
DUBY

Leonor de Aquitania

María Magdalena



Alianza Clásica

Alianza Cien

pone al alcance de todos
las mejores obras de la literatura
y el pensamiento universales
en condiciones óptimas de calidad y precio
e incita al lector
al conocimiento más completo de un autor,
invitándole a aprovechar
los escasos momentos de ocio
creados por las nuevas formas de vida.

Alianza Cien

es un reto y una ambiciosa iniciativa cultural



TEXTOS COMPLETOS



IMPRESO EN PAPEL ECOLÓGICO
(EXENTO DE CLORO)

GEORGES DUBY

Leonor de Aquitania y María Magdalena



Alianza Editorial

Diseño de cubierta: Ángel Uriarte
Ilustración medieval. Biblioteca del Arsenal.
París. Fotografía: Archivo Anaya
Traducción de Mauro Armiño

© Editions Gallimard, 1995

© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1996

Calle J. I. Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 393 88 88

ISBN: 84-206-4699-7

Depósito legal: M. 4.953-1996

Impreso por TORAN, S. A.

Printed in Spain

Leonor

Bajo la cúpula central de la iglesia de Fontevraud —en la Francia del siglo XII era una de las abadías de mujeres más vastas y más prestigiosas— se ven en la actualidad cuatro estatuas yacentes, vestigios de antiguos monumentos funerarios. Tres de esas estatuas están talladas en caliza blanda: la de Enrique Plantagenet, conde de Anjou y del Maine por sus antepasados paternos, duque de Normandía y rey de Inglaterra por sus antepasados maternos; la de su hijo y sucesor Ricardo Corazón de León; la de Isabel de Angulema, segunda mujer de Juan sin Tierra, hermano de Ricardo, que se convirtió en rey en 1199. La cuarta efigie, en madera pintada, representa a Leonor, heredera del duque de Aquitania, esposa de Enrique, madre de Ricardo y de Juan, que murió el 31 de marzo de 1204 en Fontevraud donde había terminado tomando el velo.

El cuerpo de esa mujer está tendido sobre la losa, de la misma forma que había estado expuesto en el lecho de parada durante la ceremonia de los fune-

rales. Está envuelto en su totalidad en los pliegues del vestido. Un griñón encierra el rostro, cuyos rasgos son de una pureza perfecta. Los ojos están cerrados. Las manos sostienen un libro abierto. Ante este cuerpo, ante este rostro, la imaginación puede darse rienda suelta. Pero de ese cuerpo y de ese rostro cuando estaban vivos, la estatua yacente, admirable, no dice nada verdadero. Leonor había muerto hacía ya años cuando fue modelada. ¿Había visto el escultor con sus propios ojos alguna vez a la reina? De hecho, eso importaba poco: en esa época, el arte funerario no se preocupaba por el parecido. En su plena serenidad, esta figura no pretendía reproducir lo que la mirada había podido descubrir sobre el catafalco, el cuerpo, el rostro de una mujer de ochenta años que se había batido duramente contra la vida. El artista había recibido el encargo de mostrar aquello en lo que se convertirían el día de la resurrección de los muertos ese cuerpo y ese rostro en toda su plenitud. Por tanto, nadie podrá nunca medir el poder de seducción de que la heredera del ducado de Aquitania estaba investida cuando, en 1137, fue entregada a su primer marido, el rey Luis VII de Francia.

Ella tenía entonces unos trece años, él dieciséis. «Ardía con un amor ardiente por la jovencita.» Es al menos lo que cuenta, medio siglo más tarde, Guillaume de Newburgh, uno de aquellos monjes de Inglaterra que recomponían en ese momento, con gran habilidad, la serie de sucesos del tiempo pasa-

do. Guillaume añade: «el deseo del joven capeto fue encerrado en una tupida red»; «Nada sorprendente, tan vivos eran los encantos corporales con que Leonor estaba agraciada». Lambert de Watreloos, cronista, también los juzgaba de altísima calidad. Pero ¿qué valen en realidad tales elogios? Las conveniencias obligaban a los escritores de esa época a celebrar la belleza de todas las princesas, incluso de las menos agraciadas. Además, hacia 1190, en todas las cortes Leonor era la heroína de una leyenda escandalosa. Quien tuviera que hablar de ella se hallaba inclinado de forma natural a dotar de una excepcional capacidad de embrujamiento a los atractivos que en el pasado había empleado.

Esa leyenda tiene una vida larga. Hoy todavía algunos autores de novelas históricas quedan encantados con ella y conozco incluso historiadores muy serios cuya imaginación aún inflama, extraviándola. Desde el romanticismo, Leonor ha sido representada unas veces como tierna víctima de la crueldad fría de un primer esposo, insuficiente y limitado, de un segundo esposo, brutal y voluble; otras como mujer libre, dueña de su cuerpo, que se enfrenta a los sacerdotes y desprecia la moral de los mojigatos, portaestandarte de una cultura brillante, alegre e injustamente ahogada, la de Occitania, frente al salvajismo gazmoño y la opresión del Norte, pero siempre enloqueciendo a los hombres, frívola, pulposa y burlándose de ellos. ¿No pasa en las obras más austeras por la «reina de los trovadores»,

por su complaciente inspiradora? ¿No toman muchos por verdad manifiesta lo que André le Chapelain dice de ella, en tono de burla, en su *Tratado del amor*, las sentencias ridículas que él inventa y que le atribuye? Por ejemplo, esa cuya feroz ironía tanto gustaba a los lectores entonces: «Nadie puede alegar legítimamente el estado conyugal para sustraerse al amor». Juegos del amor cortés. Poco falta para que adjudiquen a Leonor su invención. En cualquier caso, esas materias galantes se difundieron gracias a ella a través de Europa desde su Aquitania natal. A decir verdad, son excusables los juicios errados de los eruditos modernos. El recuerdo de esta mujer se deformó desde muy pronto. No hacía cincuenta años que había muerto cuando ya la biografía imaginaria de Bernard de Ventadour la convertía en amante de este grandísimo poeta. Cuando el predicador Étienne de Bourbon censura los placeres culpables que procura el tacto, ponía como ejemplo a la perversa Leonor: cierto día, encontrando de su gusto las manos del viejo profesor Gilbert de la Porrée, le habría invitado a acariciarle con sus dedos las caderas. En cuanto al Ménestrel de Reims —es de sobra conocida la fuerte inclinación de este amable cuentista a fabular para agradar a sus oyentes, pero aquí utilizaba palabras de quienes, cada vez más numerosos, contaban que la reina de Francia había llegado al punto de entregar su cuerpo a los sarracenos durante la cruzada—, le prestaba un idilio con el más ilustre de

esos infieles, con Saladino. Dice el Ménestrel de Reims que se disponía a escapar con él, y que ya tenía puesto un pie en el barco cuando su marido, Luis VII, consiguió pescarla. No sólo veleidosa, por entregar su cuerpo de bautizada al infiel. Traidora no sólo a su marido sino a Dios. El colmo de la desvergüenza.

En el siglo XIII se inventaban esas fantasías a partir de los chismes que se habían divulgado, en vida, a propósito de la reina que iba envejeciendo. Algunos fueron recogidos en nueve de las obras históricas compuestas entre 1180 y los años 1200 que han llegado hasta nosotros y que nos suministran poco más o menos cuanto se sabe de ella. Cinco tienen por autores a ingleses, porque era en Inglaterra donde entonces se escribía la buena historia. Todas son obra de gentes de Iglesia, monjes o canónigos, y todas presentan a Leonor bajo una luz desfavorable. Y ello por cuatro razones. La primera, fundamental, es que se trata de una mujer. Para esos hombres, la mujer es una criatura esencialmente mala por quien penetra el pecado en el mundo, con todo el desorden que en él se ve. Segunda razón: la Duquesa de Aquitania tenía por abuelo al famoso Guillermo IX. Este príncipe, de quien la tradición ha hecho el más antiguo de los trovadores, también había excitado en su tiempo la imaginación de los cronistas. Éstos denunciaron el poco caso que hacía de la moral eclesiástica, la libertad de sus costumbres y su excesiva propensión a la frivolidad, evo-

cando esa especie de harén donde, como parodia de un monasterio de monjas, había mantenido para placer propio a una compañía de hermosas doncellas. Por último, y sobre todo, había otros dos hechos que condenaban a Leonor. En dos ocasiones, liberándose de la sumisión que las jerarquías instituidas por la voluntad divina imponen a las esposas, había cometido faltas graves. La primera vez, pidiendo y obteniendo el divorcio. La segunda, sacudiendo la tutela de su marido y levantando contra él a sus hijos.

El divorcio, seguido inmediatamente por un nuevo matrimonio, fue en 1152 el gran asunto europeo. Cuando llega en su crónica a esa fecha, el monje cisterciense Aubry des Trois Fontaines relata en ese año este único acontecimiento. De forma lacónica, y por tanto con mayor fuerza: Enrique de Inglaterra toma por esposa a aquella de la que el rey de Francia acababa de librarse, escribe: «Luis la había dejado, a causa de la incontinencia de esa mujer, que no se comportaba como una reina, sino más bien como una puta». Tales traslados de esposas del lecho de un marido al de otro no dejaban de producirse frecuentemente entre la alta aristocracia. Que éste haya tenido tal resonancia es fácil de explicar. En la Europa cuya unidad se identificaba entonces a la de la cristiandad latina y que, por consiguiente, el papa pretendía dirigir, movilizar para la cruzada y, por ello, mantener en paz preservando el equilibrio entre los Estados, esos Estados empezaban a

reforzarse aprovechando el vivísimo impulso de crecimiento que arrastraba entonces a Occidente. Tal era el caso de los dos grandes principados rivales, aquellos cuyos amos eran el rey de Francia y el rey de Inglaterra. No obstante, en el seno de estructuras políticas todavía muy borrosas, el destino de esas formaciones políticas dependía en grandísima medida de las devoluciones sucesorias y de las alianzas, es decir del matrimonio del heredero. Y Leonor era heredera de un tercer Estado, cierto que de menor envergadura, aunque considerable, la Aquitania, una provincia extendida entre Poitiers y Burdeos, con vistas sobre Toulouse. Al cambiar de marido, Leonor se llevaba consigo sus derechos sobre el ducado. Por otro lado, a mediados del siglo XII la Iglesia acababa de hacer del matrimonio uno de los siete sacramentos, a fin de asegurarse su control. Imponía al mismo tiempo no romper nunca la unión conyugal y, de forma contradictoria, romperla inmediatamente en caso de incesto, es decir, si resultaba que los cónyuges eran parientes más acá del séptimo grado. En la aristocracia, lo eran todos. Lo cual permitía a la autoridad eclesiástica, y de hecho al papa cuando se trataba del matrimonio de reyes, intervenir a capricho para atar o desatar y convertirse de este modo en dueño del gran juego político.

Muy a destiempo, el Ménestrel de Reims relata de esta forma lo que decidió el divorcio. Cuenta que Luis VII «tomó consejo de todos sus barones sobre

lo que haría de la reina y les expuso cómo se había comportado la mujer». «A fe, le dijeron los barones, que el mejor consejo que os damos es que la dejéis marcharse, porque es un diablo, y si la conserváis durante más tiempo, creemos que os hará morir. Y por encima de todo, no tenéis hijo de ella.» Diabolismo, esterilidad: en verdad que eran dos faltas mayores, y el marido tomando la iniciativa.

Sin embargo, Juan de Salisbury, representante del renacimiento humanista del siglo XII, lúcido y perfectamente informado, es testigo mejor. Escribía mucho antes, sólo ocho años después del acontecimiento, en 1160. En 1149 se había encontrado junto al papa Eugenio III cuando éste acogió a Luis VII y a su mujer en Frascati, porque Roma estaba entonces en manos de Arnaud de Brescia, otro intelectual de primera magnitud, pero contestatario. La pareja volvía de Oriente. El rey de Francia, que había dirigido la segunda cruzada, se había llevado consigo a Leonor. Tras el fracaso de la expedición y las dificultades consiguientes para los asentamientos latinos en Tierra Santa, las gentes de Iglesia se preguntaban por las causas de tales sinsabores y pretendían que derivaban precisamente de allí: «Preso de una pasión vehemente por su esposa», dice Guillaume de Newburgh (y para explicarlo insiste en los atractivos físicos de la reina), Luis VII, celoso, «consideró que no debía dejarla detrás de él, y que convenía que la reina le acompañase al combate». Daba mal ejemplo. «Muchos nobles le imita-

ron, y como las damas no podían prescindir de azafatas de compañía», el ejército de Cristo, que hubiera debido presentar la imagen de la castidad civil, se llenó de mujeres, y por tanto invadido de liviandades. Dios se irritó por ello.

De hecho, en el transcurso del viaje las cosas habían ido a peor. En Antioquía, en marzo de 1148, Leonor había encontrado a Raimundo, hermano de su padre y amo de la ciudad. El tío y la sobrina se entendieron bien, demasiado bien incluso a ojos del marido, que se inquietó y precipitó la salida hacia Jerusalén. Leonor se negó a seguirle. Se la llevó a la fuerza. Si creemos a Guillaume, arzobispo de Tiro, que redactaba su obra histórica, bien es verdad, treinta años más tarde, en un momento en que la leyenda estaba en pleno florecimiento, pero, no lo olvidemos, con la reina aún viva, y que además era el mejor situado para recoger los ecos del caso, las relaciones entre Raimundo y Leonor habrían llegado muy lejos. Para retener al rey o utilizar su ejército para su propia política, el príncipe de Antioquía habría proyectado robarle, «mediante la violencia o mediante la intriga», a su mujer. Según el historiador, ésta se mostraba conforme. En efecto, dice Guillaume, «ella era una de esas locas mujeres; de conducta imprudente, como ya se había visto y como debía verse más tarde por su comportamiento, se burló, contra la dignidad real, de la ley del matrimonio y no respetó el lecho conyugal». Aquí se expresa con menos crudeza la acusación lanzada

por Aubry des Trois Fontaines: Leonor carecía de esa contención que tan bien sienta a las esposas, sobre todo a las esposas de los reyes, y que contrarresta su inclinación natural a la lujuria.

En cuanto a Juan de Salisbury, habla únicamente de una falta, aunque ampliamente suficiente, la rebelión. Resistiéndose a su marido, es decir a su amo, Leonor exigió en Antioquía separarse de él. Reivindicación evidentemente intolerable: si comúnmente se admitía que un hombre repudiase a su mujer de la misma forma que se desembarazaba de un mal servidor, la inversa parecía escandaloso. Para divorciarse, la reina invocaba el mejor de los pretextos, la consanguinidad. Declaraba que ella y él eran parientes en cuarto grado, cosa cierta, y que, hundidos en el pecado, evidentemente no podían seguir más tiempo juntos. Revelación extraña en verdad: durante los once años que llevaban casados nadie había dicho nada sobre ese parentesco, claro como la luz del día. Luis era piadoso, se sintió turbado y, «aunque amase a la reina con un amor inmoderado», se disponía a dejarla irse. Uno de sus consejeros, al que Leonor no amaba y que no la amaba, habría frenado su resolución con el siguiente argumento: «¡Qué oprobio para el reino de Francia si se llegase a saber que el rey se había dejado robar la mujer o que ella le había abandonado!». Desde París, el abate Suger, el mentor de Luis VII, daba el mismo consejo: frenar el rencor y aguantar en espera del final del viaje.

Los dos cónyuges vivían en medio de sus desavenencias cuando, de regreso de la peregrinación de Jerusalén, fueron recibidos por el papa. Éste se esforzó por reconciliarlos. Sacaba provecho de ese intento. Por un lado, manifestaba públicamente su poder de control sobre la institución matrimonial. Por otro temía las revueltas políticas que tal divorcio podía provocar. Los esposos comparecieron ante él —y aquí podemos seguir a Juan de Salisbury que se hallaba presente. El rey quedó encantado, dominado como estaba por una pasión que Juan de Salisbury califica de «pueril», por ese deseo que se debe dominar cuando uno es hombre, un hombre de verdad, y particularmente cuando uno es rey. El papa Eugenio III llegó incluso a casar de nuevo a los cónyuges, respetando escrupulosamente las formas, renovando todos los ritos requeridos, en primer lugar el compromiso mutuo, expresado de viva voz y por escrito; y luego la conducción solemne hacia el lecho nupcial suntuosamente adornado; en ese lugar el papa desempeñó el papel del padre, cuidando que todo sucediese como era preciso. Para terminar prohibió solemnemente que aquella unión se disolviese nunca y que nunca se volviese a hablar de consanguinidad.

Menos de tres años después volvió a hablarse del asunto y, también en esta ocasión, para justificar el divorcio. Fue en Beaugency, cerca de Orléans, ante una gran asamblea de prelados. Comparecieron testigos que juraron, cosa nada dudosa por otra parte,

que Luis y Leonor eran de la misma sangre. El matrimonio era por tanto incestuoso. Por consiguiente, no era un matrimonio. El vínculo ni siquiera se había roto: no existía. Nadie tuvo en cuenta la prohibición pontificia. El rey se había resignado a seguir el consejo de sus vasallos, aquel consejo que refiere el Ménestrel de Reims a quien en este punto se puede sin duda dar crédito. En ese lapso de tiempo, ¿había sobrepasado Leonor los límites? ¿Se había portado como una golfa durante la visita a París, el año anterior, de los Plantagenet, padre e hijo? Estoy convencido de que la razón principal fue que la reina era estéril. No lo era, a decir verdad, del todo, y de haber habido esterilidad no era culpa suya, como permite pensarlo la exuberante fecundidad de que dio muestras en brazos de un nuevo marido. Pero, en quince años de conyugalidad, Leonor no había tenido más que dos hijas, y de forma casi milagrosa. La primera había nacido, tras un aborto y siete años de vana espera, después de un diálogo en la basílica de Saint-Denis. Leonor se había quejado a Bernardo de Claraval de los rigores de Dios que la impedía concebir. El santo le había prometido que sería fecunda si conseguía que el rey Luis se pusiera de acuerdo con el conde de Champaña y acabara una guerra que por otra parte tal vez ella misma había encendido. La segunda hija había nacido sólo dieciocho meses antes del concilio de Beaugency, gracias a la reconciliación de Frascati, de la nueva noche de bodas y de las

abundantes bendiciones pontificias. Pero urgía que el rey de Francia tuviera un heredero varón. Aquella mujer parecía poco capaz para procurárselo. Fue rechazada, a pesar de sus encantos, y a pesar de la Aquitania, la hermosa provincia que Leonor había aportado al casarse y que se llevaba consigo al abandonar la corte inmediatamente después de la anulación.

Leonor volvía en 1152 a lo que había sido con trece años, un partido magnífico, un regalo para el pretendiente que lograrse conquistarla. Muchos la acechaban. Dos estuvieron a punto de apresarla durante el corto viaje que la llevó de Orléans a Poitiers. Leonor consiguió huir de Blois, de noche, antes de que el señor de la villa, el conde Tibaldo, lograrse hacerla su mujer por la fuerza; luego, siguiendo los avisos de sus ángeles guardianes, evitó pasar por donde la esperaba una emboscada del hermano de Enrique Plantagenet. Y terminó cayendo en los brazos de este último. Gervay de Canterbury sugiere que Leonor había preparado su golpe; afirma que Leonor dio a entender con un mensajero secreto al duque de Normandía que estaba disponible. Enrique, «seducido por la calidad de la sangre de aquella mujer pero más todavía por los dominios que de ella dependían», acudió corriendo. El 18 de mayo se casaba con ella en Poitiers. A pesar de los obstáculos. No me refiero ni a la diferencia de edad (Enrique tenía diecinueve años, Leonor, con veintinueve, había entrado hacía tiempo

en lo que la época consideraba como la edad madura), ni de la consanguinidad, tan patente y tan estrecha como en la unión anterior; me refiero a la sospecha de esterilidad que pesaba sobre la exreina de Francia y, sobre todo, de la prohibición que había lanzado sobre ella, dirigiéndose a su hijo, el padre de Enrique, Godofredo Plantagenet, senescal del reino. No la toques, le habría dicho, por dos razones: «Es la mujer de tu señor, y además tu padre ya la ha conocido». En efecto, en la época se consideraba indecente, y más culpable que la transgresión del incesto tal como lo concebía la Iglesia, acostarse con la compañera de su señor. En cuanto a compartir con su padre una compañera sexual, se trata de incesto «del segundo tipo», del que François Héritier ha demostrado que es «primordial» y, por este motivo, estaba estrictamente condenado en todas las sociedades. Son de nuevo dos historiadores, cierto que tardíos y charlatanes, Gauthier Map y Giraud el Cámbrico, quienes recuerdan que Godofredo, como dice uno de ellos, «había cogido su parte de lo que había en la cama de Luis». Este doble testimonio vuelve creíble el hecho y confirma que Leonor no era de las más feroces.

Evidentemente, en las reuniones cortesanas se habían deleitado con esta aventura y todos los que envidiaban y temían al rey de Francia, o simplemente aquellos a los que les gustaba reírse, se burlaron de él. En este hecho se encuentra el fundamento de la leyenda, y los escritores que en los mo-

nasterios y en las bibliotecas catedralicias se afanaban por recordar lo que había pasado en su época se entretuvieron recogiendo esos chismes cuando, diez años después del concilio de Beaugency, Leonor resultó de nuevo rebelde. La exreina de Francia se alzó contra su segundo marido.

Tenía cincuenta años. Infecunda ya y con unos encantos verosímilmente menos resplandecientes, no era de utilidad para su hombre. Entraba en esa etapa de la existencia en que las mujeres, en el siglo XII, cuando habían sobrevivido a partos ininterrumpidos, se habían desembarazado la mayoría de las veces de su esposo; en que, disponiendo de la pensión que habían recibido durante el matrimonio, respetadas por regla general por sus hijos, sobre todo por su hijo mayor, tienen por primera vez en su vida verdadero poder y lo disfrutan. Leonor no disponía de semejante libertad. Enrique todavía estaba vivo. Sin apenas sentarse en casa, galopando siempre de un confín a otro de las inmensas posesiones que por el azar de las herencias había reunido en sus manos, de Irlanda a Quercy, de Cherburgo a las fronteras de Escocia, el rey de Inglaterra, duque de Normandía, conde de Anjou y duque de Aquitania en nombre de Leonor, nunca se había preocupado mucho de ella. Algunas veces la había arrastrado consigo a uno y otro lado del Canal de la Mancha cuando tenía interés en mostrarla a su lado. La había embarazado aquí y allá, deprisa y corriendo. Ahora, la abandonaba completamente,

divirtiéndose con otras mujeres. Pero seguía estando vivo.

Para sacar partido de las posibilidades que le quedaban, Leonor se apoyó en sus hijos, y especialmente en uno de ellos, Ricardo. El mayor, Guillermo, había muerto en la infancia. En 1170, hostigado por los dos siguientes que crecían y reclamaban con impaciencia una parte de poder, Enrique había tenido que ceder. Había asociado al trono a Enrique, de quince años. A Ricardo, de trece, le había concedido la herencia de su madre, la Aquitania. Leonor, naturalmente, se mantuvo detrás del adolescente, creyendo que, actuando en su nombre, podría convertirse por fin en dueña de su patrimonio ancestral. En la primavera de 1173 fue más lejos. Apoyó la revuelta de aquellos dos muchachos insaciables y de su hijo menor. Las rebeliones de este tipo que enfrentaban a los hijos con el padre que tardaba en morir eran frecuentes en esa época, pero rara vez se veía que la madre de los revoltosos tomase partido por ellos y traicionase a su marido. Así pues, la actitud de Leonor resultó escandalosa. Parecía infringir por segunda vez las normas fundamentales de la conyugalidad. Es lo que le hizo saber el arzobispo de Ruán: «La esposa, dice, es culpable cuando se aparta de su marido, cuando no respeta fielmente el pacto de alianza [...] Todos nosotros deploramos que te separes así de tu marido. Porque el cuerpo se aleja del cuerpo, el miembro no sirve ya a la cabeza y, cosa que sobrepasa todo

límite, permites que las entrañas del señor rey y las tuyas se rebelen contra su padre [...] Vuelve a tu hombre, en caso contrario, de conformidad con el derecho canónico, te forzaremos a volver a él.» Todos los señores de Europa habrían podido pronunciar una salida de tono como ésa. Todos estaban convencidos de que, como afirmaba el prelado, «el hombre es el jefe de la mujer, de que la mujer ha sido sacada del hombre, de que está unida al hombre y sometida al poder del hombre».

Enrique consiguió acabar con la sublevación. En noviembre, Leonor estaba en sus manos, capturada cuando, vestida con ropa de hombre —otra falta grave a la ley—, intentaba refugiarse junto a su antiguo marido el rey de Francia. La encerró en el castillo de Chinon. Dicen algunos que pensó en repudiarla, tomando por pretexto, una vez más, la consanguinidad. Pero sabía por experiencia que el riesgo era grande. Prefirió mantenerla prisionera en tal o cual fortaleza hasta la víspera de su muerte en 1189. Durante todos esos años se habló mucho de ella, no para honrarla, como hacen los soñadores de hoy, ni para celebrar sus virtudes, ni para convertirla en la primera heroína del combate feminista o de la independencia occitana, sino, por el contrario, para denunciar su maldad. Se habló de ella en todas partes, recordando su aventura capeata, porque sus gestos ponían de relieve los poderes terroríficos de que estaba dotada por naturaleza la mujer, lujuriosa y traidora. Demostraban que el de-

monio se sirve de ella para sembrar la turbulencia y el pecado, lo cual hace evidentemente indispensable mantener a las hijas bajo el estrecho control de los padres, a las esposas bajo el de los maridos, y enclastrar a las viudas en un monasterio. En Fontevraud, por ejemplo. A finales del siglo XII, todos los hombres que conocían el comportamiento de la duquesa de Aquitania veían en ella la representación ejemplar de lo que al mismo tiempo les tentaba y les inquietaba en la feminidad.

De hecho, el destino de Leonor apenas difiere del destino de las mujeres de alta alcurnia a quienes el azar, privándolas de un hermano, había convertido en herederas de un señorío. Las esperanzas de poder de que eran portadoras atizaban la codicia. Los candidatos al matrimonio se las disputaban, rivalizando por establecerse en su casa y explotar su patrimonio hasta la mayoría de edad de los hijos que les darían. Por eso se casaban y se volvían a casar sin tregua durante el tiempo en que eran capaces de dar a luz. Este destino sólo tiene de excepcional dos accidentes, el divorcio y la rebelión, acontecimientos cuyo interés mayor es haber suscitado, por ser esta mujer reina y haberse metido en la alta política, el abanico de comentarios escritos a través de los cuales descubre un poco el historiador qué era la condición femenina en esa época, dato que, por regla general, escapa a su investigación. Sabemos muy pocas cosas sobre Leonor: no contamos con retrato alguno, tenemos nueve testimonios de cier-

ta abundancia, ya lo he dicho, ni uno más, que sin embargo resultan brevísimos, y no obstante sabemos de ella mucho más que de la mayoría de las mujeres de su tiempo.

Como todas las chicas, a los trece años Leonor acababa de alcanzar la edad de casarse, y su padre eligió a un hombre al que ella nunca había visto y a quien fue dada. Éste fue a recogerla a la casa paterna. Se la llevó a la suya tras las nupcias y, como era habitual en las familias piadosas, el matrimonio no fue consumado durante el trayecto, sino tras un respiro devoto de tres días. Como todas las esposas, Leonor vivió en la ansiedad de ver prolongarse su esterilidad. Al igual que muchas fue despedida porque se había esperado demasiado tiempo que un hijo varón saliese de su vientre. Como procedía de una provincia lejana, como su lenguaje y algunos de sus modales resultaban sorprendentes, fue mirada como intrusa por la parentela de su marido, y sin cesar espiada y calumniada. Es cierto que en Antioquía su tío Raimundo hizo de ella su juguete si no sexual al menos político. Era el único varón del linaje. Por tanto tenía sobre ella el poder de un padre. Podemos creer que la impulsó a reclamar la separación por razones de parentesco con la intención de volver a casarse con ella, en función de sus propios intereses. En la promiscuidad pululante de las grandes casas nobles, no faltaban damas que sucumbían a los asaltos del senescal de su esposo. En cualquier caso, los escritores domésticos siempre

dedicaban sus obras a todas, para agradar al marido, las enaltecían con elogios zalameros sin por ello ser sus amantes. Las damas iban de parto en parto. Es lo que le ocurrió a Leonor cuando entró en el lecho del Plantagenet. A Luis VII no le había dado más que dos hijas, a Enrique le dio otras tres y cinco varones. Entre los años veintinueve y treinta y cuatro de su edad, fecundada cada doce meses, dio a luz cinco hijos. La cadencia mengua después. En 1165, Leonor dio a luz el último de sus hijos que el historiador conoce, porque lograron sobrevivir y, salvo uno, no murieron antes de la pubertad. Era el décimo. En dos decenios. Tenía cuarenta y un años. Sus capacidades de reproducción, como las de todas las damas de su mundo, habían sido explotadas a fondo. Como éstas, tras la menopausia, ocupó su puesto de matrona, utilizando su ascendiente sobre sus hijos, tiranizando a sus nueras, dejando que sus intendentes administraran su pensión matrimonial, maquinando el matrimonio de sus nietas —entre otras, el de Blanca de Castilla, que en el siglo siguiente sería otra suegra insoportable. Como todas las viudas de su rango, terminó retirándose para consagrarse a un tercer esposo, éste celestial, al monasterio que su familia y ella misma durante su vida lo mismo que después de su divorcio habían colmado de favores, para purgar sus faltas. Era Fontevraud. Guillermo el Trovador, su abuelo, se había burlado abundantemente de ese monasterio, pero ya anciano también le había otor-

gado limosnas. Enrique ya estaba sepultado en aquella tierra. Y hasta ella había conducido Leonor los despojos de Ricardo. En ella descansa Leonor, en espera del Juicio Final.

*

Lo que muchos pensaban realmente de ella en Inglaterra aparece en la forma en que los cronistas interpretaron la muerte trágica del rey Enrique II, en julio de 1189. ¿Cómo había podido Dios dejar morir a un soberano tan poderoso, traicionado por todos sus hijos legítimos, dejarle ir a la tumba desnudo, despojado de todo por sus servidores, aceptar que fuese sepultado en la abadía de Fontevraud que él no había elegido por tumba, a la que, cierto, también había enriquecido con donaciones, pero porque deseaba con todo su corazón que Leonor tomase el velo de ese monasterio para que dejase de molestarle? Es que Dios, dice Giraud el Cámbrico en el libro que escribió «para instrucción de los príncipes», tal vez estaba castigando al asesino de Thomas Becket y al descendiente del hada Melusina, hija de Satán. Con toda seguridad Dios castigaba en él la falta de su esposa. Y en primer lugar su bigamia. Leonor era bígama de forma irrefutable, eso nadie lo dudaba, y doblemente incestuosa. Prima del Plantagenet en el mismo grado que del Capeto, sus dos matrimonios eran culpables. Enrique había colaborado en esa culpa. Dios se vengaba en él.

Pero le castigaba sobre todo por el incesto «del segundo tipo», aquel pecado gravísimo que había cometido bajo el hechizo funesto de Leonor, instrumento del diablo.

En cuanto a la imagen que algunos, y sin duda muchos, se hacían de la Duquesa de Aquitania en las cortes del Norte de Francia, descubrimos sus rasgos en la larga y sabrosa *chanson* cuyo deslumbrante éxito verán los últimos años del siglo XII: el *Roman de Renard*. Al escuchar las desgracias de Ysengrin, ¿quién no pensaba en las desazones conyugales que el rey Luis había sufrido en Antioquía y que todavía treinta años después provocaban burlas en todas partes, riéndose del marido «tan celoso que creía ser cornudo todos los días», y cuyo error había sido mostrar su desgracia a plena luz, haber «repudiado a su esposa» sin vergüenza, cuando «de este tipo de asuntos, no se debe hablar»? A lo largo de ese relato chispeante y burlón, ¿quién podía dejar de pensar en la propia Leonor al aludir a esas tres mujeres, a esas tres damas, Ermeline, Fièrre y Hersent, a las que Renard, «gran fornicador», alegremente «pisó la vendimia»? Ermeline, que cuando cree haberse desembarazado de su hombre, se marcha, «besando apasionadamente», «abrazando con amor» a aquel al que pretende convertir en su nuevo esposo, en su nuevo señor, el mozalbete al que ha elegido porque ya sabe que «hace muy suavemente la cosa». A propósito de la reina, la mujer del león, Madame Fièrre la orgullosa, de la que Re-

nard se apoderó por la noche cuando, muy enfadada contra su marido, ella dormía aparte, ¿quién no recordaba la buena fortuna de Godofredo Plantagenet, de visita en la corte de Francia? Despreciando las opiniones de los prudentes («Dios te guarde del deshonor»), ¿no se mostraba inclinada también Leonor a dar su anillo a los muchachos con la esperanza de que pronto vendrían, «por el amor» prometido por esa prenda, a «hablarle en privado y sin gran ruido»? Y el poeta, explotando el amplio eco del escándalo, ¿no se las ingenió para que sus oyentes reconociesen a la reina Leonor bajo los rasgos de Hersent la adúltera, Hersent la provocadora, la zalamera, reprochando a los galanes desde su lecho de parturienta temer demasiado la cólera del marido, no visitarla tanto como a ella le gustaría en su cuarto, y, complaciente, entregándose de buena gana a todos los placeres del juego? Hersent, para quien ese juego es la razón de vivir y que abandona a Ysengrin, su hombre, cuando éste demuestra que ya no lo es: «Si ya no puede hacer la cosa, ¿qué estoy haciendo con él»? ¿Hersent, la «puta» que, «teniendo un marido, toma otro»? Bígama.

Quien en esa época oía hablar de Leonor pensaba en el sexo. El sexo, tema principal del *Renard* en lo más chispeante de su crítica social. Leonor-Ermeline, Leonor-Fièrre, Leonor-Hersent, esa mujer es la encarnación de la lujuria, de la «corrida». Sólo piensa en eso, y en el fondo los hombres están de acuerdo con ella porque para ellos la mujer es un

juguete, más atrayente desde el momento en que está devorada de deseo. Lo importante: que ella respete las reglas del juego bajo las que se enmascara el sexo. Que todo ocurra de forma discreta, sin escándalo, sin violencia. Y sin quejas. Al que se condena es a Luis VII: incapaz de apagar los ardores de su compañera, tuvo el mal gusto de mostrarse celoso. En cuanto a Renard, se le perdona, porque Renard ama y por su experiencia en amor. En el amor cortés, evidentemente. Si la dama responde a sus avances y acepta su «amor», los hombres tienen derecho a perseguirla y a tomarla. Leonor era una buena excusa. Su supuesta conducta justificaba todos los excesos y que uno se divirtiese libremente a despecho del matrimonio. Por eso sin duda André le Chapelain la mete en su *Tratado*, también en tono burlesco, sentándola en el centro de una corte de amor, como legisladora imaginaria y risible de los preceptos de la cortesía. Por desgracia, tales faccias, igual que los elogios ampulosos de los trovadores, se tomaron y se siguen tomando hoy día en serio. ¿Celebrar las virtudes de Leonor? ¿Reírse o indignarse por sus faltas? Por lo que a mí se refiere, me inclinaría más bien a compadecerla.

María Magdalena

A mediados del siglo XII se escribió, para uso de los peregrinos de Santiago de Compostela, un librito. Se parece a esos folletos turísticos que distribuyen en nuestros días las agencias de viajes: a lo largo de cuatro itinerarios que cruzan el reino de Francia y se unen en el paso de los Pirineos, indica los santuarios que merecen una parada, incluso un rodeo, porque en ellos reposan otros santos tan poderosos o casi tan poderosos como el apóstol Santiago; lo atestiguan los milagros que se producen junto a su sepultura. Entre estos curanderos y protectores hay dos mujeres, santa Foy y santa María Magdalena. La primera está en Conques, la otra en Vézelay.

En el entramado de peregrinaciones devotas, Vézelay es entonces un punto de primera importancia. Uno de los cuatro «camino de Santiago» en parte, y san Bernardo elige este lugar muy frecuentado para predicar en él la segunda cruzada en las mismas décadas en que se redactó la *Guide du pèlerin*.

Éste elogia brevemente los atractivos del paraje. Se ve en él, dice, «una basílica grandiosa y bellísima», la misma cuya construcción estaba acabándose y que hoy nos maravilla. El 22 de julio se realizaban suntuosas festividades, porque en este lugar se encuentra «el santísimo cuerpo de la bienaventurada María Magdalena», de «aquella gloriosa María que [...] regó con sus lágrimas los pies del Señor [...], y por eso le fueron perdonados sus numerosos pecados, porque amó mucho a aquel que ama a todos los hombres, Jesús, su redentor». Entre otros beneficios, la santa devuelve la vista a los ciegos, la palabra a los mudos, el movimiento a los tullidos, la calma a los energúmenos —los milagros que el mismo Jesucristo había hecho. Finalmente y sobre todo, «por amor a ella, el Señor perdona sus faltas a los pecadores». Todo está ahí: las curaciones, el pecado, el amor, las lágrimas, la redención. Suficiente para explicar el brillante éxito de una peregrinación, una de las más concurridas entonces de Occidente, la multitud de gentes, el enriquecimiento de la comunidad monástica, la admirable iglesia. Suficiente también para explicar la presencia insistente en el imaginario colectivo de una figura de mujer, la de la amante de Dios, la de la perdonada, cuya fama mantenía en todas partes una activa publicidad vinculada a los relatos de los peregrinos. En el siglo XII, María Magdalena está viva, presente. Tanto como Leonor. Y lo mismo que sobre el cuerpo de ésta, sobre el cuerpo de María Magdale-

na se proyectan los temores y los deseos de los hombres.



En el relato evangélico aparecen muchas mujeres. Mencionada en dieciocho ocasiones, la Magdalena es, de todas, la mujer más visible, aquella cuyas actitudes y sentimientos son descritos con la mayor precisión, la que es mucho menos borrosa, abstracta, mucho más destacada del legendario que la otra María, la Madre de Dios. «María, llamada la Magdalena, de la que habían salido siete demonios», como dice Lucas, sirvió a Jesús en Galilea. Como algunas compañeras a las que, como a ella, Cristo había curado del espíritu maligno o de la enfermedad, le siguió a Jerusalén y le escoltó hasta el Gólgota. De lejos, estas atentas seguidoras asistieron a la crucifixión. Luego, cuando el cuerpo del Crucificado fue descendido y sepultado, pensaron en ungirle con aromas. En esa época era tarea de las mujeres cuidar el cuerpo de los muertos. También lo era todavía en el siglo XII. Sin embargo, tuvieron que esperar a que terminara el *sabbat* para comprar los perfumes. La mañana de Pascua, con la salida del sol, volvieron al sepulcro, lo vieron abierto, con la piedra a un lado. Asustadas, huyeron y avisaron a los Apóstoles. Acudieron Pedro y Juan. Y con ellos María de Magdala. Constataron que el cuerpo no estaba ya en la tumba y se mar-

charon. Sólo María se quedó, llorando, en el umbral de la tumba. «¿Por qué lloras?», le preguntaron dos ángeles. «Se han llevado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto.» Al decir esto, María de Magdala se vuelve y ve a un hombre al que toma por el jardinero. Cuando él la llama por su nombre de María, reconoce en él a Jesús. Quiere retenerle. Él se lo impide y le ordena anunciar a sus discípulos la Resurrección. De la Resurrección, la Magdalena fue el primer testigo, es decir el apóstol de los Apóstoles.

Los Evangelios hablan de otras dos mujeres que pueden confundirse con la Magdalena. Una, anónima, es una pecadora de la ciudad, es decir, una mujer pública, una prostituta. Lucas la muestra en la casa de un fariseo de Galilea, donde Jesús comía. «Colocándose por detrás, llorosa, empezó a regarle los pies con sus lágrimas y luego a secarlos con sus cabellos, a cubrirlos de besos, a ungirlos con un perfume que llevaba.» Si aquel hombre fuera un profeta, dice entonces el fariseo, sabría lo que es aquella mujer que está a sus pies. Jesús responde: «Sus pecados le son perdonados porque ha amado mucho.» Es ese pasaje el que resume el autor de la guía. No obstante, sitúa la escena en otra parte, no en Galilea, sino en Judea, en Betania, justo antes de la Pasión, en casa de Simón el Leproso. Puede excusarse la confusión porque Marcos y Mateo sitúan en esa casa un episodio muy semejante: Jesús está sentado a la mesa; aparece una mujer «con un fras-

co de alabastro, conteniendo un nardo preciosísimo; rompiendo el frasco, le derramó el perfume sobre la cabeza». A Judas Iscariote, que se indignaba diciendo que hubiera sido mejor dar el dinero a los pobres, Jesús le replica: «Dejadla. Ha perfumado mi cuerpo por anticipado para la sepultura.» Juan el Evangelista, que también refiere este suceso, precisa que la portadora del perfume se llamaba María. Era la hermana de Marta y de Lázaro, amigas íntimas del Nazareno, a cuyos pies Lucas la muestra sentada, bebiendo sus palabras, mientras Marta se afana en la cocina y gruñe.

Así pues tres personajes distintos. Sin embargo, las tres mujeres han derramado, o se han preparado para derramar, un perfume sobre el cuerpo de Jesús vivo (o de Jesús muerto, pero es lo mismo, él lo dijo). Las tres aparecen prosternadas ante el maestro, arrodilladas, en una postura de contemplación, de adoración amorosa. En el siglo VI, el papa Gregorio el Grande se creyó, pues, en derecho de afirmar en sus Homilías, y sobre todo en la XXXIII, que «la mujer designada por Lucas como la pecadora, llamada María por Juan, es la misma de la que Marcos atestigua que fue liberada de los siete demonios». Durante toda la Edad Media, fueron poquísimos los que dudaron a la hora de aceptar esta proposición.

Por lo menos en la cristiandad latina. La griega, en efecto, siguió distinguiendo a María la Magdalena de las otras dos. Celebraba su fiesta el 22 de ju-

nio y veneraba su tumba en Éfeso. Después del Mediterráneo oriental, a través del Sur de Italia el culto de la santa se difundió hacia Occidente y sobre todo en Inglaterra. Las huellas más antiguas aparecen en el siglo VIII en ese país, estrechamente relacionado con Roma desde su reciente evangelización, y, por tanto, con las fuentes bizantinas. Sus monasterios bizantinos figuraban entonces en la vanguardia de la búsqueda espiritual y los misioneros salidos de esas abadías transportaron al continente los gérmenes de la devoción magdaleniana. A cambio, fue sin duda en los grandes monasterios francos, sobre todo en Saint-Benoît-sur-Loire, en esa época taller fecundo de innovaciones litúrgicas, donde tomó forma, a partir de las lecturas del oficio nocturno del domingo de Pascua, una representación escénica cuya escenificación fue descrita a finales del siglo X por Dunstan, arzobispo de Canterbury. En ese esbozo de dramaturgia sagrada, la Magdalena se presenta, físicamente, en el interior de la iglesia. El Viernes Santo, sobre el altar, en un relicario, simulacro del Santo Sepulcro, se ha depositado una cruz envuelta en un velo, representando a Jesucristo muerto. Durante la noche del sábado, quitan la cruz, dejando sólo el velo, es decir el sudario. Al principio de la misa pascual, un monje, vestido como el ángel con un alba blanca, se sitúa a la derecha de la tumba; se adelantan entonces otros tres monjes, mimando los gestos de las santas mujeres; entre ellos y sus comparsas intercambian al-

gunas palabras, las del Evangelio de Marcos: «¿A quién buscáis? — A Jesús el Nazareno. — No está aquí, ha resucitado.» Nos encontramos en los lejanos orígenes de nuestro teatro. Porque, y esto es lo importante, este diálogo fue adquiriendo poco a poco amplitud, al mismo tiempo que se enriquecían las liturgias de Pascua; además, el personaje de María Magdalena fue separándose del grupo de las santas mujeres. En un manuscrito de Tours, contemporáneo de la guía de Santiago de Compostela, la Magdalena ocupa el centro de la escena. Se acerca sola a la tumba abierta, clama su dolor, cae desmayada al término de un largo lamento amoroso y sus compañeras acuden a levantarla; «Querida hermana, hay demasiada aflicción en tu alma...». Es probable que, a mediados de ese siglo XII, el espectáculo haya salido ya del claustro y se haya hecho público. Sin embargo, durante mucho tiempo había estado confinado a los medios monásticos donde, no lo olvidemos, era un hombre el que hacía el papel de la amiga del Señor.

*

También de un monasterio masculino procede el texto más antiguo escrito por un hombre para ser leído el 22 de julio, día de la festividad de la santa, delante de hombres. Tradicionalmente, este «sermón para venerar a María Magdalena» se atribuye a Eudes, abate de Cluny a principios del siglo X. De

hecho no conocemos el autor ni la fecha, y la hipótesis más segura es que fue elaborado un siglo más tarde en Borgoña. Se trata de un comentario del texto evangélico hecho según los procedimientos deductivos que empleaban los clérigos en la abadía de Saint-Germain d'Auxerre a finales de la época carolingia. Pretende desentrañar el sentido de las palabras, sus múltiples sentidos, a fin de sacar de la Escritura una lección moral. A través del texto vislumbramos la imagen que se hacía un monje, hacia el año mil, de una persona femenina, cuya figura presentaba a otros monjes para su enseñanza espiritual.

Se trata a todas luces de una mujer. Es en su calidad de mujer —*mulier*, la palabra se repite una y otra vez— como se celebra a Magdalena. Pero ¿qué tipo de mujer? ¿La pecadora? No. El desconocido autor del sermón la ve bajo el aspecto de una dama, una mujer que ha vivido, que ha conseguido separarse de las cosas de la tierra para acercarse a las del cielo. Esa mujer es afortunada, generosa, «de grandísima largueza», porque es de buena raza, «clarísima», y dispone libremente de sus bienes propios. Los rasgos que le presta ese religioso, también salido de la más alta aristocracia, son los de las mujeres que han rodeado su infancia, los de las princesas viudas —como Adelaida, esposa y madre de emperadores, cuyo epitafio escribió en ese momento el abate de Cluny, Odilón—, de aquellas viudas que sostenían entonces con todo su poder la institu-

ción monástica, las únicas mujeres que los monjes frecuentaban sin ruborizarse. Despojadas por la edad de los encantos perturbadores de la feminidad, en otro tiempo habían compartido el lecho de un hombre, lo mismo que el placer, es decir, el pecado. Retiradas, lloraban sus faltas. El autor del sermón da cuenta de esas lágrimas de mujeres (aunque la relación entre lágrimas, pecados y remisión aparece con mayor evidencia cuando habla de Lázaro, figura aquí de la Resurrección). Porque, para él, la Magdalena es culpable, cierto, pero lo es como todos y cada uno de nosotros. Pecar es el destino del género humano. Sin la cita del Evangelio, ¿quién pensaría en una prostituta? Discreción. Permite pensar que la obsesión de la mancha sexual y que la inquietud ante la mujer protegían poco a aquellos hombres, ofrecidos en su niñez más temprana al monasterio, que nunca habían salido de él y que, por lo tanto, seguían siendo vírgenes, aquellos «corderos inmaculados» cuyo ideal y cuya voluntad de poder ha descrito Dominique Iogna Prat.

De este modo, la naturaleza femenina no queda definida en ese texto por la inclinación a la lujuria, sino por otros dos caracteres. Primer rasgo, la debilidad, la timidez. Lo cual permite mostrar a María Magdalena como ejemplo para los hombres. ¿No dominó esa mujer su debilidad, su temor? Permaneció sola ante la tumba abierta. Segundo rasgo, esencial, el amor, el «ardor ferventísimo del amor», y esa efervescencia de la feminidad se presenta aquí

como una virtud mayor. En ella radican la constancia y la perseverancia de la santa. Magdalena llora, pero no es de remordimiento, llora de deseo insatisfecho. Deseo de aquel hombre «al que, en vida, ella amaba con demasiado amor». Arrojarle a los pies de Jesús es un gesto de amante, no de penitente. Encendida de amor por su maestro, María se dirigió al sepulcro. Y al encontrarlo vacío, siguió perseverando. Porque no cesó de buscar, de esperar en las tinieblas, sobreponiéndose a su miedo y a sus dudas, mereció ver. Sí, nosotros, hombres, debemos volvernos mujeres, cultivar en nosotros lo que hay de femenino para amar plenamente, como es preciso.

Así se inicia, en ese escrito monástico, una especie de rehabilitación de la feminidad, como homenaje tal vez a aquellas nobles viudas a quienes los monjes repetían que eran más capaces que sus difuntos esposos de tocar a Dios. Por haber amado y esperado, una mujer ha merecido, a pesar de sus debilidades —aquí se desenmascara la condescendencia masculina, el invencible orgullo de ser un hombre—, anunciar a los Apóstoles el milagro. Honor insigne, dice el sermón, que hace resplandecer «la clementísima benevolencia del Señor hacia la gente femenina». La muerte entró en este mundo a través de una mujer, Eva. Otra mujer, María, Madre de Dios, volvió a abrir las puertas del paraíso. Y entre estas dos mujeres, a medio camino, está accesible, imitable, pecadora como todas las mujeres,

la Magdalena. Rica, bienhechora, nutricia, Dios ha querido que su victoria sobre la muerte fuera anunciada por ella. A causa de ella, «el oprobio que pesaba sobre el sexo femenino ha sido levantado» por voluntad divina.

En ese tiempo, el pensamiento culto avanzaba a saltos, de palabra en palabra, de imagen en imagen. En esa figura de mujer se reflejan de forma totalmente natural otras figuras, la de la comunidad monástica, la de la institución eclesial entera, y es insistiendo en esos reflejos como la homilía desarrolla su enseñanza. Hace hincapié en primer lugar en un gesto más elocuente que cualquier palabra —la pecadora, prosternada, en la casa del fariseo, no ha abierto la boca: se ha arrodillado. Esa postura de humillación, de entrega de sí, de dilección también, se situaba en esa época en el corazón de los ritos de paso que manifestaban la conversión, la mutación de una existencia. Rito de matrimonio; la novia se arrodillaba ante su esposo, ante el hombre al que desde ese momento llamaría su señor. Rito del compromiso vasallático: el vasallo se arrodillaba delante de aquel que le recibía como hombre suyo. Rito, por último, de la profesión monástica tal como la describen las costumbres cluniacenses. Este gesto imponía obedecer, imponía servir. Como la recién casada, como el nuevo vasallo, como el monje al final de su noviciado, la Magdalena cambiaba de vida, renacía verdaderamente. Al arrodillarse, expresaba su voluntad de entrar, «no sólo en

espíritu, sino corporalmente», en servicio, y era efectivamente «aceptada», recibida, incorporada a la casa de un amo, a su *familia*, al equipo de sus servidores, de sus protegidos, de aquellos cuya obediencia esperaba y que alimentaba con sus favores. Mediante ese gesto, la imagen de María Magdalena invitaba a los hombres que escuchaban el sermón a abandonarse a la disposición del Señor para servirle, y magníficamente, como ella hizo.

En ese punto, este texto parece dirigido contra los contestatarios que aumentaban por todas partes al acercarse el milenio y a quienes perseguían como herejes. Contra los más inquietantes, esta figura femenina afirma la verdad de la Encarnación y de la Redención. Frente a todos ellos, la Magdalena afirma además que no es malo que un monasterio sea rico, puesto que María de Magdala lo era. La palabra *Magdala* significa torre, castillo, evoca arquitecturas dominantes, cuidadosamente construidas en hermosas piedras afinadas, como esos campanarios-pórticos cuya construcción se decidía en esa época en Saint-Benoît-sur-Loire, en Saint-Germain-des-Près. La Magdalena había alimentado con sus dones a hombres que no poseían nada, Jesús y sus discípulos. Pródiga, había gastado sin cuento, derrochando el preciosísimo perfume ante un Judas que había protestado. Los herejes son Judas cuando condenan la opulencia de la Iglesia. Derramar el nardo es construir, decorar, consagrarse a cubrir a la cristiandad con un vestido blanco de basílicas

nuevas. Los monjes de entonces se sentían obligados, como habían hecho Marta y María en la casa de su hermano Lázaro, a acoger «a los nobles y a los poderosos con la dignidad de la pompa secular». María Magdalena los justificaba.

Por último, igual que se esparcieron los efluvios del perfume desde la mesa de la comida hasta llenar por completo la morada de Simón, así debían extenderse a toda la Iglesia, desde el monasterio, las exigencias de sumisión, de servicio y de amor. Si los monjes siguen el ejemplo de la amiga del Nazareno, a su vez darán ejemplo a los clérigos, a los miembros de la Iglesia secular. Ésta es culpable, en efecto, también debe arrodillarse, convertirse, renunciar solemnemente a la vida antigua, inmunda. Escrito como veneración de María Magdalena, el sermón llamaba a la reforma general de la institución eclesiástica. Ahora bien, en el umbral del siglo XI, esa reforma ya estaba en marcha. Se aceleraba a impulsos del papado. La Magdalena se convirtió de forma natural en una de sus figuras emblemáticas. Cuando los reformadores instituyeron dos comunidades de canónigos, modelos para los clérigos de vida regular y pura, una en Lorena, en Verdún, en 1023, otra en Borgoña, en Besançon, en 1048, pusieron a ambas bajo el vocablo de la Magdalena. En ese momento se difundió el rumor de que su cuerpo reposaba no lejos de allí, en Vézelay.

*

Sin embargo, cuando hacia el año 860 Girard de Roussillon funda esa abadía, la dedica únicamente a Cristo, a la Virgen y a san Pedro. Ningún indicio permite pensar que, hasta ese momento, los monjes de Vézelay hayan pretendido conservar el menor trozo de los restos de la Magdalena. De pronto, un texto escrito entre 1037 y 1043 afirma frente a los detractores que esos restos están allí, que las numerosas apariciones y todas las maravillas que se producen sobre el sepulcro lo prueban, y, por último, que los peregrinos afluyen ya desde toda la Galia en busca de milagros. Sin ninguna duda, fue en el segundo cuarto del siglo XI cuando las reliquias fueron «inventadas», como se decía entonces, es decir, descubiertas.

En esa época, todo el mundo se hallaba convencido de que los santos siguen estando presentes sobre la tierra en lo que subsiste de su cuerpo, y que siguen siendo poderosos. Todos consideraban aquellos restos como los agentes más eficaces de la muy necesaria relación entre los vivos y la corte celestial donde el Todopoderoso reina y juzga. En esa época se veía a esos cuerpos santos salir de tierra por todas partes. El cronista Raoul Glaber, hombre muy avisado que escribía entonces en Borgoña, denuncia a los fabricantes de falsas reliquias. No por ello deja de celebrar esa eclosión benéfica como una de las manifestaciones más convincentes de la generosidad de Dios, reconciliado al fin con su pueblo tras las calamidades del milenario de la Pasión. Sin

embargo, también en esa época —y ésta era la novedad— la atención de los dirigentes de la Iglesia empieza a volverse decididamente hacia los textos del Nuevo Testamento. Desde luego seguían alentando la veneración de los santos locales, de los mártires de Roma, de los primeros evangelizadores y de esos protectores que, junto a fuentes sagradas, habían sustituido antaño a las divinidades tutelares de los tiempos precristianos. Pero ahora orientaban la devoción de los fieles hacia los personajes que pueblan los relatos de los Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles. Ahora bien, la cristiandad latina no poseía casi nada del cuerpo de esos santos. Era precisamente esa penuria, unida a la preocupación nueva de unirse, si puede decirse así, corporalmente a los tiempos apostólicos por mediación de quienes habían visto, escuchado y seguido a Jesús vivo, lo que constituía el éxito de las peregrinaciones de Roma y de Santiago de Compostela: junto con san Pedro, Santiago era el único de los doce Apóstoles que fue sepultado en la Europa del Oeste. Esa penuria incitaba asimismo a los hombres de ciencia a intentar relacionar la persona de Cristo con tal o cual santo cuyos restos descansaban desde hacía siglos en los relicarios de la Galia, a probar a costa de lo que fuese, por ejemplo, que Marcial de Limoges, protector de la Aquitania, había sido si no un apóstol al menos uno de los primeros discípulos, o que el Denis de Montmartre, confundido con Dionisio el Areopagita, había recibido directamente la ense-

ñanza de san Pablo. Resulta fácil comprender por tanto que los príncipes festejasen como un munífico don del cielo la invención de la cabeza de san Juan Bautista en Saint-Jean-d'Angély. En ese mismo momento se explica la invención de las reliquias de María Magdalena en Vézelay, y, al mismo tiempo, de las reliquias de su hermano Lázaro en Autun.

En el caso de Vézelay y de la Magdalena interviene de forma decisiva la empresa de reforma. En 1037 eligen a un nuevo abad, Geoffroi. Inspirándose en los usos de Cluny, también él quiere poner orden en los viejos monasterios donde se han degradado las costumbres. Para que la restauración sea sólida, es preciso que la abadía sea próspera, es decir, que sea admirada y que se le dedique ese reconocimiento que hace afluir las limosnas. Por consiguiente es preciso que guarde reliquias insignes y eficientes. Como buen gestor, Geoffroi ordena redactar una recopilación de milagros —el texto del que acabo de hablar— con objeto de lanzar las peregrinaciones. Él es el inventor de las reliquias. Pero ¿por qué, mientras en Cluny, a la que toma por modelo y que apoya su acción, nada demuestra que la Magdalena haya sido hasta entonces objeto de una veneración particular, por qué, repito, Geoffroi reconoció en uno de los sarcófagos de epitafio escasamente visible que contenía su abadía el de esa santa en vez de algún otro taumaturgo famoso? Tal vez porque la fama de la esclava del Señor empezaba a crecer en Occidente, pero sobre todo porque

Magdalena se había vuelto en la región la patrona de la reforma general. En efecto, Geoffroi era un ardiente reformador, y precisamente por eso había sido elegido. Fue uno de los promotores de la tregua de Dios en Borgoña. En 1049, año en que el papa León IX consagró la iglesia de la Magdalena de Verdún y la de Besançon, le vemos en Reims al lado de ese pontífice en un concilio cuyo objetivo consistía, deponiendo a los prelados fornicadores y condenando a los príncipes incestuosos y bigamos, en reprimir en la cima del edificio social los pecados, y especialmente los pecados sexuales. Al año siguiente encontramos a Geoffroi en Roma para una reunión semejante, y en la bula que consigue el 27 de abril en favor de su monasterio, la fórmula habitual queda modificada de forma que Vézelay está dedicada a Jesucristo por supuesto, a la Virgen por supuesto, a los santos Pedro y Pablo por supuesto, pero también a santa María Magdalena. Ocho años más tarde, nueva bula que confirma de modo solemne que María Magdalena «reposa» en Vézelay. Por último, en 1108, en el privilegio concedido a ese monasterio por el papa Pascual II, los antiguos patronos quedan olvidados y sólo figura la Magdalena. El éxito de las peregrinaciones es ahora notable. Ha provocado en toda la cristiandad latina la «explosión», como dicen de buen grado los historiadores, del culto de la santa.

Para celebrar dignamente ese culto se precisaba un conjunto de «leyendas», en el sentido primero

del término, es decir, textos destinados a ser leídos durante los oficios. Al sermón cuya sustancia he analizado hace un momento se adjuntaron tres relatos. Sirven como complemento del relato evangélico y responden a dos preguntas: ¿qué había sido de María Magdalena desde el momento en que Cristo resucitado se le había aparecido hasta el de su propia muerte? «¿Cómo podía ser (y muchos se lo preguntaban, confiesa el volumen de milagros) que el cuerpo de la bienaventurada, cuya patria está en Judea, haya sido transportado a la Galia desde una región tan lejana?» Para responder a la primera cuestión que ya se planteaban los peregrinos de Éfeso, se había elaborado en Oriente un relato, la vida llamada eremítica, inspirado en la biografía de una prostituta arrepentida, otra María, la Egipcíaca, una de esas mujeres tostadas, renegridas, cubiertas de pelos, que los solitarios de la Tebaida imaginaban purgando como ellos sus faltas en el desierto. Ese relato era el siguiente, tal como se leía en las comunidades de anacoretas del Sur de Italia y tal como desde ahí había llegado a los monasterios ingleses a partir del siglo VIII: «Después de la Ascensión del Salvador, movida por un amor ardiente por el Señor y por la pena que ella sentía a raíz de su muerte», la Magdalena «no quiso volver a un hombre ni a un ser humano con sus ojos nunca más»; «se retiró durante treinta años al desierto, desconocida de todos, sin volver a comer nunca más alimento humano y sin beber. En cada una de

las horas canónicas, los ángeles del Señor bajaban del cielo y la llevaban con ellos al aire para que rezase en su compañía». Cierta día, un sacerdote divisó unos ángeles que revoloteaban encima de una gruta cerrada. Se acercó a ella y llamó. Sin dejarse ver, la Magdalena se dio a conocer y le explicó el milagro. Le rogó que le llevase vestidos porque «no podía aparecer desnuda entre los hombres». El sacerdote volvió y la llevó a la iglesia donde celebraba misa. Allí murió la Magdalena después de haber comulgado el cuerpo y la sangre de Jesucristo. «Por sus santos méritos, junto a su sepulcro se producían grandes maravillas.»

En la época en que Geoffroi luchaba para que se admitiese que aquel sepulcro se encontraba en la abadía que estaba a su cargo, circulaba otra vida de María Magdalena, una vida que los historiadores califican de apostólica. Pretendía que, después de Pentecostés, la Magdalena se había hecho a la mar en compañía de Maximino, uno de los setenta y dos discípulos. Tras desembarcar en Marsella, ambos se dedicaron a evangelizar con sus predicaciones el país de Aix. Una vez muerta María Magdalena, Maximino le hizo hermosos funerales y metió su cuerpo en un sarcófago de mármol que mostraba, esculpida en una de sus caras, la escena de la comida en casa de Simón. Se podía conjugar esta segunda leyenda con la primera, situando el desierto de que habla ésta en las montañas provenzales, en la Sainte-Baume. Sin embargo, ese segundo texto mo-

lestaba a los monjes borgoñones. Situaba la tumba cerca de Aix donde, de hecho, antes de principios del siglo XII hay testimonios de la expansión del culto de la Magdalena y donde tal vez se desarrollaban peregrinaciones concurrentes. Para acallar a quienes se negaban a ver en ellos a los verdaderos guardianes de las reliquias, fabricaron un relato —es la tercera leyenda— contando que un religioso había ido, por orden de Girard de Rosellón y del primer abad, a robarlos tres siglos antes a Provenza, entonces assolada por los sarracenos.

Estos complementos legendarios aportaban materia para sostener con mayor solidez la iniciativa de los reformadores. El ejemplo de la Magdalena en el desierto alentaba sobre todo a la Iglesia secular, a la que en ese momento había que sanear; alentaba a apartarse más del mundo carnal, a olvidarlo, a olvidar también esa misma Iglesia su cuerpo para así unirse al corazón de los ángeles en postura de contemplación amorosa, a fin de cumplir mejor su misión de enseñanza. Por otro lado, un detalle del segundo relato insistía en la necesidad de purificarse: en el interior de la basílica construida por Maximino sobre el mausoleo, ningún rey ni príncipe podía penetrar sin antes haberse despojado de sus armas y de sus intenciones belicosas. En cuanto a las mujeres, les estaba estrictamente prohibido su acceso, exclusión que, por sí sola, notémoslo, impediría suponer que el progreso del culto de la Magdalena tuviera nada que ver con una pro-

moción de cualquier tipo de la condición femenina. Ni armas, es decir, sangre derramada, ni mujeres, es decir, desbordamientos del sexo: he ahí las dos faltas mayores de las que pretendían entonces liberar a los grandes de este mundo, eclesiásticos y laicos, el papa León IX, Geoffroi de Vézelay y sus amigos predicando la paz de Dios y prohibiendo el incesto y la bigamia. No obstante, estas leyendas no insisten en el pecado, en la redención, como tampoco hace el sermón de los siglos x-xi. No dicen que María de Magdala se retiró a la soledad para llorar sus faltas y mortificarse. Sólo hablan del afecto apasionado y de la pesadumbre que entraña luego por el recuerdo ardiente del amante perdido. Las leyendas también ponen en primer plano el amor, el amor ardiente, extasiado.

*

Ahora bien, unas décadas después, a principios del siglo xii, en el sermón que otro Geoffroi, éste abad del gran monasterio de la Trinité de Vendôme, escribió para los hombres sometidos a su autoridad, los rasgos subrayados son completamente distintos. Del texto de esta homilía lo más significativo es lo siguiente:

1. Se basa casi por entero en la escena, descrita en el Evangelio de Lucas, de la comida en casa del fariseo.

2. Tomando partido en un debate de gran actua-

lidad y muy vivo, Geoffroi condena al fariseo que quería expulsar a la pecadora, «hombre sin piedad, dice, que despreciaba a las mujeres, que las consideraba apartadas de la salvación y que no aceptaba ser tocado por ellas».

3. La Magdalena, dice Geoffroi de Vendôme, fue primero «famosa pecadora, luego gloriosa predicadora». Siguiendo de cerca el texto de la vida llamada apostólica, la muestra «predicando asiduamente a Nuestro Señor Jesucristo, Dios verdadero, y dando testimonio de la verdad de su resurrección». Precizando, no obstante, que la santa daba testimonio «más con lágrimas que con palabras».

4. Último punto, capital: la mujer que Geoffroi muestra como ejemplo es ante todo aquella que fue presa de siete demonios, es decir de la totalidad de los vicios. Pecadora —el término aparece catorce veces en ese breve texto—, *peccatrix*, pero también *accusatrix*, consciente de sus faltas y confesándolas, arrodillada a los pies del maestro. Perdonada, desde luego, pero por el exceso, aquí no de su amor, sobre el que Geoffroi apenas insiste, sino por su temor y su esperanza. Además, abandonada, sometida como deben estarlo siempre las mujeres, María Magdalena no quedó completamente redimida sino después de haber hecho penitencia. Interpretando a su modo la vida eremítica, Geoffroi pretende que, después de la Ascensión, la Magdalena se encarnizó contra su propio cuerpo, castigándolo con ayunos, vigiliias y plegarias ininterrumpidas. Por efecto de

esa violencia voluntaria, María Magdalena, «víctima», y «víctima obstinada», llega al umbral de la salvación «puerta del cielo». *Hostia, ostiaria*, las dos palabras latinas parecen hacerse eco; ya he dicho que así caminaban en esa época, mediante juegos de asonancias, las deducciones de los doctos.

Debe observarse sin embargo que, en otros dos escritos de Geoffroi de Vendôme, un sermón y una carta dirigida al obispo del Mans, Hildebert de Lavardin, aparece la misma alegoría, la de la puerta, y también es el *sexus femineus* el que ostenta ese papel. Pero la puerta que aquí abre es la de la falta, la de la caída. La mujer, todas las mujeres —la sirvienta del sumo sacerdote ante el que san Pablo renegó de Jesús, Eva en el paraíso impulsando a Adán a desobedecer—, son instrumentos del diablo. Por ellas se introdujo la condenación en este mundo. Impregnada de pecado como todas, María de Magdala ha tenido que destruir por entero, consumida en mortificaciones, la parte femenina de su ser para convertirse en esperanza de todos los pecadores, para ocupar un lugar a las puertas del cielo y no a las puertas del infierno. En este punto preciso se sitúa la nueva inflexión.

Para explicarla, para comprender que la iluminación se ha modificado hasta el punto de sustituir por la imagen de una mujer rica, poderosa y arras-trada por su pasión hasta esclavizarse al que ama, a sumirse en el dolor cuando le cree desaparecido y luego irse a proclamar por todas partes que su ama-

do ha triunfado de la muerte, la imagen de un ser portador de mal, asolado por los remordimientos que abrumba su cuerpo con sevicias, hay que considerar lo que ocurrió en la cristiandad latina entre 1075 y 1125, ese acontecimiento capital que es el triunfo de la reforma eclesiástica. Purificar la Iglesia secular después de la monástica e imponerle la moral de los monjes tenía por objeto repartir a los hombres —y digo bien a los hombres— en dos categorías: de un lado, aquellos a quienes está rigurosamente prohibido el uso de las mujeres; del otro, aquellos que deben poseer una, pero una sola y legítima y que, por eso, forzosamente mancillados, se sitúan en la jerarquía de méritos por debajo de los asexuados y, por consiguiente, están sometidos a su poder. Semejante segregación marcó con un rasgo todavía imborrable la cultura de la Europa occidental, hundiendo durante siglos en el fondo de las conciencias la idea de que la fuente del pecado es, en primer lugar, el sexo. En 1100, debido a ese hecho, la reforma chocaba contra un obstáculo mayor, la mujer. Era el escollo.

En primer lugar, porque los hombres que, bajo la guía del papa, proseguían la tarea de la depuración, los obispos, los buenos obispos nombrados tras expulsar a los depravados impenitentes, eran a menudo, como Hildebert de Lavardin, el amigo de Geoffroi de Vendôme, antiguos fornicadores experimentados. Sabían lo que eran las «voluptuosidades» que importaba apagar. A trancas y barrancas,

habían debido reformarse a sí mismos. Luchaban por liberarse completamente de su propia culpabilidad, y tal vez el recuerdo de las *metriculae tabernae*, de las «putillas de taberna» de su juventud, acosaba a veces todavía su espíritu. Por instinto tendían a ver a las mujeres como prostitutas, reales o virtuales. De ahí las metáforas obsesivas que aparecen en la pluma de los grandes letrados del Val de Loire, cuyos escritos ha analizado de forma pertinente Jacques Dalarun, cuando hablan de las mujeres: un vientre, voraz, una quimera, un monstruo. La falta reside en lo que sienten que resiste en su cuerpo de femenino, es decir de animal.

Por otra parte, estos prelados se hallaban enfrentados constantemente durante su función pastoral a los problemas que planteaban de forma concreta las mujeres. La prostitución florecía en las ciudades en plena expansión, invadidas por emigrantes desarraigados. Estaban, sobre todo, aquellas mujeres sin hombres que la reforma misma había lanzado a la calle, las esposas a las que su marido se había visto obligado a abandonar porque era sacerdote, o bien laico, por ser bígamo, incestuoso. Mujeres lamentables. Peligrosas también, amenazando con corromper a los hombres, con llevarles a tropezar. ¿Qué lugar otorgarles en el proyecto reformista de una sociedad perfecta? Muchos, y entre ellos Geoffroi de Vendôme, como muestra su juicio sobre el fariseo, estaban convencidos de que había que ocuparse de su alma, admitirlas como eran admitidas

en los círculos heréticos, elaborar por tanto para ellas una pastoral apropiada, peligrosa pero indispensable. ¿Hasta dónde se podía llegar? Cuando Robert d'Arbrissel las acogía en su grupo y las llevaba tras él, como Jesús había hecho, cuando las alojaba en el monasterio mixto de Fontevraud en posición dominante respecto a los monjes, conminando a éstos a rebajarse y servirlos, a imponerse esa humillación para ganar el amor de Jesucristo, su esposo, de la misma forma que el caballero que sirve cortésmente a la dama espera ganar el amor del marido, su señor, ¿no se aventuraba demasiado lejos? ¿No lo hacía incluso Abelardo, cuando afirmaba que las plegarias de las mujeres al Paraclete valían tanto como las de los hombres? Ese Abelardo al que Bernardo de Claraval vituperaba, acusándole de «hablar demasiado a las mujeres». Tantas imprecaciones lanzadas contra las infamias de aquellos hombres de Iglesia que se acercaban demasiado a las mujeres y a los que se suponía inevitablemente culpables dan testimonio de la amplitud del malestar, de la fuerza de las reticencias, del miedo irrepresible a la mancilla sexual. ¿Cuántos prelados seguían pensando que era bueno mantener a las mujeres a distancia de lo sagrado, prohibirles el acceso de ciertos santuarios? ¿Del santuario de Menat, por ejemplo, en Auvergne, que Robert d'Arbrissel terminó por hacerles abrir, repitiendo a voz en grito que, comulgando el cuerpo de Cristo como los hombres, las mujeres tenían derecho a penetrar

como ellos en su casa? ¿O bien del acceso al mausoleo provenzal de Magdalena?

En cualquier caso, todos los dirigentes de la Iglesia estaban de acuerdo en una cosa: juzgaban necesario impedir a la mujer hacer el mal. Por consiguiente, había que encasillarla. Casándola. La mujer perfecta —a este respecto la actitud de la Magdalena era ejemplar— y en efecto aquella que espera todo de su señor, que le ama, pero que, sobre todo, le teme. Y le sirve. Por último, la mujer que llora y que no habla, la que obedece, prosternada ante su hombre. Por consiguiente, la doncella debe convertirse en esposa desde la pubertad. Esposa de un amo que la llevará de la brida. O bien esposa de Cristo, encerrada en un convento. En caso contrario, tiene todas las posibilidades de volverse puta. Igual que para los hombres, bipartición, y con un criterio sexual: *uxores-meretrices*. Matronas o bien mujeres de la calle. Por eso los buenos obispos, Hildebert de Lavardin y Marbode de Rennes decidieron reescribir en esa época la vida de prostitutas arrepentidas y castigadas de forma tan plena y tan perfecta en las potencias de su funesta seducción que pudieron volverse santas y ser celebradas como tales por haberse devastado voluntariamente, María Egipcíaca, Tais. Y, para apartar del pecado mayor, estos prelados presentaban a la mujer bajo el aspecto que a ellos les resultaba más terrorífico: tentadora, cubierta de adornos, engancho a los hombres, invitándolos a lo que hay de

más abyecto en la unión de los cuerpos. De este modo querían probar que, por infectada que estuviese el alma de lujuria, el alma puede blanquearse por completo mediante una penitencia corporal. Por este motivo se ven en esa época a nuevas Tais, las reclusas, asentarse no en un desierto, sino en el centro de las ciudades, encerradas en una celda, y desde ella dar testimonio, enseñando y predicando. Pero predicando sin palabras, por el solo deterioro de su cuerpo. Por eso la Magdalena de Geoffroi de Vendôme se parece tanto a María Egipcíaca. Por eso los pecadores la imploraban, mezclando sus lágrimas a las de la mujer, porque eran muy numerosos los que subían la colina de Vézelay, sabiendo, como les decía la *Guía* de Compostela, que el Señor les perdonaría sus faltas por ella. Mediadora escuchada por penitente obstinada.



En efecto, en el umbral del siglo XII estaba forjándose el instrumento por el que la autoridad eclesiástica pretendía lanzar de forma más profunda la reforma de las costumbres y obligar a todos los fieles a observar sus preceptos: era el sacramento de la penitencia. El rito no exigía sólo la contrición y la confesión, sino también el rescate, inspirándose en prácticas de la justicia pública y proyectando sobre el conjunto de la sociedad procedimientos de reparación usados desde hacía siglos en las comunida-

des monásticas. Obligaba a pagar, a «satisfacer» al juez sometiéndose a un castigo. De este modo se instalaba la idea de una tarificación, de una graduación de los castigos redentores, por tanto de un lugar, de un tiempo de espera, purgatorios, y de una contabilidad llevada por los administradores de lo sagrado, los sacerdotes. Mientras que se retiraba a segundo plano y se borraba poco a poco el gesto de Jesús, perdonando por una sola razón, el amor. A partir de ese momento, la apariencia corporal de la mujer que amó a Jesús con más violencia que cualquier otra persona representó ante todo, en el imaginario colectivo, el pecado y su rescate. Durante los siglos XII y XIII, mientras la fama de las reliquias de Vézelay alcanzaba su apogeo para declinar luego lentamente, mientras la predicación popular se extendía y la figura de María de Magdala se situaba en muy buen lugar en la piedad de los nuevos equipos religiosos, franciscanos y dominicos, mientras se afirmaba el éxito de la peregrinación de Provenza, lentamente al principio, luego bruscamente, tras una nueva invención, esta vez en Saint-Maximin, de los restos de la santa, esos rasgos se afirmaron. Indudablemente, la Magdalena siguió siendo para muchos la «tonta enamorada». El vocabulario de la erótica cortés se introduce en las vidas en lengua romana cuya enseñanza difundía la palabra de los predicadores: Magdalena, «dulce enamorada», encontraba en Cristo, según dicen esas Vidas, «al verdadero amante», al que «muy ardientemente ella

amaba», «cortesía, bonachonería y gran dulzura». Y cuando san Luis, de vuelta de Siria, desembarcó en Provenza en 1254, el lugar que fue a visitar en Sainte-Baume, trepando hasta aquella «bóveda de roca alta, allí donde se decía que la Magdalena había sido eremita diecisiete años», tal vez era para él el lugar de los éxtasis místicos en vez del lugar de las maceraciones. Sin embargo, el pecado, el pecado carnal expiado por la autodestrucción física, ocupa desde Geoffroi de Vendôme, desde Hildebert, el primer plano de la escena. Que, para la lectura del Evangelio del 22 de julio, el episodio de la mañana de Pascua descrito por Juan haya ido dejando sitio, en el transcurso del siglo XIII, al episodio de la comida en casa del fariseo descrito por Lucas, que la figura de la prostituida llorando sus faltas haya expulsado a la figura de la amante llorosa proporciona prueba evidente de ello.

Los fieles, los que miraban hacia Vézelay, los que miraban hacia Saint-Maximin, veían ante todo a la Magdalena llorando. Torrente de lágrimas. Inundación: Magdalena y Maximino «se fundían en lágrimas de forma tan abundante que el suelo de la capilla no sólo estaba rociado con sus lágrimas, sino tan inundado que en ciertos lugares el agua flotaba sobre el pavimento», y, en su lecho de muerte, la santa, «fundiéndose en lágrimas, recibió a su creador de tal manera que sus ojos parecían dos conductos de una fuente echando agua corriente». Para Jacques de Vitry, que predicaba sobre el tema

de la Magdalena, no había ninguna duda: aquellas lágrimas eran de compunción, su fuente estaba en «el dolor de los pecados». María Magdalena es desde entonces, ante todo, la mujer pública arrepentida. Así aparece en los modelos contruidos por los maestros de las escuelas parisinas para uso de predicadores, en aquellos escritos que se multiplicaron durante el siglo XIII, en los que se expresan las intenciones del aparato eclesiástico por lo que atañe a la figura de la bienaventurada que importaba difundir entre el pueblo.

Por esa razón, nunca —Nicole Bériou, que conoce bien esos textos, lo ha establecido con toda claridad—, nunca los sermones que se escribieron sobre ese tema se dirigen de forma especial a las mujeres. Desde finales del siglo XII, las mujeres, cada vez más numerosas, trataban de imitar los gestos de la Magdalena: vivían retiradas del mundo, penitentes, llorando, fingiendo alimentarse únicamente, ellas también, del pan de los ángeles. Es notable que los sacerdotes que recogieron sus palabras y contaron su vida con la intención, alabando sus propios méritos, de ahogar el fragor de las renunciaciones perfectas que se imponían las matronas en las zonas cátaras, hayan considerado prudente no evocar a propósito de las beatas la figura de María de Magdala. No podía ser un modelo de santidad femenina. Lo que entonces se repetía a las mujeres es que serían más o menos recompensadas por sus buenas obras según el lugar en que estuvieran situadas: bien entre las

vírgenes, bien entre las viudas, bien entre las esposas. Ni virgen, ni esposa, ni viuda, la Magdalena seguía siendo la marginalidad misma, y la más inquietante, por todos los pecados con que durante tanto tiempo había dejado cautivar su ser. *Peccatrix, meretrix*. No, los predicadores hablaban de la Magdalena a los hombres, y para despertarles de su torpor, para hacerles ruborizarse de sus debilidades. Ved lo que ha podido hacer una mujer, ved su valor, su constancia. ¿Y vosotros? El resorte de la exhortación se basa, en efecto, en una misoginia esencial. En esas homilías la Magdalena es, en el fondo, la antimujer. Sin embargo, más mujer que todas, por su pecado y sus atractivos.

Los modelos de los sermones escritos sobre los textos que se refieren a María Magdalena ponen, sin darse cuenta, en peligrosa evidencia esos atractivos, esas armas con que Satán ha dotado a las mujeres a fin de que conduzcan a los hombres a su perdición. Uno de ellos, obra sin duda de Étienne Langton, se basa curiosamente en un rondó, en uno de esos aires para bailar que se cantaban en París y que, como era la moda, deploraba el destino de la malcasada. Aquí la malcasada es Magdalena, y sus maridos los demonios de los siete pecados capitales que sucesivamente la han tomado, cada uno peor que el anterior. El último de ellos es, por supuesto, el de la lujuria, y la mujer a la que maneja y a la que explota, una prostituta. Embaucadora. Dispuesta a seducir. Como las «mujeres de nuestro

tiempo» evocadas por otro predicador, Guillaume d'Auvergne; orgullosas de su cuerpo, lo adornan «de la cabeza a los pies», empleando todos los artificios, afeites y perfumes, «adornos lascivos, capaces de inducir a tentación a los hombres que pasan». Usando de forma muy especial, según dicen todos los sermones, sus largos cabellos liberados del grñón. «Es lo que las mujeres tienen más querido», afirma Eudes de Châteauroux.

La cabellera suelta, el perfume derramado, una y otro estrechamente asociados en el imaginario de la caballería a los placeres de la cama. Evocar estas trampas de la sexualidad era atizar en el espíritu de los oyentes los fantasmas que despertaba la lectura de la vida eremita: las ternuras de un cuerpo de mujer, desnudo entre la aspereza de las peñas, la carne adivinada bajo el desenfreno de la cabellera, la carne magullada y sin embargo resplandeciente. Tentadora. Desde finales del siglo XIII, pintores y escultores se afanaron en dar a la Magdalena esa imagen ambigua y turbadora. Sin cesar, incluso los más austeros, incluso Georges de La Tour. Hasta Cézanne.

Índice

Leonor	5
María Magdalena	29

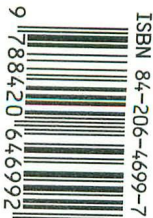
Leonor de Aquitania y María Magdalena forma parte de la obra *Damas del Siglo XII*, de Georges Duby, publicada en la colección «Libro Singular» de Alianza Editorial con el número 212.



Otras obras del autor en Alianza Editorial:

Guillermo el Mariscal (LB 1259)
Diálogo sobre la Historia (AU 573)
El amor en la Edad Media y otros ensayos (AU 659)
El domingo de Bouvines (LS 57)
El siglo de los caballeros (LS 206)
Damas del siglo XII (LS 212)

3446099



Medievalista de prestigio, GEORGES DUBY es uno de los historiadores contemporáneos más conocidos entre el gran público. Sobresale en él la originalidad de sus enfoques, su forma de analizar el arte, la literatura, los documentos, para elaborar un retrato sugerente, articulado y coherente de la mentalidad, la sociedad y las formas de vida del pasado. En este sentido, destaca su especial atención a la mujer como una pieza fundamental de las sociedades históricas relegada al olvido por la historiografía tradicional.

GRUPO ANAYA



**ALIANZA
CIEN**