturbación masculina. Pensaban con toda naturalidad que sus mujeres también podían verse tentadas como ellos por los placeres solitarios y, no se sabe por qué, la máquina de coser pasó a ser sospechosa. Otro médico, en efecto, proclamaba que el funcionamiento del pedal causaba un cierto «estremecimiento» de la parte inferior del tronco de las mujeres: «Entonces el mecanismo del roce de los labios mayores y el calor resultante provocan con frecuencia el onanismo»[347], decía.

Pese a estos pequeños inconvenientes, los elogios sobre el trabajo de las mujeres en casa eran incesantes. Ninguna tarea era más noble, más bonita, más enriquecedora, más útil a la humanidad que el trabajo doméstico. Es muy cierto que la sociedad burguesa intentó trocar el encierro de la mujer por una valorización religiosa, y a veces hasta mística, de su papel casero.

En todo caso, se trataba de sumisión, fuera cual fuera el envoltorio con el que se disimulaba el estatus de encierro. La Iglesia, los moralistas, los censores republicanos, la elite, la mayoría de clases sociales, incluidas las clases trabajadoras, formaron una nueva Iglesia, la Iglesia doméstica, que sólo tuvo un eslogan en la boca: la mujer en casa. La mujer tenía que estar doblemente confinada, en sí misma, sin exteriorizar nada, y en el espacio familiar, sin salir. Pronto se convirtió en algo difícil de realizar.

La guerra mundial de 1914-1918 daría al traste con estas representaciones de un moralismo un tanto trasnochado. Ya no era el momento de preguntarse si nuestras abuelas podían ir (inocentemente) en bicicleta y si el ama de casa tenía que quedarse con el caparazón del caracol en la cabeza. Por toda Europa, las mujeres se vieron obligadas a ocupar, a millones, los empleos de los hombres. En el campo tuvieron que sustituir a los labradores que se habían ido. En la ciudad entraron en las fábricas, ya no para dar al pedal de las máquinas de coser, sino para armar obuses. Aquella determinada imagen de la mujer, un poco tonta y hogareña, tenía los días contados.

Por supuesto, cualquier datación histórica siempre es relativa. La guerra del 14-18, a la que siguió una desmovilización de las mujeres, que tuvieron que volver a sus casas, y pronto un renacimiento del antifeminismo en la opinión pública (1930-1960), debe ser entendida como una «fecha amplia»: no marca en absoluto el fin de la lucha de las mujeres. Sin embargo, parece seguro que en ese momento se puede notar un quiebro en el antifeminismo propiamente eclesiástico: la manera en que la Iglesia habla de las mujeres en 1920 no es en absoluto la misma de 1910. Debido al conflicto que afectó a toda Europa, tomó conciencia de que las mujeres eran necesarias a la sociedad y… a la misma Iglesia. Aunque a menudo seguirá siendo misógina, ya no se opondrá a una cierta emancipación femenina[348].

El uniforme y la sumisión

Antes de desaparecer, el estatus de mujer sumisa, más reducido que nunca en el siglo XIX y a principios del XX, tuvo una extraña consecuencia: la creación de un nuevo modelo físico de cristiana.

Ya existía un tipo femenino en el siglo XVI para las viejas, que aún perdura en nuestro mundo rural: el vestido uniformemente negro que llevaban en Sienne, no sólo las viudas, sino hasta las esposas desde el segundo año de casadas. Dado que, una vez en posesión de un marido, ya no tenían que gustar a nadie, se colocaban una vestimenta monocolor y carente de todo atractivo.

En el siglo XX se generalizó un nuevo atuendo —más o menos respetado—

para las muchachas y las mujeres jóvenes. La cristiana, católica o protestante, debía lucir un uniforme de jefa de exploradores, que solía ser una falda azul marino bastante larga y una blusa holgada y cerrada en el cuello, generalmente blanca o azul. Los zapatos tenían que ser prácticos, sólidos, planos, lustrosos pero sin ostentación y en ningún caso brillantes. Las piernas permanecían desnudas hasta los cuarenta años aproximadamente, lo cual quiere decir sin medias, y el pelo recogido en un moño o en trenzas, todo ello sin maquillaje aparente y coronado por una mirada vaga, sin un brillo excesivo que habría podido pasar por provocación o incluso sólo interés.

La Iglesia, desde luego, no pudo imponer a todas las mujeres este atuendo sin gracia, desfeminizador y hasta infantilista, demasiado diferente del de las mujeres modernas de la época, que se habían cortado el pelo y lucían faldas que enseñaban las rodillas. Esta apariencia anodina, que pretendía ser garantía de las buenas costumbres, fue adoptada, sin embargo, por una amplia fracción de la sociedad católica femenina entre 1930 y 1960.

Simone de Beauvoir, nacida en una familia bienpensante, cuenta en sus *Memorias* que su primer maquillaje, cuando tenía diecinueve años y ya era licenciada en filosofía por la Sorbona, provocó las iras de su madre en 1927:

> Madeleine se divirtió poniéndome un poco de carmín en los pómulos: a mí me pareció bonito, y cuando mi madre me ordenó que me lavara, protesté. Sin duda le parecía ver en mi mejilla la huella del tridente de Satanás; me exorcizó de un bofetón. Cedí[349]…

El aspecto corriente de las burguesas europeas a la salida de misa, aunque sea un poco más vivo desde los años setenta, se ha mantenido fiel a ciertos rasgos del modelo primitivo, el peinado y la modestia del calzado, por ejemplo. Una católica en la calle, sin mucho maquillaje y llevando como únicas joyas una alianza y una cruz de oro al cuello, sigue sin parecer alguien vulgar y corriente, gracias a una distinción y una modestia que son apreciables, aunque a veces llegue al límite de un exhibicionismo entendido al revés: tejido noble pero corte rústico, calidad interior de la ropa pero sin gracia aparente. Las descendientes de Bécassine siguen queriendo permanecer invisibles y ajustándose al estilo correcto.

Que no se crea que hemos tomado este personaje de criada bretona para

designar a la mujer cristiana, especialmente en la primera mitad del siglo XX, porque sí. Fue reivindicado, con el aspecto descrito, por unos católicos, como lo indica este texto de una responsable de la juventud:

> Al contrario de las jóvenes de hoy en día de aspecto descuidado y costumbres disolutas, creo que el personaje de Bécassine, lleno de sentido común, valor y bondad, resulta un destacable ejemplo para todas las chicas que aún no están contaminadas por la depravación[350]..

El clero, acaso engañado por esta modesta apariencia, mientras que la mujer europea procedía en el cambio de siglo a una revolución interior, creyó que todavía era posible repetir la vieja lección, la de la sumisión femenina, como en tiempos de Napoleón I cuando *madame* de Campan decía: «Es útil, ante todo, que las muchachas sepan obedecer».

Hasta entonces la mujer había aceptado ser la eternamente desgraciada, la sacrificada. El novelista François Mauriac lo decía todavía mucho después, seguramente porque no había visto cómo pasaba el tiempo: «La vocación de la mujer es la desdicha».

Pero eso se había terminado. La mujer ya no aceptaría nunca más lo que había aceptado, aunque la Iglesia tardase mucho en darse cuenta. La sociedad dominante entre 1850 y 1914, más o menos laicizada, no se había desprendido de los prejuicios religiosos referidos a la mujer y su destino en la Tierra. Había seguido prohibiendo a las mujeres tanto la vía intelectual («no estudiéis mucho»), como la vía manual («trabajad sólo en vuestra casa o en la casa de otros»), rechazando con horror los entretenimientos y hasta el amor por la vida. La Primera Guerra mundial le permitió salir de aquella cárcel o, al menos, de aquella clausura.

La modificación se produjo sobre todo por dentro. En el exterior ya se habían dictado leyes, disposiciones sobre la educación femenina, por ejemplo, pero que no habían cambiado ni las mentalidades ni las conductas. Esta vez, las mismas católicas se encargaron de remover las cosas.

Se alzó una generación de mujeres que quería estudiar, cultivarse, ir a un espectáculo de vez en cuando, trabajar, tener una vida digna y responsable, sin por ello renunciar obligatoriamente a la fe. En el seno mismo del catolicismo, en asociaciones bastante activas y de apariencia respetuosa, como la Juventud

Obrera Católica (JOC), la Juventud Agrícola Cristiana (JAC) en Francia, o como la Unión de Mujeres de la Acción Católica Italiana (IDACI), se irían manifestando poco a poco unas demandas, luego unas presiones, y por fin una neta y clara reivindicación de cambio. La mujer ya no caminaba por los viejos senderos trillados. Era ella la que trazaba un nuevo camino.

Ya no quería ser la criada, el complemento, la ayudante de nadie. En la nueva sociedad, en el matrimonio reequilibrado, pretendía ser no tanto una revolucionaria sino simplemente una persona. Y ello con el relativo acuerdo de una parte de la jerarquía católica. Las «militantes», término inventado por Pío XI, sucedieron a las damas de la caridad. El destino de la mujer europea, o al menos del sur de Europa, daría un vuelco total.

Tal vez no habría ya una quinta mujer de Dios, sino solamente unas cristianas entre los cristianos. En todo caso, nunca más aceptarían a las cuatro anteriores como modelos impuestos.

Conclusión

Después de haber tratado con bastante dureza a la Iglesia católica, justo es que recordemos dos cosas. La primera es que las demás religiones tampoco se han mostrado más generosas con la mujer: la cristiana ha sido calumniada y despreciada, pero no ha sido martirizada, no ha tenido que padecer las mutilaciones sexuales de las africanas ni los pies vendados de las chinas. La segunda es que la cristiana ha podido ver cómo su condición de excluida se iba atenuando lentamente. En efecto, la tentativa de ejercer una tutela religiosa sobre su cuerpo y su alma, que durante largo tiempo resultó insultante y agobiante pero que en parte sólo fue teórica, terminó por fracasar.

La mujer despreciada universalmente

El judaísmo, al menos en los textos, se muestra bastante distante con las mujeres. La Biblia y el Talmud «oscilan entre una benevolente condescendencia y el desprecio»[351]. La autoridad paterna es esencial, el jefe (masculino) de la familia posee una autoridad casi igual a la de un sacerdote. En su oración de la mañana cada día da gracias a Dios por no haber nacido en el sexo opuesto. La esposa, considerada ante todo en su faceta doméstica, no es gran cosa, excepto la madre del hijo, y muy secundariamente la de las hijas. Durante mucho tiempo sólo se celebró en la sinagoga el nacimiento del hijo. No hace mucho todavía, en la Europa del Este, la hija, que evidentemente tenía prohibido casarse con un no-

judío (*goy*), era casada con otro judío con la mediación de un casamentero (*shadkhen*); todavía hoy con demasiada frecuencia se casa, incluso en Occidente, por un acuerdo entre familias y sin que ella tenga gran poder de decisión.

En una evidente contradicción, la mujer judía debe conocer la ley, la *Halajd*, y especialmente los 613 mandamientos (*mitvot*) surgidos del Pentateuco, pero en principio no tiene ocasión de estudiarlos… Está excluida del sacerdocio. «Vale más quemar la Torà que confiarla a una mujer», dice el Talmud. Para los ortodoxos, muy antifeministas, y con mayor motivo para los ultraortodoxos (movimiento lubavitch), la mujer no puede participar en la oración pública, ni ser testigo de un matrimonio en la sinagoga. Durante el oficio, no «sube» a la Torà, permanece confinada junto con las demás mujeres en un lugar separado y no debe tomar la palabra.

Afortunadamente, como las judías están repartidas por numerosos países en los que reciben la enseñanza local, no podemos hablar de un modelo único de educación para las mujeres judías; las alemanas o las americanas están menos sujetas a la tradición que las marroquíes o las ucranianas.

El acceso al sacerdocio vive distintas situaciones según los países. La ley religiosa lo prohíbe, pero, en los Estados Unidos, existen en la actualidad 470 mujeres rabinos (frente a sólo diez en Israel). La elección de cuatro mujeres a la Asamblea consistorial israelita de París, en noviembre de 1997, fue todo un escándalo, pero puso de manifiesto cierta apertura. Por todo el mundo se hallan hoy en día sinagogas vinculadas a las diferentes obediencias, y un judío puede prácticamente escoger su judaismo a la carta.

La comunidad judía experimenta grandes sobresaltos pues en ella se oponen, *grosso modo*, un ala liberal, de inspiración americana, más favorable a los matrimonios mixtos y que concede mayor consideración a las mujeres, y un ala ortodoxa, con una mayoría de judíos originarios del mediterráneo meridional, bastante misóginos. En cualquier caso conviene distinguir entre doctrina y prácticas reales, pero lo mismo sucede con el catolicismo, donde las prohibiciones romanas están muy lejos de ser seguidas y ni siquiera entendidas por los católicos. Ello no impide que la doctrina del judaismo ortodoxo, parcialmente común con el cristianismo, haya permanecido más «bíblica», es decir, muy dura con las mujeres.

Otra religión monoteísta, el islam, también presenta diferencias en su seno. Se extiende por varios continentes, carece de una jerarquía comparable a la del catolicismo y está dividido en varias escuelas jurídicas, por todo lo cual no es el

mismo, evidentemente, en Marruecos, Albania o Irán. Sin embargo, en ninguna parte es favorable a la mujer.

En favor de ésta citaremos el hecho de que la Turquía musulmana concedió el derecho de voto a sus ciudadanas diez años antes que Francia, pero eso parece más bien una conquista de la laicización que de la religión. En el sufismo, que es la mística del islam, las mujeres han ocupado un lugar destacado desde los orígenes: Fátima, la hija del profeta, María, la madre de Jesús, Rabi'a (721-801), que fue la primera en cantar el amor divino, Yasmina de Marchena y Fátima de Córdoba, que fueron las guías de Ibn' Arabi. Eso no desmiente en absoluto el estatus inferior de la mujer en la religión islámica, pero quizá sí se la considere menos sexualmente perversa que en Occidente[352]. En efecto, siempre hubo dos corrientes en el islam, una jurisprudencial y otra amorosa, la corriente tradicional que asigna a la mujer un pequeñísimo lugar y la de la poesía cortés que, desde Ibn Hazm e Ibn' Arabi (siglo X), idealiza las virtudes femeninas.

En la vida corriente la que gana es la tradición. La ley, la *chaña*, quiere a la mujer sometida al varón, es decir, al padre, al marido o hasta al hermano. Ella no tiene derecho a una parte igual en la herencia. En la mezquita sólo está admitida en los lugares secundarios. El Corán dice que la palabra de un hombre vale la de dos mujeres. Finalmente, el acceso al sacerdocio (*imamat*) le está vedado por lo general, aunque el profeta no hablara sobre la cuestión. Sólo puede llegar a ser imán en la escuela chafeita, para hablar a otras mujeres y para el pequeño imanato (organización de simples plegarias).

La mujer no está considerada exactamente como inferior, sino como débil. Si la dejan hacer, provoca el desorden. Hay que protegerla, pues, de sí misma, que es la misión del marido y su derecho puesto que la esposa, en principio, no trabaja y es él quien la alimenta. Son las palabras del Corán:

> *›mbres tienen autoridad sobre las mujeres debido a los gastos que ellos aceptan tener para mantenerlas*[353].

Las consecuencias son evidentes. Para protegerlas, en Afganistán, hoy en día la mujer no puede tener un empleo, ni maquillarse, ni salir por la ciudad si no es cubierta con un velo con una rejilla en los ojos, ni ir al médico, ni recibir una formación… ni siquiera llevar calcetines blancos. En Irán necesita una autorización escrita del marido para trabajar. En la universidad de Teherán, de

169 carreras, 91 están prohibidas a las mujeres. La edad para poder casarse, que era de dieciocho años durante el mandato del *sha*, ha sido rebajada a los trece. La mujer no tiene siquiera derecho a asistir a un partido de fútbol.

Se tiene que quedar en casa, y los islamistas muchas veces subrayan que el islam es el único sistema que asegura la protección de la mujer. En la cárcel, desde luego, no corre ningún peligro. En su tratado *Révivification des sciences de la religión*, el imán Ghazali escribe:

> Se puede decir, en conjunto, por lo que respecta al buen comportamiento que debe observar una esposa, y en pocas palabras, que debe permanecer en sus estancias privadas y no dejar el huso. No debe multiplicar sus salidas a la terraza, ni las miradas que pueda lanzar desde allá arriba. Que cruce pocas palabras con sus vecinos y que no entre en sus casas[354].

Con todo, lo peor es el castigo reservado para la mujer adúltera. En Irán, Afganistán y Pakistán es lapidada en presencia de un mullah: falta un Jesús que se oponga. En Jordania, la tolerancia del «crimen de honor» garantiza al hombre engañado la práctica impunidad si mata a la culpable. Por supuesto, esto no se aplica en la situación inversa, pues un hombre puede tener varias mujeres.

¿La evolución? Está en curso, provocada por la irrupción del mundo moderno y más todavía por las exigencias del mercado de trabajo. Las musulmanas quieren trabajar, ganar dinero, y también salir, educarse. En Irán se manifiestan signos de hastío en la burguesía y en la universidad contra los excesos de los mullahs. Mientras tanto, la ley sigue siendo la misma. También en Rabat, el sultán Hassan II, a la vez rey de Marruecos y comandante de los creyentes, tenía planeada antes de su muerte en 1999 una modificación del estatuto de la mujer. Un proyecto de ley sobre «la integración de la mujer en el desarrollo» estaba siendo estudiado en la Secretaría de Estado para la Familia. Muy criticado por una parte de los ulemas, preveía subir la edad para casarse de las mujeres de los dieciséis a los dieciocho años, prohibir la poligamia, implantar un divorcio jurídico en lugar del repudio e incluso dar derechos a la futura divorciada (la mitad de los bienes de la familia).

¿Qué hará Mohamed VI, el nuevo rey? El Ministro de Habús y Asuntos Islámicos hizo pública su oposición radical, diciendo que las nuevas medidas

«alejarían a las jóvenes del matrimonio» y anunciarían la «disolución de las familias». Adentrarse en la vía de la laicización todavía parece peligroso en los países islámicos donde la tradición considera a la mujer como una criatura que Dios ha puesto a disposición de los hombres.

¿Y en Oriente, famoso por su erotismo, es mejor la condición de la mujer? Es dudoso, pero todo depende de dónde y de cuándo. Sea como sea, algunas religiones de estos países están de moda en Occidente.

El budismo, por ejemplo, tal como se presenta actualmente en Europa, es una especie de cajón de sastre en el que los catecúmenos aportan sus propias ideas. Generalmente se niegan a tomar conciencia de los aspectos desagradables de una religión que a veces es muy exigente, aspectos que se han borrado a propósito para facilitar su adhesión[355].

Gracias a estos silenciamientos y a pesar de lo inverosímil de la teoría de las reencarnaciones sucesivas, el budismo, reducido a un bricolaje sincrético en torno a algunas banalidades morales conocidas en Occidente desde la Antigüedad, no puede sino resultar atractivo. Pero ¿llegará a convencer a la gente —¡en el mundo de Cristo, Epícteto y Descartes!— de que hay que ser budista para renunciar a sí mismo, practicar la meditación y sentir compasión por el prójimo? Sea como sea, en Francia existen doscientos centros budistas, y cinco millones de franceses se declaran «simpatizantes» de esta religión.

Pero si la Iluminación es el objetivo de toda vida, la gran liberación que puede experimentar el sabio, ¿tiene la mujer derecho a participar de ello? La cosa no está muy clara. No, dijo el sutra del Loto, opinión que comparte la mayoría de los fieles orientales de hoy. En el budismo tibetano, el Dalai Lama parece favorable a la ordenación de mujeres… pero no ha procedido a ninguna. Una única corriente del budismo (porque esta religión es múltiple, como las demás), la corriente May ana, cree que «incluso la mujer» puede acceder a ella. Sidharta (563-483 a.C.), es decir, el propio Buda, dudó mucho antes de reconocer que la mujer sí podía acceder a la Iluminación, y posteriormente pareció lamentar su decisión positiva.

Creó órdenes monacales, una decisión que todavía hoy discute un sector del budismo. Allí donde estas órdenes existen en la actualidad (Corea, Taiwan), las monjas poseen un estatus muy secundario con relación a los hombres. En Tailandia no son más que las sirvientas (*mae chi*) de los templos o monasterios. En cuanto al budismo zen, machista desde siempre y apoyo oficial de los

kamikazes en la época de las agresiones japonesas en el Pacífico durante el segundo conflicto mundial, aún es más radical: excluye a las mujeres de toda función religiosa, y con referencias muy sólidas.

En efecto, cuando el discípulo Ananda pregunta al Buda su opinión sobre las mujeres, surge este diálogo:

—¿Cuál debe ser nuestra actitud, Señor, hacia una mujer?
—Evitad verla —respondió Sidharta.
—Pero y si, pese a todo, la vemos, ¿qué debemos hacer?
—No le habléis.
—¿Y si le hablamos? —insistió Ananda.
—Entonces, tened mucho cuidado.

Sin pretender justificar la invasión del Tibet por parte de China, que representó una intolerable agresión, podemos pensar que la condición de las mujeres, desde el punto de vista de sus derechos, experimentó una gran mejora bajo el comunismo en comparación con la dominación que ejercían anteriormente los monjes budistas sobre las costumbres.

El hinduismo, versión moderna del brahmanismo, que obligó a quemar a las esposas de los rajás cuando éstos morían hasta mediados del siglo XX, enseñaba que las viudas del pueblo llano no podían volver a casarse, que creía, como muchas otras religiones, en la fundamental perversidad de las mujeres, no parece menos antifeminista en esencia. En las Leyes de Manu se afirma, en particular, que los orificios femeninos son puros por encima de la cintura e impuros por debajo.

El confucianismo chino, en la época en que organizaba la sociedad, parece haber sido también muy hostil a las mujeres. Las consideraba menos que nada, siempre sometidas al padre y al marido, y toleraba la poligamia. Un breve poema chino contemporáneo del nacimiento del sabio Confucio (551-479 a.C) da una idea de la diferencia que separaba a un sexo del otro:

Ha nacido un niño, cubrámoslo de oro y jade.
Ha nacido una niña, que se divierta con trozos de ladrillo.

Estos breves apuntes, que no pretenden juzgar las religiones de Asia o del Extremo Oriente, tienen solamente por objeto constatar que en ellas encontramos una actitud común respecto de las mujeres: todas las religiones e incluso tradiciones de cierta importancia que todavía existen en este mundo la han considerado como un ser inferior. Pero ¿de dónde puede venir una idea que parece tan universalmente compartida?

Las causas del antifeminismo

Es indudable que la diferencia invocada entre hombre y mujer, la jerarquización de uno con relación al otro, tiene parte de su origen, sencillamente, en el dimorfismo sexual.

Como en muchas especies (pero no en todas), el hombre es físicamente más grande, más robusto, más fuerte que la mujer. Muchas otras particularidades biológicas separan a Adán y Eva. La misma Simone de Beauvoir, convencida de que la calidad de mujer se adquiría por el entorno cultural, señalaba esta diferencia, en las primeras páginas de su obra *El segundo sexo* (1949), como uno de los cimientos de la condición de inferioridad de la mujer:

> El peso específico de la sangre es menor en las mujeres: hay una menor fijación de hemoglobina; por lo tanto, son menos robustas, más dispuestas a la anemia. Su pulso late más deprisa, su sistema vascular es más inestable: se ruborizan fácilmente. La inestabilidad es un rasgo destacado de su organismo en general; en el hombre hay estabilidad, entre otras cosas, en el metabolismo del calcio; la mujer, en cambio, fija muchas menos sales de calcio, las elimina durante las reglas y los embarazos; parece que los ovarios tienen, respecto al calcio, una acción catabólica; esta inestabilidad conlleva desórdenes en los ovarios y en el tiroides, que está más desarrollado en ella que en el hombre, y la irregularidad de las secreciones endocrinas reacciona sobre el sistema nervioso vegetativo; el control nervioso y muscular no se realiza completamente. Esta falta de estabilidad y de control provoca su

> emotividad, directamente ligada a las variaciones vasculares: palpitaciones, rubor, etc.; por ese motivo están sujetas a las manifestaciones convulsivas: lágrimas, risas, ataques de nervios. Vemos que muchos de estos rasgos provienen también de la subordinación de la mujer a la especie.

En el transcurso de los siglos, estos datos biológicos desempeñaron un papel importante en la alienación de la mujer, pues el hombre fuerte, impulsado por su testosterona, tenía una tendencia natural a mandar sobre su débil compañera, a someterla y a reducirla a la miseria. Evidentemente, Simone de Beauvoir negaba que estos datos «representasen para la mujer un destino inamovible».

A decir verdad, la diferencia hombre-mujer, destacada a grandes rasgos en el siglo XIX y aún a principios del XX (cuando se descubrió la sexualización del embrión debida al par de cromosomas 23, XX en la mujer o XY en el hombre), poco a poco se ha hecho menos evidente. En la realidad se constata y se admite que ambos sexos pueden hallarse mezclados en un mismo individuo en grados distintos. En las explicación teóricas, las opiniones de los biólogos se han vuelto menos tajantes. Así ya nunca se considera al hombre radicalmente distinto de la mujer, y aún menos se defiende, como hasta no hace mucho, que las células masculinas sean catabólicas (consumidoras de energía) y las células femeninas anabólicas (conservadoras de energía), lo que permitía, bajo el paraguas de la ciencia, oponer un hombre naturalmente activo a una mujer tristemente pasiva.

En la actualidad, incluso a nivel cromosomico, la diferencia entre los sexos es más difícil de definir. El biólogo Jean Didier Vincent insiste, por ejemplo, en el hecho de que los cromosomas XX y XY no bastan para asegurar la diferencia de sexos. Sí existe un gen de la masculinidad en Y, pero también un gen represor de esta masculinidad en X. Así, el sexo no está ligado únicamente a la expresión de un gen masculinizador que opere por defecto en la mujer, sino «a un complejo equilibrio, donde intervienen muchos otros genes, entre un gen masculinizador y un gen feminizador»[356].

Al no encontrar determinantes biológicos convincentes que justifiquen la alienación casi constante de la mujer en la mayoría de civilizaciones, solemos pedir que sea el historiador quien nos dé una explicación. Tal vez sea pedir demasiado de su poder y sus conocimientos. Cierto es que la mujer tiene una historia, y también la misoginia o la mayor o menor preponderancia de un sexo

sobre el otro. Pero de ahí a saber cómo se establecieron las relaciones entre los sexos en los orígenes de la humanidad… Ante la falta de documentos, pues la subordinación de la mujer se remonta a la noche de los tiempos, ha habido demasiados estudiosos que se han imaginado, inventado esquemas que carecen de bases sólidas.

Según el modelo que los medios feministas invocan más frecuentemente, la sociedad antigua, hacia 10.000 u 8.000 años antes de Cristo, era un matriarcado. Las mujeres disponían, si no de todos los poderes, sí al menos de una gran importancia en la sociedad, y en todo caso no eran infravaloradas. Es un punto de partida que se basa en los cultos a la fecundidad, cuya existencia es segura en esa época, pero cuyas consecuencias, las extraídas por las feministas, son altamente hipotéticas.

En primer lugar, la existencia en el pasado de un matriarcado importante en Europa no está demostrada en ninguna parte, aunque nuestras sociedades seguramente vivieron momentos de un patriarcado más o menos fuerte (más liviano en el siglo XIII, por ejemplo). La idea de las mujeres en el poder es un bonito mito, pero históricamente no tiene visos de realidad, excepto muy lejos de nosotros, entre los inuits, por ejemplo, o en el pequeño estado de Kerala, en el sur de la India. Se confunde demasiado la importancia de las mujeres, que pudo ir variando según las estructuras sociales a través del tiempo, y el poder propiamente dicho, principio regidor de las sociedades que, en nuestro continente al menos, parece haber estado constantemente en manos de los varones.

En segundo lugar, la existencia de cultos de la fecundidad en la prehistoria no prueba en modo alguno la existencia del matriarcado en aquella época: los hombres primitivos pudieron muy bien venerar a diosas, al tiempo que sometían a sus propias mujeres. La Iglesia católica no ha hecho otra cosa durante siglos: ha rendido culto a María, mientras sus teólogos insultaban sin cesar a las mujeres en su vida cotidiana.

En la tesis del matriarcado, que parece haber surgido como hipótesis histórica en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX[357], el predominio femenino sólo pudo persistir mientras la humanidad se alimentaba de la pesca, la recolección o de una agricultura episódica, sin grandes medios, practicada con azada o laya. Lógicamente, en todas estas actividades el hombre no podía ser superior a la mujer. Pero, con la aparición de una agricultura relativamente más

intensa, que implicaba mucha fuerza sobre todo para labrar, la mujer debió de quedar reducida a las tareas menos duras, esencialmente las de la casa. También la sedentarización, vinculada a esta nueva agricultura, debió de alejar a la mujer de la vida libre y conducirla a su progresivo confinamiento en un lugar cerrado, teniendo como misión los trabajos domésticos. El matriarcado fue así derrocado y sometido[358].

No hace falta decir que estos modelos aún están por demostrar en gran medida. Eso no significa que la noción de fuerza no haya influido en la construcción del estatus de inferioridad de la mujer. Poco apta para llevar las armas en aquellas sociedades guerreras o itinerantes, necesariamente tuvo que depender de los hombres capaces de garantizar su seguridad[359]. Siendo de constitución más débil, no pudo rivalizar con ellos en los trabajos que exigían una gran energía y así se convirtió en un bien mueble de la casa.

A la inversa, no cabe duda de que la promoción de la mujer y su incorporación a las nuevas profesiones se han visto facilitadas por el surgimiento en Occidente de una sociedad que utilizaba menos la fuerza muscular. Su emancipación profesional es rigurosamente contemporánea a la disminución del empleo de la fuerza en el trabajo. En el mundo industrial, la mujer ocupó un lugar, es cierto, pero modesto y mal pagado. En cambio, en el mundo de los servicios, aunque no llega todavía a la paridad especialmente en materia de salario, sí puede rivalizar con el hombre y sin duda lo hace. Estas afirmaciones pueden ser admitidas sin tener por ello que especular sobre un improbable matriarcado en el tiempo de las cavernas.

No obstante, ¿se puede creer que la misoginia tuvo como única base la diferencia del desarrollo muscular en ambos sexos? Es muy dudoso. La inferioridad jurídica de la mujer puede explicarse en parte por su inferioridad física, pero no el odio a la mujer, el miedo que el hombre parece haber sentido siempre en su compañía. ¿Por qué iba a temer a alguien más débil que él?

El encierro doméstico de la mujer en las diferentes sociedades, especialmente en la sociedad cristiana, se fundamenta en otra cosa: una auténtica *ginofobia*, un miedo eterno a lo que encarnaban las mujeres, que arraigó no en la comparación de los bíceps sino en la diferencia sexual.

En los capítulos anteriores hemos mostrado todo lo que, por su fisiología particular, su menstruación, su sexo parcialmente interno, invisible y por tanto misterioso, su papel de procreadora y hasta sus funciones domésticas, convertía

a la mujer en un ser temible e incomprensible para los hombres. El miedo que los hombres sienten por las mujeres tiene unas raíces mucho más numerosas de las que vio Freud, quien sólo destacaba el temor a la castración. La expulsión de sangre en la menstruación, el misterio de la gestación, el hecho de que las mujeres, incluso sometidas, fuesen las encargadas de preparar los alimentos, pudiendo, por lo tanto, envenenar a los demás, que sacasen agua del pozo, que cuidasen de la familia, todo esto hacía de ellas unas criaturas mágicas, que disponían de poderes muy peligrosos pues estaban relacionados con la vida y la muerte.

La mujer siempre provocó a la vez atracción e inquietud en sus compañeros. Sin duda, cualquier hombre desde los orígenes de la humanidad ha sentido angustia ante la mujer. Para él, los interrogantes son múltiples: ¿está él a la altura, corre algún peligro al penetrarla, saldrá vivo del contacto, su salvación está en peligro? Los varones tienen un terror permanente de la mujer que explica, mucho mejor que la debilidad muscular del segundo sexo y la aparición del caballo en la tracción del arado hacia el 8.000 antes de Cristo, el hecho histórico de que en todas las latitudes ellos han intentado poner cerco a la libertad femenina, a la sexualidad femenina, a la personalidad femenina, a la nocividad femenina.

Dado que estos motivos de angustia son constantes en todos los hombres de todas las épocas, se comprende mejor que todas las religiones hayan otorgado una condición prácticamente idéntica a las mujeres, e incluso, como ha demostrado Pierre Bourdieu, se hayan esforzado para que las instituciones (familia, escuela, mundo laboral) perpetúen este estado de dependencia[360].

El cristianismo, víctima de sí mismo

¿De estas observaciones se puede deducir que, siendo universal la marginación de la mujer, la Iglesia católica nunca hizo más que actuar como las demás y se limitó a reflejar en sus leyes internas el dimorfismo y el miedo engendrado por la diferencia de los sexos? No, y ése es el gran problema; la Iglesia fue mucho más allá en la infravalorización de las cristianas.

Todas las filosofías o prácticamente todas las religiones y morales antiguas insistieron en la inferioridad de la mujer. La Iglesia también. En todas partes se ha visto a la mujer como puta y a veces también como ser diabólico, aunque más raramente, pues fuera del cristianismo existen pocos demonios. La Iglesia se lo creyó todo, lo siguió todo. Acumuló las condenas y a éstas añadió otras más. Es la única que consideró a la mujer *a la vez* inferior, puta, demoníaca y, además, idiota, lo cual, encima, es contradictorio: ¿cómo se puede ser tan astuta como el diablo y, a la vez, una tonta del bote?

Sea como fuere, muchos teólogos cristianos llegaron más allá de la clásica oposición de sexos. Ésta reconocía las categorías de lo alto, recto, duro, claro, exterior, que se encarnaban en el hombre; y las categorías de lo bajo, curvo, blando, oscuro, interior, que se hallaban en la mujer. No era muy infamante. Después de todo, en el mundo tiene que haber de todo, no puede existir un alto sin un bajo, ni luz sin sombra, y la suavidad a veces es preferible a la dureza, la luna al sol. Pero a los caracteres simétricos de la mujer, la Iglesia añadió unas particularidades degradantes, como la incapacidad de pensar que justificaba su control implacable.

Sin embargo, aunque fue más lejos que cualquier otra en la negación de la mujer como persona, la Iglesia le concedió una contrapartida, y no era poca cosa: la prohibición de la violencia contra su persona. También aquí encontramos la misma dificultad al hablar de la mujer en el cristianismo: en él halló el peor desprecio y quizá la mejor suerte.

Materialmente, el cristianismo ha sido generoso y protector con la mujer. En él no se da la obligación de llevar velo, ni los matrimonios de niñas de menos de doce años, ni todos los secuestros que otras religiones han recomendado o al menos tolerado: gineceo, harén, purdah. Tampoco las cristianas han sufrido mutilaciones sexuales y otras agresiones, como los pies deformados, la clitoridectomía, la incisión clitoridiana, la sutura de los labios mayores; y más generalmente la venta y el sometimiento corporal de las mujeres que todavía hoy se perpetúan en otras civilizaciones.

Pero, sobre todo, la mujer retratada por los eclesiásticos es culpable, y lo será eternamente porque es la descendiente de Eva. Y la Iglesia, permaneciendo fiel a su maldición primera a través de los siglos, quiso que la mujer se humillase más que los demás, que reconociese esta culpabilidad sin equivalencia en el hombre: el pecado de ser mujer. Durante mucho tiempo exigió que la confesión, en principio también dirigida al hombre, fuera más inquisitorial con la mujer.

Este amplio proyecto de mantener a la mujer bajo tutela, de prohibirle la cultura y la diversión, de interrogarla regularmente sobre su sexualidad, de controlar su fecundidad, de prohibirle toda independencia, incluso cuando recibía la inspiración de Dios, cosas todas que supuestamente iban más allá de sus tan limitadas competencias, terminó, sin embargo, por fracasar. La mujer dejó de soportar tantas limitaciones y tanta altanería. Se liberó o la liberó la ley civil, y la Iglesia católica, que no ha conseguido ni imponer su sociedad, ni inmovilizar a las mujeres en la inferioridad, se ha encontrado muy sola y contrita. Este último tramo del camino, el de las últimas oportunidades, el del atolladero religioso, es lo que vamos a tratar ahora brevemente.

La contradicción de los hechos

La lucha por intentar retrasar la emancipación de la mujer en el siglo XIX no tuvo ningún resultado, si no es el de que la Iglesia pareciera cada vez más reaccionaria, oscurantista y antifeminista. Tras cien años de intensas disputas, en 1925, las europeas bailan en todas partes, a menudo trabajan, se divorcian en muchos países, y hasta pueden presentarse a oposiciones a cátedra de filosofía en París.

En cuanto a la educación femenina, lo que no pudieron conseguir ni la Reforma, que, por otra parte, no era tan contraria a las mujeres como el catolicismo, ni la Revolución francesa, pese a los reproches de Olympia de Gouges[361] en su *Declaración de los Derechos de la mujer y de la ciudadana*, cobra vida en el transcurso del siglo XIX. En Francia, la educación primaria femenina se crea oficialmente en 1836. En 1861 aparece la primera bachiller que se preparó sola para presentarse al examen. En 1880, la ley Camille Sée organiza la educación secundaria femenina. La Universidad se abre poco a poco a las estudiantes, sobre todo entre 1870 y 1920, según los países. Las primeras licenciadas de la enseñanza superior fueron mujeres médicos. Es cierto que ya existían —aunque sin título— desde hacía mucho. En Alemania, el 12 de junio de 1754 aprobó la primera mujer doctora, pero habrá que esperar a 1847 para la hornada siguiente; en 1880, una nueva ley vetará otra vez los estudios de

medicina a las jóvenes alemanas. En 1756 una italiana, Anna Manzolini, es profesora en una facultad de medicina[362].

En otros países, el acceso de las mujeres a los estudios superiores se hace un poco más despacio. En 1876, la *Enabling Bill* autoriza a las inglesas a ser médicos y, en 1881, quedan abiertas a las francesas las oposiciones para médico interno en los hospitales. En 1881 ya hay también mujeres médico en Hspaña, y en Suecia en 1888. Freud, bastante antifeminista[363], no les facilitará la labor; en su opinión, la medicina no es una profesión para mujeres.

En las demás disciplinas, se produce el mismo movimiento. En 1865, Cambridge acepta mujeres y, en 1875, todas las universidades inglesas les están abiertas. En Francia, la *Ecole des Chartes*[364] recibe candidatas a partir de 1906 y la *Ecole Centrale*[365] en 1918. Los últimos bastiones caerán después de la Segunda Guerra Mundial: la Escuela de Ingenieros de Caminos en 1959, la Escuela Politécnica en 1970, la Escuela de Altos Estudios Comerciales (HEC) en 1972, la Escuela del Aire en 1978. Habrá hombres que empezarán a quejarse de la feminización excesiva de algunas profesiones.

En la vida profesional las mujeres se fueron haciendo cada vez más numerosas, incluso en las profesiones liberales y entre los «ejecutivos», pese a una última tentativa para disuadirlas: a finales del siglo XIX, en algunos países se consintieron los estudios femeninos, pero se intentó impedir que tras ellos las mujeres accediesen a un empleo. A las doctoras alemanas, poseedoras de todos los títulos convenientes, se les prohibió ejercer durante un tiempo. En Francia, Jeanne Cauvin, doctora en derecho, tuvo que esperar al año 1900 para poder ejercer como abogada, cuando una ley abrió por fin las salas de tribunales a las mujeres.

De hecho, a pesar de estos combates en la retaguardia, el movimiento de las mujeres hacia el empleo retribuido, iniciado en el siglo XIII, no cesó de acelerarse. La mejor prueba de ello es que los regímenes en principio más conservadores en la materia terminaron aceptándolo.

La Italia fascista, que después de 1922 repite una parte del antifeminismo despreciativo declarado brutalmente por el poeta futurista Marinetti en su Manifiesto de 1909, impulsó primero una política favorable a la natalidad. Declaró libres de impuestos a los padres de familias numerosas, y Mussolinni clamó en 1934 contra el trabajo que «distrae a las mujeres de su deber de reproducción»[366]. No sirvió de nada: el 12 % de las mujeres trabajaban en Italia

en 1931, y un 21 %, es decir casi el doble, en 1936[367].

El mismo esquema se repite en la Alemania nazi. Hitler, con una contradicción más en su haber, no se opuso al trabajo de las mujeres, pero desarrolló una política natalista, creó préstamos para la boda a las esposas que renunciaban al trabajo y estableció un *numerus clausus* para el acceso de mujeres a ciertos estudios. En estas disposiciones se puede reconocer el tradicional apego germánico a las tres vocaciones de la mujer, llamadas las tres K: *Kinder, Kirche*, *Küche* (los niños, la Iglesia, la cocina).

En realidad, Hitler, en un nuevo Reich gran consumidor de energía, no pudo mantener por mucho tiempo a la mujer en casa. Incluso antes de que la guerra arrastrase a las mujeres hacia las fábricas, como en todas partes, el Tercer Reich ve incrementarse el número de trabajadoras de 11,5 millones en 1933 a 12,8 millones en 1939.

En Vichy, por último, la política del muy reaccionario mariscal Pétain entre 1940 y 1944 vivió la misma contradicción en los hechos. Primero defendió a la mujer ama de casa que se ocupa de los niños. Condenó y ejecutó a una abonadora en 1943, prohibió la contratación de mujeres casadas, hizo obligatoria la jubilación de las trabajadoras de más de cincuenta años, mandó despedir a miles de empleadas de la administración de Correos. Todo fue en vano, y el mismo poder anuló las disposiciones que había dictado, mientras la tasa de actividad de las mujeres aumentaba alrededor del 1 % anual mientras duró el régimen.

Así, el antifeminismo, que sin duda se despertó en Europa entre 1930 y 1960, y que fue acompañado de un cierto discriminamiento de los movimientos feministas, no se aprovechó siquiera de la crisis de 1929. Sin embargo, ésta era la ocasión decisiva para devolver a las mujeres a sus casas con la excusa de luchar contra el paro masculino. Pese a algunos episodios de estabilidad, e incluso algún retroceso en algunos sectores como el textil, nada obstaculizó la progresión del número total de mujeres trabajadoras.

Sin duda, esta emancipación económica, en este momento y en los posteriores, que «propone un modelo masculino sin suprimir la carga femenina», no está exenta de otras alineaciones; sin duda, las mujeres, y esto es aún cierto hoy en día, ocupan sobre todo puestos secundarios. En 1999, según el informe de Catherine Genissiat sobre el trabajo femenino en Francia, si un 70 % de mujeres en edad de hacerlo trabajan, en todos los casos están en posición desfavorable

con respecto a sus competidores masculinos; sólo ocupan el 7 % de los puestos directivos en las 5.000 mayores empresas del país y, a trabajo igual, ganan alrededor del 27 % menos que los hombres. De todos modos, desde 1945, ya nadie, ni siquiera la Iglesia, discute seriamente su derecho al trabajo. Es así en el conjunto de Europa, incluso en los Países Bajos, por ejemplo, donde las mujeres trabajan relativamente poco pero donde, aún así, el 53 % ocupa un empleo.

Al mismo tiempo, la mujer ha conseguido los demás derechos cívicos. En Francia, puede abrir una cartilla en la Caja de Ahorros sin el consentimiento del marido en 1881; se puede divorciar a partir de 1884. En 1907 puede disponer libremente de su sueldo, cosa que las inglesas hacen desde 1870. En 1920, puede afiliarse aun sindicato. En 1938, por último, la ley francesa suprime la incapacidad civil de la mujer casada, que desde ese momento puede hacerlo todo por iniciativa y voluntad propia, salvo escoger el domicilio de la pareja, que sigue siendo prerrogativa del marido. En cuanto al derecho de voto, la francesa lo conquista un poco más tarde que otras europeas: solamente en 1945.

Los países pioneros en este terreno fueron protestantes y nórdicos: las mujeres votan muy pronto en Finlandia (1906), Noruega (1913), Dinamarca (1915). Después siguieron los países del centro-oeste europeo: Austria (1918), Países Bajos y Alemania (1919). Los Estados Unidos y Canadá siguieron en 1920. Las inglesas, que recibieron el derecho de votar a la edad de treinta años en 1918, pudieron hacerlo a los veintiún años en 1928. Los países donde la influencia católica era fuerte llegaron los últimos: España (1931), Italia (1945), Bélgica (1948), Portugal (1976). La mujer, desde entonces, ya no tenía gran cosa que preguntarle ni a su marido ni aún menos a la Iglesia.

La voluntad eclesiástica de alejar a las trabajadoras de la vida activa, social, política, militante, queda entonces más o menos olvidada. No dejaron por ello de subsistir algunos ámbitos de fricción entre la Iglesia y las mujeres. Les seguían impidiendo ser sacerdotes y ser dueñas de su propia fecundidad. Éstas han sido las luchas de nuestra época.

A favor o en contra de la ordenación sacerdotal de las mujeres

Uno de los grandes debates actuales se centra en el hecho de saber si la Iglesia católica llegará algún día, después de haberlo rechazado miles de veces, a ordenar mujeres sacerdotes. «¿Por qué no podemos nosotras predicar la Palabra de Dios?», preguntan las creyentes. ¿Siguen siendo demasiado indignas, demasiado impuras, demasiado tontas?

El problema se complica por el hecho de que a la Iglesia le faltan curas párrocos para sus parroquias. En Francia había 28.000 (aparte de las congregaciones) en 1985, frente a 62.000 en Italia, 58.000 en los Estados Unidos y 21.000 en Polonia. En 1990 los sacerdotes diocesanos franceses no eran más que 25.203; sólo 20.800 en el año 2000.

A principios del siglo XX la media era de quince sacerdotes por cada 10.000 habitantes; quedaban siete en 1967. A principios del nuevo milenio ya son sólo dos. Quizá las ordenaciones hayan dejado de disminuir, pero se mantienen estacionarias en un nivel muy bajo. Pasaron de 2.300 al año hacia 1830 a unas 1.000 entre las dos guerras mundiales. Cayeron a 595 en 1960, 285 en 1970,133 en 1990. Desde entonces, oscilan entre 100 y 150 al año, un contingente muy insuficiente para garantizar el relevo. En todas partes se procede a reagrupar parroquias. Es normal hallar un cura párroco para cinco pueblos. Algunas veces la misa está pregrabada en un magnetófono, y los curas en activo tienen un promedio de edad de más de sesenta y cinco años.

La Iglesia católica está perturbada por estas estadísticas, pero eso no ha hecho tambalear sus certezas. Los principios pasan por delante de las cifras. ¿Cuáles son los argumentos para rechazar las ofertas de servicio de las mujeres? En primer lugar, la autoridad de san Pablo, cuyas palabras, sin embargo, hay quien dice que no son auténticas: «La mujer aprenda en silencio, con plena sumisión. No consiento que la mujer enseñe ni domine al marido», es lo que, en cualquier caso, está escrito en su nombre[368]. Por lo tanto las mujeres no pueden acercarse al altar, ni abrir la boca durante el santo sacrificio, ni oír en confesión: ¿cómo podrían esas indignas encarnar a Dios en la Tierra y perdonar a un hombre?

Siguen las prohibiciones de siempre. En el siglo IV, san Epifanio escribió: «Jamás desde que existe el mundo una mujer ha servido al Señor como sacerdote». En 813, los estatutos diocesanos de Teodulfo de Orleans afirmaron: «Que se prohíba totalmente a las mujeres, de conformidad con los cánones, atreverse a ir al altar o asistir al sacerdote durante la celebración de la misa[369]»

San Buenaventura (1220-1274) enunció las imposibilidades que vetan el sacerdocio a la mujer: no puede recibir la tonsura puesto que tiene que llevar un velo y no fue hecha a imagen y semejanza de Dios como el hombre[370]. Por último, santo Tomás (1225-1274) pensó que la mujer, estando naturalmente en «un estado de sujeción», no podía recibir ninguna dignidad[371]. Son muchas las autoridades contrarias a la ordenación, pero todos los argumentos esgrimidos son mediocres y hoy en día insostenibles. ¿Que la mujer tiene que llevar velo, que está en eterna sujeción, que es inferior al hombre? Ni siquiera la Iglesia se atreve ya a defender tales aberraciones.

Algunos católicos partidarios de la ordenación femenina recuerdan dos hechos en favor de su tesis: primero, que la Iglesia no siempre fue tan exclusiva, y segundo que las demás confesiones cristianas sí ordenan a mujeres sacerdotes.

Históricamente es cierto que, en tiempos del mismo san Pablo, la Iglesia conoció algunos ministerios femeninos, y también en los cinco siglos que siguieron. Las mujeres no quedaron excluidas formalmente del sacerdocio hasta el siglo XII, es decir, mucho después de Jesús e incluso mucho después de los padres fundadores de la Iglesia. Este argumento no es decisivo porque las mujeres que entraron en la Iglesia en aquellos tiempos no recibieron sin duda unos grados muy elevados, y también porque la mayoría de ellas, un día u otro, fueron acusadas de herejía.

Al principio hubo algunas diaconesas que habían recibido la imposición de manos y que podían incluso bautizar, pero eso, como es sabido, es algo que todo cristiano, por el mero hecho de estar bautizado, puede hacer, al menos en casos de emergencia. Hacia 150 algunas mujeres fueron ordenadas obispo, pero pertenecían a la herejía montañista. Tertuliano, cristiano al principio, se pronunció contra estas ordenaciones, pero después, una vez adherido a la herejía, las juzgó legítimas. A partir del siglo V, cuando la institución eclesiástica se reforzó, excluyó ciertamente a las diaconesas. Ya no tuvieron más derecho a bautizar ni a dar la comunión. Recordemos, por último, que los valdenses dejaban predicar a las mujeres, pero los excomulgaron y los mataron a todos.

Ahora bien, si, como los católicos, los ortodoxos permanecen firmemente opuestos a toda ordenación femenina[372], las otras Iglesias cristianas, anglicana, luterana, calvinista y otras surgidas de la Reforma, en la actualidad hacen gala de una mayor apertura.

La Iglesia de Inglaterra ordena a mujeres sacerdotes, si bien aún vacila, al

menos en la propia Inglaterra, a la hora de ordenar mujeres obispos. No obstante, en la última conferencia de Lambeth, que reúne cada diez años a los dignatarios del anglicanismo, se vio a algunos obispos femeninos procedentes de las tierras de la Commonwealth.

Entre los protestantes, el problema se planteó antes, en el siglo XIX. La suerte de la mujer siempre había sido mejor en sus Iglesias, primero porque no tenían monasterios donde recluir a las mujeres; después, porque el matrimonio se convirtió muy pronto en una especie de contrato civil, bendecido por Dios, eso sí, pero que dejaba una relativa libertad a sus miembros, lo cual permitió que el divorcio fuera considerado algo, si no bueno, al menos tolerable; y por último, porque la virginidad nunca fue para ellos el elemento principal para valorar a los seres humanos.

Así las cosas, pese a los prejuicios de la época, el moralismo y hasta el fundamentalismo que afectaron a los protestantes tanto como a los demás, nada impedía desde el punto de vista de la doctrina que algún día aparecieran mujeres pastores. Ya en el siglo XIX, entre los cuáqueros americanos, Sarah Smiley subía al púlpito, cuando así se lo requerían, en las iglesias presbiterianas de Brooklyn. Una sufragista, Anna Howard Shaw, licenciada en la facultad de teología de Boston, predicó en la misma época en algunas iglesias metodistas.

Las protestantes se acercaron al oficio a través de la educación, a veces al más alto nivel, en las facultades de teología, o generalmente por la simple catequesis, explicando la Biblia a los niños. Las mujeres de los pastores —puesto que tenían la suerte de poderse casar— muy pronto constituyeron un elemento determinante, un eslabón importante en el camino hacia la ordenación de las mujeres. Desde hacía tiempo estaban concebidas como compañeras, ayudantes (¿complementos?) para sus maridos, y participaban en todas sus actividades en el templo y en la vida. Primero se ocuparon de las más modestas, como la que consistía en dar «las clases del domingo» a los pequeños reformados y también en ser las delegadas de las iglesias locales, portavoces en diferentes instancias confesionales.

Esta pequeña puerta es la que están abriendo desde hace algún tiempo las católicas. Se acercan cada vez más al sacerdocio a través de las labores realizadas como diaconesas o animadoras pastorales (al lado de diáconos muchas veces casados) para paliar la falta de sacerdotes; enseñan el catecismo, organizan lecturas santas, preparan para el bautismo y hasta auxilian a los moribundos… pero, a fecha de hoy, jamás han alcanzado el sacerdocio propiamente dicho. Las

mujeres protestantes sí lo han conseguido, pero recordemos que un pastor no es idéntico a un cura. No es un personaje santo, un elegido de Dios, sino simplemente un hermano escogido en la asamblea por su fe y sus conocimientos. Como él, una mujer pastor no es portadora de una parte de divinidad, y eso ha facilitado su ordenación.

Hoy en día, la mayoría de Iglesias reformadas ordenan a mujeres pastores (en Francia desde 1966 y ahora están empatados, una mujer por cada hombre aproximadamente). En la Federación Luterana Mundial, las dos terceras partes de las Iglesias miembros reconocen el pastorado femenino, sobre todo en Escandinavia, con sólo una fuerte oposición en Polonia (país donde los protestantes son poco numerosos y donde la competencia católica es muy fuerte). En Filipinas, listado que tiene su propia Iglesia, la «Iglesia Protestante Unida de las Filipinas», se nombró en 1997 a la primera mujer obispo, licenciada en teología y esposa de un pastor.

Estos acontecimientos en las Iglesias vecinas, aún las más odiadas, perturbaron evidentemente a las autoridades católicas, al menos a las más alejadas de Roma. La conferencia nacional de sacerdotes católicos de Inglaterra decidió abrir el debate sobre la cuestión. Como reacción, a la australiana Ann Nuget, que militaba a favor de la ordenación de las mujeres, su obispo le prohibió la comunión. En Alemania, donde sobrevive una larga tradición de rebeldía religiosa, la Asociación de mujeres católicas (KFD), que cuenta con 750.000 miembros, subió el tono en 1999, reclamando «la participación igual de hombres y mujeres en la Iglesia». En Irlanda, un gran número de mujeres firmó una petición en el mismo sentido y la hizo llegar a los obispos locales.

Pero Roma mantiene el rumbo fijo. En 1976, la Congregación para la Doctrina de la Fe repetía: «La Iglesia […] no se considera autorizada a admitir a las mujeres en la ordenación sacerdotal.» Desde entonces el papa Juan Pablo II, vehementemente tradicionalista, ha recordado en varias ocasiones, en 1994, en 1997 y sobre todo en 1998 con la declaración *Ad tuendam fidem*, que lo que él llama la «no ordenación de las mujeres» no es una simple cuestión de disciplina como el celibato de los sacerdotes, sino una verdad de fe. O lo que es lo mismo, no hay que volver a insistir en el asunto. Eso es algo que no facilitará la tarea de su sucesor.

Una desafortunada encíclica

En los años cincuenta y sesenta, las cuestiones del aborto y la anticoncepción provocaron una espera aún más intensa, porque estas cuestiones interesaban a todas las católicas y no solamente a las que querían acceder al ministerio. En principio, la Iglesia no había variado mucho su postura desde sus orígenes, y las prohibiciones de siempre fueron repetidas en la encíclica *Casti connubi* («Del matrimonio casto») en 1930. Todo aborto y todo anticonceptivo estaban condenados como violación de la ley natural y divina que hacían de la procreación el imprimerò del matrimonio. El aborto, en concreto, recibió un no, un no rotundo; la anticoncepción, también un no, aunque, desde Pío XII, el «control de la natalidad» fue lícito en una pareja cristiana, pero sólo mediante «métodos naturales»: la castidad o el uso de los períodos de esterilidad descubiertos por Ogino. Pero dos acontecimientos modificaron el estado de las cosas.

Por una parte, tras la Segunda Guerra Mundial, creció la libertad de costumbres. Encuestas y estadísticas indiscutibles han demostrado que las relaciones entre los jóvenes eran más numerosas, que el primer contacto sexual se producía antes, que los embarazos prenupciales (con alumbramiento dentro de los primeros ocho meses posteriores a la boda) aumentaban, como también el número de lo que en aquella época se llamaba madres solteras. La Iglesia empezó a preocuparse ante tanta libertad.

Por otra parte, pese a las prohibiciones de Roma, se fue extendiendo un cierto tipo de anticoncepción. Aunque la tasa de natalidad seguía alta en Europa, nuestro continente era ampliamente superado por los demás, y la población blanca era cada vez más minoritaria, cosa que parece haber causado inquietud en el Vaticano.

La anticoncepción, ya lo vimos anteriormente, no se descubrió con la invención de la píldora, que fue solamente el primer anticonceptivo oral. Antes existían ya otros métodos, y la creciente libertad sexual iba acompañada de un incremento en la utilización de procedimientos que facilitaban la esterilidad. Sin duda, el condón, el *coitus interruptus* y el método Ogino no garantizaban la anticoncepción deseada al 100 %, pero eran lo bastante eficaces como para frenar la natalidad europea desde hacía aproximadamente un siglo.

La Iglesia, cuando en los siglos XIX y XX favoreció las políticas natalistas, chocó a veces con fuertes oposiciones. Si Francia era muy modosa, adormilada primero en el orden moral de la incipiente Tercera República, y luego bloqueada por la ley de 3 de julio de 1920 que prohibía cualquier publicidad en favor de los anticonceptivos, Inglaterra oía hablar muy alto de los maltusianos, neomaltusianos, eugenistas y feministas que abogaban por la limitación de los nacimientos. En 1820, las octavillas de Francis Place y las obras de Richard Cadile, Charles K nowlton, Robert Dale Owen y William Thompson habían mostrado a las mujeres los peligros de una fecundidad exagerada y les habían indicado los caminos del *birth-control*[373]

Si bien muchos Estados diezmados por la guerra de 19141918 y sus millones de muertos adoptaban en general leyes represivas, como la *Preservation Act* de 1929 en Gran Bretaña, asociaciones culturales y hasta Iglesias autorizaban más o menos la anticoncepción. A partir de 1938 la jurisprudencia inglesa ya ni siquiera condenaba el aborto practicado «en caso de peligro físico y moral».

Estos grupos que autorizaron con más o menos reservas la anticoncepción eran principalmente anglosajones o nórdicos, y de inspiración protestante: en 1936, el consejo general de la Iglesia Unificada de Canadá, en 1939 la conferencia metodista en Inglaterra, en 1943 el Consejo Británico de Iglesias, en 1944 la Comisión Especial de la Iglesia de Escocia, en 1951 la Iglesia luterana de Suecia, en 1952 el sínodo general de la Iglesia reformada de los Países Bajos, en 1954 la Iglesia luterana de la confesión de Augsburg, en 1956 los metodistas y luteranos de los Estados Unidos, al mismo tiempo que la Iglesia luterana de Finlandia y el Consejo Nacional de la Iglesia reformada de Francia.

La tasa de nacimientos en Europa, a la baja desde mediados del siglo XIX, y en su nivel más bajo en la década de 1930, indicaba que la anticoncepción se utilizaba ya ampliamente: la batalla que la Iglesia iba a lanzar en 1958 ya estaba perdida de antemano, y no se entiende por qué la inició, puesto que su postura iba a alienarle millones de mujeres en el mundo.

El elemento determinante fue, sin duda, la invención de un nuevo anticonceptivo, barato, de fácil uso y muy eficaz, la famosa «píldora» anticonceptiva, inventada por el profesor americano G. Pincus en 1953. Experimentada entre la población de la isla de Puerto Rico en 1956 con resultados satisfactorios, hace su aparición en Europa y se generaliza en los años sesenta.

El 8 de marzo de 1863, los Goncourt escribían en su *Journal*: «A las mujeres ya sólo les falta una llave en el ombligo, una llave de estufa que se girase y que impidiese hacer niños cuando no se desease tenerlos.» Esta llave, automática, ya está inventada. El nuevo anticonceptivo oral tiene además la ventaja de no ir en contra de la que parece ser la postura de la Iglesia: no mata una vida, no expulsa un embrión fecundado. Actúa antes de eso. Impide la fecundación bloqueando sencillamente el ciclo ovárico. Se espera, pues, que la Iglesia admita su uso.

En Roma, el concilio Vaticano II (1962-1965) está, precisamente, desempolvando a la Iglesia, y circula el rumor de que la comisión compuesta por teólogos y laicos encargada de examinar el problema sabrá mostrarse abierta. Pero el papa reformador Juan XXIII muere en 1963, y su sucesor Pablo VI es más reservado en la materia.

Muy pronto el nuevo papa deja claro su pensamiento. En 1964, declara: «Nada todavía permite considerar caducas las prohibiciones tradicionales.» Lo primero que hace es reforzar la comisión con muchos expertos más, médicos y psicólogos, hasta alcanzar el número de 58 miembros. En 1966 crea una supercomisión de obispos y cardenales, donde la influencia del muy reaccionario cardenal Ottaviani se deja sentir con todo su peso. Sin embargo, hasta el final, los votos en las sucesivas comisiones se revelan favorables a una liberalización de los textos sobre la anticoncepción. En una de ellas, en 1966, la pregunta «¿La anticoncepción debe ser considerada como ilícita?» sólo obtiene dos votos afirmativos, una abstención y nueve negativos. En la otra, de los 58 expertos, 52 se declaran favorables a una reforma. Entonces Pablo VI despide a todo el mundo, pide un plazo de reflexión, y pospone la decisión hasta más adelante. Las conclusiones, que serán competencia exclusiva suya, se adivinan de antemano. No se ha escuchado al cardenal belga Léon-Joseph Suenens que, ya en 1964, había presentido el drama y había exclamado: «Os lo ruego, hermanos míos, evitemos un nuevo proceso de Galileo.»[374]

No obstante, eso es lo que ocurrirá. Se condenará en contra de la opinion general y de las evidencias. El 25 de julio de 1968, Pablo VI firma una encíclica llamada *Humanae Vitae* que, en los pasillos, se atribuye en un 60 % al arzobispo de Cracovia, un polaco muy estricto de nombre Karol Wojtyla, futuro papa Juan Pablo II. El texto no pronuncia la palabra «píldora», pero representa su condena sin apelación posible. Todo método «artificial» (es decir, químico) debe ser rechazado como contrario a la ley natural establecida por Dios para la

transmisión de la vida; el hombre no puede emplear medios materiales que impidan la procreación, y se condena «toda acción que, ya sea en previsión del acto conyugal, ya sea en su transcurso, se realice teniendo como objetivo o como medio el de imposibilitar la procreación».

Sobre la Iglesia se abate entonces un tornado. Las reacciones son inmediatas y desastrosas, incluso dentro de los medios católicos. El jesuita Gustave Martelet, encargado por Roma de presentar la encíclica en Francia, reconoce que el texto suscitará «el escándalo, la revuelta o la sonrisa». En los Estados Unidos, 650 teólogos dirigen una petición al papa. Un filósofo francés católico, Jean Guitton, amigo del papa, piensa que la encíclica le fija al hombre «un ideal imposible». En Lourdes, el obispado francés, con ocasión de su asamblea anual de 1968, intenta de inmediato contemporizar, puesto que publica una nota pastoral cuyo artículo 26 dice: «La anticoncepción jamás puede ser un bien. Siempre es un desorden, pero este desorden no siempre es culpable.»

Pese a estas protestas de distintos órdenes, la encíclica *Humanae Vitae* no sufre ni modificaciones ni aplazamientos. Sigue siendo la ley de la Iglesia. Pero ¿quién la obedece, quién le hace caso todavía? Treinta años después, permanece vigente pero la mayoría de mujeres occidentales en edad de tener hijos, incluidas las católicas, practican la anticoncepción, química o de otro tipo, de manera permanente. En 1994, el 67,7 % de mujeres en edad de tener hijos utilizan un anticonceptivo; hoy en día es el 75 %. La píldora es el más empleado, sobre todo por las jóvenes (el 85 % entre los 20 y 24 años). Se está muy lejos de lo que deseaba el padre Pinard, diputado de París, jefe de servicio de la maternidad Baudelocque de 1888 a 1914, que había dicho: «Una mujer normal no debe verse la regla desde la pubertad hasta la menopausia», es decir, que tenía que estar constantemente embarazada o amamantado[375]. En la actualidad, muchas mujeres modernas se mantienen, entre cada maternidad deseada, en constante estado de esterilidad artificial. Los Estados, en efecto, han decidido prescindir de cualquier opinión de Roma y han legalizado la anticoncepción.

La autorización de la píldora y hasta el aborto (convertido en «interrupción voluntaria del embarazo») se ha ido aceptando en todos los países, con mayor o menor rapidez. Ha pasado a ser una ley civil, y un gran número de mujeres la han aprovechado para planificar los nacimientos.

La contracepción fue autorizada en Francia en 1967. La interrupción voluntaria del embarazo, con la limitación de que debe ser practicada dentro de

las diez semanas siguientes a la fecundación, se adoptó primero «en fase de pruebas» durante cinco años en 1975, se legalizó definitivamente en 1979, y se aprobó que corriera a cargo de la Seguridad Social en 1982.

La legalización de la interrupción voluntaria del embarazo, en condiciones distintas según los países, se extiende pronto por toda Europa: 1956 (complementada en 1959) en Polonia, 1957 en Rumania, 1967 en Gran Bretaña, 1972 en la República Democrática Alemana, 1978 en la Alemania Federal, 1985 en España, 1990 en Bélgica, etc. En 1968, en todo caso, después de la encíclica, mientras prosperan algunos pocos grupos de católicos integristas, otros, que ciertamente no eran partidarios del aborto, que no lo serán nunca, pero que esperaban que Roma autorizase la píldora como anticonceptivo y les permitiese por fin una seguridad completa en ese «control de la natalidad» que creían adquirido desde 1951, quedan más que decepcionados por la actitud romana. Se alejan para tomar perspectiva.

Monseñor Jullien, arzobispo de Rennes, que presidió la Comisión Episcopal francesa de la familia, consciente del fracaso, declara en 1992: «No me hago ilusiones. El papa y los obispos dicen no a los anticonceptivos, y el pueblo de Dios dice masivamente sí.»[376] Más lúcido aún, Jacques Duquesne, un periodista cristiano, lo vio claro desde el principio: «Aunque amaine la tormenta —escribió en *L'Express*—, es posible que muchas parejas abandonen la Iglesia, de puntillas, para pasar a reforzar esa especie de Iglesia subterránea, marginal.»

Y eso es lo que sucederá: el «cisma silencioso». Los cristianos siguen siendo cristianos, pero cada vez se sienten menos ligados a Roma. Entre ellos y la Iglesia oficial se abrió un foso. Sin embargo, ésta sigue sin entender que está perdiendo efectivos. Justo cuando nuevos progresos científicos permiten a las parejas estériles esperar un hijo, ahora se empeña en prohibir a las mujeres… que sean madres. Es el problema planteado por las nuevas técnicas en el terreno de la procreación.

Controversias sobre la procreática

Al contrario de lo que se suele creer, no todos los ensayos para el tratamiento

de la esterilidad son recientes. En 1791 el inglés Hunter practicó por primera vez la inseminación simple entre dos esposos; otra tentativa tuvo lugar en Francia en 1802. En 1884, en los Estados Unidos, se realiza la primera inseminación artificial con un donante externo, que fue elegido porque era un estudiante brillante. Lo que sí es moderno es el éxito de estas tentativas mediante el perfeccionamiento de los procedimientos *in vitro*, de ahí el nombre de «bebé probeta» que se dio al primer niño que vio la luz gracias a estas técnicas.

En 1978, el doctor Edwards hizo posible el nacimiento de Louise Brown, primer bebé probeta, cerca de Manchester (Gran Bretaña). En Francia, René Frydman y Jacques Testard estuvieron, en 1981, en el origen de Amandine, el primer bebé probeta francés concebido fuera de un organismo femenino. En 1984, en Melbourne nació el primer bebé surgido de un embrión congelado.

En la actualidad se utilizan dos técnicas para la reproducción asistida. Una, llamada FIVYTE (Fecundación *in vitro* y transplante de embriones), consiste en fecundar en laboratorio varios ovocitos con espermatozoides, que después son reimplantados juntos en la mujer. En la otra, la ICSI (*Intra cystoplasmic sperm injection* o Microinyección espermática), puesta a punto en 1990, se inyecta bajo control óptico un espermatozoide *a priori* no fecundador en el seno del citoplasma de un ovocito, que se reimplanta a continuación.

Los problemas que se plantean son muchos y graves. En efecto, tanto los ovocitos fecundados como los espermatozoides pueden provenir de personas diferentes de aquellas que finalmente serán reconocidas como padre y madre del niño. Puede haber un padre donante diferente del padre legal, y una madre portadora diferente de la madre que está en el hogar. Más a lo lejos se perfilan algunas preguntas angustiosas. ¿Se podrá algún día escoger el sexo, la estatura, la raza, el color de los ojos del futuro bebé, mediante una selección del material biológico?

Es evidente que estos problemas morales tan delicados exigían respuestas que no fueran individuales. Se buscaba una autoridad que pudiera darlas. Alrededor de 1980, números biólogos cristianos que trabajaban en el tema reclamaban información y consejos éticos: ¿hasta dónde podían llegar? *A priori*, todo lo que fuera lucha contra la esterilidad, todo lo que pudiera dar un hijo a una pareja ansiosa de descendencia debía de ser bien recibido por los censores de la Iglesia. Pronto se desengañaron.

Desde un buen principio, incluso antes de los éxitos, la Iglesia denunció las primeras tentativas de inseminación artificial, condena repetida por Pío XII en

1949. En 1956, el mismo papa reconoció el dolor de los matrimonios sin hijos pero aconsejó la adopción y afirmó que las «tentativas de fecundación *in vitro* se debían rechazar por ser immorales e ilícitas»[377]. ¿Inmorales? La palabra sorprendió en una religión basada en el amor, que ensalza a la pareja y los hijos.

Luego fue el turno de los vetos romanos. No al diagnóstico prenatal, que podía derivar en la eliminación de embriones deficientes. No al simple hecho de recoger esperma en un laboratorio. No a la manipulación de todo embrión: un conglomerado de células era una persona humana desde la fecundación, y nadie tenía derecho a tocarlo. También se dijo no a la fecundación de una mujer casada por un donante anónimo externo a la pareja. Para terminar, el colmo de lo inexplicable, con la publicación en el Vaticano de la Instrucción *Donum vitae* en 1987, no a la fecundación de una esposa por el esperma de su propio marido, cuando algún obstáculo fisiológico impedía la relación directa[378]. Motivo: tal procreación está disociada del acto amoroso. Sólo se podían hacer hijos en la cama. Antiguamente, la Iglesia había prohibido el sexo sin hijos; ahora prohibía los hijos sin sexo.

Era un poco incomprensible. Roma vinculaba la procreación al amor, sentimiento visto con malos ojos durante tantos siglos. Pero ¿se podía imaginar siquiera que unos padres que aceptaban soportar los intentos, a menudo múltiples y complicados de las nuevas técnicas, no se amaran, que no desearan con amor el nacimiento de un hijo que consolidaría su matrimonio? Y más aún: ¿cómo se podía negar, al menos a una pareja casada, que realizara su deseo de tener un hijo a partir de sus propios óvulos y espermatozoides? ¿Qué importancia tenía el método utilizado? ¿Qué podía tener de «inmoral»?

El cisma silencioso produjo aquí todos sus efectos. Hubo algunos movimientos pero sobre todo indiferencia. Miles de cristianas se desilusionaron un poco más, pero no dijeron casi nada. Apenas hubo protestas. El doctor Chartier, jefe del servicio de ginecología y obstetricia en el hospital privado (católico) de Notre-Dame du Bon-Secours en Paris, que practicaba fecundaciones *in vitro*, dimitió. Pero eso no cambiò las cosas. Se formaron comités de expertos, reclutados esencialmente entre no religiosos, y, en todos los países, se esforzaron por establecer un código moral que fijase los límites que no había que sobrepasar, a la espera de que algún día, tal vez, un organismo internacional dicte una ley universal en la materia. Y las técnicas de procreación tuvieron cada vez más éxito. Solamente en Francia, se calculan hoy en día los

intentos de reproducción asistida en unos 40.000 al año. La Iglesia, muy aislada, ya no tiene más opción que la de evolucionar en este punto como en tantos otros, o pasar a ser completamente marginal en la definición de los objetivos morales de las sociedades modernas.

Una evolución muy tardía

Por haber alejado a los hombres con sus repetidos rechazos de todo lo que constituyó el progreso —la Ilustración, la astronomía, las ciencias naturales, el racionalismo, el socialismo, el liberalismo e incluso el psicoanálisis—, y luego a las mujeres, con su misoginia constante y más aún su incomprensión ante casi todos los problemas de la pareja, la Iglesia se halla en el inicio del siglo XXI en un estado lamentable en comparación a su esplendor de antaño. Ya no son sólo los sacerdotes lo que faltan en las iglesias; sobre todo, faltan fieles.

Los católicos, ahora minoritarios en Europa (300 millones de personas entre 800 millones), forman unas tropas poco convencidas. Fuera de las grandes festividades, las iglesias están vacías. La adhesión popular y joven brilla por su ausencia. Menos del 10 % de los católicos asisten todavía a la misa dominical, *y son* sobre todo gente mayor. Menos de un matrimonio de cada dos se contrae en la iglesia, y sin duda se trata más de una convención social que de un compromiso espiritual. En 1958, el 92 % de los niños estaban bautizados, el 63 % en 1987, y menos de la mitad en 1998.

La fe es vacilante e insegura. En 1958, el 62 % de los jóvenes entre 18 y 30 años creía que Jesús era el hijo de Dios, en 1988 todavía había un 32 %. ¿Cuántos serán hoy en día? Sin duda menos del 20 %. Los otros grandes dogmas también son objeto de dudas. La Iglesia ha perdido sobre todo su papel de maestra de moral. En 1995, una encuesta preguntó a los franceses en qué se basaban cuando debían tomar decisiones importantes en su vida. «En su conciencia», contestó el 83 % de la gente, y sólo el 1 % «en las posturas de la Iglesia»[379]. Pese a la supervivencia de algunos bastiones católicos en antiguos países del Este comunista (Hungría, Polonia, Lituania), se puede decir, para emplear el vocabulario teológico, que Europa entera está en situación de

apostasia, es decir, de abandono de la fe.

Sin embargo, la evolución está en marcha, el nuevo papa la acelerará y la Iglesia ya está cambiando. Esto no es tan excepcional como se cree. No ha dejado de cambiar en el transcurso de su existencia, al tiempo que intentaba no reconocerlo demasiado abiertamente. Pero ahí están los hechos.

Durante siglos, había enseñado que la Tierra había sido creada hacía sólo algunos miles de años, y que la Tierra era un cuerpo inmóvil en el cielo. Juró que los cristianos no practicarían jamás el préstamo con intereses o que ella misma no daría jamás la confesión con absolución más de una vez en el curso de una vida, en el momento de la muerte. Pero luego se vio obligada a tener en cuenta las realidades, morales, económicas o científicas.

Más o menos oficialmente, la Iglesia se ha retractado de lo que había dicho o prometido. En 1992, el papa Juan Pablo II reconoció errores en el tratamiento del caso de Galileo. En 1999, durante un viaje a Polonia, lamentó «la oposición aparecida en la época del Renacimiento entre la razón y la fe», lo cual quería decir que se habían equivocado al poner a Copérnico en la lista de autores prohibidos.

Desde el concilio Vaticano II (1962-1965), la inflexión es notable. La liturgia ha sido renovada, en todas partes se emplea la lengua del país durante la misa, es más frecuente el recurso a la palabra de Cristo, el rito de la confesión se ha simplificado, los laicos de ambos sexos pueden acercarse al altar y leer los textos.

En cuanto a las mujeres, se han tomado medidas específicas, aunque sólo sea la implantación ya mencionada del diaconado. En 1964, Pablo VI nombró a una mujer, la francesa Marie-Louise Monet, «oyente en el Concilio». Desde Pío XII se insiste en la igualdad absoluta entre esposos, si bien determinando para cada uno unas «funciones diferentes, complementarias y admirablemente equivalentes»[380]. Por otra parte, para esquivar la absurda encíclica *Humanae Vitae*, cada vez más se distingue en la práctica, lo cual no deja de ser algo hipócrita, la ley y su aplicación. Una responsable católica de París, Éliane d’Estrais, que en el Centro de equipos de investigación, se encarga de las mujeres con dificultades, reconoce que charla con toda libertad con sus pacientes de anticoncepción y de interrupción del embarazo, y que intenta, mediante el diálogo, encontrar la medida más adecuada a cada caso. «Hablo del preservativo —confiesa también— porque el sida está ahí.»[381]

Cuando el 87 % de las parejas viven juntas antes de casarse (frente al 65 % en 1965); cuando el número de estos concubinatos ha llegado a unos dos millones (frente a los 446.000 de 1975); cuando los hijos nacidos fuera del matrimonio representan el 40 % de los nacimientos en 1997 (frente al 8,5 % en 1975); cuando el 90 % de las jóvenes francesas ya no son vírgenes a los 20 años; cuando tres de cada cuatro mujeres utilizan un método anticonceptivo antes de los treinta años; cuando se calcula que hay unos tres millones de mujeres que abortan al año en el mundo y numerosas católicas se preguntan si no habría sido mejor enseñarles a emplear algún anticonceptivo fiable; cuando, por último, no se encuentran suficientes sacerdotes para enseñar una religión cuyos practicantes rechazan masivamente muchas de sus indicaciones y que con demasiada frecuencia se limita a repetir cansinamente unas exhortaciones inadecuadas y extemporáneas; cuando, en definitiva, la moral católica no corresponde ya con toda evidencia a las costumbres de los católicos, no se puede dudar de la absoluta necesidad de una renovación, de una nueva puesta al día.

La última oportunidad

¿En qué aspectos podría centrarse esta renovación? ¿Se pueden establecer las evoluciones más probables a partir de las demandas más frecuentes de los fieles y de los debates más comprometidos? En cualquier caso, sí podemos exponer, aunque con prudencia, lo que hoy se dice en la prensa y los medios católicos partidarios de la evolución.

De manera general, el catolicismo, y esto también es válido para otras Iglesias cristianas, se ha mostrado injusto, culpabilizador, demasiado severo con hombres y mujeres, sobre todo con los pobres y los excluidos del poder, cuando no habían cometido grandes pecados. En demasiadas ocasiones ha sido juez, en demasiadas ocasiones ha hecho las veces de un tribunal, en demasiadas ocasiones ha impuesto penas o certificados de infamia a los supuestamente «diferentes», los herejes, los judíos, los indios, los homosexuales. Sin embargo, si miramos la vida de Jesús, parece que en su momento no se ocupó tanto de condenar como de escuchar a la gente, de consolarlos, perdonarles sus faltas,

decirles que siempre hay esperanza. El historiador católico Jean Delumeau destacó esta causa de desconcierto: «Mis investigaciones históricas —declaró— me han convencido de que la imagen de un dios castigador y vengador ha sido un factor decisivo en una descristianización cuyas raíces son antiguas y poderosas.»[382]

En este sentido hay quienes desean ahora que se reinterprete la idea de la Caída, que se diga claramente que el relato del Génesis con Adán y Eva no es más que una cosmología mística, que los libros normativos del Antiguo Testamento no hacen más que reflejar la moral de las tribus judías que vivían hace unos 2.500 años, una ética a la que hoy es imposible referirse; que sólo importa la palabra de Jesús, quien jamás condenó a nadie sin esperanza de remisión; en fin, que nada humano es eterno y que lo que fue verdad ayer, incluso una ley, no tiene por qué serlo hoy.

Habría que renunciar, sin duda, a la dramatización excesiva de la vida religiosa, denunciar la idea de que para entrar en el Reino la puerta es estrecha y que el número de elegidos será irrisorio. Más que destacar lo angosto de este paso, habría que insistir en la palabra de Cristo diciendo que «su yugo es dulce y su carga liviana» como en el texto del Apocalipsis que habla de la «inmensa muchedumbre» de los salvados. Habría que repetir que lo esencial no es ser perfecto sino intentar ser mejor; afirmar sobre todo que la misericordia de Dios, inmensa, permitirá a todos, incluso a los culpables, hallar justicia.

Uno de los aspectos más penosos del cristianismo parece que ha sido, en efecto, la insistencia en la culpabilidad de los humanos. En este sistema, no había hombre justo. Ni siquiera los santos fueron perfectos. Esta excesiva exigencia, este sólido desprecio no dan ningún margen de confianza al hombre, no comportan ningún humanismo, desconocen la existencia en la historia de los grandes sabios, conocidos o desconocidos, ricos o pobres, cristianos o no. Al ser demasiado severa, demasiado punitiva, escudándose siempre en un Jesús siniestro y malcarado, en un Dios cruel y sin generosidad, la Iglesia faltó a su objetivo primero. Una religión no tiene la misión de tranquilizar a Dios respecto de nuestra buena conducta, sino dar a los seres humanos la esperanza que Dios representa para ellos. Debe ofrecer sosiego y no infundir terror con las llamas del infierno.

Por lo que a las mujeres se refiere, parece que muchas católicas han pedido modificaciones menos teóricas que prácticas. Habría que romper sin

ambigüedades, aunque esto ya se ha dicho, con la ecuación sexo-mujer-pecado que ha inspirado la visión patriarcal desde hace siglos, y que no es muy seguro que haya desaparecido de la cabeza de algunos hombres de la Iglesia y ni siquiera del catecismo oficial. A estas mujeres habría que decirles otra cosa aparte de buenas palabras sobre su papel «admirablemente equivalente». Habría que darles un puesto real y adecuado y, sin duda, cada vez menos alejado del sacerdocio.

Ya que la Iglesia ha reconocido, aunque a regañadientes, la emancipación económica de las mujeres, también debería aceptar, debido a los avances científicos adquiridos, su responsabilidad *de hecho* en el control de la transmisión de la vida, que ahora está entre sus manos.

Dicho con toda claridad, esto significa que, paralelamente a la enseñanza de una moral que ahora se basa más en la responsabilidad de cada cual que en la obediencia de unas reglas intangibles, se deberían autorizar al menos las nuevas formas de contracepción que no dañan al embrión. Se puede decir con certeza que la encíclica *Humanae vitae*, en la que Pablo VI tuvo el acierto de no comprometer su infalibilidad, tarde o temprano será puesta al día. Teniendo en cuenta los debates actuales en el seno de la Iglesia, se puede augurar que, de un modo u otro, no tardará mucho en suceder.

La cuestión del aborto es más complicada, primero porque el rechazo de la Iglesia en este tema viene de muy lejos, y en segundo lugar porque nadie hasta la fecha, ni siquiera entre los partidarios de la interrupción involuntaria del embarazo, ha defendido que fuera un acto moralmente bueno. Muy probablemente el aborto jamás será autorizado por la Iglesia en circunstancias normales. En cambio, sí se puede esperar que, en circunstancias muy excepcionales que habría que definir y dentro de un plazo razonable (¿antes de la «animación» del feto, como habían apuntado los antiguos teólogos, es decir, en las diez primeras semanas?) podrá ser tolerado; a menos que, en estas condiciones de excepción, de manera «más protestante», se deje a la conciencia personal de la mujer afectada que se las arreglaría directamente con Dios. Esta mujer, en todo caso, ya no estaría condenada de entrada a un castigo eterno.

Desgraciadamente, en la actualidad, si bien surgen tales demandas, bastante moderadas en definitiva, de la boca de buenos católicos, también se dejan oír otras ideas. Al mismo tiempo, las señales que emite la institución siguen lejos de confirmar la esperanza del cambio. Muchos católicos temen a las sectas, más bien severas, que les hacen la competencia. No están convencidos de que la

liberalización de costumbres operada desde hace treinta años haya procurado felicidad y seguridad a las mujeres. Por último, muchos creyentes, que no niegan el desinterés del que es víctima actualmente la Iglesia, están tentados por replegarse en sí mismos, en su doctrina, firme, dura, dispuestos a no ser más que una minoría activa, como en los tiempos de las catacumbas. Es la tentación del integrismo.

También hemos asistido a algunos endurecimientos en la cabeza de la Iglesia. En mayo de 1999 el arzobispo italiano Elio Sgreccia condenó la distribución que efectuaron las Naciones Unidas de píldoras abortivas, llamadas «del día siguiente», a mujeres violadas en la antigua Yugoslavia. ¿No es éste, sin embargo, uno de los pocos casos en que el uso de estos abortivos resulta indispensable, para cualquiera que conserve un poco de caridad en el corazón? También hemos visto, en Alemania, al papa Juan Pablo II prohibir la presencia de católicos en las comisiones encargadas de extender, tras una entrevista, el certificado necesario para la interrupción voluntaria del embarazo. Nadie debe colaborar en un aborto, sea cual sea su forma, y poco importa, según Roma, que estas comisiones hayan disuadido a muchas mujeres de practicarlo.

Estos indicios negativos muestran bastante bien que la Iglesia no aceptará todo lo que se le reclama. Por otra parte, ¿por qué iba a hacerlo? Pongámonos por un momento en su lugar. Su papel no es el de autorizarlo todo, y todavía está por demostrar que la libertad total de costumbres, incluidas las sexuales, sea un beneficio para la humanidad. Ningún filósofo, ni siquiera el más liberal, ha creído ni afirmado jamás tal cosa.

Además, la Iglesia, para quien es un acto tan habitual ya ordenar, reprender, demonizar, tiene todo el derecho a decir lo que quiera. Desde luego hay un derecho a la no religión, pero también hay un derecho a la religión, que una mente tolerante debe admitir. No hay que invertir los papeles, ahora que el poder, del que la Iglesia abusó en sus momentos de gloria, ha pasado en muchos casos a las manos de sus adversarios. No se ve qué mal harían los católicos prohibiéndose, por ejemplo, el aborto: es algo que les concierne. Lo que no se debe hacer es, por una parte, que se lo prohíban a los demás o que ataquen las clínicas en las que se practica legalmente; y por otra parte, que culpabilicen a quienes, obligados por las circunstancias, han realizado este acto tan doloroso pero a veces indispensable. La ley cristiana no será nunca más universal, pero puede seguir siendo la de quienes la escojan.

Con bastante buenas razones, la Iglesia, que seguramente tiene mucho que

reprocharse en el pasado, está un poco superada por las quejas de cuantos la atacan. Después de todo, ya hace tiempo que no tiene mucho poder. A veces sus prohibiciones resultan ridículas, pero, como lo demuestra la libertad de costumbres de nuestras sociedades, hace ya mucho que no tiene la capacidad de imponerlas, si es que alguna vez la tuvo. Por eso pide, ¡por favor, un poco de moderación!

Hay demasiado fanáticos de la libertad que le niegan la de expresar su propia opinión. El Occidente cristiano recibe demasiados ataques de otras religiones o ideologías que, por su parte, aún no han empezado su examen de conciencia, y aún menos han solicitado perdón por sus propios errores. Porque, si el cristianismo pecó mucho de inhumanidad en el pasado, desde las cruzadas hasta la Inquisición, ¿qué religión, qué pueblo, qué país no ha enseñado alguna vez también mentiras y ha despreciado los Derechos del hombre y la mujer? Los errores de los demás no disminuyen los de la Iglesia, pero deberían incitar a algunos a la modestia. Tal vez incluso sería una buena táctica animar a la Iglesia —el mensaje cristiano en su pureza original se mantiene hermoso y fuerte— más que atacarla en su debilidad.

¿Misión imposible?

Por lo demás, el mayor problema que la Iglesia debe afrontar no son sus enemigos, internos o externos, sino esta pregunta: ¿no será demasiado tarde ya?

A las mujeres se les ha hecho mucho daño, y en varios terrenos. Tal vez la Iglesia sea menos culpable de haber infravalorado a la mujer, lo cual con el tiempo ha fracasado, que de haber intentado hacerlo, porque eso fue traicionar el mensaje de amor que estaba encargada de transmitirnos. La Iglesia ha sido débil e injusta.

Para calmar sus angustias y las de los hombres (porque siempre estuvo dirigida a alto nivel por hombres), recurrió a un método bien conocido, según el cual, durante siglos, ofreció una víctima caricaturesca y caricaturizada a la vindicta pública: la mujer.

La maquinaria funcionó, el método dio buen resultado, tranquilizó a los

hombres, que así se veían ascendidos al papel de guías y carceleros de sus compañeras infantilizadas y explotadas. Esto todavía funciona en otros países, bajo otros cielos. En nuestra sociedad se ha terminado.

¿Puede la Iglesia hacer olvidar su cobardía? Cómplice de los poderosos y los injustos durante mucho tiempo, ampliamente desacreditada como guía moral, ¿puede sobrevivir al menos como portavoz de jesús, del auténtico Jesús, devuelto por fin a sí mismo, un Jesús que nunca habló ni de la píldora ni de la mediocridad femenina?

En 1902 un destacado comentarista bíblico, profesor en el Instituto Católico de París, Alfred Loisy, escribió: «Jesús anunciaba el Reino y lo que vino fue la Iglesia.» En 1908 fue excomulgado. Sin embargo, sus palabras, ciertamente crueles, tenían al menos la verdad de mostrar que la Iglesia es *histórica*. Nació, reinó, se equivocó mucho, y ahora está debilitada.

¿Morirá? Los fieles, o lo que quede de ellos ahora, lo decidirán. No es imposible, puesto que la Historia nos muestra religiones, filosofías, ideas, teorías que, si no desaparecieron totalmente de un día para otro (todavía hay gente que cree que la Tierra es el centro del mundo), cayeron en desuso, dejaron de brillar y no existen más que local o esporádicamente. Y, más aún, se desmoronaron grandes instituciones, incluso formidables potencias, que por esencia son siempre frágiles, temporales.

El personaje de Jesús, muy nítido, muy claro, impecable en su mensaje (pureza, amor, perdón), no es discutible y siempre será reverenciado. Sería justo que la decadencia de la Iglesia católica no afectara a todos cuantos formularon una esperanza evangélica, pues no todos fueron igualmente culpables.

La fe, la creencia en otra vida y en lo divino tampoco están gravemente amenazadas. La esperanza de lo imposible, de lo milagroso es consustancial al hombre desde su aparición en la Tierra, y en este siglo se ha visto que, cuando el catolicismo la decepciona, se traslada fácilmente a otros catecismos. Hace al menos dos siglos que algunos profetas anuncian la muerte de la creencia en Dios, como por ejemplo un tal Dupan que, en 1755, escribía con gracia: «La Providencia se va ir al carajo.» O bien E. Renan, en 1847: «El cristianismo está muerto y bien muerto.»[383] Desde entonces, muchas ideologías que habían predicho el fin del cristianismo se han derrumbado antes que él. La fe, aunque lastrada, se ha mantenido a flote. El racionalismo no es la naturaleza fundamental del hombre, hay que resignarse a ello. En cambio, si la fe persiste,

parece probable que, siguiendo el camino abierto por la Reforma pronto hará cinco siglos, la del cristiano tendrá tendencia a ser cada vez más personal y directa.

La Iglesia está amenazada sobre todo como institución, en un tiempo en que el individualismo se ha desarrollado y la gente huye de las organizaciones de masas. Todo se ha vuelto centrífugo. A nadie le atraen ya los poderes centrales. Los católicos se alejan de Roma, al igual que los protestantes tradicionales, calvinistas o luteranos sufren la competencia de la multiplicación de las Iglesias baptistas o pentecostistas que cazan con éxito en las lindes de su territorio. La tendencia actual es la diseminación religiosa.

En estas condiciones, ¿se puede pensar que las iglesias volverán a llenarse algún día, que la gente volverá a bautizarse o a casarse ante el altar? No es el historiador, que ya tiene bastantes dificultades en leer el pasado, quien debe descifrar el futuro. Solamente puede decir que el pasado pesa tanto que jamás se ha producido un renacimiento de la misma religión en la misma forma.

Las responsabilidades de la Iglesia parecen muy graves, y algunos errores son todavía demasiado recientes para que puedan ser olvidados. Cuando, a finales del siglo XVIII, perdió a los hombres, no era irremediable: en el siglo siguiente se vio que aún podía imponer sus ideas. Perder algunas generaciones de varones no inclinaba aún demasiado la balanza. La Iglesia conservaba la confianza de las mujeres, que eran quienes educaban a los hijos y quienes los seguían llevando a catequesis. Cuando, hacia 1970, perdió también la estima femenina, la ruptura fue probablemente mucho más grave, irreparable. Las mujeres despechadas dejaron de criar a sus hijos, niños o niñas, en la fe; así se rompió un vínculo de dos mil años.

Esta ruptura es segura y muy evidente. Los profesores ven cada día sus efectos en el instituto y hasta en la universidad. Treinta años después de la encíclica *Humanae vitae*, las nuevas generaciones de alumnos, cuando se les habla de la Edad Media, cuando se les lleva a visitar una vieja abadía, son incapaces de nombrar a los cuatro evangelistas, menos aún de reconocer las escenas principales de la vida de Cristo, de la Virgen y los santos que tanto se les había machacado a sus padres o abuelos. Los estudiantes de Historia ya no conocen el vocabulario cristiano, no son capaces de dar una definición correcta de las palabras «asunción», «bautismo», «beatitud», «constricción», «herejía», etc[384]..

Esta ignorancia revela la profunda separación entre la población joven y la religión antaño dominante, que inspiró tantas obras de arte, todavía presente a cada paso en nuestro patrimonio literario y arquitectónico, por ejemplo. Y todo ha sido por la mujer, como este libro espera haber demostrado.

Si Jesús debe durar, si las demás Iglesias cristianas tienen una oportunidad, una pequeñísima oportunidad de no desaparecer arrastradas por el cataclismo, si las sectas no se aprovechan ya de la explosión del planeta católico y de la desconfianza general hacia los grupos poderosos y normativos, al catolicismo por su parte, que cada vez retrocede más desde el norte hacia el sur sin quererlo (o en territorios lejanos como Indonesia y Corea del Sur), le costará mucho remontar el camino en la propia Europa.

Finalmente no habrá sido abandonada por los hombres, sino por aquéllas a las que durante tanto tiempo creyó poder despreciar. Salvo por una catástrofe de grandes magnitudes, que podría prolongarlo local y temporalmente con una recuperación religiosa del tipo «síndrome polaco» de mediados del siglo XX, el porvenir de la institución romana —una vez más es de ella de lo que estamos hablando— es oscuro, incluso económicamente. En cuanto a verla recuperar un verdadero peso en la definición de la vida moral de los europeos del siglo XXI, es muy improbable.

Lo más probable es que, en nuestro continente —aunque no desaparezca del todo, como la creencia en las hadas o en el comunismo—, la Iglesia que ha perdido la guerra de las mujeres, cada vez más reducida a un papel secundario, sólo desempeñará, en el estudio y la solución de los grandes problemas humanos, el papel de una figurante ceremoniosa.

En cualquier caso, algo ha llegado a su fin.

BIBLIOGRAFÍA

Albistur, Maïté y Daniel Armogathe, *Histoire du féminisme français du Moyen Age à nos jours*, Éd. des Femmes, Paris, 1977.

Alverny, Marie-Thérèse d', «Comment les philosophes et les théologiens voient la femme», dans *La Femme dans la civilisation des* X^e^-XII^e^ *siècles*, Actas del coloquio de Poitiers, 1976, en *Cahiers de Civilisation médiévale*, 20, pp. 105-128.

Anderson, Bonnie S. y Judith Zinsser, *Historia de las mujeres: una historia propia*; edición al cuidado del Instituto de Investigaciones Feministas, Crítica, Barcelona, 2000.

Ariès, Philippe, y André Béjin, *Sexualidades occidentales*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1987.

Ariès, Philippe y Georges Duby, *Historia de la vida privada*, 10 vol., Taurus, Madrid, 1991.

Armaillé, Comtesse d', *Quand on savait vivre heureux*, Paris, 1934.

Aron, Jean-Paul, *Misérable et glorieuse, la femme au XIX^e^ siècle*, ed. Complexe, Bruselas, 1984.

Badinter, Elisabeth, ¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal, siglos *XVII* al *XX*, *Paidós, Barcelona, 1981*.

Baladier, C., Eros au Moyen Age. Amour, désir et «delectado morosa », *Éd. du Cerf, París, 1999*.

Balme-Frézol, Abbé, Réflexions et conseils pratiques sur l'éducation pour servir de guide aux mères et aux institutrices, *Paris, 1866*.

Bard, Christine, y otros, *Un siglo de antifeminismo*, Editorial Biblioteca nueva, Madrid 2000.

Bautain, Abbé, *La Chrétienne de nos jours*, Paris, 1860.
Behringer, Wolfgang, *Hexen und Hexenprozesse*, Munich, 1988.
Benedicti, Jean, La Somme des péchés et le remède d'iceulx comprenant tous les cas de conscience , *Paris, 1584*.
Billuart, F.C.R., Summa Sancii Thomae hodiernis academiarum moribus accomodata, *Lieja, 1746-1751 [version francesa* Des différentes luxures, *Montaigne, Paris, 1929]*.
Biver, P. y M.-L., Abbayes, monastères et couvents de femmes à Paris, des origines à la fin du XVII siècle, *PUF, Paris, 1975*.
Bloch, Howard R., «Medieval misogyny, Woman as riot», en *Representations*, 20,1987, pp. 1-24.
Boileau, Jacques, *De l'abus des nudités de gorge*, Paris, 1675.
Bologne, Jean-Claude, *Histoire du mariage en Occident*, Hachette Pluriel, Paris, 1997.
Borresen, Élisabeth, Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin, *Marne, Paris, 1968*.
Boswell, John, Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad: los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV, *Muchnik, Barcelona, 1998*.
Bouflet, Joachim, *Les Stigmatisés*, Éd. du Cerf, París, 1996.
Boussoulade, J., Moniales et hospitalières dans la tourmente révolutionnaire, *Letouzey et Ané, Paris, 1963*.
Bouvier, J.-B., (Mgr.), Dissertatio in sextum decalogipraeceptum et supplementum ad Tractatum de Matrimonio, *Le Mans, 1827*.
Bricard, Isabelle, Saintes ou pouliches. L'éducation des jeunes filles au *XIX^e^* siècle, *Albin Michel, Paris, 1985*.
Bridaine, Jacques, *Sermons, Instructions sur le mariage*, edición de Paris, 1825.
Brown, Peter, El cuerpo y la sociedad: los hombres, las mujeres y la renuncia sexual en el cristianismo primitivo, *Muchnik, Barcelona, 1993*.
Brundage, J. A., *Law, Sex and Christian Society in Medieval Europe*, The University of Chicago Press, 1987.
Budge, John, Virginitas: an Essay on the History of a Medieval Ideal, *The Hague, Nijhoff, 1975*.
Burguière, A. y otros, *Historia de la familia*, 2 vol., Alianza Editorial, Madrid, 1988.

Byl, Simon, Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote, *Bruselas, 1980*.
Cajétan, (Thomas de Vio), cardenal, *Summa de peccatis*, Lyon, 1538.
Callias, Suzanne de, Florilège de l'antiféminisme, *1926*.
Campan, *Madame*, *De l'éducation*, Paris, 1824.
Cangiamila, R. P., *Sacra Embryologia*, Panormi, 1758.
Capelle, C., Thomas d'Aquin, féministe?, *Paris, 1982*.
Carra De Vaux, Bruno, *La Confession en contestation*. Témoignage chrétien, Paris, 1970.
Carré, Y., Le Baiser sur la bouche au Moyen Age. Rites, symboles, mentalités à travers les textes et les images, *XI^e - XV^e* siècles, *Le Léopard d'or, Paris, 1992*.
Castel, Édith, L'Éternité au féminin. La femme dans les religions, *Assas éditions, Paris, 1996*.
Cazenave, Michel, y otros, *La Face féminine de Dieu*, Noêsis, Paris, 1998.
Chamson, A., Abbé, *Pour mieux confesser*, Arras, Brunet, 1948.
Chaunu, Pierre, *Le Temps des Réformes*, Paris, 1975.
Claret, Antonio María, arzobispo de Cuba, *Llave de oro ó Serie de reflexiones*, Librería religiosa, Barcelona, 1880.
Clément, Catherine y Julia Kristeva, *Lo femenino y lo sagrado*, Cátedra, Madrid, 2000.
Clèves, Abbé de, De l'éducation chrétienne des filles, *París, 1870*.
Collewaert, R. S., «Les pénitentiels du Haut Moyen Age et les pratiques anticonceptionnelles», en *La Vie spirituelle*, suplemento, n.º 18, Paris, 1965.
Coppens, J. La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du paradis, *Nauwelaerts, Brujas, 1948*.
Coutumier (Le) et directoire pour les soeurs religieuses de la Visitation Sainte-Marie, *S. Huré, Paris, 1637*.
Crowley, Patty, *Histoire secrète de l'encyclique Humanae Vitae*, Éditions de l'Atelier, Paris, 1998.
D'all'Ava-Santucci, Josette, Des sorcières aux mandarines. Histoire des femmes médecins. *Calmann-Lévy, 1989*.
Dauphin, Cécile, y otros, *De la violence et des femmes*, Albin Michel, Paris, 1997.
Debreyne, P.J.C., Moechialogie, traité des péchés contre les sixième et neuvième

commandements du décalogue et de toutes les questions matrimoniales qui s'y rattachent…, *Pussielgue, Paris, 1846.*

Decottignies, Jean, *Physiologie et mythologie du féminin,* Presses universitaires de Lille, 1989.

De l'éducation de la femme par un ancien aumônier du Sacré-Coeur, *Paris, 1868*.

Delumeau, Jean, Le Pèche et la Peur. La culpabilisation en Occident, XIII^e^-XVIII^e^ siècles, *Fayard, Paris, 1983.*

Delumeau, Jean, y otros, Les Femmes et la transmission de la foi: la Religion de ma mère, *Éd. du Cerf, Paris, 1992*.

Devie, (Mons.), Manuel d'une religieuse institutrice, *Lyon, 1851*.

Dijkstra, Bram, Idolos de perversidad: la imagen de la mujer en la cultura de fin de siglo, *Debate, Madrid, 1994*.

Dottin-Orsini, Mireille, *Cette femme qu'ils disent fatale*, Grasset, Paris, 1993.

Dronke, Peter, *Las escritoras de la edad media,* Crítica, Barcelona, 1995.

Dubarle, André-Marie, *El pecado original en la Escritura*, Studium, Madrid, 1971.

Georges Duby, El caballero, la mujer y el cura: el matrimonio en la Francia feudal, *Taurus, Madrid, 1982.*

—El amor en la Edad Media y otros ensayos, *Alianza Editorial, Madrid, 1990*.

—Damas del siglo XII, *t. 1,* Eloísa, Leonor, Iseo y algunas otras; *t. 2,* El recuerdo de las abuelas, *t. 3,* Eva y los sacerdotes, *Alianza, Madrid, 1998-1999.*

Duby, Georges, y otros, *Historia de las mujeres en Occidente,* Taurus, Madrid, 2000.

Dupanloup, (Mons.), *De la haute éducation*, París, 1866.

—Lettres sur l'éducation des filles, *Paris, 1879.*

Dupé, Gilbert, *La Sexualité et l'Erotisme dans les religions*, ed. Alain Lefeuvre, Paris, 1980.

Erotisme (U) au Moyen Age. Actas del tercer coloquio organizado por el Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Montréal, pubi, bajo la dirección de B. Roy, Montréal, 1977.

Farge, Arlette, (compliladora), *Le Miroir des femmes*, Bibliothèque bleue, Montalba Paris, 1982.

Féline, R. P., *Catéchisme des gens mariés*, 1782. Reimpresión:, Lemounier, Ruán, 1880.

Flandrin, Jean-Louis, La moral sexual en Occidente: evolución de las actitudes y comportamiento, *Granica, Barcelona, 1984*.
—Un temps pour embrasser. Aux origines de la morale sexuelle occidentale, *Le Seuil, Paris, 1983*.
Fonssagrives, Jean Baptiste, *L'Education physique des jeunes filles*, Paris, 1869.
Fontanel, Béatrice, Corsets et Soutiens-gorge, l'Épopée du sein de l'Antiquité à nos jours, *ed. de la Martinière, Paris, 1992*.
Fouquet, Catherine e Yvonne Kniebiehler, *L'Histoire des mères du Moyen Age à nos jours*, Hachette Pluriel, Paris, 1982.
Fraisse, Geneviève, *Les Femmes et leur histoire*, Gallimard, col. Folio Histoire, Paris, 1998.
French, Marilyn, *La guerra contra las mujeres*, Plaza & Janés, Barcelona, 1993.
Gaudemet, Jean, *El matrimonio en Occidente*, Taurus, Madrid, 1993.
Gaume, Abbé, Catéchisme de persévérance, *París, 1858*.
Gauthier, François-Louis, Traité contre les danses et les mauvaises chansons, *Paris, 1769*.
Gold, Robert S., *Lady and the Virgin*, Chicago, 1985.
Goody, Jack, La evolución de la familia y del matrimonio en Europa, *Herder, Barcelona, 1986*.
Gourévitch, Danielle, Le Mal d'être femme. La femme et la médecine dans la Rome antique, *Les Belles Lettres, Paris, 1984*.
Greer, Germaine, *La Femme eunuque*, Laffont, Paris, 1970.
Grellety, (Dr.), De quelques progrès à réaliser dans l'hygiène des pensionnats, *Paris, 1897*.
Grillet, Bernard, Les Femmes et les fards dans l'Antiquité grecque, *Lyon, CNRS, 1975*.
Groult, Benoîte, *Así sea ella*, Argos Vergara, Barcelona, 1978.
—*Cette mâle assurance*, Albin Michel, Paris, 1993.
Gryrson, R. Le Ministère des femmes dans l'Église ancienne, *Duculot, Gembloux, 1972*.
Hasenohr, Geneviève, «La vida cotidiana de la mujer vista por la iglesia: la enseñanza de las "Jornadas cristianas" del fin de la edad media», en *Frau und Spàtmittelalterlicher Alltag*, Viena* 1986, pp. 19-101.
Hays, H. R., The dangerous Sex: the Myth of feminine Evil, *Londres, Methuen & Go Ltd, 1966*.
Hering, H. M., «De amplexu reservato», in *Angelicurn*, 28, 1951.

Héritier, Françoise, Masculino/femenino: el pensamiento de la diferencia, *Ariel, Barcelona, 1996*.

Hubert, Agnès, *L'Europe et les femmes. Identités en mouvement*. Préface de Jérôme Vignon, ed. Apogée, Paris, 1998.

Jacquart, Danielle, La Médecine médiévale dans le cadre Parisien, *Fayard, Paris, 1998*.

Jacquart, Danielle y Claude Thomasset, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Editorial Labor, Barcelona, 1989.

Jeay, M., «Sur quelques coutumes sexuelles du Moyen Age», en *L'Erotisme au Moyen Age*, pp. 123-141.

King, Margaret, «La donna del Rinascimento», en *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Roma, 1988, pp. 273-327.

La Mothe-Fénelon, François de, *De l'éducation des filles*, París, 1687.

Langlois, Claude, Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à Supérieure générale au XIX^e^ siècle, *Éd. du Cerf, Paris, 1984*.

Lautman, Françoise, y otros, Ni Eve ni Marie, luttes et incertitudes des héritières de la Bible, *Labor et Fides, Ginebra, 1997*.

Le Bras, Gabriel, «La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mil», en *Dictionnaire de théologie catholique*, IX, 2, col. 2123-2317.

Lebrun, François, *La Vie conjugale sous l'Ancien Régime*, Armand Colin, Paris, 1975 y 1998.

Leclercq, Jean, *Le Mariage vu par les moines au XII^e^ siede*, Éd. du Cerf, Paris, 1983.

Le Doeuff, Michèle, *Le Sexe du savoir*, Aubier, Paris, 1998.

Lefeuvre, Yves, «La femme du Moyen Age en France dans la vie littéraire et spirituelle», en *Histoire mondiale de la femme*, Nouvelle Librairie de France, II, Paris, 1986.

Le Goff, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid, 1989.

—«Le refus du plaisir», en *L'Imaginaire médiéval*, Paris 1991, pp. 136-148.

Le Goff, Jacques, y otros, Histoire de la France religieuse; 1.1, Des Dieux de la Gaule a la papauté d'Avignon *(des origines au XIV^e^ siècle), Paris, 1988; t. II*, Du christianisme flamboyant à l'aube des Lumières *(XIV^e^-XVIII^e^ siècle), Paris, 1988.*

Legouvé, Ernest, *Une éducation de jeune fille*, Paris, 1884.

Leroy-Allais, (*Madame*), *Marie-Rose au couvent*, Paris, 1905.
—Souvenirs d'enfance et de jeunesse, *Paris, 1913*.
Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Gallimard, Paris, 1975.
Lévy, Edmon, *La Femme dans les sociétés antiques*, actas de los coloquios de Estrasburgo (mayo de 1980 y marzo de 1981), Université des Sciences humaines, Estrasburgo, 1983.
L'Hermite-Leclercq, Paulette, L'Eglise et les femmes dans l'Occident chrétien des origine à la fin du Moyen Age, *Brépols, 1998*.
Lipovetsky, Gilles, La tercera mujer: permanencia y revolución de lo femenino, *Anagrama, Barcelona, 1999*.
Lombroso, Cesare y G. Ferrerò, *La Femme criminelle et prostituée*, edición francesa, Alcan, París, 1896.
Lombroso, Gina, *El alma de la mujer*, Valencia, 1926.
Maclean, Ian, The Renaissance Notion of Woman: A Study in the Fortunes of Scholasticism and Medical Science in European Intellectual Life, *Cambridge, 1980*.
Martin-Fugier, Anne, *La Bourgeoise*, Grasset, Biblio-Essais, Paris, 1983.
Mayeur, Françoise y Jacques Gadille, Education et Images de la femme chrétienne en France au début du XX^e^ siècle, *L'Hermès, Grenoble, 1980*.
Mead, Margaret, *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Laia, Barcelona, 1975.
Menguin-Fondragon, (Barón de), Lettres à ma fille ou Conseils sur l'éducation, *Paris, 1843*.
Metz, René, La Femme et l'Enfant dans le droit canonique médiéval, *Variorum reprints, Londres, 1985*.
Michaux, Agnès, *Contra ellas*, Edhasa, Barcelona, 1995.
Migne, J. P. Dictionnaire des cas de conscience. Encyclopédie théologique, *vol. 18 y 19, Paris, 1845*.
Miles, M., Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West, *1989*.
Millett, Kate, *Política sexual*, Cátedra, Madrid, 1995.
Mounier, Frédéric, *L'Amour, le Sexe et les catholiques*, Centurion, Paris, 1977.
Noonan, John T., Contraception et mariage, évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne, *Éd. du Cerf, Paris, 1969*.
Otis, L. L., *Prostitution in medieval society*, Chicago, 1985.

Perrot, Michèle, Les Femmes ou les Silences de l'histoire, *Flammarion, Paris, 1998*.

Perrot, Philippe, Le Travail des apparences ou les Transformations du corps féminin, *XVII^e^-XVIII^e^* siècle, *Le Seuil, Paris, 1984*.

«Le Plaisir», en *Revue catholique internationale Communio*, t. VII, n º 2 (marzo-abril 1982).

Pontas, *Dictionnaire portatif des cas de conscience*, Paris, 1715. Edición revisada por Amort, Collet y Vermot, con las modificaciones del abbé Migne, en la *Encyclopédie théologique*, París, 1847, t. 18.

Power, Eileen, *Mujeres medievales*, Encuentro, Madrid, 1991.

Quéré, France, *Las mujeres del Evangelio*, Mensajero, Bilbao, 1997.

Reynes, Geneviève, Couvents de femmes. La vie des religieuses cloîtrées dans la France des *XVII^e^* et *XVIII^e^* siècles, *Fayard, Paris, 1987*.

Rossiaud, Jacques, *La prostitución en el medievo*, Editorial Ariel, Barcelona, 1986.

Rouche, M. y J. Heuclin, *La Femme au Moyen Age*, Colloque de Maubeuge 1988, Maubeuge, 1990.

Rousselle, Aline «Observation féminine et idéologie masculine: le corps de la femme d'après les médecins grecs», en *Annales ESC*, 1981, pp. 1089-1115.

—Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle (*II^e^-IV^e^* siècle de Vére chrétienne), *PUF, Paris, 1983*.

Ruether, Rosemary, Religion and Sexism. Images of Women in the Jewish and Christian Traditions, *Nueva York, 1994*.

Ruggiero, Giovanni, The Boundaries of Eros. Sex, Crime and Sexuality in Renaissance Venice, *Oxford University Press, Oxford, 1985*.

Salisbury, E., *Sex in the Middle Age*, Garland Publishing inc., Nueva York y Londres, 1991.

Sanchez, Tomás (1550-1610), Moral jesuítica: ó sea Controversias del santo Sacramento del Matrimonio, *Tomás Rey, Madrid, 1887*.

Sevegrand, Martine, Les Enfants du Bon Dieu. Les catholiques français et la procréation au *XX^e^* siècle, *Albin Michel, Paris, 1995*.

«Le Sexe et le plaisir en Occident», *L´Histoire*, n.º 180, septiembre de 1994, pp. 30-50.

Shorter, E., *Naissance de la famille moderne*, Le Seuil, Paris, 1977.

Sincère, Marie, *Pensionnat de jeunes filles*, Paris, 1853.

Sohn, Anne-Marie y Françoise Thélamon, *L'Histoire sans les femmes est-elle possible?*, Perrin, Paris, 1997.
Solé, Jacques, El amor en occidente durante la edad moderna, *Argos, Barcelona, 1977*.
Sonnet, Martine, L'Education des filles au temps des Lumières, *Éd. du Cerf, Paris, 1987*.
Sullerot, Evelyne, *Histoire et mythologie de l'amour*, Hachette, Paris, 1974.
Tender, Thomas N., *Sin and Confession on the Eve of Reformation*, Princeton University Press, New Jersey, 1977.
Tertuliano, *La Toilette des femmes*, Sources chrétiennes n.º 173, Éd. du Cerf, Paris, 1971.
Thomas, Keith, «The Virgin in History», *The New York Review of Books*, 18,11, XI, 1976, pp. 10-14.
Thurston, Herbert, *Los fenómenos físicos de misticismo*, Dinor, San Sebastián, 1953.
Tout commerce fréquent et assidu entre les deux sexes hors et dans le mariage, dangereux pour l'un et l'autre sexe (*anónimo, París, hacia 1730?*).
Valentini, Norberto y Clara Di Meglio, *Le Sexe au confessionnal*, Flammarion, Paris, 1973.
Vallet, Odon, Femmes et religions: déesses ou servantes de Dieu?, *Découvertes Gallimard, Paris, 1994*.
Van Laarhoven, J., «Een Geschiedenis van debiechtvader», en *Tijdschrift voor Théologie*, VII, 1967, pp. 375-422.
Van Ussel, J., Histoire de la répression sexuelle, *Paris, 1972*.
Vauchez, André, La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques, *Ecole française de Rome, Roma, 1981*.
Venette, André La Génération de l'homme, ou Tableau de l'amour conjugal, *Paris, 1675*.
Verdón, Jean, *Le Plaisir au Moyen Age*, Paris, Perrin, 1996.
Veuillot, Louis, *L'Église des Oiseaux*, Paris, 1839.
Veyne, Paul, «La famille et l'amour à Rome», en *Annales ESC*, XXXIII, 1978, pp. 35-63.
Vigarello, Georges, *Historia de la violación: siglos XVI-XX*, Cátedra, Madrid, 1999.
Vogel, Christian, *Le Pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Éd. du Cerf, Paris,

1969.
Warner, M., Seule entre toutes les femmes, Mythe et culte de la Vierge Marie, *Rivages, Marsella, 1989*.
Weininger, Otto, *Sexo y carácter*, Península, Barcelona, 1985.
Wolf, Naomi, *El mito de la belleza*, Publicaciones y Ediciones Salamandra, Barcelona, 1992.
Zapperi, Roberto, *L'homme enceint*, PUF, París, 1983.
Zemon Davies, Natalie, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford University Press, 1975.
—Les Cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au *XVI^e* siècle, *Aubier, 1979*.

GUY BECHTEL Francia en 1931: Historiador, biógrafo y escritor francés, Guy Betchel es un experto en los siglos XVII y XVIII del Languedoc y ha publicado numerosos ensayos sobre intolerancia religiosa, brujería y espiritualidad.

Notas

[1] J. de Maistre, *Lettres et opuscules inédits*, Paris, 1851,1, p. 148. <<

[2] Jn. 2,3. <<

[3] La Somme des péchés, *11*,*9*. <<

[4] Tertuliano, Quinto Septimio Fiorente, *Apología contra los gentiles*, IV, 8. <<

[5] Jerónimo, Migne, P.L. 23, col. 250. <<

[6] Jerónimo, Carta 107. <<

[7] Lv 12,1-8. <<

[8] Abbé Louis Muzat, *Les Vieilles Filles*, París, 1909, p. 100. <<

[9] Mt l9,12. <<

[10] Lc 20,35. <<

[11] Ap 14,1-5. <<

[12] San Agustín, *El bien del matrimonio*, Apostolado Mariano, Sevilla, 1991. <<

[13] P.L. 23, col. 213. <<

[14] Véase más adelante, capítulo II. <<

[15] Tb 10,12. <<

[16] Mt 1,18-25 y Le 1,26-38. <<

[17] Lumen gentium , *52*. <<

[18]*Véase Michel Pastoureau*, Jésus che/, le teinturier. Couleurs et teintures dans l'Occident médiéval , *Le Léopard d'or, Paris, 1998*. <<

[19] *Somme 2*, supl. a la cuestión 42, a 4. <<

[20] Mt 13,4-9; Me 4, 2-9; Le 8,5-8. <<

[21] Ad viduas et continentes , *sermo I.* <<

[22] L’Eglise et les femmes dans l’Occident chrétien, des origines à la fin du Moyen Age, *Brépols, Paris, 1997, p. 16.* <<

[23] El subrayado de «la condición» es nuestro, pues significa que la maternidad por sí sola no es un pasaporte para el paraíso. <<

[24] 1 Tm 2, 13-15. <<

[25] Jn 4, 9. <<

[26] Lc 10, 38-42. <<

[27] Lc 7, 36-48. <<

[28] Lc 8,1-3. <<

[29] Jn 4, 27. <<

[30] Mt 27, 55-56. <<

[31] Mt 5,28. <<

[32] J. T. Noonan, *Contraception et mariage*, Le Cerf, Paris, 1969, p. 53. <<

[33] Jn 13, 34. <<

[34] J. Delumeau, *El miedo en Occidente: siglos XlV-XVltl*, Taurus, Madrid, 1989. <<

[35] Gn 1,27. <<

[36] Gn 2, 21-23. <<

[37]*Catecismo de la Iglesia católica*, Librería Editrice Vaticana, 1992 (traducción española, Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao, 1992). <<

[38] «Hay un defecto en la formación de la primera mujer, pues fue hecha de una costilla curvada, a saber, de una costilla del pecho, torcida y como opuesta al hombre». Observación realizada por H. Kramer, *Malleus maleficarum*, Estrasburgo, 1487. <<

[39] Gn 3,1-23. <<

[40]*Summa*, I, c. 98, art. 2. <<

[41] Aunque se refieren a realidades bastante cercanas, intentamos utilizar estas palabras con el siguiente sentido: *misoginia*, odio, desprecio instintivo a la mujer; *antifeminismo*, oposición más razonada a la igualdad, a la emancipación de la mujer. <<

[42] Jacqueline Kelen, *Les Femmes de la Bible*, Albin Michel, París, 1985. <<

[43] 2 S 11, 12 y 13. <<

[44] Lv 12, 15, 18 , *passim*. Si 26, 12; 7, 26 y 25, 24. Prov 30,16. <<

[45] Ga 3,26-28. <<

[46] 1 Co 7, 2-4 <<

[47] 1 Co 11, 3. <<

[48] Ef 5,22. <<

[49] 1 Co 11,8. <<

[50] 1 Co 14,34. <<

[51] Jean Delumeau, *El miedo en occidente*, Taurus, Madrid, 1989. <<

[52] Sobre esta cuestión, véase Robert bossier, *La Sociedad Medieval*, Crítica, Barcelona, 1996. <<

[53] Historia de los animales, *638 b* <<

[54] G. Sissa, «Philosophies du genre», en G. Duby y M. Perrot, *Historia de las mujeres*, Taurus, Madrid, 2000, op. cit. <<

[55] L’Eglise et les femmes dans l’Occident chrétien…, *p. 77*. <<

[56] Jean-Claude Eslin, *Esprit*, octubre 1988, p. 146. <<

[57] *Confesiones*, IV, 3; VI, 12; VI, 15. <<

[58] «Tengo la impresión de que nada desvía al espíritu del hombre de las alturas tanto como el encanto femenino». *Soliloquios*, 1,10; Migne, PL 32, 878. <<

[59] Sermón 322. <<

[60] Confesiones, *400*. <<

[61] De genesi ad litteram. <<

[62] Catecismo de la Iglesia católica, *n.º 2203*. <<

[63] Referida a los indios, se trataba exactamente de saber si su alma, cuya existencia no se negaba, era de la misma calidad que la nuestra, si eran hijos de Adán y si se les aplicaba la promesa de la vida eterna. <<

[64] Opera, Monumenta germaniae histórica, *SRM, I, 1, p. 338*. <<

[65] Lv 12,1-5. <<

[66] PL 16, col. 325. <<

[67] Damien, PL 145, col 410. Comestor, PL 198, col 1805. Roger de Caen, PL 158, col 697. Gilles Bellemère, *Praelationes*, I, f. 148. H. de Lavardin, PL 171, col. 1428. Marbode, PL 171, col 1698 (citado por J. Dalarun, «Regards de clercs», en *Histoire des femmes en Occident*, op. cit., 1,38.). <<

[68] Compendium medicinae, *III*, *p. 111*. <<

[69] Sobre la comparación de las mujeres con los animales en el siglo XIX, véase Mireille Dottin-Orsini, *Cette femme qu'ils disent fatale*, Grasset, 1993, pp. 190-218. <<

[70] Ambrosio, PL 16, col. 325. <<

[71] 1 P3,7. <<

[72] Ed. Garnier, París, 1974, v. 16348 y ss. (Ningún hombre de madre nacido/si no está borracho o ha perdido el sentido/debe a mujer revelar/cosa que deba ocultar). (TV. *de la T.*). <<

[73]*La Toilette des femmes*, Sources chrétiennes 173, p. 43. <<

[74] G. A. Bruckner, *Firenze nel Rinascimento*, Florencia, La Nuova Italia, 1980, p. 346, texto citado en Diane Owens Hugues, «Les Modes», *Histoire des femmes en Occident*, II, p. 153. <<

[75] Lv 15,19. Lvl8,19. Lv20,18. <<

[76] Ez 22,10. <<

[77]*Commentarius in Ezechiel* 18, PL 25, col. 174. <<

[78] Antoninus, *Summae*, I, tit. 14, c. 5, s. 8. <<

[79] De planeta ecclesiae, *1330*. <<

[80]*Tout commerce fréquent et assidu entre les deux sexes hors et dans le mariage, dangereux pour l'un et l'autre sexe* [Todo comercio frecuente. y asiduo entre los dos sexos fuera y dentro del matrimonio, peligroso para uno y otro sexo], edición sin fecha (¿hacia 1700?), p. 164. <<

[81] Antoninus, *Sammae*, III, t. l, c. 25. <<

[82] PL 133, col. 556. <<

[83] *Le Moyen Age dans le* Gargantua *de Rabelais*, Les Belles Lettres, 1973, pp. 87-89. <<

[84] Puedes ensangrentar la luna / Puedes sacar en la noche oscura / A las sombras de sus sepulturas. <<

[85] En Würzburg, las mujeres empleadas cobran 7,7 *pfennings* al día, frente a los 11,6 de los hombres (Erika Uitz, *Die frau in der mittelalterlichen Stadi*, Stuttgart, Abend-Verlag, 1988, p. 65). <<

[86] Sobre las dificultades profesionales de las mujeres a fines de la Edad Media, véase CL. Opitz, «Contraintes et libertes (1250-1500)», en *Histoire des Femmes en Occident*, op. cit., II, pp. 277-335. <<

[87] G. Duby, *Damas del siglo XII*, Alianza Editorial, Madrid, 1998-9, op. cit <<

[88] Honorius, PL 172, col. 589. <<

[89] M.-Th. D’Alverny, «Les mystères de l’Église d’après Pierre de Roissy», en *Mélanges R. Crozet*, Poitiers, 1966, t. IL, p. 110. <<

[90]*Summa aurea*, De matrimonio, 27. <<

[91]*Summa*, 2, 2, c. 26, sol. <<

[92]*Traité des cohabitations illicites*, en Oeuvres complètes, Bar-leDuc, 1866, II, p. 118. <<

[93] Graciano, *Decretum*, 2, 33, 3,12 y 16. <<

[94]*Praelationes*, Lyon, 1548, III, f. 141. <<

[95] Pontas, *Dictionnaire portatif des cas de conscience*, reed. Migne, Paris, 1847, op. cít., 1,110 y 1,129. <<

[96] *Journal*, 27 de junio de 1908. <<

[97] Encíclica *Casti connubii*, 31 de diciembre de 1930. <<

[98]*Documents Pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*, Éditions Saint-Augustin Saint-Maurice, Suisse, 1962-1963, año 1941. <<

[99] *La Civilización del Occidente Medieval*, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., Barcelona, 1999. <<

[100] Catecismo de la Iglesia católica, *1992, § 2355*. <<

[101]*De ordine*, II, cap. IV, 6,12. <<

[102] La obra básica sobre la cuestión es: J. Rossiaud, *La prostitución en el mediévolo*, Editorial Ariel, Barcelona, 1986. <<

[103] *G. Vigarello*, Lo limpio y lo sucio: la higiene del cuerpo desde la Edad Media, *Ediciones Altaya*, *Barcelona, 1997*. <<

[104]*Summa, confesorum*, art. 7, 2, q. 6, cap. 2. <<

[105]*Theologia moralis*, Besançon, 1828, p. 212 y ss. <<

[106] La Iglesia era perfectamente consciente de este mecanismo, denunciado por santo Tomás: «La víctima del estupro (coito con una virgen), si no se casa con el seductor, difícilmente encontrará con quién casarse. Tal vez se vea arrastrada a entregarse a la vida licenciosa de la cual hasta entonces la alejaba un pudor intacto». <<

[107] *Speculum historiae*, lib. X, cap. LXX. <<

[108] Sermons séraphiques, *19,3*. <<

[109] Les Triomphes de la noble dame, *ed. de 1541*, *p. 146*. <<

[110]*Sermon sur les évangiles*, IV, «Sur la sainteté du mariage», citado en J.-C. Bologne, *Histoire du mariage en Occident*, op. cit., p. 341. <<

[111] Rm 8,14. <<

[112]*Summa*, I, 98, 2, respuesta a la objeción 3. <<

[113] Migne, PL 144, col. 232. <<

[114]*Summa*, 2,13. <<

[115] *Lettres*, ed. Bouvet, París, 1960 (Sources chrétiennes, 66), citado por P. L'Hermite-Leclercq, *L'Église et les femmes…*, op. cit., p. 255. <<

[116] Sermón 210. <<

[117] Dissertatio in sextum decalogipraeceptum…, *Le Mans, 1827, 2, 4*. <<

[118]*Pédagogue* 2,10, 93. <<

[119]*Théologie morale*, 1844, II, 597. <<

[120]*Sermons au peuple*, Sources chrétiennes, 243, 1978, t. II, p. 340. <<

[121] Un temps pour embrasser…, *op. cit.*, *p. 42*. <<

[122] De sancto matrimonii sacramento, IX, d. 16, n. 1. <<

[123] Practica major , *6,20,28*. <<

[124]*Commentaires sur les Sentences*, d. XXXI, c. 3, art. 2, 5.º. <<

[125] *Llave de oro o Serie de reflexiones* […] Librería religiosa, Barcelona, 1880. <<

[126] *Essais*, I, XXX. <<

[127] 1.N. Valentini y C. di Meglio, op. cit., p. 42. <<

[128] Catecismo…, n.º 2350. <<

[129] *Sentences*, 4,31,3,2. <<

[130] N. Valentini y C. Di Meglio, op. cit., pp. 167 y 187. <<

[131]*L'Évènement du jeudi*, 11 de agosto de 1988. <<

[132]*Dragmaticon philosopbiae*, citado en: D. Jacquart y C. Thomasset, *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*, Editorial Labor, Barcelona, 1989, op. cit. <<

[133] Migne, PL 23, col. 250. <<

[134] E. Gwynn y W. J. Purton, «The monastery of Tallaght» en *Proceeding of the Royal Irish Academy*, 29,1911, p. 149, citado por P. L'Hermite-Leclercq, *L'Eglise dans l'Occident chrétien*, op. cit., p. 138. <<

[135] Migne, PL 198, col. 1.805. <<

[136] La prostitution médiévale, *op. cit.*, *p. 86*. <<

[137] Por ejemplo, en el siglo XV, Jean Gerson, *Tractatus de confessione mollicei*. <<

[138] Rm 1,26-27. <<

[139]*Ambrosio*, Commentarli in omnes Pauli epístolas. *Juan Crisòstomo*, In espistolam ad Romanos. <<

[140] Le Sexe et l'Occident…, *op. cit., p. 134*. <<

[141]*De animalibus*, IX, tr. 1, c. 1, § 7. <<

[142] Soeur Benedetta entre sainte et lesbienne, *Gallimard, Paris, 1986.* <<

[143] Jean Papon, *Recueil d'arrest notables*, 1565, p. 1257 y ss. <<

[144]*Diario del viaje a Italia*, Editorial Debate, Madrid, 1994. <<

[145]*Véase R. Fossier*, La Société médiévale, op. cit., *p. 177*. <<

[146]*Catecismo…* n.º 2270 v ss. <<

[147] Gn 38, 8-11. <<

[148] Decisiones sanctae seáis , *1853, p. 21*. <<

[149] Les Signes de la fin du monde, *1893, p. 111*. <<

[150] Ponías, *Dictionnaire…*, op. cit., Migne, 1847,1, p. 446. <<

[151] Poco después de resucitar, Jesús, que en ningún caso habla de confesión, dice exactamente a sus discípulos: «Recibid el Espíritu Santo; a quien perdonareis los pecados, les serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos» (Jn 20,23). <<

[152] *Regino de Prüm*, Les Disciplines ecclésiastiques et la religión chrétienne, *2, 5, 8*. <<

[153] Sobre el desinterés religioso de los hombres, véase, por ejemplo, G. Cholvy, *Géographie religieuse de l'Hérault*, PUF, 1968. Ya antes de la guerra de 1914, sólo entre un 10 y un 15 % cumple con la comunión pascual. <<

[154] Abrégé d’embryologie sacrée, *1762, p. 123*. <<

[155] Moechialogie, traité des péchés contre le sixième et le neuvième commandements…, *p. 342*. <<

[156] Véase Joseph Vaylet, *La Chemise conjugale*, Rodez, Subervie, 1976. <<

[157] Abbé A. Chamson, *Pour mieux confesser*, Arras, 1948, § 730. <<

[158] *Bruno Carra de Vaux*, La Confession en contestation. <<

[159] Todos estos testimonios han sido extraídos de la encuesta de B. Carra de Vaux, op. cit. <<

[160] *Catecismo*, n.º 2362. <<

[161] *Catecismo*, n.º2515. <<

[162] Subsidia hagiographica, 2 *8,p. 136*. <<

[163] Sobre la historia de la brujería en Europa: R. Muchembled, *Magie et Sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, A. Colin, Paris, 1994. G. Bechtel, *La Sorcière et l'Occident*, Plon, Paris, 1997. <<

[164] A. D. Nord, 8 H 312,1601, y R. Muchembled, *La Sorcière au village*, p. 126. <<

[165] En 1533 publicó una obra de reflexión sobre la magia con el título de *De occulta pbilosopbia libri tres*. <<

[166] Sobre las tablillas de hechicería, véase Audolent, *Defixionum tabellae*, 1904. También: P. Charvet y A.-M. Ozanam, *La Magie, Voix secrètes de l'Antiquité*, Nil Editions, 1994. <<

[167] Código teodosiano, *IX, 16, 4*. <<

[168] Concilio de Laodicea, canon 36. <<

[169] Según las cifras facilitadas en G. Henningsen y J. Tedeschi, *The Inquisition in Early Modern Europe*, Delkalb, Northern Illinois, U.P., 1986, pp. 114 y 144-146. <<

[170] Burchardo de Worms, *Decretum*, XIX, 5. <<

[171] *Malleus maleficarum*. Para las citas utilizamos la traducción francesa: *Le Marteau des sorcières*, presentado y traducido por A. Danet, Pión, París, 1973. <<

[172] *Marteau des sorcières*, op. cit., p. 208. <<

[173] Éx 22,17. <<

[174] Dt 18,10-12. <<

[175] *C. Arnould*, Histoire de la sorcellerie occidentale, *1992, p. 284*. <<

[176] *The Discoverie…*, reed. 1972, p. 19. <<

[177] Binsfeld, *De Indiciis*, p. 721. <<

[178]*E. W. Monter*, Witchcraft in France and Switzerland…, *p. 121. B. P. Levack*, La caza de las brujas en la Europa moderna. *Ediciones Altaya, Barcelona, 1997*. <<

[179] Rm6,12. <<

[180]*R. P. Crespet*, Deux livres de la haine de Satan , *p. 315*. <<

[181] j. Bodin, *Démonomanie*, VI, 1. <<

[182] L. Servin, *Actions notables et plaidoyers*, Rouen, 1629, p. 248. <<

[183] Charandas Le Caron, *De la tranquillité d'esprit*, 1588, p. 164. <<

[184] Proceso criminal de Louis Gaufridy, París, B.N., Mss fds fs 23 851 y G. Bechtel, *L'affaire Gaufridy*, 1972, p. 155. <<

[185] A. D. Haute-Saône B 5056, citado en Frédéric Delacroix, *Les Procès de sorcellerie au XVIIe siècle*, París, 1894. <<

[186] «Kinde es nicht aigentlich wissen, halite wohl darfiir, das sie ein Unholdsein solite». *S. Hofmann, «Protokoll eines Vehôrs eines Hexenprozesses von 1629 aus Reicherstshofen», en* Sammelblatt des Historischen Vereins Ingolstadt *89 (1980), pp. 201-213.* <<

[187] G. Schormann, *Hexenprozesse in Deutschland*, VR, Gottingen, 1993 (3.ª edición 1996), pp. 16-22. <<

[188] Bibl. Bamberg, RB Ms. 148 n.º 113. <<

[189] Staatsarchiv Nürnberg Amts-und Standbuch n.º21 l, fol. 112 a-b, citado en H. H. Kunstmann, *Zauberwahn und Hexenprozess in der Reichstadt Nürnberg*, Núremberg, 1970, p. 75, y W. Behringer, *Hexen und Hexenprozesse*, Munich, 1988, n.º 129. <<

[190] B. P. Levack, *La Grande Chasse*, op. oit, p. 88. <<

[191] Heiko Oberman, *Masters of the Reformation*, Cambridge, 1981, pp. 160-161. <<

[192] Archiv des Vereins für Westfàlische Geschichte und Alterumskunde, Abteilung Paderborn, co. 116, fol. 208 f *Chronik des Paderborner Zolleinnebmers Martin Klòckner*. Texto descubierto y citado por W. Behringer, *Hexen.*…, op. cit., n.º 147. <<

[193] Responsum iuris, Urtheil wegen zu barter Tortur in puncto venefica, *según Johann Lieb*, Consilia, responsa ac deductiones iuris variae, cum primis vero proeessum contra sagas conccrnantia…, *Francfort, 1666, p. 463*. <<

[194] B. E. Kónig, *Hexenprozesse…*, reed. Hubert Freistühler, Schwerte-Ruhr, 1995, p. 220. <<

[195] G. W. Soldán, H. Heppe y M. Bauer, *Geschichte der Hexenprozes-sc*, Stuttgart, 1888 (reed. Munich, 1912), t. 1, p. 503. <<

[196] Además de los numerosos textos misóginos de la teología que ya liemos citado, recordaremos, por ejemplo, la acusación habitual de los primeros cristianos: «¿No sabes que el Enemigo combate a los santos con las mujeres?». (*Paroles des Anciens, Apophtegmes des Pères du désert*, ed. J.-C. Guy, 1976, p. 27). <<

[197] Sobre estos casos de «devoradoras de Dios», véase Césaire de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, § 35 y 46. Igualmente: Jean Verdón, *Le Plaisir au Moyen Age*, op. cit., p. 177. <<

[198] *Procès et condamnation de Jeanne d'Arc*. Texto establecido y publicado por A. Tisset y Y. Lanhers, I960,1.1, pp. 375 y ss. <<

[199] Sobre las profetisas italianas hacia 1500, véase G. Minois, *Histoire de l'avenir*, Fayard, 1999, pp. 275 y ss. <<

[200] G. Duby y M. Perrot, *Histoire des femmes en Occident*, op. cit., II, <<

[201] Ap 2,20. <<

[202] Mansi, *Sacrorum concìlìorum nova et amplissima collectio*, Paris-l. cip/.ig, 1902, t. XIV, col. 912. <<

[203] *Madame Guyon*, Les Torrents et Commentaires au Cantique des Cantiques de Salomon, *reed. Jérôme Millon, Grenoble, 1992, p. 24*. <<

[204] Is 62, 5. <<

[205]*Manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*. Office central de Lisieux, 1957, p. 182. Para las otras citas de Teresa de Lisieux, idem., pp. 202 y 225. <<

[206] «Esta noche seré la más bonita para ir a bailar / para así eliminar a todas a las que has amado…». <<

[207] Sobre Cristina de Markyate, véase P. L'Hermite-Leclercq, *L'Eglise et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Age*, op. fit., p. 390. También: J. Verdón, *Le Plaisir au Moyen Age*, op. cit., p. IH3. <<

[208] Véase Hadewijch d'Anvers, *Ecrits mystiques des béguines*, 1954. También: Jean-Claude Bologne, *Histoire du mariage en Occident*, op. cit., p. 146. <<

[209] Le Livre des visions et instructions de la bienheureuse Angèle de Foligno , *Le Seuil, Sagesses, 1991*. <<

[210]*Dictionnaire de la mystique*, editado por Peter Dinzelbacher, Brépols, 1993, p. 38. <<

[211] Agustín, *Confesiones*, 9, 2. <<

[212] Véase *The Book of Margery Kempe*, Harmondsworth, 1985. <<

[213] Sobre santa Teresa, véase, además de sus obras, A. Barrientos, *Introducción a la lectura de santa Teresa*, Madrid, 1978. También: R. Rossi, *Thérèse d'Avila*, 1989. <<

[214] Teresa de Jesús, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1990. <<

[215] «Vi en la mano del ángel un largo dardo dorado con una punta ardiente. Varias veces él lo introdujo en lo profundo de mi ser, de tal manera t|tie penetró mis entrañas… dejándome con un ardiente amor por Dios». <<

[216] Citado por Jean Verdón, *Le Plaisir au Moyen Age*, op. cit., p. 184. <<

[217] Sobre la estigmatización: Dr. A. Imbert-Gourbeyre, *La Stigmatisation, l'extase divine…*, Clermont-Ferrand, 1894. También: H. Thurston, *Les Phénomènes physiques du mysticisme*, op. cit. <<

[218] J. Bouflet, *Les Stigmatisés*, op. cit., p. 8 y 55. <<

[219] C. Opitz, «Contraintes et libertes (1250-1500)», en *Histoire des jemmes en Occident*, op. cit., IL, p. 334. <<

[220] *Un tesoro nascosto, ossia Diario di S. Veronica Giuliani*, Città di Castello, monasterio de las Capuchinas, 1971, II, p. 281. <<

[221] *Jean Gerson*, De examinatione doctrinarum , *1,2*\ <<

[222]*Véase Judith C. Brown,* Soeur Benedetta entre sainte et lesbienne, *op. eit*. <<

[223] *Jean Maillard*, Le Triomphe de la pauvreté et des humiliations, ou la vie de Mlle Bellère du Tronchay, appelée communément Soeur Louise, *1732 (reed.:* Louise du Néant, *Introducción y notas a cargo de Claude-Louis Combet, Jérôme Millon éd., 1987).* <<

[224] Místicos aparecidos en el siglo XIV, bastante próximos a las enseñanzas del Maestro Eckhart. Se obligaban a una absoluta pobreza y a ejercicios de purificación del alma («escala espiritual»). Los Hermanos del Libre Espíritu pensaban que el alma, una vez purificada, no podía volver a pecar. Por eso consideraban inútiles las gracias de la Iglesia y creían poder disponer de cierta libertad de conducta. La Inquisición los persiguió con dureza. <<

[225] J.-C. Bologne, *Histoire du mariage en Occident*, op. cit., p. 242. <<

[226]*Sobre los conventos, véase la obra esencial de G. Reynes*, Couvents de femmes. La vie des religieuses cloîtrées dans la France des *XVIIè* et *XVIIIè* siècles, *Fayard, 1987. También: P. y M.-L. Biver*, Abbayes, monastères et couvents de femmes à Paris, des origines à ¡afin du *XVIIIè* siècle, *PUF, 1975*. <<

[227] Isabelle Bricard, Saintes ou pouliches. L’éducation des jeunes filles au X/è siècle, Albin Michel, 1985, p. 74. <<

[228] *Madame* Leroy-Allais, *Marie Rose au couvent*, 1905, p. 111. <<

[229] San Agustín, *Opera omnia*, 1836, t. 2, col. 1194. <<

[230] Citado por G. Reynes, op. cit., p. 100. <<

[231] *Dr Grellety*, De quelques progrès à réaliser dans l'hygiène des pensionnats, *op. cit., p. 112*. <<

[232] Yves de Chartres, *Correspondance*, ed. J. Leclercq, 1949,1.1, p. 44. <<

[233] G. Reynes, op. cit., p. 65. <<

[234] Le Coutumier et directoire pour les soeurs religieuses de la Visitation Sainte-Marie, *Huré, 1637, p. 111*. <<

[235] G. Reynes, op. cit., p. 124. <<

[236] Mémoires des grands jours d'Auvergne, *Mercure de France, 1984*, p. 100. <<

[237] París, BNF, mss. fds. fs. 23 852, p. 21. <<

[238] Michela De Giorgio, «La bonne catholique», en *Histoire des femmes en Occident*, op. cit., t. IV, p. 176. <<

[239] Citado por Jean Verdón, *Le Plaisir au Moyen Age*, op. cit., p. 181. <<

[240] L’Église et les femmes…, *op. cit., p. 19.* <<

[241] En español, becadas, chochas *(N. de la T)*. <<

[242] Mgr Cabanis, *Liberté de l'Eglise. Deuxieme examen*. Waille et Sirou, abril 1845, p. 78. <<

[243] Citado por Michela de Giorgio, «La bonne catholique», en *Histoire des femmes en Occident*, op. cit., t. 4, p. 171. <<

[244] Tertuliano [Tertulien, *La Toilette des femmes*, Souces chrétiennes, n.º 173, Éditions du Cerf, París, 1971], <<

[245] Véase en particular: santo Tomás, *Summa* 22, c. 169, art. 2; Sylvius, t. 3, p. 871, y también Pontas, Collet, Billuart, etc. <<

[246] 1 Tim 2, 9-10. <<

[247]*Opera omnia*, ed. París, 1836, t. 2, col. 1185-1 194. <<

[248] *J. Bouchet*, Les Triomphes de la noble et amoureuse dame, *1541*, *f.* VI. <<

[249] De virgìnis velandis , *206*. <<

[250]*De eruditionefiliorum nobilium*, Cambridge, Mass., 1937,p. 172-194. <<

[251] Concilio de Tours, 1583. <<

[252] Capítulo II. <<

[253] Citado por Carla Casagrande, «La femme gardée», en *Histoire des femmes en Occident*, op. cit., t. II, p. 107. <<

[254] Cartas III, *Ad Furiarti de Viduitate servanda*, 7, Les Belles Lettres, 1953, p. 30. <<

[255]*Citado por Bernard Grillet,* Les Femmes et les fards dans l'Antiquité grecque*, op. cit., p. 148*. <<

[256]*Le discours sur les femmes*, Aviñón, 1754, p. 46, en Arlette Farge (Textos presentados por), *Le Miroir des femmes*, Bibliothèque bleue, Montalba, 1982, p. 32. <<

[257] Pr 11,22. <<

[258] Dr. Lassègue, citado por Jules Claretie, *Le Temps*, 23 de marzo de 1883. <<

[259] Moechialogie…, p. *183*. <<

[260] É. Bayard, *Le Bon Goût*, 1919, p. 191. <<

[261] Véase A. Debay, *Hygiène vestimentaire*, 1865. Sus cifras fueron repetidas, por ejemplo, por la condesa de Dash, *Les Femmes à Paris*, 1883, p. 27. <<

[262] Jacques de Vitry, *Ad Virgines*, Sermo 1, f. 14 y Gilbert de Tournai, *Ad virgines etpuellas*, Sermó II, f. 147 vb, citado en Carla Casagrande, «La femme gardée», en *Histoire des femmes*, op. cit., t. II, p. 106. <<

[263] Véase, por ejemplo, este consejo, en barón de Menguin-Fondragon, *Lettres à ma fille ou Conseils sur l'éducation*, 1843, p. 25. <<

[264] Dr. Fonssagrives, *L'Education physique des jeunes filles*, 1869, citado en I. Bricard, *Saintes ou pouliches*, op. cit., p. 188. <<

[265] Excepto cuidarse de la ropa y otras bagatelas / nada entra en sus mentes, nada les importa / ni hijos, ni maridos, ni padres, ninguno encuentra en ellas / otra cosa que no sea indolencia o frialdad.

1. Le Miroir des femmes, qui fait voir d'un côté les imperfections de la méchante femme…, *Troyes, sin fecha, en* Le Miroir des femmes, *textos presentados por A. Farge, op. cit., p. 97*. <<

[266]*L. S. Rollet*, Le Tableau despiperies des femmes mondaines, *1685*, p. 100. <<

[267] Abate A. Chamson, *Pour mieux confesser*, op. cit., § 638. <<

[268] La Toilette des femmes, *op. cit., p. 137*. <<

[269] Pontas, *Dictionnaire des cas de conscience*, revisado por Amort, Collet, Vermot, publicado por el abate Migne, París, II, p. 171 (art. «mode»). <<

[270] *Madame* Leroy-Allais, *Marie-Rose au couvent*, op. cit., p. 36. <<

[271]*La Toilette des femmes*, op. cit., p. Ill y 109. <<

[272] Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants, *Sources chrétiennes 188,1972, p. 197*. <<

[273] * Para satisfacer su lujo, y ponerse a la moda / en muebles, vestidos, carruajes, galas / toda la casa se endeuda y se incomoda, / hasta tal punto que les falta leña y pan. / Mientras el marido gime, grita y vocifera, / los niños van desnudos, la familia perece, / a embargar los bienes el acreedor se dispone, / pero la mujer siempre persigue el lujo y se ríe de todo.

Le Miroir des femmes, op. cit., p. 96. <<

[274] Maurice de Gasté, La Bêtise humaine et la Science de la vie, 1922, passim. <<

[275] Palabras de Song Ching-Ling, vicepresidenta de la República Popular de China, Agencia Reuter, «Le rôle des Chinoises dans la vie de leur pays», despacho del 29 de julio de 1958. <<

[276] De la cintura para arriba sólo es vanidad, / mentiras, pinturas y palabras vanas, / de la cintura para abajo sólo es suciedad, / baba, sudor y mal olor.

1. *Le Miroir des femmes*, op. cit., p. 131. <<

[277] *Journal*, 29 de junio de 1859. <<

[278] Mireille Dottin-Orsini, *Cette femme qu'ils disent fatale*, Grasset, Paris, 1993, p. 89. <<

[279]*La Cité des dames*, primer capítulo. <<

[280] Sobre el latín como criterio de exclusión, Françoise Waquet, *Le Latin ou l'empire d'un signe, XV-XX' siècle*, Albin Michel, 1998. <<

[281] Las mujeres sabias, *1672*. <<

[282]*Emilio o de la educación*, Alianza Editorial, Madrid 1997. <<

[283] J. de Maistre, *Lettres et opuscules inédits*, 1851, carta XLI. <<

[284] A. Strindberg, «De la inferioridad de la mujer», *La Revue blanche*, 1913. <<

[285] Con el título de *Statistical Study of Women College Graduates*, Bryn Mawr, 1917, se publicaron estudios estadísticos sobre las estudiantes americanas. Fueron recogidos por Julie A. Matthaei, en *Histoire économique des femmes aux Etats-Unis*, Paris, L'Age d'homme, 1985, p. 5. <<

[286]*Mgr Dupanloup*, Seconde lettre sur M. Duruy , *1867*. <<

[287] Ibid. <<

[288] F. R. de Lameríais, *Le Conservateur*, octubre, 1819. <<

[289] Daniel Stern, *Mes souvenirs*, 1877, p. 78. <<

[290]*Le Gaulois*, 25 de noviembre de 1880, citado por M. Dottin-Orsini, *Cette femme qu'ils disent fatale*, op. cit., p. 246. <<

[291]*Jean de Dompierre*, Tas de cochons! Odyssée du fameux marin breton Blennick *, 1905*. <<

[292]*Les Quatre Ages*, cd. Marcel de Fréville, Didot, 1888, p. 16. <<

[293] De eruditione filiorum nobilium. *Véase también: J. Quéniart*, Les Français et l'écrit, *XIII-XIX^e* siècle, *Hachette, 1998, p. 17*. <<

[294] Véase Egle Becchi y Dominique Julia, *Histoire de l'enfance en Occident de l'Antiquité au XVIIe siècle* (Roma, 1996), 1998,1.1, p. 249. <<

[295]*Mgr Turinas*, Les Mauvaises Lectures, la presse et la littérature corruptrices, *1881*. <<

[296] E. Legouvé, *Histoire morale des femmes*, 1849, p. 53, citado por I. Bricard, *Saintes ou pouliches*, op. cit., p. 100. <<

[297] J. Huarte, *Examen de ingenios para las ciencias*, Medina del Campo, 1603. <<

[298] Abbé de Clèves, *De l'éducation chrétienne des filles*, op. cit., p. 190. <<

[299]*De l’éducation de la femme*, por un antiguo capellán del Sacré-Coeur, 1868, p. 42. <<

[300] Précis d’un cours de littérature, dédié aux élèves des écoles chrétiennes *(anónimo), Nancy, 1858*. <<

[301] Véase Jean-Louis Desbordes, «Les écrits de Mgr Dupanloup sur la haute éducation des femmes», en F. Mayeur y J. Gadille, *Éducation et Images de la femme chrétienne en France au début du xx*e *siècle*, Grenoble, éd. L'Hermès, 1980. <<

[302] De l’éducation des jeunes filles sous l’influence de la foi *(anónimo), 1862, p. 326*. <<

[303] La Méchanceté des filles, *Troyes, 1736, en* Le Miroir des Femmes, *op. cit., p. 152*. <<

[304] Pontas, *Dictionnaire…*, op. cit., II, p. 63. <<

[305] *Madame* Campan, *De l'éducation*, op. cit., p. 41. <<

[306]*Abbé Reyre*, L’Ecole des jeunes demoiselles, *sin fecha*. <<

[307] *Madame* de Gramont, citado por Anne Martin-Fugier, *La Bourgeoise*, Grasset, Biblio-Essais, 1983, p. 289. Carta pastoral del obispo de Aulun, *Contre les mauvaises lectures*, Autun, 1912. <<

[308] Así llamadas porque provocaban incendios con petróleo *(N. de la x)*. <<

[309] Dictionnaire médical à l'usage des familles (*anónimo), 1890, artículo «femme*». <<

[310] C. Nodier, *L'Europe littéraire*, marzo 1832. <<

[311]*1. Abbé L. Bethléem,* La Littérature ennemie de la famille, *1923.* <<

[312] Andrée Corthis, *Candide*, 15 de octubre de 1941. <<

[313] Gn34,1-2. <<

[314] Pr 7,11-12. <<

[315]*Sermones de adventu*, sermo 22, f. 49. <<

[316] Mgr Bouvier, *Dissertatio in sextum decalogipraeceptum*, Le Mans, 1842, cap. IV, art. 3, § IV, Des spectacles. Abbé le Noir, *Dictionnaire des harmonies de la raison et de la foi*, 1856, artículo Spectacles. <<

[317] Para hacerse una idea del odio a la cultura y especialmente a la literatura en determinados medios católicos alrededor de 1900, hay que leer por completo esta obra: R. P. Étienne Cornut, *Les Malfaiteurs littéraires*, 1892. <<

[318] La Méchanceté des filies, *Troyes, 1736, en* Le Miroir des femmes, *op. cit., p. 147*. <<

[319]*Marcel Béguin*, Le Cinéma et l'Église, Les Fiches du cinéma, *1995*, <<

[320] R. P. Ortolan, *Dictionnaire de théologie* (artículo Danse), hacia 1895. <<

[321] Mgr Bouvier, op. cit., cap. IV, art. Ill, § III, «Des regards impudiques». <<

[322]*Ad virgines*, sermo 1, f. 146. <<

[323] Mgr Dupanloup, *De la haute éducation*, op. cit., p. 50. A. de Kératry, citado por George Sand, *Histoire de ma vie*, 1854. <<

[324] El gran rabino Mordecai Eliahou prohibió los partidos de tenis en que se enfrentaban un hombre y una mujer, pues, en este deporte, «la mujer no lleva un vestido conforme a la decencia» (véase *L'Express*, n.º 1994, 22 de septiembre de 1989). <<

[325]*La Croix, TI* de septiembre de 1914. <<

[326] Sobre la Iglesia y la bicicleta: M. Lagrée, *La Bénédiction de Prométhée. Religion et technologie*, Fayard, 1999, p. 239-244. <<

[327] *Véase Dr. O. Followell*, Bicyclette et organes génitaux féminins, <<

[328] *Dr. Debay*, Traité spécial de l’hygiène des familles, *1858, p. 129.* <<

[329] Sermones quadragesimales, *f. 34*. <<

[330]*Summa de virtibus et vitiis*, Venecia, 1497, f. 210 v <<

[331] «Tempus plangendi, tempus saltandi». *Qo 3, 4*. <<

[332] Pontas, *Dictionnaire…*, I, p. 517 y 518 (art. Danse). <<

[333] Citado por Collin de Plancy, *Anecdotes du dix-neuvième siècle*, 1821. <<

[334]*A. M. Bureaud-Riofrey*, Education physique des jeunes filles, *1835*, p. 182. <<

[335] Dr. J.-A. Goullin, *La Mode sous le point de vue hygiénique*, hacia IKSO. p. 142. <<

[336] Citemos entre las plumas más hostiles: Abbé Moitier, *Le Livre des ¡runes filles*, 1859; Abbé Bautain, *La Chrétienne de nos jours*, 1860. <<

[337] P.-J. Hélias, *Le Cheval d'Orgueil*, 1975, p. 137. <<

[338] *L'Indicateur paroissial de Guenrouët*, Loire-Inférieure (actualmente Loire-Atlantique), 3 de abril de 1938. <<

[339]*F.-A. Vuillermet, O.P.*, Les Catholiques et les danses nouvelles, *1924*. <<

[340] B. Bardot, *Initiales B.B.*, Paris, 1996, p. 193. <<

[341]! Tm2,11-12. <<

[342] Tertuliano, *La Toilette des femmes*, op. cit., p. 171. <<

[343] A. Tennyson, *In Memoriam*, 1850. Sobre la cuestión del trabajo femenino en el siglo XIX, véase Joan W. Scott, «L'ouvrière, mot impie, sordide», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 83, junio de 1990, pp. 2-15. <<

[344] Cotton Mather, *Ornaments to the Daughters of Zion*, 3.ª ed. Boston, Kneeland & Green, 1741, p. 94. <<

[345] William Seeker, *A Wedding Ring Fit for the Finger*, Boston, J. Draper, 1750, p. 18. <<

[346] *Dr. Fonssagrives*, L'Éducation physique des jeunes filles, *1869*. <<

[347] Dr. Paul Garnier, *Onanisme, seul et à deux*, 1884, p. 375. <<

[348] Sobre la cuestión de la guerra de 1914-1918 como quiebro en la historia de las mujeres, véase Françoise Thébaud y Christine Bard, «Les diets antiféministes de la Grande Guerre», en Chr. Bard, *Un siglo de antifaninismo*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2000. <<

[349] Memorias de una joven formal, *Edhasa, Barcelona, 1989*. <<

[350] *Mlle, de Saínt-Géhan,* Directives aux cheftaines de nos patronages, *1913*. <<

[351] Renée David, *Les Femmes juives*, Perrin, París, 1988, p. 23. <<

[352] Abdel-Wahed Boudhiba, *La Sexualité en Islam*, PUF, 1975. También: Fatna Ait Sabbah, *La mujer en el inconsciente musulmán*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2000. <<

[353] Azora IV, versículo 34. <<

[354] Citado por Fatna Ait Sabbah, op. cit., p. 9. <<

[355] *Sobre su éxito en Occidente, véase Frédéric Lenoir*, Le Bouddhisme en France y La Rencontre du bouddhisme et de l'Occident, *Fayard*, <<

[356] Jean-Didier Vincent, *Le Monde*, 22 de abril de 1999. Del mismo autor, véase: *Biologie des passions*, 1986; *La Vie est une fable*, Odile Jacob, <<

[357] Johann Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht*, 1861. Véanse también los trabajos de Friedrich Engels, Henry Morgan y, más recientemente, del antropólogo Robert Carneiro, para quienes la invención de la agricultura y la implantación de la monogamia obligó poco a poco a las mujeres a ceder el poder a los hombres. También: Helen Fisher, *Histoire naturelle de l'Amour*, Hachette Pluriel, 1994, p. 334. <<

[358] Para una exposición feminista de esta tesis, véase: Kate Millett, *Política sexual*, Cátedra, Madrid, 1995. <<

[359] Véase Robert Fossier, *La sociedad medieval*, Editorial Crítica, Barcelona, 1996. <<

[360] P. Bourdieu, *La Domination masculine*, Seuil, 1998. <<

[361] Fue guillotinada en 1793 por defender al rey Luis XVI. <<

[362]*Véase J. d'Al Pava-Santucci*, Des sorcières aux mandarines. Histoire des femmes médecins, *Calmann-Lévy, 1989*. <<

[363] «La mujer no gana nada estudiando y con ello no mejora, en conjunto, su condición», declara el 15 de mayo de 1907 en la Sociedad de psicoanálisis de Viena. <<

[364] Escuela Nacional de Archiveros Paleógrafos *(N. de la x).* <<

[365] Escuela Superior de Ingenieros *(N. de la x).* <<

[366] B. Mussolini, «Macchina e donna», en *Opera omnia*, XXVI, p. 311. <<

[367] V. de Grazia, «Le Patriarcat fasciste (1922-1940)», en *Histoire des femmes en Occident*, op. cit., t. v, p. 115-141. <<

[368] l Tm2 ,11-12. <<

[369]*Citado en C. de Clerq*, La Législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne, *Paris-Louvain, 1936, p. 325*. <<

[370] Buenaventura, *Opera omnia selecta*, ed. Pacifici, M. Peratoni, IV, Florencia, 1949, pp. 637-639, citado en P. l´Hermite-Leclerq, op. cit., p. 233. <<

[371]*Thomas*, Commentum in Lib. IV Sententiarum. Opera omnia, *ed. Frené, t. XI, 1874, p. 52*. <<

[372] *É. Behr-Sigel y Mgr. Ware*, L’Ordination des femmes dans les Églises orthodoxes, *Le Cerf, 1998*. <<

[373] Françoise Barret-Ducrocq, *L'Amour sous Victoria*, Plon, 1989, p 168. <<

[374] Sobre el Vaticano II: Patty Crowley, *Histoire secrète de l'encyclit/itc llumanae Vitae*, Éditions de l'Atelier, 1998. <<

[375] Citado por F. Mounier, *L'Amour, le sexe et les catholiques*, Le Centurion, 1977, p. 139. <<

[376] Citado por F. Mounier, op. cit., p. 127. <<

[377]*Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII*, Éditions Saint-Augustin Saint-Maurice, Suisse, 1962-1963, año 1956, p. 315. <<

[378] Todos los textos oficiales de Roma sobre la cuestión y especialmente la *Instrucción sobre el respeto a la vida humana* de 1987 están reunidos en *Biologie, médecine et éthique, textes du Magistères catholique, présentés par P. Verspieren*, Le Centurion, 1987. Para una presentación mesurada de la postura católica: O. de Dinechin, *L'Homme de la bioéthique*, DDB, 1999. <<

[379] Los resultados de este sondeo fueron analizados por J. Rollet, en la revista *Etudes*, octubre de 1995. <<

[380] Documents pontificaux de Sa Sainteté Pie XII, *op. cit., p. 385*. <<

[381] F. Mounier, op. cit., p. 18. <<

[382] *Le Monde*, 15 de diciembre de 1992, p. 2. <<

[383] Dupan, *Correspondance*, diciembre de 1755. E. Renan, carta a Berthelot, 28 de agosto de 1847. <<

[384] G. Audisio, *Les Français d'hier*. T. 2. *Des croyants*, Armand Colin, 1996, p. 7. <<