



El árbol del saber

809.02
C578m
C.2



28.178

LA MIRADA INTERIOR

ESCRITORAS MÍSTICAS Y VISIONARIAS
EN LA EDAD MEDIA

Victoria Cirlot - Blanca Garí

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES
BIBLIOTECA EUGENIO PEREIRA SALAS

Ediciones Martínez Roca

Diseño de cubierta: Columna Comunicació
Imagen cubierta: *Hildegarda de Bingen escribiendo en estado
de iluminación*
Folio 1 del facsímil del *Códice de Rupetsberg*
(Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, Cod. 1)



Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

© 1999, Victoria Cirlot, Blanca Carlí
© 1999, Ediciones Martínez Roca, S. A.
Enric Granados, 84, 08008 Barcelona
ISBN 84-270-2506-8
Depósito legal B. 39.444-1999
Fotocomposición: Pacmer, S. A.
Impresión: A&M Gràfic, S. L.
Encuadernación: Serveis Gràfics 106, S. L.

Impreso en España – Printed in Spain

Le livre le plus difficile à écrire, mais aussi le plus séduisant, serait -me semble-t-il- celui qui décrirait les processus par lequel une femme devient sainte, ou l'est. Qui appréhendera un jour le sens ultime de la sainteté et l'évolution par laquelle tant de femmes se sont débarrassées de leur condition? Hildegarde de Bingen, Rose de Lima, Mechthilde de Magdebourg, Lydwine de Schiedam, Angèle de Foligno, Catherine Emmerich et tant d'autres, qui nous les ramènera vers la terre? Ou, pour mieux dire: nos ramèneront-elles au ciel?

E. M. CIORAN,
Le livre des Leurres

7. El anonadamiento del alma en Margarita Porete.....	223
8. Juliana de Norwich: «Todo acabará bien».....	255
Epílogo.....	283
Apéndice:	
Beatriz de Nazaret: <i>Los siete modos de amor</i>	285
Margarita de Oingt: <i>Página de meditaciones</i>	296
Bibliografía general	315

Prólogo

Mujeres que escriben, mujeres que hablan en la Edad Media acerca de lo que les sucede en un espacio invisible: el de la interioridad. Escriben y hablan de una experiencia interior. Mujeres, escritura, experiencia interior: la conjunción de estos tres elementos es explosiva por lo insólita en la cultura medieval. Es tan insólita que no parece verdad. Y, sin embargo, lo es. En la Edad Media, las mujeres se apropiaron de los instrumentos de escritura para hablar de sí mismas y de Dios, pues Dios fue lo que encontraron en sus cámaras, en sus moradas, en sus castillos del alma. Rompiendo las barreras de un mundo que las había condenado al silencio, alzaron sus voces que fueron oídas porque salían de sus excesos sobrenaturales. Articularon sus voces en sus cuerpos, convertidos en signos de Dios, mostrando visiblemente su santidad. Y de este modo se lanzaron a la aventura de poner sus

almas a la intemperie y sufrir las transformaciones, los trabajos de la espera. A la espera de Dios: toda la pasividad del mundo se concentra en la celda interior. Pues, a la espera de su nada, esperaron ser vencidas, aniquiladas en la Divinidad.

La experiencia mística contenida en sus palabras y recogida en los textos es uno de los grandes tesoros de la espiritualidad del Occidente europeo. A la caverna donde esa experiencia mora hay que acercarse, sin embargo, con temor y temblor. No se puede llegar con los nombres de nuestro siglo y tratar sin más de conquistarla nombrando: histeria, depresión, anorexia. Nombraremos, pero de nada servirá, pues permanecerá herméticamente cerrada, sin que sus palabras fluyan hasta nosotros. Hay que vencer las murallas de los siglos dejando atrás el sentimiento de superioridad del nuestro y tratando de comprender el suyo. Es necesario resituar las palabras en su mundo, en su cultura. Es necesario reconstruir, contextualizar. Sin ese trabajo previo es imposible recuperar el significado, de modo que los textos puedan responder a nuestras preguntas. ¿Qué les sucedió a aquellas mujeres de la Edad Media para que lograran deshacer las construcciones de su cultura y qué sucedió en esa misma cultura para permitir que semejante fenómeno ocurriera? ¿Cómo descubrir en sus experiencias sus vidas? Pues, para que efectivamente hablemos de experiencia, algo habrá de tener que ver con la vida.

La respuesta pasa por traer a nuestro mundo y a nuestra cultura las palabras de Hildegarda de Bingen, Hadewijch de Amberes, Beatriz de Nazaret, Matilde de Magdeburgo, Margarita de Oingt, Ángela de Foligno, Margarita Porete y Juliana de Norwich. ¿Por qué justamente ellas? Esas ocho mujeres nos hablan directamente. Sus vidas llegan hasta nosotros desde su propia escritura y desde su propia voz. Su testimonio revela de forma ejemplar la gran experiencia mística: en la potencia de su facultad visionaria (Hildegarda), en la belleza de su voz poética (Hadewijch, Beatriz, Matilde), en la resonancia de su universo simbólico (Margarita de Oingt), en la profundidad de su conocimiento teológico (Margarita

ta Porete, Juliana) o en la intensidad misma de su experiencia (Ángela de Foligno). Presentarlas a ellas en sus mundos, ésa es la intención que nos ha movido. Tratar de colocar sus palabras en el lugar que les corresponde, tal es el reto propuesto.

Cuando la mirada del siglo xx se posa sobre los últimos siglos de la Edad Media europea advierte en seguida una transformación en el campo de la experiencia religiosa. Un cambio profundo parece perfilarse en estos años en los que emergen nuevas formas de lenguaje y de representación, nuevas interpretaciones de los ideales de una espiritualidad pauperística y apostólica que buscan la expresión verdadera del antiguo paradigma de imitación de los apóstoles y de Cristo. El cambio nace lentamente con el progresar de la sociedad feudal en los siglos xi y xii, en el interior de los movimientos de Paz de Dios y de la Reforma de la Iglesia, y también fuera, en la paulatina aparición en escena de los laicos llamados a participar en el fenómeno religioso de una forma nueva. El modelo apostólico lo encontramos muy pronto en algunos monasterios. En los claustros reformados del Cister se empieza a hablar de él, a ponerse en práctica. Le acompaña una invitación a la introspección, al descubrimiento del «hombre interior», a la experiencia humana completa, carnal y espiritual, en el camino de la unión con Dios. Más allá de los claustros, la transformación es general en todo Occidente. Incide con mayor énfasis allí donde la economía de beneficio triunfa con más fuerza: en la ciudad, en esos centros urbanos que se multiplican y se muestran cada vez económica pero también culturalmente más dinámicos, en esos espacios donde circulan cada vez más y más deprisa el dinero y las mercancías, pero también las ideas (L. K. Little). Y es allí, en el seno de la abundancia, donde, a través de una inversión ritual y literal al mismo tiempo, aparece de pronto la pobreza. Pobreza literal y pobreza simbólica se inscriben en la cultura y en la espiritualidad de la época y se convierten en la verdadera vía para seguir a Cristo en este

mundo. Como muestra el *Sacrum Commercium*, una obra escrita en círculos franciscanos en los años veinte del siglo XIII, para Dama Pobreza, esposa de Cristo, el mundo es el verdadero monasterio.

Y en el corazón de ese mundo, ancho y grande, la mirada del siglo XX posada sobre la Edad Media descubre atónita la presencia de la escritura femenina. La voz de las mujeres no suena por primera vez en la historia, pero son nuevas en Occidente la fuerza y la centralidad con las que brota el discurso femenino acerca de la experiencia espiritual, que es, con frecuencia, visionaria y mística. Los sonidos que emite esa voz no son unívocos, sino diversos, como diversas son, en primer lugar, las lenguas. Desde el latín de la tradición a todas y cada una de las lenguas maternas, dialoga un complejo tejido de voces (L. Muraro). Son voces que se despliegan en el espacio y en el tiempo; suenan unas veces al norte; otras, al sur; ahora, al este; ahora, al oeste de Europa. A veces se las oye con intensidad en un lugar concreto, en una época y en una lengua; otras veces, en cambio, se alzan con fuerza en otro idioma y en otra tierra. Y así, desde el siglo XII al XV, la escritura mística femenina se construye multifome y diversa. Pero en su diversidad hay algo que la unifica y permite reconocer; algo que, como un eco constante, repite siempre su llamada a poner en palabras la experiencia. ¹

Distinguir, sin embargo, es importante. A lo largo de esos cuatro siglos existen al menos tres momentos, tres generaciones, tres etapas que construyen ese paisaje al que sólo el siglo XX accede globalmente. El primer momento es el siglo XII. En él, aún en latín, aún en el interior de los monasterios y las celdas, se oyen voces nuevas: Hildegarda de Bingen y Elisabeth de Schönau rasgan sutilmente el velo de la tradición apuntando a desglosar en primera persona el «libro de la vida». El estallido se produce, sin embargo, en un segundo momento, en la generación siguiente, ya en el siglo XIII. Éste es, más que ningún otro, el siglo de la mística femenina. La voz latina deja ahora paso a muchas otras lenguas; éstas traspasan los muros de claustros y conventos y se hacen múltiples en la novedad de sus formas, en la cantidad e importancia de sus textos, en las vías de difusión de sus

ideas, y en el diálogo audaz y renovador al que responden y, al mismo tiempo, invitan. Pues se trata, en muchos sentidos, de un diálogo, esto es, de un discurso que aúna los modelos de la literatura cortés y trovadoresca con los de la teología victorina y cisterciense del siglo anterior; que hace converger en una única forma de vida los ideales apostólicos y pauperísticos de la etapa precedente, la vida activa y contemplativa, la imitación de Cristo, la identificación con la esposa del Cantar que es también la Magdalena, la exploración de sí en el «hombre interior» desarrollada a través de las nuevas formas de autoconocimiento y de las prácticas confesionales. Y así, la escritura femenina de este segundo momento produce en primera persona, entre 1200 y 1270, una formidable mística del amor, una mística que podemos llamar cortés (B. Newman). Después de esa fecha, algo se transforma; al tiempo que crecen los celos y las dificultades, una nueva generación de escritoras-herederas se alza en el horizonte; algunas de ellas, más radicales en sus contenidos, en sus vidas y en sus formas de escritura, alcanzan a dar el último paso; llevan sus obras y sus vidas al extremo de sus consecuencias. La mística de los dos últimos siglos de la Edad Media se abre con ellas. Y en cierta medida, aunque situada en otro mundo, la escritura mística del Barroco encuentra también sus raíces, directas o indirectas, en el ejemplo de ellas. ²

¿Quiénes son esas mujeres? La mirada puede seguir las paso a paso. El foco se desplaza de manera progresiva, iluminando alternativamente el escenario. En el origen parecen estar los países de habla germánica, los territorios del Imperio o cercanos a él, como las tierras del Rin o las de Brabante. Es allí donde en el siglo XII, cerca de Mainz, encontramos los primeros testimonios, los precedentes. Es allí también, aunque más al norte, en ciudades ricas, dinámicas y comerciales, donde no sólo se producen los primeros textos de la mística cortés (los de Hadewijch, Beatriz o Matilde), sino también donde aparecen las nuevas fórmulas de vida extraconventual y semirreligiosa. Muy pronto ese modelo emerge por doquier: en Italia lleva la impronta de la revolución franciscana que hace triunfar en

el interior de la Iglesia las formas de vida radicalmente unidas a Dama Pobreza, ensayadas ya en el siglo precedente. De ese mundo proceden Clara de Asís, Margarita de Cortona, Clara de Montefalco y también otras. Pero el foco italiano adquiere toda su intensidad con la voz en claroscuro de Ángela de Foligno, a finales del siglo XIII. A la vez aparecen nuevas luces coetáneas. En Francia, aunque en dos regiones muy distintas, escriben por entonces dos grandes autoras: Margarita de Oingt, en las cercanías de Lyon, y Margarita Porrete, en el norte, en Valenciennes, esta última en estrecha conexión con el foco de Brabante. A mediados del siglo XIV, de nuevo destaca Italia; el modelo se centra ahora en la Toscana con la figura magnífica y chocante de Catalina de Siena, que muestra los cambios profundos que imprime el siglo. Algo más tarde se repiten en Brígida de Suecia. Y a caballo ya del siglo XV, antes de que la Edad Media toque a su fin, aparece finalmente, más allá del canal de la Mancha, en Inglaterra, la escritura espléndida de una gran teóloga: Juliana, la reclusa de Norwich, en cuyo polo opuesto, ambigua y polivalente, se sitúa la imagen que nos transmite de sí una incansable viajera y peregrina: Margery Kempe.

He aquí los testimonios de la historia, que siempre ilumina parcialmente. Y, sin embargo, el mundo del que surgen todas ellas es común a un conjunto más amplio. Es posible que de algunas figuras simplemente no conservemos sus escritos y es lícito pensar que en otros lugares y momentos se produjo, o pudo hacerlo, la escritura mística femenina. En Lombardía, la enigmática figura de Guillerma de Bohemia, que llega a Milán en 1260 y vive como beguina rodeada de un amplio círculo de discípulos a los que imparte sus enseñanzas, apuntaría en esa dirección (L. Muraro). Algo semejante cabe pensar de los reinos hispánicos en los que en el siglo XV tenemos testimonios de escritoras cuya espiritualidad, sin embargo, se mueve al margen de la mística unitiva y visionaria: en Aragón, Isabel de Villena, y en Castilla, la insólita Teresa de Cartagena (M. Rivera Garretas). Pero ya desde el siglo XIII y en el XIV, en la península Ibérica se dice de algunas otras mujeres, a las que sólo co-

nocemos por sus biografías hagiográficas, que fueron maestras, y que escribieron. En cualquier caso, si poco sabemos con certeza en relación a la escritura, al menos sí podemos afirmar que un gran movimiento espiritual femenino cristalizó en las tierras de Occidente a partir, al menos, de 1200, cuando las corrientes nacidas en las décadas precedentes se asientan con solidez, creando un modelo (H. Grundmann). Lo atestiguan las fundaciones cistercienses y, sobre todo, los conventos urbanos de las ramas femeninas de las órdenes mendicantes: clarisas y dominicas, que se extienden rápidamente por toda Europa; lo atestiguan también la existencia probada de comunidades informales de mujeres semirreligiosas, la expansión de las nuevas formas de devoción y de las nuevas prácticas y la proliferación de mujeres tenidas por santas en vida, que, en el marco de un cierto paradigma, moldean sus figuras de maestras y profetas. ¿Qué paradigma es éste? ¿Cómo es ese mundo del que surge la escritura femenina?

No se trata simplemente de una opción de vida religiosa. A partir de 1200, las nuevas corrientes de espiritualidad femenina y los movimientos religiosos protagonizados por mujeres cobran múltiples formas: monjas, reclusas, beguinas. Estas últimas, sin embargo, constituyen una de sus manifestaciones más originales y características. Se trata de mujeres que viven una vida religiosa al margen de las instituciones eclesásticas, es decir, al margen del monasterio; se las conoce muy pronto con el nombre genérico de *mulleres religiosae* o, en según qué zonas y qué épocas, con los nombres de *papelarde*, *beatas* o *beguinas*. En el norte de Europa, en Brabante y en tierras del Imperio, aparecen muy pronto, a caballo del siglo XIII. Allí, especialmente en el territorio de la diócesis de Lieja, las vemos emprender sus nuevas y diversas formas de vida: a veces en el seno de la propia familia, otras viviendo solas, o junto con una compañera, o bien formando pequeñas comunidades urbanas independientes. En muchos casos, se dedican al cuidado de hospitales; en otros, llevan en la ciudad una vida mendicante, recorriendo sus calles, o incluso recorriendo itinerantes, en solitario o junto a otra



mujer, los caminos de Occidente. Mateo París en su *Crónica de Colonia* las define con acierto: *En aquel tiempo –escribe–, especialmente en Germania, gentes de ambos sexos, pero especialmente mujeres, emprendieron vidas religiosas de una forma más leve, llamándose a sí mismos «religiosos», profesando continencia y simplicidad de vida a través de un voto privado, sin atarse a ninguna regla ni encerrarse en un monasterio* (*Chronica Majora*, v. 4, p. 278).

Con todo, algunas de estas comunidades se hacen importantes, adquieren pronto ciertas dimensiones, se gobiernan según unos estatutos, se acercan más al modelo claustral e incluso, algunas de ellas, se convierten en parroquias. Pero, sea cual sea su forma, indiscutiblemente el movimiento se encuentra arraigado en los ideales evangélicos y apostólicos de pobreza voluntaria y predicación, unidos a la espiritualidad y la mística cisterciense. Evidentemente, de esos ideales participan también otros grupos de mujeres dedicadas a la vida religiosa, pero en este caso las *mulieres religiosae*, declinando los votos tradicionales de las que ingresaban como monjas, se distancian de la rigidez de las instituciones y apuestan por vivir en el siglo, en medio del mundo que es para ellas, como para los primeros franciscanos, su verdadero monasterio. Y será justo en la independencia con la que pretenden ejercer tanto su religiosidad activa como las prácticas extáticas y devocionales donde residirá la principal fuente de conflictos que las enfrentará, especialmente a partir de los años setenta del siglo XIII, a las instituciones eclesásticas. Y, sin embargo, el Císter claramente las apoya.

Y es que el Císter ha fijado su mirada desde el siglo anterior en las mujeres. A principios del siglo XII, los monjes blancos estimulan las asociaciones privadas entre las casas religiosas de mujeres y las de su propia orden, se desarrollan formas de afiliación, y desde los años ochenta muchos e importantes monasterios, como en Castilla el de las Huelgas, se incorporan legalmente al Císter. A partir de 1200, la cadena de incorporaciones es impresionante hasta el punto de llevar en 1228 al Capítulo General a prohibir formalmente nuevas, prohibición que se cumple laxamente. Junto a esa expan-

sión de la rama femenina de la orden y en conexión con ella, el Císter muestra su abierto apoyo a las *mulieres religiosae*. No sólo Villers y Aulne, las dos grandes abadías del norte (una de las cuales, la de Villers, mantuvo contactos con Hildegarda y conservaba en su biblioteca al menos algunas de sus obras), favorecieron y protegieron su expansión, sino que los lazos entre las beguinas y las comunidades religiosas femeninas cistercienses serán a lo largo del siglo XIII estrechos y flexibles. Por un lado, muchas mujeres viven sucesivamente los dos modelos, educándose entre beguinas antes de hacerse monjas o viviendo largos años como *mulieres religiosae*, pero acabando sus días en el interior de los claustros. Por otro lado, algunas comunidades de beguinas se transforman con el tiempo en monasterios de la orden y las formas de espiritualidad femenina, nuevas y sorprendentes, son comunes.

A monjas y beguinas hay que añadir también una vieja forma de vida religiosa que ahora se renueva en sus contenidos: la de las reclusas. Ermitañas, anacoretas de otros tiempos, el siglo XIII las traslada a las ciudades. Las celdas se construyen contra los muros de las iglesias (A. Benvenuti Papi). La nueva forma de eremitismo femenino tiene como particularidad la ambivalencia de su relación con el mundo. Emparedadas o muradas, como se las denominará en otras regiones, las reclusas se apartan del mundo encerrándose en una celda; lo hacen, sin embargo, en un medio urbano, medio sobre el cual acaban adquiriendo a menudo una poderosa influencia; muchos y muchas acuden a ellas a solicitar su consejo y magisterio, y así, su gesto de encerrarse físicamente en el interior de sus celdas les abre la puerta a una capacidad insospechada de acción sobre el exterior (A. Muñoz). Tales mujeres no suelen ser monjas. Algunas han sido beguinas o lo serán después de la experiencia eremítica. En su rechazo de un marco institucional y de una regla monástica, se acercan claramente a las *mulieres religiosae*. Existen, sin embargo, reglas para reclusas; una de las más famosas la redacta para su hermana en 1150 precisamente un cisterciense, Aelred de Rivaux. Pero los cambios profundos en esa fórmula eremítica se hacen pa-

tentes, sobre todo en las primeras décadas del siglo XIII, como muestra, en otro ámbito pero en la misma época, la *Ancrene Riwe*, una serie de normas y consejos para la práctica cotidiana de un grupo de reclusas en Inglaterra.

En todo caso, en el norte de Europa los monjes de Villers protegieron por igual a beguinas y reclusas; su admiración sin reserva por esas mujeres y sus formas de espiritualidad les llevó a acercarse a ellas, a ofrecerles su dirección, pero también a pedirles su intercesión y consejo. Villers conserva así las tumbas de tres de estas mujeres a las que otorga honores de reliquia: Juliana de Cornillon, Helwilde de Saint Cyr y Markine de Ewillenbruch. ¿Qué significado dar a ese culto a las *mulieres religiosae*? ¿Cómo explicar el empeño del Císter, no por ambivalente menos cierto, en la llamada *cura monialium*, es decir, la dirección espiritual de su rama femenina? ¿Por qué el apoyo a las beguinas? Entre las muchas interpretaciones que se han dado a las relaciones de la orden masculina de los monjes blancos con las comunidades monásticas o beguinales y con reclusas y beguinas independientes, una, formulada desde hace muchos años y no necesariamente la exclusiva, parece evidente: algo en las nuevas formas del discurso religioso femenino los fascina (S. Roisin). Para entender de qué algo se trata es bueno mirar más allá del Císter, pues muy pronto la misma fascinación invade a muchos sectores institucionales de la Iglesia y, desde los años treinta, dominicos y franciscanos emulan el acercamiento cisterciense.

Desde principios del siglo XIII, la espiritualidad femenina y sus manifestaciones más radicales y nuevas en las *mulieres religiosae* encontraron firmes defensores en el interior de las jerarquías de la Iglesia. Algunos clérigos, frailes o monjes pusieron su pluma y su poder legitimador al servicio de algunas de estas mujeres. El ejemplo más conocido es el de Jacques de Vitry, canónigo regular y autor de la *Vida de María de Ognies* († 1213), a la que llama su «madre espiritual» y de la que, tras su muerte, llevará colgando del cuello un dedo como reliquia. Jacques de Vitry vio en la religiosidad de las beguinas un modelo femenino poderoso y capaz, desde su pers-

pectiva, de oponerse al papel de las mujeres en el seno de la herejía cátara, un problema que por la misma época preocupa al canónigo de Osma Domingo de Guzmán. Con ese fin, al menos en parte, escribe la *Vida*. De este modo, convertido en un interesado defensor de las formas de religiosidad propias de las beguinas, tras la muerte de María y ya acabada la redacción de su obra, viaja a Oriente para tomar posesión de su cargo como cardenal obispo de San Juan de Acre. De camino, pasa por Roma. Allí obtiene verbalmente del papa Honorio III en 1216 la autorización oficial para que estas mujeres formen pequeñas comunidades y vivan en casas comunes. En esa misma estancia italiana, Jacques de Vitry se encontró con el cardenal Ugolino, decidido defensor ante el mismo papa Honorio del primer franciscanismo, que, de manera semejante al foco de Lieja en Brabante, proclamaba por la misma época la necesidad de nuevas formas espirituales: pauperísticas, apostólicas, místicas.

En su *Vida*, Jacques de Vitry es consciente de las dificultades que esa necesidad entrañaba: muestra los apoyos iniciales, pero también da cuenta de los primeros problemas y de los primeros detractores. En el prólogo de la obra, recuerda las vejaciones que estas mujeres habían de soportar de quienes las calumniaban poniendo en duda su ortodoxia, y relata la historia de un cisterciense, *un anciano religioso de Aulne*, que se interrogaba escandalizado acerca de quiénes eran esas mujeres y esos hombres llamados con *ciertos nombres nuevos* que no osa pronunciar, y entre los que se encuentran, en el decir del cardenal, las beguinas; iluminado por Dios, el anciano escucha durante la oración la respuesta: *serán hallados firmes en su fe y activos en sus obras* (*Vita Mariae Ogniacensis*, p. 637). La desconfianza hacia la novedad, el protagonismo en ella de las mujeres, las dudas iniciales y el apoyo finalmente del Císter, representado aquí en el anciano monje de la abadía de Aulne, se inscriben en esta simple historia.

En todo caso, parece evidente que biografías como la de María, al plasmar la relación de estas mujeres con sus biógrafos, canónigos regulares, cistercienses, dominicos o franciscanos, nos infor-

man de los modos y prácticas de las *mulieres religiosae* de un modo distinto a las tradicionales hagiografías. En el caso de María, su biógrafo la ha conocido en vida, ha sido su confesor y al mismo tiempo su discípulo. Sabe de su ascetismo, que tilda de admirable y «excesivo» al mismo tiempo, de su vida activa al cuidado de los leprosos, de su vida contemplativa, de sus experiencias extáticas y de su poderoso carácter de maestra. La biografía quiere acudir a las fuentes de ese magisterio y de la experiencia que lo sustenta y, por ello, como sucedía ya en la *Vida* de Hildegarda, que en esto establece un claro precedente, la primera persona de la mujer permanece latente en la narración y emerge a veces con audacia, rompiendo el corsé del discurso hagiográfico, en el seno de su diálogo con los hombres.

Siguiendo el modelo de la *Vida de María de Ognies*, se escriben muy pronto otras, como la de la reclusa Ivette de Huy († 1228) o la de la beguina Odilia de Luik († 1220). En los años treinta, el canónigo regular y después dominico Tomás de Cantimpré se hace un especialista en el género. Tomás no sólo escribe un *Suplemento* a la *Vida de María de Ognies*, sino que de su pluma salen también a la luz tres vidas: la *Vida de Cristina de Saint Trond*, llamada *Cristina mirabilis*, la *Vida de Margarita de Ypres*, beguina y famosa extática, escrita con los informes del que fuera su confesor, el también dominico Siger de Lille, y finalmente la *Vida de Lutgarda de Aywières*. Tomás conoció personalmente a Lutgarda. De hecho, según su propio testimonio, el encuentro con ella en 1230 cambió su vida y le llevó a hacerse dominico. En la época de ese encuentro, Lutgarda ya era cisterciense, pues tras permanecer unos años en una comunidad benedictina, se había incorporado en 1206 a la comunidad de *mulieres religiosae* de Aywières, que en 1210 pasó a ser un monasterio de la orden. La *Vida de Lutgarda* de Tomás de Cantimpré es quizás la primera que se construye siguiendo el tradicional esquema de las tres etapas de un camino de perfección: *status inchoantium*, o de iniciación; *status proficientium*, o de progreso, y *status perfectionis*, o de perfección (B. McGinn); después de ésta, muchas, como la de

Beatriz de Nazaret, seguirán ese modelo. Las biografías espirituales se multiplican a lo largo del siglo XIII, escritas unas veces sobre apuntes autobiográficos, como la de la misma Beatriz († 1268), educada entre beguinas y después monja cisterciense; otras, sobre previas notas biográficas de la pluma de sus compañeras, como la de Juliana de Cornillon († 1258), beguina perteneciente a una comunidad dedicada al servicio de los leprosos, extraída por Juan de Lausanne de un relato previo escrito en francés por la reclusa Eva de Sant Martin, amiga de Juliana; otras, finalmente, se escriben sobre la base de las notas biográficas de sus confesores, como la de Ida de Lovaina († 1290), que fue primero beguina y después monja cisterciense en Nivelles, redactada por un autor anónimo sobre los apuntes de su confesor Hugo.

Pero si estas primeras *Vidas*, que pronto tienen sus correspondientes paralelos en muchos lugares de Occidente, denotan en su fuerte contenido hagiográfico la fascinación y también el apoyo indudable que otorgó al movimiento un sector significativo de la Iglesia, no menos importante es prestar atención a las primeras voces que se alzaron directamente en contra de la nueva espiritualidad y, en especial, de las formas no institucionales de la misma. Esas voces formulan con progresiva claridad la amenaza que para el orden religioso y social se encerraba desde el principio en sus propuestas.

Ya en la primera mitad del siglo XIII, la oposición al movimiento está lo suficientemente viva como para actuar desde los tribunales de la Inquisición, al menos en la diócesis de Cambrai, bajo la siniestra actividad, como inquisidor papal, del antiguo hereje Robert Le Bougre. La beguina Hadewijch de Amberes, que nombra al inquisidor explícitamente, parece sentir en los años cuarenta esa amenaza como un peligro real para sí misma. A partir de los años cincuenta y sesenta, esa oposición se generaliza en toda Europa. Es entonces cuando se pone en marcha una investigación llevada a cabo en diferentes regiones que da como resultado una serie de informes preparatorios para el Concilio de Lyon de 1274, el primero,

pero no el último, de los que iban a decretar resoluciones contra las beguinas. En estos informes las razones de la oposición eclesiástica, el peligro potencial o real vislumbrado por parte de amplios sectores de la Iglesia, se encuentran espléndidamente formuladas y nos ayudan a comprender indirectamente quiénes eran esas *mujeres religiosas*.

Uno de ellos, el de Bruno de Olmütz, obispo del este de Germania, indica con claridad que el principal motivo por el que la Iglesia debe oponerse a la existencia de estos movimientos femeninos es que estas mujeres escapan al control de las dos únicas instituciones pensadas socialmente para ellas: el matrimonio y el monasterio. Estas mujeres, escribe en su informe, *se sustraen por igual a la obediencia a los clérigos y a las obligaciones del yugo matrimonial y no se dejan sujetar por las reglas de un orden; sugiere así al papa un remedio: hacer de ellas esposas o meterlas en una orden aceptada [...]*.

Otro de los informes, el del dominico Hugo de Romans en el sur de Francia, se centra especialmente en las itinerantes que viven de la mendicidad, en las beguinas mendicantes o «gírovagas»: *existen además —dice— «mulieres religiosae pauperes» que, para recoger lo estricto necesario, recorren las ciudades y los pueblos, cosa que no es conveniente y para una mujer es peligroso [...]*.

Un tercer informe nos sitúa de lleno en Flandes. Es el del franciscano Gilbert de Tournai, el cual denuncia al papa los siguientes hechos: *Hay entre nosotros mujeres llamadas beguinas. A un cierto número de ellas les atraen las sutilidades del pensamiento y se complacen en las novedades. Han interpretado en lengua vulgar los misterios de las Escrituras. Las leen en común, con irreverencia, con audacia, en pequeñas asambleas, en los talleres y en plena calle. Yo personalmente he visto, leído y tenido entre mis manos la Biblia en lengua vulgar [...]. Hay que destruir los libros peligrosos para que el verbo divino no se vulgare en lengua vulgar, las cosas santas no se les den a los perros y las margaritas a los cerdos (Collectio de scandalis ecclesiae Archivium franciscanum historicum, 1931, 24, pp. 61 y 62). Remata su largo informe señalando que lo que le llevó a advertir del peligro fue la popularidad de al-*

gunas de estas mujeres de las que se decía que habían recibido los estigmas de Cristo.

Cultas, atraídas por la especulación, maestras en vulgar y en los espacios públicos, estas mujeres son portadoras de signos corporales de santidad que las hacen «populares», esto es, poderosas e influyentes entre quienes las rodean. La imagen, si se les añaden los adjetivos de visionarias y extáticas, no se alejaría mucho de la de sus defensores. Y es que el ataque no se dirige propiamente contra el modelo, sino contra las posibles desviaciones del modelo en sus formas más independientes, escapando al control de la Iglesia. Se quiere forzar así a la institucionalización de las formas beguinales, confirmar la tendencia que ya en esta época consolida algunos beguinatos como comunidades de mujeres enclaustradas, regladas y dirigidas por las órdenes mendicantes. Pero el ataque afecta en general al movimiento. En estos años, la beguina de Magdeburgo, Matilde, entra en un convento cisterciense bajo la dirección espiritual de los predicadores; tal vez no es absurdo relacionar ese gesto con el clima de amenaza en que se vive.

El siguiente episodio será, sin embargo, más cruento. En 1310 muere en la hoguera Margarita Porete, una beguina autora de una obra condenada como herética por veintiún teólogos de la Sorbona. Las proposiciones consideradas heréticas en su libro se recogen un año más tarde en el Concilio de Vienne y sirven para definir los contenidos doctrinales de la llamada herejía del Libre Espíritu, que desde el siglo anterior parece detectarse en varios focos de Europa relacionada con las nuevas formas espirituales y con las desviaciones de los hombres y mujeres que las practican (R. Lerner). En estrecha conexión con el decreto *Ad nostrum*, que condena el Libre Espíritu, aparece un segundo decreto, *De quibusdam mulieribus*, que condena las formas de vida beguinal de cualquier tipo; sólo una cláusula posterior salvará la existencia de las beguinas enclaustradas. A tenor de la historia religiosa de los siglos XIV y XV, el decreto no se aplicó con igual rigor en todas partes. La existencia de beguinas solas o en grupo se atestigua con frecuencia en muchos luga-

res, pero el decreto legitimó las persecuciones periódicas en diversas regiones de Europa y lanzó un sombra de sospecha sobre las *mulieres religiosae* que no se levantarían en toda la Edad Media.

La sombra afectó también a sus confesores. La historia de las relaciones espirituales entre los frailes mendicantes y las mujeres religiosas deja entrever las consecuencias de esa amenaza latente. Las nuevas formas de espiritualidad femenina acogían con intensidad la emergencia de técnicas y prácticas ligadas a los procesos de autoconocimiento, autoanálisis y confesión, que se configuran ante todo como un «espacio para hablar» (J. Root). El IV Concilio de Letrán las había institucionalizado proclamando la obligación anual de la confesión, que instituía como sacramento y que asociaba estrechamente a la eucaristía. Devoción eucarística y confesión van desde entonces íntimamente unidas. Las *mulieres religiosae* asumen ambas y las enmarcan progresivamente en la dirección espiritual. Nace así, como un aspecto fundamental de la espiritualidad femenina bajomedieval y de la escritura mística, un diálogo que se construye a través de una relación asimétrica de las mujeres con sus confesores. Asimétrica en ambas direcciones. A la enseñanza teológica y teórica y a la mediación con las instituciones ofrecidas en esa relación por la figura masculina del sacerdote, se contraponen el conocimiento experiencial femenino que exige para sí el reconocimiento de su relación inmediata con lo Divino. A la autoridad institucional se opone la autoridad carismática. No sin problemas. Tanto en el caso de las beguinas como en el de las mujeres de las órdenes terceras: dominicas o franciscanas, es decir, mujeres ligadas por ciertos votos a esas órdenes pero que no han profesado como monjas, la tensión crece con el tiempo.

Este proceso se puede comprobar claramente en la evolución de las *Vidas* de mujeres santas escritas por predicadores (J. Coakley), pero puede seguirse también en otros ámbitos y en otras órdenes. El peligro es la inversión de roles, la desaparición de la mediación institucional y de la superioridad del confesor en el diálogo con sus confesadas. La vida de Catalina de Siena (1344-1380), conocida

como la *Legenda Maior*, escrita por su confesor, Ramón de Capua, se esfuerza en demostrar lo infundado de la amenaza. Desde la posición de autoridad y poder que representa el que en esta ocasión el confesor de la santa sea además el General de los Dominicos, Ramón traza la hagiografía de la terciaria con todos los rasgos que caracterizan el modelo, los lleva a su cenit y desde allí intenta probar que la autoridad carismática de la mujer, y el poder que esa autoridad indiscutiblemente le confiere sobre el pueblo de Siena, no se opone a la autoridad institucional sino que está al servicio de la Iglesia y, en última instancia, conduce a los fieles justamente a la confesión. Las santas vivas de las generaciones posteriores deberán demostrarlo cotidianamente. El modelo hagiográfico de las *Vidas* se resiente. Catalina es a partir de ahora el marco de referencia. El dominico Tomás Caffarini, autor de varias *Vidas*, reproduce la fórmula. La conoce bien. Él mismo actúa como escriba de Ramón en los últimos capítulos de la *Legenda Maior* y posteriormente escribe un *Suplemento* y una versión «popular» conocida como la *Legenda Minor* (F. Sorelli). Las *Vidas* posteriores, a finales del siglo XIV y ya en el siglo XV, se apoyan explícitamente en esa imagen adaptada de Catalina: ellas fueron todas como la santa.

El peligro que Ramón de Capua intentó exorcizar desde el corazón de las relaciones entre la mujer y su confesor aparece también en otros campos. Desde el siglo XIII, autorizadas justamente por la experiencia, por el carisma de la palabra revelada, las mujeres místicas enseñan, son maestras. Toman la palabra para hablar de Dios hablando de sí mismas. La legitimidad de ese discurso es ambivalente. Poco antes de 1290, el teólogo de París Enrique de Gante expresa con precisión esa ambivalencia en una *disputatio* escolástica en la que se discuten las posibilidades de ese magisterio. ¿Puede una mujer ser doctor en teología? La respuesta es clásica y conocida. Puede, efectivamente, inspirada por la gracia divina y la caridad; la fórmula latina dice: *ex beneficio*, pero no puede *ex officio*, pues carece de los «signos» públicos de estado doctoral: constancia, eficacia, autoridad y efecto. Y, en todo caso, jamás dirigiéndose a to-

dos, jamás dirigiéndose a los hombres, sino *en silencio, privadamente, no en público ni delante de la Iglesia* (Enrique de Gante, *Summae Quaestionum Ordinarium*, 1, art, XI, quaest. 11, ff. 77v-78r). Las reiteradas prohibiciones del magisterio público de las mujeres promulgadas a lo largo del siglo XIV se basan en estos mismos argumentos.

En lo sucesivo las mujeres siguen enseñando. Pero una inquietud parece recorrer sus vidas y sus textos. En Inglaterra, a principios del siglo XV, dos mujeres muy distintas, viajera y peregrina la primera, reclusa la segunda, argumentan, en distintos lenguajes pero en la misma lengua, la legitimidad de su voz y su palabra: *Yo no enseño, señor, no me subo a un púlpito. Yo sólo uso la conversación y las buenas palabras y lo haré mientras viva* (*The Book of Margery Kempe*, cap. 52); así se defiende con firmeza Margery Kempe ante el tribunal que la acusa de hereje y de lollarda. Su coetánea Juliana abre así los primeros capítulos de su libro: *Dios os prohíbe que digáis o asumaís que yo soy una maestra, pues no es así ni nunca fue mi intención* (Juliana de Norwich, *Shewings*, versión corta, 6, 40-43, cap. 8). ¿Cuál era entonces su intención? ¿De qué hablan las escritoras místicas de la Edad Media? ¿Por qué escriben?

Escribir: sólo la necesidad inexcusable puede explicar la existencia de un *corpus* textual referido a la experiencia mística. De modos diferentes se habló de esa necesidad, pero en cualquier caso no hay duda de que estos textos surgieron ante la imposibilidad de hacer cualquier cosa si no era justamente eso, escribir. Con claridad diáfana se expresó a finales del siglo XIII Margarita de Oingt acerca de esta cuestión: o escribía o se moría. Hildegarda de Bingen, la mujer que a mediados del siglo XII abrió el espacio de la escritura visionaria y mística, lo dijo de otra manera, más indirecta y velada, pero en definitiva también estableció un nexo indelible entre muerte y ausencia de escritura: la voz de Dios le ordenaba escribir y su desobediencia le conducía directamente al lecho de la enfermedad. En ese lugar entre la muerte o la escritura hay que co-

locar la decisión de estas mujeres de escribir, en un gesto nuevo en la cultura europea, cuyos precedentes escasos y lejanos debían de haber caído en el más completo olvido.

Cerca de muchas de estas mujeres escritoras había hombres que las alentaban y ayudaban. Conocemos el nombre de algunos y también los precisos límites de su ayuda: Volmar y Gottfried, monjes secretarios de Hildegarda, pulieron y corrigieron gramaticalmente su latín; Enrique de Halle, dominico, copió el texto en alemán de Matilde de Magdeburgo y, con toda probabilidad, fue traducido al latín gracias a su insistencia. El fraile A. escribió al dictado de la voz de Ángela de Foligno. Solas escribieron, en cambio, Hadewijch de Amberes y Beatriz de Nazaret en neerlandés, como sola escribió en latín y francoprovenzal Margarita de Oingt, en francés Margarita Porete, y en inglés Juliana de Norwich.

Aquellos hombres, Volmar o el fraile A. por ejemplo, repitieron una y otra vez que ellos no habían añadido nada al texto escrito en el caso de Hildegarda, ni al dictado de la voz en el caso de Ángela de Foligno. Una auténtica obsesión de fidelidad les indujo a testimoniar acerca de cuál había sido exactamente su tarea, lo que resulta comprensible teniendo en cuenta que el tema de la escritura era revelación divina. Es la misma palabra de Dios la que Hildegarda escribía, como lo era la de Matilde de Magdeburgo, o la experiencia misma de Dios lo que se contenía en el relato de las demás. El testimonio de fidelidad de aquellos copistas, correctores o redactores debe ser creído, pues existen otros casos en los que se advierte la introducción de cambios. Así, por ejemplo, el capellán y confesor de Nazaret escribió en los años setenta la vida de Beatriz a partir de algunos testimonios autobiográficos, que no se han conservado, y también insertó *Los siete modos de amor*, que es la obra de Beatriz que sí existe en su lengua original y que por tanto puede ser comparada con la versión latina del capellán. El traductor no se empeña en sostener su literalidad, sino que advierte de que ha «coloreado» el estilo. Y, en efecto, es posible comprobar una distancia entre el original y la traducción, consistente de modo fundamental en el

traslado del plano alegórico, que es el modo objetivo de introducirse en el espacio interior (H. R. Jauss), al de la expresión directa de la experiencia subjetiva. No hay alteración de los contenidos, sino una reveladora oscilación entre los modos de expresión, que manifiestan, a pesar de la diferencia, una cierta cercanía de la alegoría con respecto a una particular manera de subjetividad.

La necesidad de que la escritura se refiriera a un suceso experimentado por un «yo» la encontramos ya en la cultura del siglo XII, pues sólo así se explica que Theoderich de Echternach, el biógrafo de Hildegarda de Bingen, siguiendo el trabajo iniciado por Volmar y Gottfried, los monjes secretarios de la visionaria, recogiera los testimonios autobiográficos de Hildegarda y, rompiendo con las convenciones del género, los introdujera en su *Vida*, de tal modo que, aunque sea entrecortada y fragmentariamente, podemos oír directamente la voz de Hildegarda narrando lo que le sucedió.

No es posible ocultar aquí lo problemática que resulta la primera persona en los textos medievales, en una época para la cual no se ha acostumbrado a reconocer la existencia de la subjetividad, que se concibe más bien como una postura de la época moderna (B. K. Vollmann). Al menos se impone aclarar el lugar que ocupa la primera persona que narra un suceso autobiográfico, ya sea en las *Vidas* o en los textos místicos, dentro del discurso textual desde el siglo XII en adelante, con la intención de fijar las semejanzas y también las diferencias. Para empezar, hay que decir que es posible reconocer una tendencia generalizada que recorre la escritura en lengua vulgar y que marca una clara ruptura con respecto a las literaturas arcaicas, y ésta consiste en una nueva atención al individuo, que ha dejado de ser el representante de la colectividad para adquirir unos perfiles ejemplares propios aunque todavía no se pueda hablar de caracterización psicológica. El héroe que fascinó al público de la segunda mitad del siglo XII ya no era el representante de la colectividad ni el eslabón genealógico típico de la épica, sino el caballero errante desgajado de la corte cuyo acto fundamental era internarse en el bosque en busca de la aventura (E. Köh-

ler). Y si el *roman* acabó con los viejos cantares de gesta, fue debido a que integró y se apropió de la gran invención del siglo, el amor, expresado en las canciones de los trovadores del sur de Francia desde principios de siglo. La *cansó* provenzal y la *chanson courtoise* del norte de Francia modularon las especulaciones sobre el amor laico expresado en la primera persona del singular: el trovador amante que habla de amor a la dama. Si abandonamos el ámbito de la lengua vulgar para situarnos en el latino, también hallamos manifestaciones de la primera persona a principios del mismo siglo XII: la autobiografía de Guibert de Nogent, *De Vita sua*, o la de Pedro Abelardo, *Historia calamitatum*, además de las célebres y controvertidas cartas de Heloisa y Pedro Abelardo.

Algo dice esta homogeneizada tendencia de hablar en primera persona, más allá de los géneros literarios y de las lenguas. Ciertamente, hay que andar con tiento: ni la *cansó* de un trovador responde a una situación concreta y literal de su vida, ni lo que se denominaban autobiografías en el siglo XII son idénticas a lo que entendemos por este nombre en el siglo XX. Es absolutamente imprescindible sacarse el velo romántico para aproximarse a la realidad de esa primera persona del mundo medieval, pues si pensamos que en ella encontraremos al sujeto que de un modo directo expresa todo aquello que le acontece convencido de su importancia, sin duda caeremos en el error. Pero tampoco nos parece lícito pensar vacía a esa primera persona, considerarla como una simple retórica que en absoluto tiene que ver ni con la realidad de la persona, ni con su experiencia como individuo. Por el contrario, su aparición generalizada en tan diferentes ámbitos textuales parece apuntar a algo, lo que de una forma rápida podría definirse como el final de una cultura arcaica y la anticipación de un mundo moderno. En muchas ocasiones, y en estrecha relación con el género y las exigencias de un público, fue un ensayo, un experimento que todavía necesitó de algunos siglos para llenarse auténticamente de contenido; en cambio, en otras, tuvo que asombrar por su plenitud. Pero antes de trazar las indudables diferencias en el uso de la

primera persona en los distintos géneros y textos, creemos que es importante relacionarla con el interés por el relato biográfico o autobiográfico, que despierta en esta misma época.

En la Edad Media, el interés por la vida de una persona deriva, sobre todo, del carácter ejemplar que pueda contener. De ahí que el género se cultivara para narrar la vida de un santo, que es justamente aquel cuya vida ofrece un carácter ejemplar. Las hagiografías altomedievales ya muestran esa sensibilidad especial por aquello que le aconteció a un individuo, que merece ser narrado porque es imitable. Se trata de historias que reproducen la Vida por excelencia, que es la Vida de Cristo, aunque naturalmente contaminada por las hazañas heroicas de una Europa que no ha abandonado aún los rasgos aristocráticos de una cultura pagana, perteneciente a un pasado ya lejano, pero superviviente entre las ruinas. Que las hagiografías son bellísimos relatos que en su interior contienen una semilla novelesca, eso no es decir nada nuevo. Por el contrario, el plano que invade el relato hagiográfico es el del acontecimiento y su protagonista, el santo, a diferencia del héroe épico, no es el que actúa, sino aquel a quien le suceden los acontecimientos, aquel que se pone en aventura como hará el caballero errante en la novela cortés. En su acepción original, la aventura remite al adviento que en el cristianismo es el acontecimiento por excelencia, o sea, el nacimiento de Jesús en Belén. En su versión secularizada, «aventura», como dirá en sus *Lais* María de Francia, es aquel suceso excepcional en la vida de un individuo que justo por su excepcionalidad merece ser narrado y recordado, y en la construcción novelesca de un Chrétien de Troyes, «aventura» es el plano que domina la trama argumental de una historia que puede ser entendida como una etapa dentro de la biografía ficticia de un individuo. Cuando a los trovadores de los que, por lo general, sólo se conocía un nombre se les quiso adjudicar una Vida, se escribieron pequeñas novelas en miniatura. Las vidas trovadorescas se elaboraron mucho tiempo después de que el trovador hubiera ya desaparecido, en ocasiones incluso un siglo después, lo que naturalmente indujo a la ficción mezclada con al-

gunos datos reales o directamente a la invención. Las vidas trovadorescas escritas en la segunda mitad del siglo XIII, si bien no pueden ser consideradas como documentos históricos, atestiguan una necesidad, y ésta es la de que la primera persona poética poseyera además una identidad biográfica, lo cual resulta tremendamente revelador para lo que aquí tratamos de exponer: la aparición de una actitud nueva con respecto al individuo y su sujeto que nace en el siglo XII y se va intensificando a lo largo del siglo XIII, encontrando para ello diversas soluciones según los distintos ámbitos lingüísticos y géneros literarios.

Con ello nos referimos a que si bien es importante tener en cuenta, en primer lugar, el carácter generalizado de aparición de la primera persona, y en segundo lugar, la relación entre la primera persona y la vida, y que todo ello responde a un cambio de mentalidad en la cultura europea según el cual el sujeto comienza a ocupar un lugar, también hay que advertir las diferencias: aquello que contiene una vida trovadoresca no se sitúa en el mismo plano de realidad que las *Vidas* referidas a las visionarias o místicas (como por ejemplo la que se narra al principio de Matilde de Magdeburgo), ni la primera persona de la lírica trovadoresca posee el mismo valor que las primeras personas que hablan de la propia vida en las biografías o en los textos místicos. La diferencia fundamental consiste en que aquí no es necesario inventar nada: las *Vidas* se escriben en vida de la hagiografiada o muy poco tiempo después de su muerte, y no sólo eso, sino que además se emplean para ello testimonios autobiográficos.

Al escribir la Vida de Hildegarda, justo después de su muerte, Theoderich insertó el propio testimonio de la santa. El capellán de Nazaret también empleó textos autobiográficos y no hay por qué dudar de su existencia, no ya por el precedente Hildegarda, sino porque también habla de que traduce una obra de la que sí se ha conservado el original: *Los siete modos de amor*. No nos extrañemos de que existan esos testimonios. Las mujeres no sólo escribían para comunicar sus experiencias extraordinarias, sino que también,

como dice Margarita de Oingt, escribían para sí mismas. La práctica de confesión, el autoanálisis y la meditación incidieron en la aparición de una escritura íntima y privada en la que las mujeres trataron de comprenderse a sí mismas y a sus actos dentro de la vida religiosa.

La valoración y comprensión de los testimonios autobiográficos, ya sea en las *Vidas* o en los textos místicos, exige un reconocimiento de los marcos, los tópicos y los estereotipos existentes en la época para abordar algo tan complejo como la vida de un individuo. Todo el significado que pueda rezumar de una vida depende directamente de su semejanza con respecto al suceso arquetipal, que en aquel mundo era el suceso bíblico. Los acontecimientos vitales eran concebidos como figuras, símbolos en cuyo seno se encastraban variantes formales virtuales pero de contenido semejante y susceptibles de ser repetidas y consumadas en la historia.

Así, por ejemplo, Jonás, al ser tragado por la ballena, era interpretado como figura anunciadora de Cristo, estableciéndose una semejanza entre su desaparición en la ballena y los tres días de Cristo en el sepulcro, y fijándose así las relaciones entre el Antiguo y Nuevo Testamento, siendo el segundo la consumación del primero (E. Auerbach). La historia del Antiguo y Nuevo Testamento se prolongaba cual una gigantesca sombra en la vida de las personas, las cuales para comprender sus vidas tenían que recurrir a los textos sagrados en busca de la relación de semejanza. El pensamiento figural invade las biografías y las autobiografías, de tal modo que el acto individual adquiere verdadero sentido en su relación con el arquetipal y éste es el que le concede el marco para su valoración y comprensión. En ocasiones, se cita explícitamente la referencia al texto bíblico; en otras, la referencia está supuesta.

Así, por ejemplo, Hildegarda de Bingen comprendió y valoró su acto de abandonar Disibodenberg para marchar a Rupertsberg y fundar allí su monasterio, semejante al de Moisés en el *Éxodo*. El relato del gran suceso en la vida de Ángela de Foligno, la visita del Espíritu Santo en su camino de peregrinación a Asís, se narra en el

marco del suceso de los peregrinos de Emaús en el Nuevo Testamento. La Vida de Cristo constituyó, sobre todo desde principios del siglo XIII, el gran modelo y las referencias se multiplican. En especial, hay que destacar cómo el abandono de la familia y de todo aquello conocido para vivir en el exilio y en la más pura extranjería, tal como se requiere en el pasaje evangélico, constituyó el más claro indicio acerca del modo de encaminar los pasos. Así inició su nueva vida en Magdeburgo Matilde o la propia Ángela de Foligno.

En las vidas de estas mujeres, al menos las que conocemos, acontece un suceso que supone un giro en su existencia o el inicio de una nueva vida. En el caso de Juliana de Norwich, fue la enfermedad que a los treinta años la dejó a las puertas de la muerte y que ella interpretó a partir del simbolismo numérico como un suceso semejante a la muerte y resurrección de Cristo. Varían las formas de expresar este giro, de aludir a lo que podríamos denominar el suceso fundamental, unas veces absolutamente extraordinario y otras, normal; en algunos casos, sucede antes y en otros, después, en lo que respecta a la edad biológica; a veces, significa un cambio de vida exterior y otras, sólo afecta a la interior, pero la cuestión es que ahí está siempre la ruptura coincidente por lo general con el inicio de la escritura o del relato oral. Se trata de un intenso fuego que penetra en el cerebro (Hildegarda), de la visita del Espíritu Santo (Ángela de Foligno) o de la enfermedad (Juliana), lo que induce a la transformación, ese suceso que en los términos del cristianismo se denomina la conversión. Iniciar el «camino de la penitencia», ésa es la vida nueva que se abre ante la conciencia de estas mujeres, para las que, para decirlo con Hadewijch de Amberes, de pronto se dibuja la figura del destino. Es la realidad de la vida y, con ella, de la conciencia del destino lo que emerge con inusitada fuerza.

Si nos atenemos al claro y directo testimonio de Margarita de Oingt, fue la conciencia de la muerte lo que de pronto la derribó y la introdujo en el nuevo sendero, y aunque se ha repetido que los ritmos de vida en la Edad Media no son los nuestros, no deja de ser sorprendente el hecho de que este suceso fundamental ocurriera en

la mayor parte de la vida de estas mujeres entre los treinta y siete y los cuarenta y tres años, siempre que es posible fecharlo (Hildegarda de Bingen, Beatriz de Nazaret, Matilde de Magdeburgo, Ángela de Foligno) y a los treinta años en el precoz caso de Juliana de Norwich. Se trata de la adquisición de la madurez, como comprendió a la perfección Margarita Porete, eso que constituye el «milagro de la vida» en el decir de Cristina Campo: «Porque la madurez no es persuasión y menos aún fulgor intelectual. Es un precipitar súbito, biológico, diría: un punto tocado por todos los órganos para que la verdad pueda hacerse naturaleza» (p. 39). Y a partir del suceso fundamental, la primera iluminación y conversión en lenguaje religioso, se inicia la escritura cuyo objeto es dar testimonio de la experiencia consistente en la unión con Dios. La historia de la unión de una mujer con Dios sucede en el interior de una vida vivida por un sujeto. Hay que añadir algo importante: si otorgamos credibilidad a esta historia y la reconocemos como veraz se debe a que su propio mundo reclamaba a voces esa autenticidad.

Con esto queremos decir que el insólito hecho de que en la Edad Media una mujer escribiera para hablar de sí, de lo que le sucedía, era algo requerido y exigido por su mundo, que era un mundo masculino. Y es aquí donde quizás podrían fijarse las distancias entre estos textos y otros en primera persona de la misma época. Visionarias y místicas respondieron a una intensa crisis religiosa en la que se buscaba no ya el conocimiento teológico, sino el conocimiento experiencial de Dios (G. Pozzi). Posiblemente, fue en el ámbito teológico donde en Europa se vivió por vez primera la exigencia de fundar el conocimiento en la experiencia –en la visión, en el olfato, en el tacto–, lo que más tarde se amplió a otros ámbitos, como por ejemplo el conocimiento geográfico del mundo. La teología era el dominio de los hombres, el de la alta cultura. La visión dicotómica, tan propia de la cultura medieval, siempre repartidora de funciones, hizo recaer la experiencia en las mujeres. En una ordenación del mundo a partir de los géneros, a lo masculino correspondían la cultura clerical, la escritura, el latín, el conocimiento teolo-

gal, mientras que a lo femenino correspondían lo laico, la oralidad, las lenguas vulgares, la experiencia.

Una tremenda coincidencia tuvo que suceder en el siglo XIII, pues mientras las mujeres necesitaron escribir, los hombres necesitaron oírlos. Y así mientras Theoderich interpretaba la facultad visionaria de Hildegarda haciéndola entrar en las bodegas del amado esposo según le sugería el Cantar de los Cantares, ella misma la hacía derivar de haber bebido del pecho de Cristo como Juan en la Última Cena. Ellas constituyeron el testimonio vivo de la existencia de Dios. Pues ellas hablaron de sí mismas, porque hablaron de Dios. Hasta tal punto se establecieron las correspondencias entre femenino y experiencia de Dios, que en el siglo XIV los hombres místicos tuvieron que feminizarse: el gran maestro Eckhart, cima de la mística medieval, habló de que el alma era mujer, mientras que Enrique Suso, su discípulo, más literal que su maestro, se vistió de mujer. Dios se había querido manifestar a lo más inferior, a lo más frágil, que dentro de los valores medievales profundamente misóginos eran las mujeres. A ello correspondía el hecho de que Dios se había humillado en la encarnación, lo que justamente permitía asimilar las mujeres a Cristo.

Actos como el de Suso deben inscribirse dentro de estas ideas, según las cuales la feminización constituía la necesaria humillación para la unión con Dios (C. Bynum). Y así, podríamos recuperar aquí la expresión de Jacques Lacan y sostener que la mística sucedió fuera de la cultura del falo. Constituyó un fenómeno propiamente femenino y sólo de aquellos hombres que supieron encontrar a la mujer que vivía en su interior. Los textos que nos permiten conocer este fenómeno relatan lo imposible: los sucesos acaecidos en el alma de una persona con un nombre y una vida. A las alquímicas transformaciones del alma Georges Bataille las denominó experiencia interior: él mismo quiso vivir «los movimientos interiores», «el viaje hasta el extremo de lo posible» para alcanzar «el punto vertiginoso» en lo que podría considerarse un equivalente del siglo XX de la experiencia mística medieval.

En la soledad de sus casas y de sus cuerpos, aquellas mujeres se arriesgaron a vivir y escribir la experiencia interior. En muchas ocasiones, sus textos escapan de cualquier definición de género. Eso ocurre, por ejemplo, con el libro de Matilde de Magdeburgo *La luz fluente de la divinidad*, en donde se mezclan los versos con la prosa, pasajes autobiográficos con otros en que el sentimiento de la divinidad está entendido desde el conocimiento teologal, haciendo explotar la noción de género literario. *Confesión* es lo que más se aproxima a este libro, siempre y cuando se perciban las diferencias brotadas de los distintos paradigmas históricos que lo separan de las *Confesiones* por excelencia, que son las de san Agustín. La definición que María Zambrano concedió a la confesión como «salida de sí en huida» conviene aquí de modo inmejorable, pues la idea que expone Matilde de su vida como exilio coincide con la de escritura como confesión. Pues «no se escribe ciertamente por necesidades literarias, sino por la necesidad que la vida tiene de revelarse» (p. 25) y en la confesión «no son sus sentimientos ni sus anhelos siquiera, ni aun sus esperanzas; son sencillamente sus conatos de ser. Es un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo, por horror de su ser a medias y en confusión» (p. 29). Bajo ningún título se transmitió el *Libro* de Ángela de Foligno, porque quizás se advirtiera como el *Libro*, sin necesidad de calificativos, lo que estrictamente significa *Libro de la Vida*.

La alegorización que cubre las visiones de Hildegarda, y sobre todo las de Hadewijch, el relato de Beatriz de Nazaret o el *Espejo* de Margarita no llegan a ocultar ese espacio libre en que se generó la escritura mística, libre de las convenciones del género y con ellas de los pactos fijados con el público, si no era el de que el texto dijera en verdad en lo que afectaba a lo que por la gracia de Dios le había sucedido a la persona. Desde ese espacio de libertad surgen las palabras para hablar de lo inefable: la unión con Dios. Sólo las imágenes suprimen la inefabilidad hasta un cierto punto y sólo con imágenes es posible hablar de la unión. El alma es la amada que busca a su esposo, el amado, que es Dios. El lenguaje erótico del

Cantar de los Cantares constituyó la forma modélica para hablar de la unión. En los comentarios al Cantar de sus sermones, San Bernardo actualizó dicho lenguaje para una nueva espiritualidad que habría de centrarse en torno al amor, y del mismo modo, su coetáneo y amigo Guillermo de san Thierry reflexionó sobre amor y conocimiento en sus tratados.

Y así, mientras se articulaba la noción de amor místico a partir de la exégesis del Cantar, los trovadores del sur de Francia buscaban palabras y sonidos para hablar de amor, pero no del amor a Dios, sino del amor a la mujer. Una concepción laica del amor, el amor cortés, se fue forjando junto al amor místico; en ambos casos se perseguía la pureza del amor de modo que éste pudiera constituir así un camino de perfeccionamiento y de renovación interior. Modelo laico y modelo místico nacieron en Europa en la misma época, a principios del siglo XII, y en algunos momentos debieron entrar en contacto para intercambiarse mutuos descubrimientos, para prestarse vocablos y expresiones.

Entre las diferencias más destacables entre ambos modelos de amor, habría que poner el acento en el carácter epitalámico del amor místico salido del Cantar de los Cantares, frente al carácter adúltero del amor trovadoresco. En efecto, el mito tristaniano condensó los aspectos más transgresores del amor cortés además de poner al descubierto su íntima tensión entre el deseo de posesión de la amada y los obstáculos para dicha posesión, concentrados en el hecho de que éste era un amor adúltero. En el mito el obstáculo se simbolizó mediante la espada que en el interior del bosque separaba los cuerpos de los amantes. Y es que el amor cortés es el amor de la imposibilidad, como ya sostuvo hace tiempo Denis de Rougemont en su célebre *El amor y Occidente*, siendo una de las mejores expresiones para aludir a tal imposibilidad la de *amor de lonh*, «amor de lejos», creada por el trovador de la segunda generación, Jaufré Rudel. La lejanía sirvió para mostrar lo imposible del amor: un amor que quiere cercanía pero que renuncia a ella y que a pesar del deseo del cerca goza con el amor de lejos. Esa paradoja amorosa

sa, que recorre las seis canciones de Rudel, fascinó a sus coetáneos y a las generaciones posteriores de trovadores, así como a los novelistas del norte de Francia, de tal modo que la discusión sobre el amor de lejos invadió el discurso sobre el amor cortés en lengua vulgar. Por ello, no es de extrañar que esta formulación del amor propiamente laica alcanzara también al discurso de amor místico.

En los monasterios femeninos del siglo XIII, la actualización del Cantar de los Cantares que proponía a la monja como esposa de Cristo llegó sobre todo a través del *Speculum virginum*, una obra de carácter profundamente didáctico que encontró amplia difusión, así como un texto en vulgar, en alemán, que conocemos como el *Cantar de San Trudpert* (*Sankt Trudperter Hohelied*), ambos de mediados del siglo XII. La exégesis del Cantar contenida en estas dos obras introdujo el lenguaje erotizado para hablar con Dios en los ámbitos de la religiosidad femenina y, sin duda, modeló actos tales como el de Hildegarda de Bingen, que en su monasterio de Rupertsberg vestía a sus monjas de seda blanca y coronas para mostrar así mejor que ellas eran las novias de Cristo.

Mayores dificultades ofrecen, sin embargo, los canales a través de los cuales penetraron las expresiones del amor cortés en la mística femenina, pero lo cierto es que Hadewijch de Amberes o Margarita Porete emplearon las expresiones de «amor de lejos» y el oxímoron «lejos-cerca» de inequívoca procedencia rudeliana y postrudeliana. El hecho de que estas mujeres renunciaran al latín para escribir y, en cambio, hicieran uso de sus lenguas maternas, el vulgar, tuvo que incidir en la disolución de las fronteras entre los modelos laico y religioso-eclesiástico. Sus vidas en las ciudades como beguinas también debieron contribuir a que conocieran lo que los muros de un monasterio habrían impedido. En cualquier caso, si el lenguaje del Cantar era ya tremendamente audaz y san Bernardo tenía que advertir constantemente de que se trataba sólo de figuras y de símbolos, su traducción al vulgar junto con las expresiones también en vulgar procedentes del amor cortés tuvo que resultar escandalosa; de ahí la necesidad de traducir al latín lo que

originalmente se había escrito en vulgar intentándose borrar así las huellas del discurso laico del amor (como en el caso de Beatriz de Nazaret, Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete). Pero en la mística femenina el amor a Dios no es imposible, y su discurso de amor no se desgarró entre el deseo de posesión y la no posesión, sino en un deseo que cuanto más se realiza, más se intensifica. Es la locura de amor, la furia de amor, *orewoet* como lo llamaron Beatriz de Nazaret y Hadewijch de Amberes.

(Si el objeto de deseo masculino es el cuerpo de la mujer, el objeto de deseo femenino es la alteridad absoluta: Dios que es el Otro.) «El objeto del deseo femenino es nada y al mismo tiempo todo. Siempre más y otra cosa distinta a ese uno —el sexo por ejemplo— que le dais, le prestáis. Lo que con frecuencia es interpretado, y temido, como una especie de hambre insaciable, una voracidad que os va a devorar totalmente», escribía Luce Irigaray (1977, p. 29). Algunos años antes, en *Speculum* de 1974, Luce Irigaray pensó en la mística femenina (*La mystérique*) y consideró que fue ese lugar —y al decir «ese lugar» se refiere a la noche oscura, a la tiniebla según el término de Ángela de Foligno— el único en la historia del Occidente desde el que la mujer habló, actuó, incluso públicamente [...] mientras el hombre «renunció a su saber para ponerse a la escucha de sus locuras» (pp. 238 y 239). Y más adelante comprendió así el amor de la mística por Cristo: «Al menos un hombre la comprendió hasta morir entre los más atroces sufrimientos. El más femenino de todos los hombres que es el Hijo. Que ella no cese más de contemplar en su desnudez ofrecida a las miradas, en las incisiones de su carne virginal, en la extensión dolorosa de su cuerpo crucificado, en las heridas de los clavos que lo agujerean, en su suspensión, en su pasión y en su abandono. Inundada de amor por él/ella misma. Modelo que, en su crucifixión, le abre una vía de redención en la decadencia en la que se encuentra» (p. 249). En el cuerpo sufriente de Cristo la mujer se contempló a sí misma.

Tanto Jacques Lacan como Luce Irigaray interpretaron el amor místico femenino como una posibilidad radicalmente diferente del

modelo de amor masculino, en donde la idea freudiana de sublimación e idealización resultaba absolutamente inadecuada. En la mística femenina, el amor a Dios no es una idea, sino una experiencia terrible en la que el alma arrastra al cuerpo a participar en ella. Gozo y dolor constituyen las dos caras de una misma experiencia en la que se involucra a la persona en su totalidad. Y el camino de tal experiencia pasó por la pasión de Cristo. Vivir la pasión de Cristo, ése fue el objeto fundamental de las prácticas meditativas a las que se libraron las mujeres ya fuera en las celdas del monasterio o en las cárceles, tal como denominaban a las habitaciones de las casas en las ciudades donde muchas de ellas residieron.)

En realidad, tal como mostró Caroline W. Bynum (en lo que nos parece un memorable esfuerzo por asumir la alteridad medieval), la ascesis de las mujeres místicas no fue una interiorización de la misoginia medieval y no procedió de la condena de la propia carne. El sufrimiento fue un modo eficaz de hacer precisamente presente el cuerpo en una concepción de la persona en absoluta dualista, sino todo lo contrario. El hecho de que los hagiógrafos insistieran en la descripción de las prácticas ascéticas y las místicas en cambio en sus escritos hablen con suavidad de ellas, diciendo por ejemplo que al meditar «olvidaban comer» cuando de lo que se trataba era de un total ayuno, sólo significa la exigencia por parte de los hombres de subrayar el exceso de los comportamientos de sus hagiografías y con él la ruptura de lo natural. Muestra la fascinación sentida por aquellos hombres que comprendieron a su manera aquellas prácticas.

El objeto principal de la meditación consistió en visualizar los pasos de la pasión, y el arte miniado, esculpido o pintado sirvió como punto de apoyo (J. Hamburger). No hay que descartar que la necesidad sentida por las místicas de ver con todo detalle en sus visualizaciones incidiera en el realismo con que se reprodujo la Pasión en el último gótico. Meditación y visualización constituyeron en muchas ocasiones el impulso y la práctica para que naciera la visión libre y espontánea. Sin embargo, hay que establecer diferen-

cias, aun cuando este ámbito, el visionario, haya sido poco y mal explorado. Así, por ejemplo, la prodigiosa facultad visionaria de Hildegarda de Bingen tiene que ser diferenciada de las visiones nacidas de la meditación. En el caso de Hildegarda, la visión no procede de la meditación de la pasión de Cristo, sino que se trata de un extraordinario desarrollo de la imaginación creadora (H. Corbin), auténtica base de toda su obra profética: las imágenes van brotando una tras otra, como si de auténticos frescos se tratara, y en su caso no hay punto de apoyo en la obra de arte, sino que los miniaturistas que convirtieron las visiones en imágenes plásticas tuvieron que esforzarse porque carecían de modelos iconográficos anteriores. Y aunque el hombre constituya en la obra de Hildegarda el centro de la creación y aunque *Sapientia* y *Caritas* (Sabiduría y Amor) configuren el mismo rostro femenino de Dios, la abadesa de Rupertsberg no se detuvo en el relato de la experiencia sino de un modo fugaz y, en cambio, desplegó el conocimiento surgido de su intimidad con Dios, al menos según su propio testimonio y según la interpretación que desde el lenguaje del Cantar de los Cantares ofreció su biógrafo Theoderich de Echternach. Su obra es una cosmología, que procede de la revelación divina habida de la unión.

Es justamente debido a esto por lo que hemos considerado que Hildegarda abre el espacio místico en Europa, aunque sea necesario fijar la distancia que la separa de las místicas del siglo XIII, cuyo objeto de escritura fue la misma unión mística. Muchas de ellas fueron visionarias, de otras nada se sabe de sus visiones, y finalmente otras como Margarita Porete parecieron rechazarlas. En la facultad visionaria se cifraba gran parte de su carisma y es muy posible que su ausencia en una mística como la Porete justificara su terrible fin en la hoguera (A. Hollywood). Porque si bien la escritura femenina de las místicas y visionarias surgía en el lugar del deseo, en ese deseo insaciable de un todo que es nada, el recorrido del camino concluía inexorablemente en su aniquilación, en un lugar donde ya no se sentía ni goce ni dolor, en un lugar donde el yo había sido vencido y derribado para alcanzar el ser de Dios. Ésta es

la «fábula mística» que una y otra vez se irá dibujando en esta escritura femenina.

Los ocho capítulos siguientes están dedicados cada uno de ellos a una mujer y su obra. Para el análisis de sus textos y el estudio de sus figuras nos han sido de utilidad muchos estudios que se recogen en la bibliografía al final de este libro. Los textos de estas escritoras, de los que aparecen citados fragmentos en el interior de los capítulos, los hemos traducido siempre de sus lenguas originales, por lo que al final se cita el lugar en que se encuentran en las ediciones, también recogidas en la bibliografía, junto con aquellas traducciones a las lenguas modernas que también nos han resultado útiles. Los autores que han guiado de modo especial la interpretación de los textos místicos aparecen citados entre paréntesis en el interior del capítulo remitiendo a la bibliografía. Pero hay que decir que algunos han marcado decisivamente nuestra comprensión y han orientado este libro. Nos parece justo citar aquí sus nombres: Alois Maria Haas, Kurt Ruh, Caroline Walker Bynum, Giovanni Pozzi, Jeffrey Hamburger. Los capítulos dedicados a Hildegarda de Bingen, Matilde de Magdeburgo, Margarita de Oingt y Ángela de Foligno se deben a Victoria Cirlot, y los dedicados a Hadewijch de Amberes, Beatriz de Nazaret, Margarita Porete y Juliana de Norwich, a Blanca Garí. Queremos agradecer a Amador Vega todas sus sugerencias y críticas en la lectura de este libro; a Alejandro Pérez Vidal por su revisión de las traducciones del neerlandés antiguo; a Alicia Padrós, Elisenda Padrós, Neus Clavera, Oliver Hesselmann y Kathia Alves por la ayuda en la recopilación de bibliografía y reproducciones de miniaturas.

Pla de la Calma
28 de julio de 1999

Bibliografía

- Auerbach, Erich, *Figura*, Trotta, Madrid, 1998 (1.ª ed. Berna, 1967).
 Bataille, Georges, *L'expérience intérieure*, Gallimard, París, 1954 (1.ª ed. 1943, 2.ª ed. revisada 1954).
 Benvenuti Papi, Anna, «In castro poenitentiae». *Santità e società femminile nell'Italia Medievale*, Herder, Roma, 1990.
 Bynum, Caroline W., cf. *Bibl. gral.*, 1987.
 Campo, Cristina, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milán, 1987.
 Coakley, John, «Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography», en Renate Blumenfeld-Kosinsky y Tímea Szell eds., *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1991, pp. 222-246.
 Corbin, Henry, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Flammarion, París, 1958 (Destino, Barcelona, 1993).
 Garí, Blanca, «El confesor de mujeres. ¿Mediador de la palabra femenina en la Edad Media?», en *Medievalia* (Barcelona) 11, 1994, pp. 133-141.
 —, «Que se embarcasen en aquella nabe de la cruz a las yndias del cielo. La aventura autobiográfica de sor Anna Domenge», en *Actas del Coloquio internacional «Competencia escrita y tradición discursiva en los siglos XV-XVII»*, Scriptoralia, Gunter Marr Verlag, Tübingen, 1998, pp. 361-384.
 Grundmann Herbert, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jh. und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, (Berlín, 1935) Darmstadt, 1961.
 Hamburger, Jeffrey F., *The Rothschild Canticles. Art and Mysticism in Flanders and the Rhineland circa 1300*, Yale University Press, New Haven y Londres, 1990.
 Hollywood, Amy, *The Soul as Virgin Wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete, and Meister Eckhart*, University of Notre Dame Press, Notre Dame y Londres, 1995.
 Irigaray, Luce, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Minuit, París, 1977.
 —, *Speculum de l'autre femme*, Minuit, París, 1974.

- Jacques de Vitry, *Vita Mariae Oigniacensis*, ed. por D. Papebroec A.S.SS junius 5 (june 23) París, 1867.
- Jauss, Hans Robert, «Allegorese, Remythisierung und neuer Mythos», en *Poetik und Hermeneutik IV* (1971), pp. 187-209.
- Koehler, Erich, *La aventura caballeresca. Ideal y realidad en la épica cortés*, Sirmio, Barcelona, 1987 (1.ª ed. Tübingen, 1956).
- Lacan, Jacques, *Le séminaire de ... Livre XX: Encore, 1972-1973*, du Seuil, París, 1975 (Paidós, Barcelona, 1995).
- Lerner, Robert, *The heresy of the Free Spirit in the later Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, Los Ángeles, California, 1972.
- Little, Lester K., *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*, Taurus, Madrid, 1980 (Paul Elek, Londres, 1978).
- McGinn, Bernard, cf. *Bibl. gral.*
- Muñoz Fernández, Ángela, *Beatas y santas neocastellanas: Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (s. xiv-xvi)*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1994.
- Muraro, Luisa, *Guillerma y Maifreda. Historia de una herejía feminista en la Edad Media*, Ediciones Omega, Barcelona, 1997 (La Tartaruga, Milán, 1985).
- , *Lingua materna, Scienza Divina*, M. D'Auria editore, Nápoles, 1995.
- Newmann, Barbara, cf. *Bibl. gral.*
- Pozzi, Giovanni, (a cura di), *Angela da Foligno. Il libro dell'esperienza*, Adelphi, Milán, 1992.
- Rivera Garretas, María Milagros, «Una pensatrice castigliana del xvº secolo: Teresa de Cartagena», *Atti del Convegno Filosofia-Donne-Filosofie*, M. Forcina ed., Milella, Lecce, 1994, pp. 603-622.
- Roisin, «L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au xiiième siècle», en *Revue d'histoire ecclésiastique*, 39, 1943, pp. 342-378.
- Root, Jerry, «Space to speke». *The confessional Subject in Medieval Literature*, Peter Lang, Nueva York, 1997.
- Rougemont, Denis de, *L'amour et l'Occident*, Plon, París, 1939.
- Sorelli, Fernanda, «La production hagiographique du dominicain Tommaso Caffarini: exemples de sainteté, sens et visées d'une propagande», en *Faire Croire: Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du xiiº au xvº siècle*. Table Ronde organisée par l'École française de Rome, en collaboration avec l'Institut

- d'histoire médiévale de l'Université de Padoue (Rome 22-23 juin 1979). Collection de l'École française de Rome 51, Roma, 1981, pp. 189-200.
- The Book of Margery Kempe*, edición de Sanford Brown Meech y Hope Emily Allen EETS OS 212, Oxford University Press, Londres, 1940, reed. 1961.
- Wehrli-Johns, Martina, Opitz, Claudia, *Fromme Frauen oder Ketzerinnen? Leben und Verfolgung der Beginen im Mittelalter*, Herder, Friburgo, Basilea, Viena, 1998.
- Vollmann, B. K., «Die Wiederentdeckung des Subjekts im Hochmittelalter», en *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, vol. 1, ed. R. L. Fetz, R. Hagenbüchle y P. Schulz, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1998, pp. 380-393.
- Zambrano, María, *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid, 1995 (1.ª ed. 1943).