

PARENTESCO Y ESPIRITUALIDAD FEMENINA
EN EUROPA. UNA APORTACIÓN A LA HISTORIA
DE LA SUBJETIVIDAD¹

per

María-Milagros Rivera

(UNIVERSITAT DE BARCELONA)

Es un dato sabido que, en la Europa que llamamos medieval, aparecieron reiteradamente entre las mujeres formas de religiosidad marginales a las instituciones del poder eclesiástico. Formas a través de las cuales las mujeres, o algunas mujeres, expresaron públicamente opiniones femeninas distintas de las opiniones dominantes en torno a cuestiones tan fundamentales para la vida social de entonces como la familia, la sexualidad o las relaciones de las personas con lo divino. Tradicionalmente, debido quizá al peso indudable de la Iglesia cristiana, pero debido también a que la historiografía se ha resistido a percibir cualquier significado propio (es decir, no predefinido por el sistema de géneros, que es discurso masculino) en la experiencia histórica de las mujeres incluso cuando éstas hicieron todo tipo de gestos para hacerse visibles, esas formas marginales de religiosidad femenina han sido interpretadas en el marco común del cristianismo. Se las ha calificado de ortodoxas o de heterodoxas, se las ha emparentado con una corriente u otra de espiritualidad cristiana, y se las ha negado sistemáticamente cualquier pretensión de genealogía separada o separable de la que muy gráficamente denominaron en la Edad Media la "successio apostolorum"; es decir, una cadena de hombres que ascendía ininterrumpidamente, como la escalera de Jacob², de los sacerdotes a los obispos, de éstos a los apóstoles, y de los apóstoles a Cristo y al mismísimo Dios padre.

¹ Este trabajo se ha beneficiado de las críticas y comentarios de Elena Botinas, Julia Cabaleiro y Montserrat Cabré.

² Tomo esta acepción de la metáfora de Luce Irigaray, *El cuerpo a cuerpo con la madre*, trad. Barcelona, La Sal, 1985, 11.

Por otra parte, es también un dato sabido que el cristianismo tuvo, desde sus orígenes, un atractivo específico para bastantes mujeres. Ello no obstante el hecho de que los seguidores más íntimos de Cristo fueran todos o casi todos hombres;³ no obstante la ausencia de diosas entre las divinidades cristianas⁴ y no obstante, también, el requisito de masculinidad para hablar en la asamblea y para acceder a cualquier puesto visible de la jerarquía desde que la Iglesia se fue constituyendo en la ortodoxia cristiana a partir de la segunda mitad del siglo I.⁵ Y no se suele discutir que el cristianismo siguiera conservando para las mujeres un atractivo específico incluso en su versión monástica, cuando parecería que apenas podían quedar ahí vías de significación sexuada libres del control de las autoridades eclesiásticas.

Al observar que la espiritualidad y la religiosidad pudieron ser vías de significación sexuada en femenino en la Europa medieval, no estoy sugiriendo que las mujeres tengamos una predisposición especial ni para la *pietas* ni para la *devotio* ni para el cuidado de los lares y penates. Sugiero más bien que algunas mujeres encontraron en ciertas formas de espiritualidad y de religiosidad (formas que serían, por definición, liminares) vías de significación de su identidad sexuada que no les ofrecían ni el proyecto filosófico clásico grecorromano ni el proyecto teológico cristiano. Ellas estaban sencillamente excluidas del proyecto filosófico de los pensadores clásicos, un proyecto inspirado en la famosa frase *Conócete a ti mismo*, que los griegos leían en el frontispicio del templo de Delfos cada vez que acudían a ese lugar de encuentro religioso y misterioso.⁶ Ellas estaban excluidas, asimismo, del proyecto teológico de la Iglesia cristiana, un proyecto inspirado en la también famosa frase que inicia el

³ Los evangelios gnósticos describen a María Magdalena como la seguidora más querida de Cristo, más querida por él que los que nos han acostumbrado a llamar apóstoles (Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, trad. Barcelona, Crítica, 1982, 14).

⁴ Parece que la Virgen María, que no es obviamente una diosa, ha excitado más la devoción de los hombres que la de las mujeres. Sobre este tema: Victory and Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*, Nueva York, Columbia University Press, 1978, esp. p. 40-103 y 140-171; Caroline W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1982, 135-169; Ida Magli, *La virginidad*, "El País" 14 diciembre de 1985, 14.

⁵ Sobre esta evolución, véase Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

⁶ He utilizado esta idea en *La "Admiración de las obras de Dios" de Teresa de Cartagena y la Querrela de las mujeres*, en Angela Muñoz y Cristina Segura, eds., *La voz del silencio. Fuentes directas para la historia de las Mujeres, siglos III al XVI*, Madrid, Al-mudayna (en prensa).

Evangelio de Juan: "Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios",⁷ porque a ellas les estuvo vedada la palabra pública tanto en la profecía como en la predicación.⁸ Si estaban excluidas de los saberes hegemónicos de su sociedad y, no obstante, necesitaban también ellas conocerse y construirse a sí mismas desde una subjetividad acorde con su cuerpo femenino y surgida de él y para él, no debe, entonces, extrañar que algunas mujeres buscaran alternativas a un conocimiento que pretendía que el saber masculino era el saber universal; no debe sorprender que buscaran alternativas a una subjetividad que insistía en declararse ciega a la diferencia sexual.⁹

En este contexto, el objetivo del presente trabajo es aportar unas líneas generales de interpretación de algunas de las formas más conocidas de espiritualidad y de religiosidad femenina en la Europa medieval, destacando sus aportaciones a un proyecto común de construcción de identidad y de subjetividad sexuadas en femenino. Este enfoque permite, a su vez, entender y situar en el contexto social general lo que esas formas de espiritualidad y de religiosidad tienen de manifestaciones de conciencia de subordinación y de acciones de resistencia contra algunas de las formas que tomó en esa sociedad la subordinación de las mujeres a los hombres. Entiendo que la mayoría de las formas de religiosidad y de espiritualidad femenina de la época son marginales a las instituciones eclesiásticas porque las religiosas tuvieron siempre prohibido el acceso al sacerdocio, lo cual les impidió proyectar ritualmente una dimensión divina no mediada por hombres; y liminares en general porque actuaron en espacios intersticiales, mal definidos por la cultura dominante, o adaptaron a sus necesidades propias las definiciones de religiosidad y de espiritualidad que daba la cultura dominante. Mi hipótesis es que algunas mujeres medievales abrieron para sí mismas, a través de formas de religiosidad, vías de acceso al control de su cuerpo, a la vez que codificaban, en lenguaje espiritual, definiciones propias de lo que era el cuerpo femenino; un control y unas definiciones que las mujeres no

⁷Juan, 1, 1.

⁸María-Milagros Rivera Garretas, *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglos IV-XV*, Barcelona, Icaria, 1990, 33-34.

⁹Sobre la subjetividad femenina en la historia: *Discutendo di storia. Soggettività, ricerca, biografia*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1990. En filosofía: Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, Milán, La Tartaruga, 1990. En la escritura en general: Patrizia Magli, ed., *Le donne e i segni. Percorsi della scrittura nel segno della differenza femminile*, Ancona, Transeuropa, 1988 (2a ed.).

deben ni poseer (el control) ni construir (las definiciones) en las sociedades patriarcales.¹⁰

¿Contra qué formas de control y contra qué definiciones de lo que era el cuerpo femenino se manifestaron esas mujeres? La forma primaria de control del cuerpo de las mujeres por los hombres en las sociedades patriarcales la constituyen los sistemas de parentesco en cuyo centro se sitúa la familia heterosexual. Las definiciones básicas del cuerpo femenino aparecen codificadas en el sistema de géneros vigente en esas mismas sociedades. Ya que, como han demostrado en los años ochenta estudios que combinan propuestas de la antropología cultural con premisas del pensamiento feminista, el género y el parentesco se construyen mutuamente, son dos dominios analíticos inseparables.¹¹

Los sistemas de parentesco basados en la familia heterosexual surgen cuando mujeres y hombres se ven constreñidos a vivir juntos permanentemente; es decir, a formar organizaciones sociales intersexuales en las cuales la tasa de masculinidad/feminidad sería una tasa numéricamente equilibrada. Esta forma de vida no tiene por qué ser la "natural", a pesar de que nos resulte natural entenderla en estos términos. (Lo natural, como es sabido, viene siempre definido culturalmente). Anteriormente, por lo que a las mujeres se refiere, ellas podrían haber vivido en ginecosociedades dominadas numérica, económica y políticamente por mujeres.¹² Quizá los hombres (o grupos de hombres) decidieran integrarse establemente en esas ginecosociedades y, entonces, resultara necesario modificar las reglas de convivencia intersexual hasta entonces existentes, llegándose a formulaciones nuevas, una de las cuales sería la basada en la familia heterosexual.

El parentesco no es, necesariamente, causa de desigualdad entre los sexos. Puede ser, simplemente, lugar de funcionamiento diferencial sexuado. Las desigualdades se producen cuando un sexo busca encuentra mecanismos para dominar su sistema de parentesco, transformándolo en un sistema de parentesco matrilocal o patrilocal. La realidad parece ser, no obstante, que los y las antropólogas y etnólogas que han

¹⁰ He tratado estos temas desde un punto de partida distinto (la lectura del *De mulierum passionibus* de Trotula) en *Textos y espacios de mujeres*, 105-129.

¹¹ Jane F. Collier y Sylvia J. Yanagisako, eds., *Gender and Kinship. Toward a Unified Analysis*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1978. He aplicado esta hipótesis en: *La construcción de lo femenino entre musulmanes, judíos y cristianos (Al-Andalus y Reinos cristianos, siglos X-XII)*, "17 Congreso Internacional de Ciencias Históricas" Madrid 1990 (en prensa).

¹² Susan Cavin, *Lesbian Origins*, San Francisco, Ism Press, 1985.

estudiado el tema no conocen sistemas de parentesco igualitarios; aunque, ciertamente, varíe muchísimo el lugar que en los diversos modelos ocupa cada sexo y varíen también los contenidos que se da a lo femenino y a lo masculino.¹³

Para que los sistemas de parentesco integrados por hombres y por mujeres en proporciones numéricamente equilibradas llegaran a constituirse, tuvo que existir algún tipo de pacto entre hombres y mujeres, un pacto que cimentara el nuevo modelo de relación intersexual. Este pacto pudo ser un pacto social no desigual, sencillamente un pacto entre dos grupos sexados distintos. No obstante, parece que no es esto lo que históricamente ocurrió. Hay autoras que sostienen que las sociedades con tasas de masculinidad/feminidad equilibradas son siempre sociedades patriarcales;¹⁴ es decir, que ese posible pacto social no desigual a que me refería no se produce en las sociedades históricas que conocemos.¹⁵ En cualquier caso, sí sabemos que cuando los padres se hacen (quizá mediante la violencia) con el dominio del sistema de parentesco, este dominio parece estar siempre históricamente asociado con la patrilocalidad; es decir, con la residencia de la pareja heterosexual que contrae matrimonio en la aldea del hombre; y, por tanto, está siempre históricamente asociado con la circulación de las mujeres y la separación de su linaje de origen.¹⁶ Pero para llegar a la patrilocalidad se ha producido antes otro tipo de pacto. Un pacto fundamental, que Carole Pateman ha llamado el *contrato sexual*, (distinguiéndolo, pues, del famoso contrato social de J.J. Rousseau). Un pacto desigual y seguramente no pacífico, porque no sería un acuerdo libre entre mujeres y hombres. El contrato sexual sería el pacto entre hombres sobre el cuerpo de las mujeres.¹⁷ Este pacto es esencial para entender el parentesco, el género y la subordinación social de las mujeres a los hombres en cualquier época histórica de predominio patriarcal.

¹³ Entre la mucha bibliografía sobre este tema, citaré dos libros clásicos: Rayna Rapp Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975. Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, eds., *Sexual Meanings. The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

¹⁴ Susan Cavin, *Lesbian Origins*, 82.

¹⁵ Véase Gerda Lerner, *La creación del patriarcado*, trad. Barcelona, Crítica, 1990.

¹⁶ Stephanie Coontz y Peta Henderson, eds., *Women's Work, Men's Property. The Origins of Gender and Class*, Londres, Verso, 1986.

¹⁷ Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford, CA, Stanford University Press, 1988. Véase también: Montserrat Cabré, Montserrat Carbonell y Milagros Rivera, *La història de les dones*, "L'Avenç" 134 (feb. 1990) 57-63.

El contrato sexual es, pues, previo al contrato social en las sociedades patriarcales. Es, por tanto, previo a la formación de las desigualdades en las relaciones de producción que determinan la pertenencia de clase de las personas; lo cual supone, para las mujeres, la integración en una clase social en condiciones marcadas siempre por la subordinación,¹⁸ una subordinación que ahora describimos con la oscura frase: "en razón de sexo". El contrato sexual implica, para las mujeres, una pérdida muy importante de control sobre sí mismas; un control que se refiere a las funciones que su cuerpo tiene capacidad de desempeñar en la sociedad y también a las codificaciones simbólicas que definen lo que el cuerpo femenino es en la cultura de que se trate (un control, por lo demás, que hoy por hoy no poseemos plenamente las mujeres y que probablemente no es posible que poseamos en las sociedades patriarcales).

A partir del momento en que se inventa y se impone el contrato sexual, las mujeres se integran subordinadas en el sistema de parentesco. El factor desigualdad entre los sexos queda introducido estructuralmente a la base misma de la organización social patriarcal. Si al construirse el parentesco se construye también el género (como sostienen Collier y Yanagisako), entenderemos ahora que el género femenino aparezca siempre subordinado al género masculino; y que esta asimetría sea fundamental al propio sistema de géneros.¹⁹ Como observó Margaret Mead hace más de cincuenta años, "hagan lo que hagan los hombres, aunque sea vestir muñecos para una ceremonia, ello aparece siempre dotado de mayor valor".²⁰

En las sociedades en que los padres dominan el sistema de parentesco/sistema de géneros, el momento en que los padres (o algunos padres) se hacen con ese dominio es también el momento de creación de dicotomías analíticas y prácticas, de esas oposiciones binarias fundamentales a nuestra cultura, como la misma oposición masculino/femenino, con la jerarquía que esas parejas de opuestos siempre comportan. Es también el momento de creación del mismo espacio privado, con su opuesto y superior jerárquico el espacio público. Y es asimismo el momento de creación de esa otra famosa dicotomía: personal frente a político. La

¹⁸Gercía Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Nueva York, Oxford University Press, 1986, 140.

¹⁹Sherry Ortner y Harriet Whitehead, *Accounting for Sexual Meanings*, Introducción a Id., eds., *Sexual Meanings*, p.1-27.

²⁰Margaret Mead, *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, trad. Buenos Aires, Paidós, 1962.

desigualdad y la subordinación de las mujeres estarán entonces perfectamente organizadas, tan perfectamente que acabarán siendo entendidas como "naturales". En su faceta de sistema de adjudicación de espacios —que es una de las definiciones que se ha dado para el parentesco—²¹ los modelos de parentesco dominados por los padres establecen, pues, desde su origen mismo una limitación muy importante de la movilidad de las mujeres: ellas deben estar recluidas (aunque excepcionalmente no lo estén) en el espacio definido como privado; los hombres, por su parte, dominan los dos espacios de la dicotomía aunque operen típicamente en el espacio público.

El espacio privado contrapuesto al público que se construye al organizarse un sistema de parentesco patrilocal es un espacio heterosexual por definición²² (aunque la homosexualidad exista fuera de ese espacio y aunque en algunas sociedades patriarcales se aceptara ocasionalmente el matrimonio entre personas del mismo sexo).²³ Con el término heterosexual no me refiero aquí exclusivamente a un modelo de relación erótica, aunque también me refiero a esta relación. La heterosexualidad expresa la obligatoriedad de la convivencia entre hombres y mujeres en condiciones de tasas de masculinidad/feminidad numéricamente equilibradas. Y expresa —puesto que nos hallamos ya en un sistema de parentesco dominado por el padre— la imposición sobre las mujeres del modelo de sexualidad reproductiva (un modelo de sexualidad que es masculino,²⁴ aunque no sea el modelo de todos los hombres) como único modelo de sexualidad que ellas deben conocer y practicar: que ellas deben, pues, hacer propio. Precisamente al centro de estos sistemas de parentesco se sitúa siempre el matrimonio de un hombre con

²¹ Cit. por Celia Amorós, *Violencia contra las mujeres y pactos patriarcales*, en Virginia Maquieira y Cristina Sánchez, eds., *Violencia y sociedad patriarcal*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1990, 39-53; p. 44.

²² El ensayo clásico sobre este tema sigue siendo: Adrienne Rich, *Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*, "Signs. Journal of Women in Culture and Society" 5-4 (1980) 631-660. Este artículo ha provocado muchas reacciones; entre las más recientes: Deborah Cameron, *Ten Years On: "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence"*, "Women. A Cultural Review" 1-1 (1990) 38-41. Véase también: Catharine A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge MA, Harvard University Press, 1989.

²³ John E. Boswell, *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago, The University of Chicago Press, 1980.

²⁴ Carla Lonzi, *Escupamos sobre Hegel. La mujer clitorica y la mujer vaginal*, trad. Barcelona, Anagrama, 1981. Véase sobre esta autora: Maria Luisa Boccia, *L'io in rivolta. Vissuto e pensiero di Carla Lonzi*, Milán, La Tartaruga, 1990.

una mujer; una institución que no es ni natural ni necesaria, sino social e histórica.

La heterosexualidad obligatoria —o el fundamentalismo heterosexual, como le ha llamado Teresa de Lauretis²⁵ explica dos construcciones sociales y simbólicas muy importantes históricamente para las mujeres en el marco de la familia: la virginidad y la “desnudez” del cuerpo femenino. Dos construcciones sociales y simbólicas que, según investigaciones de la etnología y de la antropología, aparecen persistentemente y con gran protagonismo cultural en sociedades patriarcales muy diversas. Dos construcciones que son fundamentales para entender las formas liminares de religiosidad y de espiritualidad femenina medievales en los sentidos que indico en la hipótesis que he formulado más arriba.

La virginidad afecta exclusivamente al cuerpo femenino. Tiene que ver con la toma de posesión de un cuerpo femenino por un hombre de fuera o de dentro de su sistema de parentesco que no haya sido clasificado de pariente prohibido. La posición de una mujer ante la virginidad define su lugar en el sistema de parentesco (el de origen u otro); un lugar que suele aparecer codificado a través de conceptos como “ciclos de vida” o “edades sociales”. La posición de una mujer ante la virginidad está definida por el acceso sexual a su cuerpo. Pero no por un acceso sexual cualquiera, sino precisamente por un acceso definido por el deseo heterosexual, ese deseo heterosexual que conforma y define la sexualidad reproductiva. (De ahí, por ejemplo, que a la virgen vieja no se la clasifique ya como virgen, sino como solterona). La construcción cultural que llamamos virginidad está, por tanto, estrechamente ligada con el contrato sexual; contrato sexual que, a su vez, es la base oculta de los sistemas de parentesco patrilineares. La relación sexual lesbiana no dialoga con la virginidad, son dos códigos que pertenecen a sistemas semánticos distintos; son dos códigos que, aunque traten ambos de sexualidad, no comunican directamente entre sí. (Yo diría que la virginidad pertenece al saber de Atenea, la hija de Zeus que no tiene madre, que nace de la cabeza del padre y es la diosa de un saber que no tiene, pues, genealogía materna). La virginidad es, por tanto, cosa de hombres, como ha escrito Luce Irigaray al investigar sobre el “misterio olvidado

²⁵ Teresa de Lauretis, *The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S., and Britain*, “Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies” 1-2 (1989) 1-37.

de las genealogías femeninas".²⁶ Los hombres —ha escrito Irigaray— comercian con la virginidad de las mujeres, se sirven de ella para establecer las alianzas o para justificar guerras entre linajes o entre pueblos, porque es a los hombres a quienes pertenece la virginidad femenina.

La construcción de la virginidad codifica, pues, el tipo o el grado de pertenencia del cuerpo de una mujer a uno o más hombres: la "doncella" es del padre (que es, en principio, un pariente prohibido), y el padre negocia la virginidad de ella hasta instalarla al centro de un nuevo grupo de parentesco a través del matrimonio; las casadas son de su marido; las monjas son de Cristo; las prostitutas son de todos los hombres. En el mundo de los símbolos, la cultura patriarcal ha construido, en cambio, el mito de la maternidad virgen; un mito del cual la manifestación más conocida en Occidente es la de la Virgen María, pero que es un mito que existe en otras culturas.²⁷ La antropóloga italiana Ida Magli ha interpretado esta construcción en el sentido de que se trata de un mito cuyos "atributos manifiestan, con claridad, la mitomanía del pensamiento masculino, la proyección de todos los deseos, conscientes e inconscientes, de los *machos* respecto a la femineidad: una mujer-madre que no haya sido poseída nunca por nadie y que existe para el hijo, en *función del hijo*".²⁸

La construcción cultural de la "desnudez" del cuerpo femenino resulta, quizá, menos familiar que la de la virginidad, pero la antropología ha demostrado que existe y que ha sobrevivido a cambios históricos muy importantes en culturas también en este caso muy distintas. Si nos ceñimos al mundo medieval, podemos decir que este constructo fue muy importante en el discurso de género (discurso masculino dominante, por tanto) de la Cristiandad y también del Islam; y es posible añadir que tanto el Islam como el Cristianismo heredaron ese constructo de culturas anteriores.

Como la virginidad, el problema de la "desnudez" afecta únicamente al cuerpo femenino. Más específicamente, afecta al cuerpo femenino adulto; es decir, al cuerpo femenino definido como sexuado o heterosexualmente accesible.

²⁶ Luce Irigaray, *Le temps de la différence*, París, Le Livre de Poche, 1990, 103-123.

²⁷ Una aportación reciente al tema: Mary Jacobus, *In Parenthesis: Immaculate Conceptions and Feminine Desire*, en Mary Jacobus, Evelyn Fox Keller y Sally Shuttleworth, eds., *Body Politics. Women and the Discourses of Science*, Nueva York y Londres, Routledge, 1990, 1-10.

²⁸ Subrayados de la autora. Ida Magli, *La virginidad*, 13. Véase también, de la misma autora, *La sessualità maschile*, Milán, Mondadori, 1989.

Pero ¿qué es esto de la desnudez? No es un constructo sencillo. Empecemos por decir que, tanto en la cultura greco-romana-cristiana como en el Islam medieval, el cuerpo femenino codificado como desnudo es entendido como sexualmente agredible, lo cual no ocurre con el cuerpo masculino desnudo. En el Islam y en las culturas árabes que le precedieron, se entiende por cuerpo femenino desnudo el de la mujer que no lleva velo, ese famoso velo que cubre la cabeza y el rostro menos los ojos, pero que cubre siempre la boca, y que sigue siendo hoy motivo de controversia internacionalmente. Lo explica de la siguiente manera Fatima Mernissi: "Si el *hijab* [velo] es una respuesta a la agresión sexual, a *ta'arrud*, es también su imagen especular. Refleja esa agresión al decir que el cuerpo femenino es *'awra*, literalmente «desnudez», un cuerpo vulnerable e indefenso. Para las mujeres, el *hijab*, como fue definido por una Medina en situación de guerra civil, es en realidad un reconocimiento de la calle como un espacio en el cual la *zina* (la fornicación) está permitida. La expresión *ta'arrud* contiene la idea de violencia, de presión, de constricción."²⁹

En el Occidente greco-romano-cristiano, se entiende que un cuerpo femenino está desnudo, no cuando no lleva un velo que le cubra la cabeza y el rostro, sino cuando habla. Especialmente, cuando habla en público; en el caso del cristianismo, especialmente cuando habla en la iglesia, lugar común de los cristianos en el cual la palabra femenina es percibida como "indecorosa".³⁰ Ha explicado así esta tradición (en lo que al mundo clásico se refiere) Ana Iriarte: "A lo largo de este recorrido en busca del lugar reservado a la palabra femenina en la civilización que definió el silencio como «el mejor adorno de la mujer», se ha ido descubriendo que la línea fronteriza trazada por los griegos entre el universo femenino y el masculino incluye la atribución a la Mujer de un lenguaje enigmático que aparece íntimamente relacionado con el comportamiento discreto que ésta debe aportar. No sólo la desnudez compromete la actitud púdica inherente al Ideal de feminidad, sino también el hecho de hacerse oír: en público, la palabra de las mujeres, al igual que sus cuerpos, debe aparecer encubierta."³¹

²⁹ Fatima Mernissi, *Women and Islam. An Historical and Theological Enquiry*, trad. Londres, Basil Blackwell, 1991, p. 182-183 (ed. francesa Albin Michel 1987).

³⁰ Es inevitable aquí la conocida referencia a la I Corintios 14: "Si quieren aprender algo, que en casa pregunten a sus maridos, porque no es decoroso para la mujer hablar en la iglesia".

³¹ Ana Iriarte, *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*, Madrid, Taurus, 1990, 145. He utilizado y comentado esta cita en: *La "Admiración de las obras de Dios"*

¿Cómo conectar tres conceptos tan complejos como los que evocan estos textos: agredibilidad heterosexual, desnudez y palabra femenina pública? La antropología cultural y también la historia nos proporcionan algunas pistas. Desde la antropología cultural nos dicen que, en las sociedades patriarcales, es muy importante que los labios femeninos –los labios orales y los labios vulvares– estén cerrados; de ahí que se promulguen sistemáticamente normas (que son normas básicas de la cultura) disponiendo que queden ocultos. Desde la historia, Gerda Lerner nos explica que fue muy importante en los procesos de creación del patriarcado el velar, el cubrir con un velo, a las mujeres privadas con el fin de distinguirlas de las mujeres públicas.³² Estas aclaraciones nos devuelven precisamente a uno de los temas fundamentales de la hipótesis que estoy tratando aquí: las relaciones entre sistema de parentesco /sistema de géneros basados en la familia heterosexual, subordinación de las mujeres a los hombres y acciones de resistencia femenina, en este caso en forma de religiosidad y de espiritualidad.

Pienso, en primer lugar, que es importante observar que los orificios del cuerpo femenino que el patriarcado desea cerrados son la boca y la vulva; otras aberturas muy importantes del cuerpo humano, como son los oídos y los ojos, deben permanecer, en cambio, bien abiertos. Cerrar todos los labios del cuerpo femenino tiene que ver con la heterosexualidad obligatoria y con la pérdida de control sobre el propio cuerpo por parte de las mujeres al hacerse los padres con el dominio del sistema de parentesco/sistema de géneros. El sexo femenino debe permanecer virgen mientras no lo ocupe un hombre; un hombre que idealmente será aquel con quien ella contraerá matrimonio, integrándose así (subordinada) en la institución eje del sistema de parentesco y del sistema de géneros. En este contexto, la violación, que se entiende siempre de hecho como violación de un cuerpo femenino, es un mecanismo de las sociedades patriarcales que recuerda a las mujeres que su cuerpo no les pertenece plenamente; que su cuerpo puede ser siempre inseminado,

de Teresa de Cartagena y la Querrela de las mujeres. He tratado el tema del silencio femenino en: *Textos y espacios de mujeres*, 19-38; *Textos de mujeres medievales y crítica feminista contemporánea*, en Margarita Birriel, ed., *Nuevas preguntas, nuevas miradas. Fuentes para la historia de las mujeres*, Granada, Universidad de Granada (en prensa); y en *Las escritoras de Europa: cuestiones de análisis textual y de política sexual*, en Celia del Moral, ed., *Arabes, judías y cristianas: La mujer en el medioevo occidental*, Granada, Universidad de Granada (en prensa). Sobre el silencio femenino en Roma: Eva Cantarella, *Tacita Muta, La donna nella città antica*, Roma, Editori Riuniti, 1985.

³² *La creación del patriarcado*, cap.6.

que su cuerpo puede verse siempre forzado a reproducirse. Despunta aquí de nuevo la estrecha relación entre violencia sexuada y contrato sexual.

Si todos los labios femeninos permanecen cerrados, su sexo (es decir, su cuerpo sexuado en femenino) quedará sin construir, quedará sin representaciones simbólicas propias. Quedará sin construir porque es con el lenguaje –especialmente con la palabra pública, la palabra compartida– con lo que se construyen las categorías de nuestra cultura. Como decía Ana Iriarte, el lenguaje de ellas es un lenguaje enigmático, un lenguaje en cierta manera incomprensible. Por otra parte, un sexo que no se dice, que no está construido con signos propios, quedará fácilmente subordinado al sexo que tenga existencia simbólica propia. Se puede quizá entender ahora que el género femenino (como afirmaba al principio de este trabajo) sea la construcción de lo femenino hecha por los padres, hecha desde esa forma de subjetividad masculina; que sea, por tanto, lo que las mujeres deben ser, no lo que ellas piensan independientemente que son (esto sería lo que Luce Irigaray llama el sexo femenino).³³ Por lo ojos y por los oídos de las mujeres abiertos penetran los modelos de género durante la socialización. Pero su vulva y su boca deben estar cerradas o comunicar con hombres; hombres que, idealmente, son los hombres de su familia (así lo entendía, por ejemplo, Pablo de Tarso en su famosa Carta a los Corintios). En este contexto, es clave la tesis de Adriana Cavarero que dice que nuestro nacimiento sexuado en femenino es precisamente un “hecho desnudo y crudo” (*un fatto nudo e crudo*), un hecho que ha quedado fuera de la cultura.³⁴ El cuerpo femenino está “desnudo” porque desprovisto de cobertura simbólica propia, porque no pensado por y para sí mismo. Se trata de una “desnudez obscena” que el patriarcado desea inaudible y cubierta. La desea inaudible e invisible porque carece de códigos auténticos para leer ese cuerpo sexuado, y la carencia de códigos descubre en la cultura vacíos que son fuente de ansiedad y de vértigo.³⁵

³³ Véase, por ejemplo, *Speculum. Espéculo de la otra mujer*, trad. Madrid, Saltés, 1978; *Ese sexo que no es uno*, trad. Madrid, Saltés, 1982.

³⁴ Adriana Cavarero, *Dire la nascita*, en: Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, 93-122.

³⁵ Carla Lonzi vio la importancia de este tema ya a principios de los años 70 cuando escribió: “En todas las familias, el pene del niño es una especie de hijo del hijo, al que se alude con complacencia y sin inhibiciones. El sexo de la niña, sin embargo, es ignorado: no tiene nombre, ni afecto, ni carácter, ni literatura. Se aprovecha su ocultamiento fisiológico para acallar su existencia: la relación entre macho y hembra no es, pues, una relación entre dos sexos, sino entre un sexo y su carencia.” (*Escupamos sobre Hegel*, 33).

Tenemos hasta aquí formuladas algunas de las relaciones sociales y construcciones simbólicas que, en el patriarcado, articulan la subordinación de las mujeres a los hombres: el contrato sexual, el sistema de parentesco/sistema de géneros fundados en la heterosexualidad obligatoria, la virginidad y la desnudez del cuerpo femenino. Sabemos que ha quedado fuera o en los márgenes del sistema patriarcal el sexo femenino entendido como relación social construida por y para las propias mujeres. El siguiente paso del análisis, que sería el sostener que en la Europa prefeudal y feudal dominaron formas sociales patriarcales, no requiere demostración, ya que es un hecho que dan por supuesto todos los especialistas en la materia.³⁶

He dicho al plantear mi hipótesis que algunas mujeres encontraron en ciertas formas de religiosidad y de espiritualidad vías de acceso al control de su cuerpo y vías de codificación de su cuerpo sexuado en femenino. ¿Qué formas concretas tomó entonces su resistencia contra las formas del patriarcado vigentes en su época?

La forma más universal de resistencia femenina se centra en el rechazo del sistema de parentesco/sistema de géneros basado en la familia heterosexual, es decir, en la sexualidad reproductiva. Algunas mujeres se niegan a integrarse en esos sistemas y manifiestan su decisión en lenguaje espiritual. Cuando esta decisión no conduce a la vida monástica, esas mujeres rechazan el contrato sexual; cuando ingresan en un monasterio, ellas adoptan una forma ficticia de parentesco, el llamado parentesco espiritual. Rechazan asimismo el código de la virginidad, ya que salen fuera de las alianzas entre linajes y de las redes de circulación entre hombres al renunciar al matrimonio; ellas, en realidad, se definen habitualmente como castas, más que como vírgenes, y es la castidad una constante en el proyecto de vida de todas estas mujeres. La castidad se entiende, en principio, como renuncia a la heterosexualidad.

³⁶ Entre los clásicos: Jack Goody, Joan Thirsk y E.P. Thompson, *Family and Inheritance: Rural Society in Western Europe, 1200-1800*, Nueva York, Cambridge University Press, 1978; Georges Duby, *Medieval Marriage*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, 305-324; José Enrique Ruiz Doménech, *Sistema de parentesco y teoría de la alianza en la sociedad catalana (c.1000-c.1240)*, en A.R. Firpo, ed., *Amor, familia, sexualidad*, Barcelona, Argot, 1984, 113-140; David Herlihy, *Medieval Households*, Cambridge, Harvard University Press, 1985; Anita Guerreau-Jalabert, *Sur les structures de parenté dans l'Europe médiévale*, "Annales E.S.C." (1981) 1028-1049 (trad. parcial en Arturo R. Firpo, ed., *Amor, familia, sexualidad*, 59-89; Reyna Pastor, ed., *Relaciones de poder, de producción y de parentesco en las Edades Media y Moderna*, Madrid, CSIC, 1990.

Rechazan el código de la "desnudez" del cuerpo femenino cuando toman la palabra desde su cuerpo sexuado. Esta toma de la palabra es siempre pública, es siempre compartida, aunque sin olvidar que las vías de publicidad de la voz femenina suelen ser distintas de las vías de publicidad de la voz masculina. El tomar la palabra puede adoptar la forma de predicación, de profecía, de diálogo entre mujeres, de escrito, de imagen, de sonido, y, también, puede tomar la forma de texto inscrito en el cuerpo; es decir, de manifestación fisiológica que expresa una tensión insostenible e inexpressable de otra manera.

La resistencia femenina a integrarse en el sistema de parentesco/sistema de géneros y su búsqueda de signos con que codificar su cuerpo sexuado son fenómenos que, como el patriarcado, tienen su historia. De ahí que las constantes a que me he referido tomen formas distintas en distintas épocas y territorios de la Europa cristiana. Veamos algunos ejemplos.

Durante los tres primeros siglos del cristianismo, las mujeres utilizaron con entusiasmo y con originalidad las vías de liberación que les sugería también a ellas la predicación del Cristo histórico.³⁷ Crearon y participaron en movimientos religiosos de varios tipos. Entre las primeras comunidades cristianas, el ascetismo atrajo fuertemente a las mujeres, como testimonian los *Hechos* apócrifos, sobre todo en las provincias orientales del Imperio.³⁸ Tecla de Iconium, Drusiana, Maximilia de Patras y Mygdonia de India son nombres que se han hecho famosos por su vinculación (al menos literaria) con Pablo, Juan, Andrés o Tomás. Pero son, además, nombres que representan a un número indeterminado de mujeres que, en todos los casos, abandonaron más o menos espectacularmente a su familia y se dedicaron a una vida de castidad.

En el siglo II, el grupo montanista tuvo entre su gente a mujeres que reivindicaron para ellas el acceso directo a lo divino y el uso de la palabra profética. Para percibir la verdad, la continencia era requisito necesario. Y la sabiduría le llega a la mujer (Priscilla) en forma de Cristo transmu-

³⁷ Entre los estudios generales sobre el tema, citaré: Elizabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Nueva York, Crossroad, 1983; con la reseña crítica de Luce Irigaray, *Egales à qui?*, "Critique" 43.480 (1987) 420-437 [trad. inglesa en "Differences" 1-2 (1989) 59-76].

³⁸ Ross S. Kraemer, *The Conversion of Women to Ascetic Forms of Christianity*, "Signs" 6-2 (1980) y *Sisters and Workers in the Middle Ages*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, 198-207. Steven L. Davies, *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts*, Carbondale, Il, Southern Illinois University Press, 1980.

tado en mujer: "La continencia hace reinar la armonía. Los continentes tienen visiones y, al bajar la mirada, perciben aun claramente voces, misteriosas y salutaras." "En forma de mujer, vestido con túnica esplendorosa, Cristo vino a mí, y me inoculó la sabiduría revelándome que este lugar es sagrado y que aquí descenderá del cielo la Jerusalén Celeste."³⁹

Probablemente el movimiento de resistencia femenina más significativo de los tres primeros siglos del Cristianismo lo forma el que Jo-Ann Mcnamara ha llamado movimientos de "célibes activas".⁴⁰ Se trata de un modelo de vida femenina creado por las propias mujeres desde la práctica social. Le dieron vida grupos de mujeres que rechazaron el matrimonio y la vida de familia para dedicarse, viviendo solas o entre mujeres, al estudio y a la predicación del cristianismo por diversos territorios del Imperio. Las mujeres que construyeron este modelo de vida célibe y activa fueron normalmente, en los primeros tiempos, adultas que habían vivido la experiencia del matrimonio y de la maternidad y que los abandonaron, antes o después de la viudedad, para integrarse, después de una crisis de conciencia –la conversión–, en un movimiento de carácter espiritual y social. Se trata de mujeres que rechazaron el contrato sexual, los mitos de la virginidad y de la "desnudez" del cuerpo femenino, y el tabú de la movilidad femenina.

Resulta muy tentador interpretar como testimonio, ocho siglos más tarde, de la fuerza subversiva del modelo de vida de las célibes activas y de su pervivencia en la memoria femenina, un texto de la gran dramaturga sajona del siglo X Hrotsvitha de Gandersheim. En la obra que cierra el ciclo de sus comedias, *Sapiencia*, una obra que significativamente está ambientada en la primera mitad del siglo II, en la Roma del emperador Adriano (117-138), la protagonista Sapiencia –que podría ser la alegoría de la subjetividad femenina– y sus tres hijas Fe, Esperanza y Caridad, llegan a la capital del Imperio sin hombres de su familia y se dedican a predicar. El contenido de su predicación es tan subversivo que incita a las mujeres a despreciar a sus maridos negándose a tomar alimentos con ellos y a acostarse en su cama. Dice el texto de Hrotsvitha:

³⁹ Priscilla, cit. en Tertuliano, *Exhort. Cast.*, PL 2; Priscilla, cit. en Epifanio, *Panarion*, 49, 1 (cit. ambas en Umberto Eco, *Beato di Liébana*, Parma, Franco Maria Ricci, 1973, 45).

⁴⁰ Jo-Ann McNamara, *A New Song. Celibate Women in the First Three Christian Centuries*, "Women and History" 6-7 (1983) y Nueva York, The Haworth Press, 1983.

ANTIOCO

"Pues esta mujer de que te hablo, exhorta a nuestros vecinos a que abandonen los ritos de nuestros antepasados y se entreguen a la religión cristiana.

ADRIANO

¿Y acaso prosperan sus exhortaciones?

ANTIOCO

Demasiado, pues nuestras esposas nos desdeñan, nos desprecian hasta el punto de que se niegan a comer y aun a dormir con nosotros.

ADRIANO

Reconozco el peligro."⁴¹

El emperador romano percibe, en la lectura de Hrotsvitha, la capacidad transgresora y el peligro que podía suponer para la conservación del orden social establecido, la consigna de rechazo de la sexualidad y de la convivencia heterosexuales que transmitía el mensaje de la predicadora Sapiencia.

Precisamente en la época de Hrotsvitha, es muy interesante constatar la existencia de grupos de mujeres que se dedicaron a la vida religiosa fuera de reglas y de monasterios. Se trata de las *Deodicatae* y *Deovotae*, documentadas en Cataluña entre el siglo IX y finales de la Edad Media. En los siglos IX, X y XI, estas mujeres, que a veces eran de clase noble y ocasionalmente madres viudas, administraron sus propiedades y vivieron solas o en grupos o "células" de mujeres que regularon autónomamente su vida material y en parte también su vida espiritual, fuera de los conventos en los que podrían haber ingresado y, ocasionalmente, fundado, ya que muchas poseían bienes y los patrimonios de algunas fueron cuantiosos.⁴²

Durante los siglos que median entre el auge del movimiento de las célibes activas y la época de Hrotsvitha, que pasó parte de su vida como canonesa en Gandersheim, el entusiasmo religioso y espiritual de los

⁴¹Esta cita y su comentario en: María-Milagros Rivera, *Textos y espacios de mujeres*, 92-94.

⁴²Montserrat Cabré, "Deodicatae" y "Deovotae". *La regulación de la religiosidad femenina en los condados catalanes, siglos IX-XI*, en Angela Muñoz, ed., *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Madrid, Al-Mudayna, 1989, 169-182. Parece considerarlas monjas regulares Assumpta Serra i Clota, *La religiosidad femenina en el mundo rural catalán en la Baja Edad Media*, en *Ibid.*, 324-329.

primeros siglos del cristianismo había sido absorbido por la Iglesia establecida. La patrística gastó mucha energía para reconducir ese movimiento al espacio murado del convento, un espacio idealmente sometido a la clausura en el cual el control de las mujeres volvía a estar abiertamente de acuerdo con las premisas básicas del patriarcado. La célibe activa se vió así desdoblada en *virgo* y en *monaca*.⁴³ No obstante, pienso que el monacato femenino pudo ser una forma de religiosidad y de espiritualidad que satisfizo los deseos de liberación de algunas mujeres. El monacato femenino, estuvo, como he dicho antes, en los márgenes de las órdenes religiosas porque el cristianismo eclesiástico definió siempre como masculina la mediación intencionalizada entre la grey cristiana y la divinidad.⁴⁴

Por su parte, Ida Magli ha demostrado que el monacato pudo representar para las mujeres una vía de liberación de roles de género impuestos, ya que les permitía rechazar la sexualidad dominante, la reproducción y la obligación de alimentar a otros; y les permitía rechazar esos roles desde la propia cultura dominante, es decir, sin poner a prueba la energía y la fuerza que exige un funcionamiento desde los espacios liminares de la sociedad.⁴⁵ El monasterio fue muchas veces, además de todo eso, un espacio en el cual algunas mujeres pudieron dedicarse al estudio y al trabajo intelectual con menos restricciones que en el mundo secular: Eloísa, Isabel de Villena y Teresa de Ávila son tres ejemplos que destacan entre otros muchos.

Desde los orígenes del monacato femenino hasta, al menos, el siglo XII, tenemos datos reiterativos de un fenómeno en el que convergen la

⁴³ Trato este tema en *Introducción a la historia de las mujeres* (en vías de publicación). Sobre la clausura femenina: Jane T. Schulenburg, *Strict Active Enclosure and its Effects on the Female Monastic Experience (500-1100)*, en John A. Nichols y Lillian T. Shank, eds., *Distant Echoes. Medieval Religious Women*, I, Kalamazoo, MI, Cistercian Publications, 1984, 51-86.

⁴⁴ Su ritual de integración en las órdenes, por ejemplo, fue en algunos casos estudiados incompleto; véase Milagros Rivera, *Las freilas y los ritos de iniciación a la Orden de Santiago en la Edad Media*, "Quaderni Stefaniani" 7 (1988) 19-26. La posición marginal de los conventos femeninos dentro de la misma orden la ha estudiado María Echániz, *Las mujeres en la Orden Militar de Santiago*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Barcelona, noviembre 1990. El monasterio como espacio liberador lo ha tratado: Montserrat Cabré i Pairet, *Un espai de dones als segles X i XI. El monestir de Sant Pere de les Puel·les de Barcelona*, Barcelona, Fundació Vives Casajuana (en prensa). Un análisis de conjunto del monacato femenino altomedieval: Jane T. Schulenburg, *Women's Monastic Communities, 500-1100: Patterns of Expansion and Decline*, "Signs" 14-2 (1980) y *Sisters and Workers in the Middle Ages*, 208-239.

⁴⁵ Ida Magli, *Monachesimo femminile*, en Serena Castaldi y Liliana Caruso, eds., *L'altra faccia della storia (quella femminile)*, Messina-Florencia, G. D'Anna, 1975, 125-132.

resistencia femenina a la sexualidad reproductiva, el deseo de construir un lenguaje espiritual y la falta de signos convencionales con que expresar esa resistencia y ese deseo. Se trata de un fenómeno exclusivamente femenino, que Jane Schulenburg ha denominado "mutilación sacrificial".⁴⁶ Consiste en deformarse el cuerpo (típicamente el rostro) con el propósito de evitar el deseo y el acceso heterosexuales. Parece que una manifestación frecuente de este fenómeno fue el amputarse la nariz con el fin de evitar (cuando no bastaba la palabra) el matrimonio o la violación. Se produjo entre mujeres que no deseaban casarse y entre monjas cuyo convento no les proporcionaba seguridad suficiente contra la violación, especialmente en el marco de guerras interiores o de invasiones extranjeras. En torno a este fenómeno se desarrollan siempre formas diversas de lenguaje espiritual y un deseo radical de construir el cuerpo como sede de intimidad femenina autónoma.

Precisamente una mujer que se mutiló la cara para no casarse, Oda de Rivreulle (m. 1157), ha sido considerada recientemente como una de las inspiradoras originarias de uno de los grandes movimientos de espiritualidad femenina de la Europa feudal: las beguinas.⁴⁷ Las beguinas eran mujeres cuyo modelo de vida estaba definido por la castidad, la no sujeción a una regla, la reflexión espiritual y el establecimiento de redes de solidaridad con otras mujeres en espacios no claustrados. Sus modelos y guías espirituales estuvieron unas veces en la heterodoxia, otras en la ortodoxia, ya que ellas debieron elegir según sus necesidades. Como en el caso de las célibes activas, apenas sabemos de ellas más que lo que dejaron dicho sus detractores, ya que también este modelo de vida fue creado por las propias mujeres desde la práctica social, respondiendo a necesidades y a deseos materiales y espirituales inmediatos, sin que ni la institucionalización ni el testimonio escrito se contaran entre sus prioridades. Las constantes fundamentales de rechazo del sistema de parentesco/sistema de géneros son, sin embargo, las mismas, aunque las vías de acción social sean muy distintas en el siglo II que en el siglo XII⁴⁸.

⁴⁶ Jane T. Schulenburg, *The Heroics of Virginité: Brides of Christ and Sacrificial Mutilation*, en Mary B. Rose, ed., *Women in the Middle Ages and the Renaissance. Literary and Historical Perspectives*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 1986, 29-72.

⁴⁷ Carol Neel, *The Origins of the Beguines*, "Signs" 14-2 (1989) y *Sisters and Workers in the Middle Ages*, 240-260. Este artículo recoge una parte importante de la numerosa bibliografía sobre las beguinas en el norte y centro de Europa. Elena Botinas, Julia Cabaleiro y Maria Àngels Duran, investigadoras del Centre d'Investigació Històrica de la Dona de la Universitat de Barcelona, están preparando un estudio sobre las beguinas en Cataluña.

⁴⁸ Gottfried Koch ha hecho una interpretación materialista impecable de la *Frauenfra-*

Las beguinas transgreden la obligación de la heterosexualidad y de la virginidad porque se quieren célibes, ignoran el mito de la desnudez del cuerpo femenino porque hablan públicamente entre ellas, y transgreden el tabú de la movilidad femenina, ya que rechazaron la sujeción a una regla. Ellas participaron en el proyecto común de construcción de una subjetividad femenina con su deseo de construir su cuerpo sexuado desde la introspección y desde el recogimiento intelectual independiente.

Un ejemplo muy significativo y destacado, en pleno siglo XIII, de ejercicio de formas liminares de religiosidad y de dedicación al conocimiento fuera de todo vínculo institucional lo ofrece Guglielma. Guglielma (1210-1281) fue una pensadora bohema que vivió en Milán y que es conocida en la historiografía como fundadora de los guglielmitas, una corriente religiosa declarada herética por la Inquisición en torno al 1300. Guglielma reivindicó un contacto directo con Cristo y con la sabiduría del Espíritu Santo, pero declarándose libre de toda la tradición interpretativa masculina de la palabra sagrada. Su proyecto, un proyecto espiritual revolucionario, veía en el sexo femenino el camino de renovación religiosa que necesitaba su época. En palabras de Luisa Muraro: "Entre los muchos grupos y movimientos heréticos que animaron la sociedad cristiana hacia el final del medioevo, los guglielmitas se distinguieron porque en su proyecto de reforma de la Iglesia ellos no se remontan a los ideales evangélicos de los orígenes ni en general a nada del pasado. Su idea quiere ser nueva y producir una ruptura en relación con el pasado. Su idea es que la renovación de la sociedad cristiana vendrá del sexo femenino y se inició con Guglielma.

Se trata pues de una herejía feminista... Si se debiera prestar atención solamente a los términos, no sería correcto dar a una herejía medieval un nombre acuñado hace apenas un siglo. Pero la razón histórica del feminismo es más antigua que la palabra y sobrepasa a la cultura en que la palabra fue acuñada. La razón del feminismo son aquellas mujeres que ven y no aceptan la subordinación de su sexo al masculino, es decir el hecho de que los seres humanos femeninos sean socialmente obligados a ajustar sus intereses propios a los del otro sexo."⁴⁹ (Mi elipsis)

ge (cuestión mujeres) en la Europa feudal, aunque sin considerar la existencia del contrato sexual: *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter. Die Frauenbewegung im Rahmen des Katharismus und des Waldensertums und ihre sozialen Wurzeln* (12.-14. Jahrhundert), Berlín, Akademie, 1962; sobre las beguinas, p. 34-38.

⁴⁹ Luisa Muraro, *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista*, Milán, La Tartaruga, 1985, 8.

La búsqueda de contacto personal con lo divino, de un contacto no mediatizado por hombres, fue una de las claves del pensamiento y de la espiritualidad que proponía Guglielma. Es también una constante del misticismo femenino.⁵⁰ De nuevo en palabras de Luisa Muraro: "En la modernidad, el rechazo de la subordinación se ha expresado con el ideal de la igualdad, ideal que, como es sabido, era extraño a la sociedad medieval. En ésta, el rechazo de la subordinación se ha expresado como exigencia femenina de una relación directa con Dios, o mejor: de una relación que no estuviera mediada por la relación con el otro sexo."⁵¹

Relaciones de espiritualidad femenina así trazadas son fundamentales históricamente en los procesos de construcción del sexo femenino por y para las mujeres. Son fundamentales, en otras palabras, en los procesos de elaboración de un pensamiento alternativo al pensamiento masculino, ese pensamiento que se declara universal.

Un último ejemplo de religiosidad liminar a que voy a referirme es el de las muradas. También en este caso se trata de una propuesta femenina de interpretación de la relación con lo divino. Es quizá la forma más drástica de crear un espacio de contemplación íntima y de escudriñamiento interior que se produce en la sociedad medieval.⁵² Las muradas eran mujeres que se recluían de por vida en una celda tapiada en torno a su cuerpo y anclada típicamente en el muro de una ciudad o de una iglesia o monasterio; se mantenían de la limosna que les pasaba la gente por una ventanilla y se dedicaban a la contemplación. Es un fenómeno urbano, claramente delineado en el siglo XII, que perduró durante el resto de la Edad Media. La entrada en reclusión iba acompañada de un ritual consistente en la confesión de los pecados, la sustitución de la ropa mundana de un vestido negro indicativo de la muerte, el canto del oficio de difuntos y la procesión pública al lugar en

⁵⁰ Datos sobre este tema en: Peter Dinzelbacher y Dieter R. Bauer, eds., *Frauenmystik im Mittelalter*, Stuttgart, Schwabenverlag, 1985. Cristina Papa, "Tra il dire e il fare": *Búsqueda de identidad y vida cotidiana*, en Angela Muñoz y María del Mar Graña, eds., *Religiosidad femenina: Expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Madrid, Al-Mudayna, 1991, 73-91.

⁵¹ Luisa Muraro, *Guglielma e Maifreda*, 8.

⁵² Sobre las muradas, reclusas o emparedadas; Anna Benvenuti Papi, "Velut in sepulchro": *cellane e recluse nella tradizione agiografica italiana*, en Sofia Boesch Gajano y Lucia Sebastiani, eds., *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila, Japadre, 1984, 365-456. José María Mihura, *Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía Medieval. Emparedadas y beatas*, en Angela Muñoz y María del Mar Graña, eds., *Religiosidad femenina*, 139-164.

que se situaba la celda.⁵³ Una reclusa famosa, Juliana de Norwich (h. 1342-1416), escribió una bellísima autobiografía espiritual titulada *Revelations of Divine Love*, en la cual narra las dieciséis visiones que tuvo mientras reclusa y sus meditaciones sobre esas experiencias de conocimiento místico.⁵⁴

Anna Benvenuti Papi ha visto en el fenómeno de las reclusas ciertos vínculos con las eremitas que buscaron en la soledad del desierto una vía de perfección espiritual durante los primeros siglos del cristianismo. Pero las reclusas inaugurarían un modo nuevo de sentir la soledad, una soledad no literal, como la del eremitismo, sino simbólica, un modo de entender la soledad "exteriorizado en la forma, con el ritual de la muerte del mundo de los vivos y del descendimiento a la celda/sepulcro, pero interiorizado con respecto al contenido."⁵⁵ Porque las muradas hablaron públicamente desde su celda, aconsejando a visitantes que acudían a ellas por su fama de santidad.

Las eremitas y las reclusas reflejarían, pues, una necesidad específicamente femenina de marcar físicamente las fronteras de su espacio íntimo, de defenderse de la vulnerabilidad atribuida a su cuerpo por el sistema de géneros. Una necesidad que sería consecuencia directa del contrato sexual, concretamente del despliegue de formas de violencia sexuada que su mantenimiento parece requerir. En la soledad, ellas buscaron una vía no mediada de acceso al saber. Y, desde la protección material de sus muros, ellas hablaron públicamente con la seguridad de que la celda les convertía en mujeres impenetrables, no controlables físicamente; en mujeres, sencillamente, inviolables.

⁵³ Anna Benvenuti Papi, *Alibech o il fascino del deserto*, "Memoria. Rivista di Storia delle Donne" 10 (1981) 11.

⁵⁴ Una edición asequible: Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love*, Londres, Penguin, 1966.

⁵⁵ Anna Benvenuti Papi, *Alibech*, 10.