

Otras miradas, otros caminos. Mujeres de fines de la Edad Media

*Asunción Esteban Recio
Universidad de Valladolid.*

«La naturaleza las ha hecho hechiceras. Es su propio genio, su temperamento femenino. La mujer nace ya hada. En los períodos de exaltación, que se suceden regularmente, se convierte en Sibila. Por amor, en Maga. Por su agudeza, su astucia es una Bruja hechicera que atrae la buena suerte, o, por lo menos, alivia las desgracias.

Todos los pueblos primitivos empiezan de la misma manera. El hombre caza y combate. La mujer piensa e imagina, engendra a los sueños y a los dioses; ciertos días se vuelve vidente, roza el infinito del deseo y del sueño. Para contar mejor el tiempo, observa el cielo, sin perder su interés por la tierra. Cuando joven y hermosa contempla las flores amorosas y las conoce muy bien. Más tarde, ya mujer, las utiliza para curar a aquellos que ama.

Así de sencillo es el origen de las religiones y de las ciencias. Más tarde todo se complicará; vemos aparecer a los especialistas: juglar, astrólogo o profeta, nigromante, sacerdote, médico. Pero, en el principio, la mujer lo era todo».

He elegido este fragmento del libro *La Bruja*, escrito en 1861 por Jules Michelet, no sólo por la belleza de las palabras, sino también como homenaje a este historiador francés de quien se ha dicho, con acierto, que tuvo el don de reconstruir «la historia de los que no la han tenido». Michelet no se dejó deslumbrar por los grandes nombres, buscó el genio de los pueblos en la sombra del olvido y prestó su voz a los parias del pasado. Descubrió, además, que detrás de la apariencia del reinado masculino se encontraba la soberanía del otro sexo¹.

Un siglo después, muchos historiadores nos seguimos preguntando, con la misma inquietud, ¿por qué a través de los siglos se ha atribuido a la mujer despectivamente el mismo papel?, ¿por qué la historia ha olvidado a las mujeres?².

¹ MICHELET, J. *La Bruja*, Barcelona 1987.

² Este texto procede de una conferencia impartida en el ciclo sobre «La vida cotidiana en la Edad Media», que se desarrolló en la Universidad de Valladolid en el curso 1997-1998. La finalidad de dicha conferencia era ofrecer un estado de la cuestión y unas reflexiones personales sobre el papel de las mujeres en el campo de las herejías.

Es incuestionable que, desde tiempo inmemorial, las mujeres han estado al margen de los hechos, confinadas a un papel subordinado y secundario dentro de la sociedad patriarcal, donde son los hombres quienes protagonizan y escriben la historia. Durante siglos, el ámbito de afirmación de la mujer ha estado limitado al hogar, a la esfera de lo privado, es decir, al margen del relato histórico.

No pretendo, sin embargo, resaltar los aspectos negativos de la condición de las mujeres durante el período medieval. Ese será sólo el marco, el telón de fondo sobre el que se desarrollará la historia de las protagonistas de este trabajo: tres mujeres de fines de la Edad Media que escogieron caminos diferentes a los de la mayoría y se rebelaron contra los dictados de la sociedad. Son tres vidas singulares y, en cierto modo paralelas, pero no fueron casos aislados. Otras muchas, como ellas, se negaron a aceptar el papel que les reservaba la sociedad, rechazaron las reglas del juego tradicionales y elaboraron un pensamiento propio sin ocultar su condición de mujeres.

1. *Condición y papel de las mujeres en los últimos siglos de la Edad Media*

Las mujeres frente al desafío de los cambios sociales

Para valorar la actitud estas mujeres es preciso que tengamos en cuenta el contexto histórico en el que se desarrollaron, los condicionantes que pesaban sobre ellas, los medios de que se valieron para cambiar su destino, y la reacción que provocaron en quienes tenían la misión de salvaguardar el sistema.

Hoy, cuando estamos a las puertas del año 2000, nadie niega que el fenómeno sociológico más importante de este siglo es la emancipación de la mujer. Y no tanto por sus consecuencias económicas, que también, sino por lo que ha supuesto en la crisis del modelo de familia burguesa, cuyos perfiles se empezaron a trazar en los últimos siglos de la Edad Media.

Entonces, en los siglos XII y XIII, se estaba definiendo también el sistema de organización de la ciudad. Coinciden en esa época la reorganización del municipio, como institución más compleja para el control del ámbito público, y la remodelación de la familia en torno al matrimonio, concebido como institución sacramental indisoluble, lo que ampliará el control del ámbito privado por la autoridad eclesiástica y, en definitiva, por la sociedad patriarcal³.

³ Antes del siglo XII el matrimonio era una cuestión que concernía a los laicos, pero a partir de ese momento la Iglesia intentó imponer su autoridad en esta materia. Los eclesiásticos se esforzaron en definir lo que era el matrimonio en su esencia y en sus finalidades, y lo convirtieron en un sacramento indisoluble, basado en el libre acuerdo de los esposos. De todas formas se necesitaron siglos de pastoral para que estos principios se interiorizaran, porque las familias poderosas siguieron luchando para mantener su libertad de acción y de control. L'HERMITTE-LECLERCQ, P., «Las mujeres en el orden feudal (siglos XI-XII)» en DUBY, G. y PERROT, M. (dirs): *Historia de las mujeres*, T. 2, Edad Media, Madrid 1992, pp.

Esa coincidencia en el tiempo entre la configuración de la ciudad, el espacio público por antonomasia de la incipiente burguesía, y la remodelación de la familia sobre el pilar del sacramento matrimonial, fundamento básico de lo que será la familia burguesa, constituye un momento histórico de especial importancia.

Sólo si tenemos en cuenta la magnitud de ese proceso de cambio, podremos calibrar el alcance de las normas, de las medidas que dictan los poderes establecidos para que no se les escape de las manos el control sobre ese nuevo modelo social que avanza con fuerza.

Sólo si tenemos en cuenta lo que estaba en juego, podremos valorar también la actitud de quienes se rebelaron contra los dictados del poder, o propusieron modelos alternativos que se sustraían al control de la ideología dominante.

El desarrollo de la ciudad es paralelo al crecimiento de la población y al progreso de la actividad mercantil y artesanal. El comercio necesita más productos, y el impulso de la producción requiere cada vez más mano de obra. No sólo los hombres; también las mujeres van a participar en ese proceso⁴. Pero si el mercado y la propia economía doméstica no puede permitirse el lujo de prescindir de la mano de obra femenina, la sociedad patriarcal no puede permitir que esa estricta necesidad económica abra la puerta a la reivindicación de la autonomía de la mujer por derecho propio.

La participación de la mujer en la aportación de recursos a la economía doméstica se produce, generalmente, en una posición secundaria con respecto al cabeza de familia. Mientras la participación de la mujer se proyecta, como mucho, al ámbito laboral y generalmente dentro del mismo domicilio familiar, el hombre ve ensancharse sus posibilidades de proyección pública a medida que aumenta la complejidad de las relaciones sociales. De esta forma el concepto de ciudadano va cobrando vigencia para el hombre, mientras que las mujeres se ven limitadas, por así decirlo, a una ciudadanía de segundo orden. La vida cambia, pero el papel subordinado de la mujer, no⁵.

He ahí pues un conflicto de hondas raíces: a un proceso de mayor movilidad social, se opone, en contraste, el inmovilismo en la definición del papel de la

259-269. Para profundizar en este tema pueden consultarse los trabajos de DUBY, G., *El caballero la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, Madrid 1988 y GAUDEMET, J., *El matrimonio en Occidente*, Madrid 1993.

⁴ Sobre la incorporación de las mujeres al mundo laboral dentro del marco urbano pueden consultarse: *El trabajo de las mujeres a través de la Historia*, Centro feminista de Estudios y documentación, Instituto de la Mujer, Madrid, 1985; IRADIEL, P. «Familia y función económica de la mujer en las actividades no agrarias», en *Condición de las mujeres en la Edad Media*, Coloquio Hispano-francés, Madrid, 1986, pp. 223-261; «La donna nell'economia secc. XIII-XVIII», en «*Settimane di Studi*» Istituto Internazionale di Storia Economica, N.º 21, 1989, pp. 7-707; MUÑOZ FERNÁNDEZ, A. y SEGURA GRAIÑO, C. (eds.) *El trabajo de las mujeres en la Edad Media Hispana*, Madrid, 1988 y POWER, E. *Las mujeres medievales*, Madrid 1979, pp. 63-93.

⁵ A pesar de todo, como señala Claudia Opitz, durante los últimos siglos de la Edad Media las mujeres ampliaron su campo de acción en el marco de la economía urbana y eso les permitió abrir algunas brechas en la sociedad patriarcal. «Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)» en DUBY, G. y PERROT, M., op. cit., p. 390.

mujer, cuya dominación opera, en última instancia, como instrumento de mayor control social. Para que eso ocurra, es necesario que la mujer quede al margen de ese proceso de cambio. Es necesario, por tanto, perfilar una imagen de la mujer que la ideología dominante, inspirada por la Iglesia, pueda esgrimir como ideal doctrinario.

Los arquetipos de la mujer: Eva y María

Se trata de establecer un arquetipo que actúe como referente, como modelo universal para guiar la conducta de la mujer. En sentido contrario, había que dibujar con igual precisión la imagen antagónica, es decir, el arquetipo vicioso al que se asemejaría la mujer que abandonara el camino de la virtud.

Y así, no es casual la proliferación en esa época, de numerosos textos de la Iglesia que prescriben conductas y dictan normas dirigidas a la mujer, a quien las autoridades eclesiásticas contemplan con tanta desconfianza como misoginia⁶. Una visión que se debate entre la mujer inmaculada, espejo de pureza, y la mujer como fuente de pecado y de perdición para sí misma y para el hombre. La mujer debía imitar a María, aunque en realidad era Eva⁷. Es precisamente lo extremo de esta concepción, el abismo que media entre la mujer inmaculada –la Virgen– y la mujer como fuente de perdición –Eva– lo que justifica la necesidad de extremar las medidas de control para evitar la caída en el abismo, en el pecado del que es portadora la mujer, y al que tendería por condición natural de no mediar unas severas pautas de conducta.

Dicho de otra forma, la actitud pusilámne del hombre, de la Iglesia y, en resumen, de la sociedad ante la autonomía de la mujer, la condenaría al pecado y por contaminación también al hombre. Por tanto, no es sólo que la mujer no tenga derecho a su autonomía, sino que está obligada a seguir unas pautas de conducta que la rediman de su condición de pecadora⁸.

⁶ Esta actitud hacia las mujeres se debía en gran medida a la angustia que sentían los clérigos ante el sexo prohibido. KLAPISH ZUBER, Chr. «La mujer y la familia» en LE GOFF, J. (ed) *El hombre medieval*, Madrid 1990, p. 303. Sobre la visión que tenía la Iglesia acerca del sexo femenino pueden verse CÁTEDRA GARCÍA, P. M., «La mujer en el sermón medieval a través de los textos españoles», en *La condición de la mujer...*, pp. 39-51; DALARUM, J., «La mujer a los ojos de los clérigos», en DUBY, G. y PERROT, M. (dirs), op. cit., pp. 39-59; DUBY, G. *Damas del siglo XII*, 3. *Eva y los sacerdotes*, Madrid 1998; LACARRA, M. J., «Algunos datos para la historia de la misoginia en la Edad Media», en *Studia in Onorem de Martí de Riquer*, Barcelona 1986-1987, pp: 339-361; MACKAY, A., «Apuntes para el estudio de la mujer en la Edad Media» en MORAL, C. del (ed), *Árabes judías y cristianas. Mujeres en la Europa medieval*, Granada 1983, pp. 15-35 y MUÑOZ FERNÁNDEZ, A. (ed), *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Madrid 1989.

⁷ SEGURA GRAIÑO, C. «Las mujeres en la España medieval, en GARRIDO, E. (ed) *Historia de las mujeres en España*, Madrid 1997, p. 236. María ofrece la mejor justificación del orden social previsto para las mujeres: La debilidad de su sexo se redime en la obediencia y el acatamiento. PÉREZ DE TUDELA, I. «María en el vértice de la pirámide» en *Las mujeres en el cristianismo...*, op. cit., p. 66.

⁸ Entre la figura de Eva y la figura de María se perfila Magdalena. Ella es la que en estos momentos aparece como portadora del sentimiento de culpabilidad, de la concienciencia de pecadora, que debe redi-

La pregunta es qué caminos le quedan a la mujer para respirar los nuevos aires que empiezan a correr por la ciudad, qué vías, qué espacio le queda para su autoafirmación. Si carece de independencia económica, si no puede participar en la vida pública, si su espacio vital está prácticamente limitado al domicilio familiar o al convento, ¿qué terreno se le deja para su desarrollo personal? La doctrina eclesiástica le reserva el ámbito de la vida interior, de la espiritualidad. Pero lo que se le ofrece en este terreno es también una espiritualidad sumisa, una vía para la expiación de su impureza y una guía para el cumplimiento de su papel como mujer devota y como esposa y madre abnegada. Hasta su vida interior está vigilada, sujeta al dogma, sometida a los dictados de la dominación patriarcal a través del largo brazo de la Iglesia.

Esto, en realidad, no es nuevo: Ésa ha sido la relación que, tradicionalmente, ha querido la Iglesia con la mujer. Pero conviene tener en cuenta que por entonces la sociedad medieval era más permisiva de lo que generalmente se cree. La sociedad medieval no prohibía al loco; convivía con él. No perseguía a las prostitutas; intentó canalizar el comercio del sexo en establecimientos públicos. La sociedad medieval tenía una idea bastante laxa del pecado porque su sistema de valores escapaba todavía a la acción moralizadora de la ideología dominante.

Esta realidad es la que obliga a la Iglesia a elaborar una doctrina más estricta sobre el pecado, que se proyecte tanto sobre la conducta pública como sobre la privada o, lo que es lo mismo, sobre la mentalidad colectiva y la conciencia individual. Lo que ocurre es que las formas de vida han cambiado mucho desde que los primeros Padres de la Iglesia interpretaron los textos de las Escrituras y del Evangelio. La autoridad eclesiástica debe trasponer aquella doctrina original a un contexto histórico distinto pero, recelosa ante los cambios que observa e intuye, la Iglesia opta por una interpretación restrictiva de los textos originarios.

A mediados del siglo XIII, teólogos, predicadores y moralistas descubren en los textos de Aristóteles un tratamiento sistemático y una confirmación autorizada para definir un modelo femenino que pudiera funcionar en el presente y proyectarse hacia el futuro. Definidas como hombres frustados e imperfectos, las mujeres eran frágiles, maleables, irracionales y pasionales⁹. Por su naturaleza inferior a la del hombre, la mujer debía estar sometida, no podía tener acceso a los cargos públicos y quedaba más o menos confinada a la esfera del trabajo familiar y doméstico.

Esta visión de las mujeres armonizaba, según Tomás de Aquino, con las palabras de la Biblia. La mujer había sido creada en segundo lugar, a partir del cuerpo del hombre, para darle una ayuda a su medida. Para Santo Tomás el hombre representaba lo activo, el intelecto, la razón, mientras que la mujer era lo inferior,

mirse a través de la confesión, el arrepentimiento y la penitencia. Bajo los auspicios de Magdalena se asume el convencimiento de que las mujeres deben redimirse dos veces: de ser pecadoras y de ser mujeres. DALARUM, J. «La mujer a los ojos de los clérigos» op. cit., p. 51.

⁹ CASAGRANDE, C. «La mujer custodiada» en DUBY, G. Y PERROT, M., op. cit., p. 111.

lo pasivo, lo material, el cuerpo. Por eso, muchos siglos después, Santo Tomás seguía considerando, como el filósofo griego, que las mujeres debían estar subordinadas los hombres:

«Buen orden se habría requerido en la familia humana –decía Tomás de Aquino– si unos no fueran gobernados por otros más sabios. Por una especie de sujeción semejante la mujer está sometida de modo natural al hombre, porque de modo natural predomina en el hombre el discernimiento de la razón».

Esta subordinación natural de la mujer se convirtió en auténtica sumisión servil como consecuencia del pecado original. Es Eva quien se deja seducir por la serpiente y arrastra a su compañero a la desobediencia¹⁰. Por eso, tal como señala el Génesis, es la mujer la que carga con la mayor parte de las maldiciones de Yahvé:

«Parirás con dolor los hijos y buscarás con ardor a tu marido, que te dominará» (Gen., 3, 16).

La sumisión de la mujer al hombre tiene, por tanto, su fundamento en la ordenación jerárquica que regula las relaciones entre Dios, Cristo y la humanidad.

«Quiero que sepáis –explicaba San Pablo a los Corintios– que la cabeza de todo varón es Cristo, y la cabeza de la mujer, el varón, y la cabeza de Cristo es Dios». (I Corintios. 11, 3).

Ésta es una clave fundamental para el relato que nos ocupa. La identidad entre la doctrina eclesial, el pensamiento y la cultura de la época, determina que cualquier otra interpretación de los textos originales de la Iglesia se convierta no sólo en herética, sino en una alternativa socialmente peligrosa, en un momento en que los nuevos mecanismos de control social están, por así decirlo, cogidos con alfileres.

Y es aquí donde aparecen las protagonistas a las que me refería al principio. En una sociedad que, según el modelo tomista, funciona como un sistema jerárquico en el que cada persona y cada grupo sirven a un propósito de orden general y universal que los trasciende, una mujer que piensa y expresa su pensamiento se sale del papel que le corresponde, realiza una transgresión. Tanto si su pensamiento es alternativo o herético, como si no, comete una transgresión. No hace falta que su pensamiento exprese rebeldía; basta con que indique autonomía. En ese modelo de sociedad jerárquica, a la mujer le corresponde crear, y no, hacerse preguntas; su papel es obedecer, y no, plantear alternativas.

Pero los cambios que se están produciendo en la sociedad influyen, por mucho que se las quiera mantener al margen, en las mujeres. Y, por eso mismo, el esfuerzo de adoctrinamiento que despliega la Iglesia se dirige muy especialmente hacia ellas. Primero les carga con un sentimiento de culpa universal, por su protagonismo en el pecado original. Y luego, una vez marcadas por la culpa,

¹⁰ CASAGRANDE C., op. cit., p. 115. G. Duby dedica un capítulo en su libro *Eva y los sacerdotes* a las interpretaciones que algunos doctores de la Iglesia del siglo XII realizaron a los textos del Génesis sobre el origen del género humano y al papel de Eva en los actos de la creación, la tentación y el castigo, op. cit., pp. 49-79.

les impone como castigo un largo camino de redención, que pasa por la sumisión, y por la aceptación del orden jerárquico y de la ortodoxia religiosa.

2. *El camino de la transgresión*

La espiritualidad como vía de emancipación

El mensaje eclesiástico es tan directo como frontal el rechazo de algunas mujeres, que acabarán por asimilar la defensa de su autonomía con la emancipación de quien impone semejante interpretación de la condición femenina. Si ésta es la interpretación que hace la Iglesia del mensaje divino, de los Textos Sagrados, nuestras protagonistas optarán por prescindir de la mediación de la Iglesia, y buscarán una relación directa con Dios, en la doble búsqueda de una espiritualidad sin cortapisas y de una interpretación no restrictiva de su papel como mujeres. De esta forma, la emancipación espiritual de la mujer, su independencia de la ortodoxia religiosa, cobra todo su valor como paso decisivo para el ejercicio de su autonomía: para pensar, expresarse, y actuar sin sujeción al orden jerárquico, ya esté representado por el hombre o por la Iglesia.

En última instancia, cuando aquellas mujeres abrían las puertas de su vida interior, en donde se les pretendía recluir, descubrían que la misma llave les permitía abrir la puerta de la calle: Fuera de los límites de la ortodoxia, de la ideología dominante, la mujer, al fin, rompía su silencio y salía al espacio público. La transgresión estaba consumada. Por su propio pie, o a través de sus escritos, nuestras protagonistas acabaron conectando con otras mujeres, con otras gentes que tampoco aceptaban el papel que les reservaba el sistema en su estricto orden jerárquico. Ése era terreno conflictivo, desde luego, pero lo radicalmente peligroso, conviene insistir en esto, es que prescindir del papel doctrinal de la Iglesia equivalía a renegar del instrumento fundamental de que disponía el sistema para controlar las conciencias y la conducta colectiva, y, en definitiva, para garantizarse el control social y perpetuar el orden establecido.

Heterodoxia y descontento social

En este contexto debe explicarse el crecimiento general de la heterodoxia en Europa a fines de la Edad Media. En esos momentos se estaba produciendo una convergencia entre herejía culta y herejía popular, y de esa conexión surgirá el cuestionamiento de los valores sociales aceptados. Los temas de discusión culta se tradujeron en una oposición popular en el plano religioso, pero no por su carácter herético, sino porque respondían al estado de la sociedad de su tiempo. De esta forma, la visión crítica de los heterodoxos se convierte en un peligro real en la medida en que trasciende al pueblo, al coincidir con sus inquietudes y con sus frustraciones.

En primer lugar, signo de la época es la crisis intelectual de fines del siglo XIII, que acabará por socabar los cimientos de la escolástica. En los ambientes

académicos se cuestiona la posibilidad de unir la filosofía a la teología, el conocimiento natural a los artículos de fe. Frente a la tesis de Santo Tomás de que a Dios se puede llegar a través de la razón y de la fe, Guillermo Occan y sus discípulos defienden que a Dios sólo se le puede conocer a través de la fe. La idea de que en materia de fe la creencia es suficiente, permite reivindicar la experiencia directa con Dios. Este cambio de planteamiento favorece una renovación del misticismo. Pero a su vez, y eso fue lo verdaderamente peligroso, cuestionaba la necesidad de la mediación de la Iglesia y el papel de los eclesiásticos. Los herejes del Libre Espíritu pensaban que la Iglesia jerárquica era completamente inútil y sus pretensiones de ejercer una función mediadora vanas. Otros muchos, considerados también herejes, hablaban de una Iglesia espiritual que no se identificaba exactamente con la Iglesia temporal.

En segundo lugar, otra faceta significativa de la época es la revalorización de la pobreza, basada en la reinterpretación de los textos evangélicos. La pobreza, como ideal de vida alternativo, se canalizó en un primer momento a través de las instituciones monásticas pero, más adelante, se exteriorizó en movimientos irregulares o incontrolados, y se convirtió en un desafío a las costumbres eclesiásticas, que entienden viciadas por la acumulación y por la ostentación de riquezas, en contraste con la pobreza de Cristo y de la Iglesia primitiva.

Esta denuncia caló en la conciencia social, de manera que el debate abierto sobre la organización y la autoridad eclesiástica fue bastante más que una cuestión interna de la Iglesia. Aquel debate cobró especial relevancia pública por el clima de acaloramiento en el que se produjo, debido, en gran medida, a la contestación popular contra los privilegios eclesiásticos, la riqueza y la relajación del clero¹¹.

En un tipo de sociedad en que la fe religiosa impregnaba tanto la vida pública como la vida privada, explica que la propia religión se convirtiera en cauce de las más variadas reivindicaciones. La herejía aparece así como la expresión más evidente de una toma de conciencia generalizada, como una respuesta a muchas cuestiones sociales por resolver.

La herejía como cauce de contestación

Para las mujeres de fines de la Edad Media, la herejía representó uno de los campos más apropiados para canalizar su frustración y rebeldía¹². Frente a la espiritualidad guiada que pretendía imponer la Iglesia y que, a todas luces, reforzaba

¹¹ Las referencias a las ideas fundamentales de las herejías en los siglos finales de la Edad Media y el papel que tuvieron en la mentalidad de la época proceden de las reflexiones hechas por G. LEFF en su artículo: «Herejía culta y herejía popular en la Edad Media» en LE GOFF, J. *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial. Siglos XI-XII*, Madrid 1987, pp. 167-171. Sobre las herejías en la Edad Media pueden consultarse, entre otros, LAMBERT, M. D. *La herejía medieval*, Madrid 1986 y MITRE, E. y GRANDA, C. *Las grandes herejías de la Europa cristiana (380-1520)*, Madrid 1983.

¹² Duby llega a plantearse, refiriéndose a los años 20 del siglo XI, si la pululación de sectas desviantes no tendría cierta relación con las degradaciones de la condición femenina, *El caballero, la mujer...*, pp. 93-95.

la subordinación de las mujeres al sistema, se alzaba una religiosidad asumida individualmente, a través de la cual las mujeres elaboraron un pensamiento libre, propio e independiente.

Estas mujeres, que trataron de vivir su fe con mayor intensidad, desempeñaron un importante papel en la renovación religiosa de la época. Aportaron su forma particular de concebir la vida espiritual y la relación con Dios. Denunciaron la corrupción de la Iglesia. Llegaron, incluso, a amonestar a Papas y emperadores, y trabajaron en favor de la reforma de los órdenes religiosos. Esto no quiere decir, sin embargo, que todas las mujeres que adoptaron puntos de vista críticos sobre estas cuestiones se colocaran al margen de la ortodoxia. Era irregular, por descontado, que esas mujeres expresaran opiniones propias, pero si a la mayor parte se les permitió esa «licencia» es porque, en última instancia, aceptaron la guía de la Iglesia, y no sobrepasaron los límites tradicionales, ni reclamaron mayor autonomía o poder para sí mismas¹³.

Pero entre estas mujeres hubo una minoría que se adentraron en la heterodoxia y tuvieron problemas con la Iglesia y con la Inquisición. Abrazaron abiertamente y con entusiasmo doctrinas y cometidos que contradecían todo lo que la Iglesia institucional representaba, y se unieron a grupos activamente hostiles al dogma y a la jerarquía de la fe ortodoxa.

En última instancia, estas mujeres que se vincularon a grupos heterodoxos, estaban respondiendo al grito original del cristianismo, que invitaba a «la igualdad de todos los creyentes». Esta invitación aparece claramente expresada en las palabras del San Pablo:

«No hay ya judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o hembra porque todos sois uno en Cristo Jesús». (Gálatas, 3, 28)

Esta afirmación concedía a la mujer una naturaleza igual a la del hombre y le prometía cometidos de autoridad dentro de la fe. Ateniéndose al principio de igualdad, durante los primeros siglos del cristianismo, algunas mujeres consiguieron liberarse de su explotación específica. Por su fe pudieron reclamar una vida al margen de la familia y del matrimonio y realizaron funciones tradicionalmente masculinas: predicar, estudiar las escrituras, profetizar, hacer conversos, incluso morir por la fe¹⁴.

Ahora bien, el poder que este principio revolucionario del evangelio otorgaba a las mujeres se circunscribió a la Iglesia primitiva. En adelante, la explícita negación de San Pablo sobre cualquier discriminación por razón de sexo y origen social, se reservó a la vida en el «más allá». La Iglesia, en manos de jerarquías masculinas, impidió cualquier acceso de las mujeres a la autoridad, las excluyó de las funciones sacerdotales y limitó su actividad religiosa al espacio cerrado del

¹³ ANDERSON, B. S. y ZINSSER, J. P., *Historia de las mujeres. Una historia propia*. Vol. 1, Barcelona 1991, p. 237.

¹⁴ ANDERSON, B. S. y ZINSSER, J. P., op. cit., pp. 91-101 y 208; MCNAMARA, J. A., «A new song: Celibate Women in the first three Cristian Centuries» en *Women and History*, 6/7 1983.

convento. Quienes no acataban esos presupuestos se situaban en los límites de la ortodoxia o eran excluidas como herejes.

En los últimos siglos de la Edad Media, sin embargo, algunas mujeres volvieron a decidir sobre la forma en la que querían desarrollar su dedicación a la vida espiritual. Miles de mujeres de las ciudades del norte de Europa, que se llamaron a sí mismas «beguinas», construyeron su propia vida religiosa, no sólo al margen de la autoridad de la familia, sino también al margen de la Iglesia institucional. Muchas mujeres del sur de Francia se unieron al catarismo, que a diferencia de la Iglesia católica, trataba a las mujeres y a los hombres en régimen de igualdad. Por el bautismo espiritual y el estudio una mujer podía ejercer dentro del catarismo las mismas funciones religiosas que un hombre¹⁵. En Inglaterra, los Lolardos consideraban que las mujeres estaban perfectamente capacitadas para ejercer el sacerdocio, por lo que permitían a sus devotas leer las escrituras en inglés y predicar a los fieles igual que los hombres¹⁶. Asimismo la mujer desempeñó un importante papel en la Reforma checa¹⁷.

Todos estos movimientos representaron un serio desafío para la Iglesia y fueron duramente reprimidos. Pero no fueron los movimientos más radicales. El pensamiento y las actitudes más críticas a la hora de cuestionar los conceptos y las instituciones sociales y religiosas correspondieron a la herejía del libre espíritu.

3. *Una mirada propia*

Con el movimiento del libre espíritu están relacionadas dos mujeres singulares, que desafiaron a las autoridades masculinas, reclamaron poder espiritual y actuaron con independencia. Son mujeres de reconocida talla en el misticismo de la segunda mitad del siglo XIII. Las dos tienen en común su interés por la autonomía de la mujer, por su dignidad, por la reivindicación de un papel muy distinto del que la ortodoxia religiosa pretendía imponer al sexo femenino.

¹⁵ LABAL, P., *Los cátaros. Herejía y crisis social*, Barcelona, 1984. Sobre el papel de las mujeres dentro del catarismo pueden consultarse también LE ROY LADURIE, E., *Montillou. Aldea occitana de 1294 a 1324*, Madrid 1981; NELLI, R., *La vida cotidiana entre los cátaros*, Barcelona 1984, pp. 62-74.

¹⁶ La creencia de que las mujeres podían ser curas era ampliamente defendida entre los lolardos, aunque, dado que no creían en la transustanciación, se trataba más bien de una Iglesia evangelista de predicadores. MACKAY, A., «Mujeres y religiosidad» en MUÑOZ FERNÁNDEZ, A. (ed.), *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Madrid 1989, p. 495. Sobre la participación de las mujeres en esta herejía puede consultarse el reciente libro de McSHEFFREY, SH., *Gender and heresy. Women and Men in Lollard communities, 1420-1530*, Philadelphia 1995.

¹⁷ Desde los primeros momentos, las mujeres de Praga constituyeron un núcleo de seguidoras del movimiento husita. Para Juan Hus la mujer no era, como para la mayor parte de los escolásticos, la puerta que conducía al diablo, sino uno de los pilares sobre los que se apoyaba el edificio de la Iglesia de Cristo. MACEK, J., *La revolución husita*, Madrid, 1975, pp. 49-50.

Margarita Porète: La libertad a través del espíritu

La primera de ellas es Margarita Porète. Margarita era una beguina, es decir, una mujer dedicada a la vida religiosa, pero sin pertenecer a ninguna orden regular. Esta mujer, nacida en torno al año 1250, dedicó la mayor parte de su vida a pensar, decir y hacer todo aquello que la Iglesia temía de quienes estaban fuera de sus órdenes establecidas.

Para valorar lo que significaba la defensa de sus ideas, no está de más recordar que cuando Margarita recorría Francia de ciudad en ciudad, ya existía la Inquisición. Una institución, creada a mediados del siglo XIII para acabar con los últimos reductos de la herejía cátara, que había conseguido un fuerte arraigo en el sur de Francia¹⁸. El valor añadido de la persecución inquisitorial radicaba en su efecto publicitario. Como toda represión, los ajusticiamientos ordenados por la Inquisición buscaban, con su tremenda puesta en escena, un efecto ejemplar y disuasorio. Así es que Margarita Porète y quienes, como ella, recorrían los caminos para difundir su pensamiento sabían a lo que se exponían.

Margarita Porète defendió la doctrina del libre espíritu en la Francia de fines del siglo XIII, en Valencienes, en Chalons, en Tournai y en París. Cuando Margarita predicaba por esas ciudades le acompañaba un hombre, que creía haber sido nombrado por Dios como su «angel guardián»¹⁹. Vagabundo y pobre como ella, pertenecía a la comunidad de los begardos que, al igual que las beguinas, eran el contrapunto laico de las órdenes mendicantes. Los begardos vagaban por el mundo como monjes errantes, predicaban sin autorización, y tenían gran éxito popular. No tenían en común ninguna doctrina herética particular pero, a principios del siglo XIV, las autoridades eclesiásticas advirtieron que, entre ellos, existía cierto número de misioneros del libre espíritu.

Algo parecido ocurrió con las beguinas. Inicialmente, tampoco estaban vinculadas al libre espíritu pero, más adelante, muchas comunidades se hermanaron con el movimiento herético. Algunas, como Margarita Porète, vivían predicando y mendigando. Otras se dedicaban a labores asistenciales, como el cuidado de los pobres y enfermos, o se ocupaban de trabajos artesanales, fundamentalmente en el ramo del textil. La vida de algunas de ellas difería muy poco de lo que era la vida normal de otras mujeres: vivían con sus familias, disfrutaban de rentas o se sostenían con su trabajo. Pero la mayor parte de las beguinas constituyeron comunidades religiosas no oficiales, y vivían juntas en una casa o grupos de casas. En general, eran mujeres solteras o viudas, de diferente procedencia social, que se

¹⁸ R. I. MOORE en su obra, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*, Barcelona 1989, aporta un interesante análisis del contexto en el que surgió esta institución, que acabaría convirtiéndose en uno de los principales mecanismos de represión de la nueva sociedad que se estaba configurando en estos siglos.

¹⁹ La información sobre la herejía del libre espíritu y el papel de Margarita Porete dentro del movimiento procede, fundamentalmente, de la obra de N. COHN, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*, Barcelona, 1972.

dedicaban a la vida religiosa, aunque seguían viviendo en el mundo. Las beguinas repondieron a la invitación de austeridad, castidad y servicio al prójimo, pero sin el control de ninguna de las órdenes religiosas regulares²⁰.

Algunos autores han relacionado la aparición e importancia de estas comunidades con el aumento que se produjo a fines del siglo XII del número de mujeres solas, como consecuencia del desequilibrio existente entre la población masculina y femenina. La proporción, según Mackay, era de 120-140 mujeres por cada 100 hombres. Este hecho, junto a la mayor longevidad de la mujeres, explicaría el notable incremento del número de solteras y viudas, muchas de las cuales optaron por la vida religiosa dentro y fuera de las órdenes establecidas²¹.

No es aventurado afirmar la influencia de Margarita en la difusión del pensamiento del libre espíritu entre las beguinas y los begardos. Unos y otros eran junto al «pueblo sencillo», como ella misma decía, los principales destinatarios de su predicación. La corriente del pensamiento del libre espíritu no era nueva. Se había desarrollado a principios del siglo XIII, en torno a la Universidad de París, como un movimiento intelectual dirigido por Amaury de Bène, profesor de lógica y teología. Pero, tendría que pasar casi un siglo para que el libre espíritu renaciera como un movimiento que logra conectar con la sociedad a través de los nuevos místicos, de los heterodoxos, y de personas vinculadas a órdenes irregulares. Todos ellos tenían en común el ideal de pobreza, el rechazo al culto de lo material, y una intensa vida espiritual basada en la relación directa con Dios, sin ningún tipo de mediación eclesiástica.

La herejía del libre espíritu se convirtió en portadora de una doctrina revolucionaria: una especie de anarquismo, en el que sobaban las normas morales y sociales. Sus seguidores se sentían incapaces de pecar porque, quien alcanzaba la unión con Dios, liberaba su alma e iba más allá de todo lo que, en la condición humana, era una consecuencia del pecado original. Para las mujeres esta tesis suponía la liberación de su protagonismo en el pecado original y, por tanto, en el castigo. Liberados y liberadas del pecado, los hermanos del libre espíritu tenían una escasa consideración por las jerarquías humanas, por los ritos, por los sacramentos y por las normas que los regulaban.

Los cátaros, que defendían la igualdad de hombres y mujeres en las funciones religiosas, se planteaban la emancipación femenina a través de la castidad. Para la herejía cátara el acto sexual era diabólico, porque era un medio a través del cual la mujer participaba en la perversa empresa de meter almas en cuerpos de barro. Por esta razón, los cátaros rechazaban el sacramento del matrimonio, y lo consideraban una especie de prostitución sacralizada²². La herejía del libre

²⁰ Sobre este tipo de espiritualidad y práctica religiosa femenina véase MÜLER, D., «Les beguines» en *Christianisme medieval. Mouvements dissidents et novateurs*, Heresis 13 y 14, pp. 351-389. Asimismo puede resultar muy útil el catálogo de la exposición celebrada en Bruselas sobre la difusión de este fenómeno en la zona de Bravante y Amberes, *Béguines et béguinages*, Bruselas 1994.

²¹ MACKAY, A., «Mujeres y religiosidad», en *Las mujeres en el cristianismo medieval...* pp. 492-493.

²² De todas formas, como señala G. DUBY, para la gran masa de simpatizantes, que no estaba obli-

espíritu, a diferencia de los cátaros, planteaba la liberación y emancipación de la mujer no a través de la contención sino de la libertad. Los herejes del libre espíritu tenían una concepción optimista de la naturaleza humana, que inducía a los cristianos una tranquila aceptación del sexo y del cuerpo femenino, de otro modo fuente de angustia y de vergüenza. Para algunos de sus seguidores las relaciones sexuales no sólo no eran pecaminosas, sino que les atribuían un valor trascendental, casi místico. Se referían al acto sexual con denominaciones como «las delicias del paraíso», o la «subida» relacionada con la ascensión del éxtasis místico. Incluso el adulterio estaba dotado de un valor simbólico de emancipación similar al del «amor libre» de nuestra época. Lo cierto es que, desde la castidad o desde la libertad, los cátaros y los hermanos del libre espíritu socavaban la idea de la familia como prolongación del orden jerárquico en el ámbito privado, y como instrumento de dominio del hombre sobre la mujer.

Los hermanos del libre espíritu compartían otra característica común: despreciaban el saber adquirido a través de la lectura, el saber que se estudiaba en las escuelas, porque suponía un verdadero obstáculo para la verdadera sabiduría. El verdadero conocimiento venía de Dios por iluminación del espíritu. Para las mujeres esta visión resultaba particularmente favorable ya que revalorizaba la mente femenina que, por la fuerza de las circunstancias no era libresca ni escolástica. Aunque los hermanos del libre espíritu lo planteaban de una forma radical, este pensamiento se inscribe en las corrientes culturales y espirituales de época, que favorecieron una renovación del misticismo como vía para el conocimiento de Dios. Hildegarda de Bingen, reconocida como filósofa y profetisa del siglo XII, afirmaba a este respecto que su instrucción se había llevado a cabo a través de la Luz divina²³.

Como Hildegarda de Bingen, muchas místicas y visionarias se consideraron instrumentos de Dios, por medio del amor en lugar de la racionalidad. Estas mujeres reconocieron sus carencias intelectuales, pero superaron la falta de confianza en sí mismas al sentirse elegidas por Dios²⁴. Ese privilegio les dio autoridad para hablar y escribir, incluso para criticar, como Hildegarda, que se atrevió a acusar a dirigentes religiosos y seculares de corrupción y mal gobierno.

Margarita Porète plasmó su pensamiento en una obra, «El espejo de las almas sencillas»²⁵. Tal y como aseguraba ella misma, fue la iluminación quien guió su

gada a vivir en castidad, la contestación herética era un medio de obstaculizar la injerencia de la Iglesia en los procedimientos matrimoniales. *El caballero, la mujer...*, pp. 95-96.

²³ FUMAGALLI, M. T., «Hildegarda la profetisa» en *La mujer medieval*, Madrid 1991, pp. 177-202; MARTINO, G. de y BRUZZESE, M., *Las filósofas. Las mujeres protagonistas de la historia del pensamiento*, Madrid 1996, pp. 71-77. Recientemente se han publicado dos libros sobre esta figura representativa de la mística y de la nueva espiritualidad que se estaba imponiendo en el occidente medieval: CIRLOT, V. (ed), *Hildegard von Bingen vida y visiones*, Madrid 1997 y PERNAUD, R., *Hildegarda de Bingen. La conciencia inspirada del siglo XII*, Barcelona 1998.

²⁴ ANDERSON, B. S. y ZINSSER, J. P., op. cit., p. 236. Sobre importancia de las mujeres dentro del misticismo véase DIZELBACHER, P. y BAUER, D. R., *Movimiento religioso e mística femenine nel medioevo*, Milán 1993.

²⁵ *El espejo de las almas simples*. Anónimo. Trad. y estudio de B. Garí y A. Padrós-Wolff, Barcelona 1995.

mano para escribir ese libro, en el que describía las siete etapas que conducen al alma a la unión con Dios. Esta obra, inspirada por el Amor, como afirmaba Margarita, constituye la fuente fundamental para el conocimiento de la doctrina del libre espíritu. Desde luego lo fue para los teólogos que se dedicaron a estudiar los errores de los begardos a principios del siglo XIV.

«El espejo de las almas sencillas» es, sobre todo, un manual de instrucción para su lectura a prosélitos del libre espíritu. Su tema central es la elevación del alma hacia la plena libertad. En ese proceso, que se realizaría en siete etapas, el alma se convertía en un agente pasivo, que no necesitaba ritos, ni buenas obras, ni intermediarios. Bastaba con la capacidad de rendirse a la divinidad, al Amor como ella decía. Una vez sumida en esa especie de nihilismo místico, el alma carecía de voluntad alguna, excepto la voluntad de Dios, que le induce a desear lo que debe y, por tanto, es incapaz de pecar.

¿Qué peligro representaba para la Iglesia Margarita Porète?, ¿Por qué fue considerada hereje? La respuesta ya estaba en la carta de San Pablo a Timoteo:

«La mujer aprenda en silencio, con plena sumisión. No consiento que la mujer enseñe ni domine al marido, sino que se mantenga en silencio, pues primero fue formado Adán, después Eva. Y no fue Adán el seducido, sino Eva que, seducida, incurrió en la transgresión» (1 a Timoteo, 2, 11-15).

Margarita no sólo no respetó la ley del silencio impuesto a las mujeres, sino que sus afirmaciones sobre el poder de la fe individual, fueron interpretadas por los miembros de la junta de gobierno de la Universidad de París, como una negación de la necesidad de comunión, confesión y sacerdocio. Para los guardianes de la Iglesia semejante libertad suponía además la glorificación de una vida descontrolada, incluso una incitación a la sexualidad desenfrenada. Su pensamiento representaba, por tanto, no sólo un desafío a la autoridad de la Iglesia, sino también al orden social.

Eso hizo que, en 1306, su libro fuera quemado públicamente en Valencienes. Pero Margarita Porète no sólo no se retractó, sino que continuó enseñando a los begardos y al pueblo. Publicó otra copia del libro y lo envió a algunos teólogos, advirtiéndoles que su excesiva racionalidad y doctorado les impediría recibir el regalo del Amor, es decir, la iluminación de la fe²⁶.

Dos años después, Margarita Porète y su fiel begardo acabaron cayendo en manos de la Inquisición. Durante el año y medio que pasó en la cárcel en espera de juicio, se negó a retractarse para comprar su absolución. En mayo de 1310, la Universidad de París estudió el texto y lo declaró herético. La Inquisición le imputó quince cargos de herejía, los mismos que a los predicadores del libre espíritu. Finalmente, en junio de 1310, fue quemada públicamente en París por las autoridades seculares.

La condena de Margarita coincide con el momento en que el libre espíritu estaba causando serias preocupaciones a las autoridades eclesiásticas. A partir de

²⁶ ANDERSON, B. S. y ZINSSER, J. P., op. cit., p. 250.

ese momento, la Iglesia se dirigió contra los begardos y beguinas heréticas, pero la represión afectó también a aquellas comunidades que eran completamente pacíficas y ortodoxas. No fue casual. Con el pretexto de evitar las desviaciones heréticas, se intentó reprimir o por lo menos controlar a las comunidades de beguinas. Su forma de vida, su particular religiosidad, representaba un serio peligro para la Iglesia que consideraba los votos y la clausura como garantías indispensables de control. Su osadía les llevaba además a asumir papeles y funciones reservadas a los hombres.

Ya desde la segunda mitad del siglo XIII, la Iglesia había ido creando una serie de normas dirigidas a acabar con este movimiento religioso. En 1311, un año después del ajusticiamiento de Margarita, el Concilio ecuménico celebrado en Vienne condenó a las beguinas por su devoción independiente:

«Nos han dicho que ciertas mujeres, llamadas comunmente 'beguinas', afectadas por una especie de locura, discuten sobre la Santa Trinidad y la esencia divina, y expresan opiniones sobre materia de fe y sobre los sacramentos, contrarias a la fe católica, engañando a mucha gente sencilla. Como estas mujeres no profesan obediencia a nadie y no renuncian a su propiedad ni profesan una regla aprobada, ciertamente no son 'religiosas'»²⁷.

Las autoridades religiosas fueron conscientes, sin embargo, de la dificultad de neutralizar la influencia de un movimiento religioso, que seguía atrayendo a muchas mujeres de toda condición y clase social. Por ese motivo, la Iglesia intentó dividir el movimiento y canalizarlo hacia órdenes regulares. En la primera mitad del siglo XIV, casi todas las beguinas se afiliaron a Ordenes Terciarias –instituciones de laicos que se ponían bajo la protección de órdenes regulares, adoptando su espiritualidad– aunque, como señala Norman Cohn, su autonomía personal y espiritual siguió creando problemas a los frailes. De todas formas, algunas beguinas se negaron a aceptar esa vía y se mantuvieron fieles a su espiritualidad, al margen de la autoridad institucional de la Iglesia, lo que las convirtió en sospechosas de herejía y vulnerables ante la Inquisición.

Guillerma: Una teología feminista

Durante siglos, «El espejo de las almas sencillas», la obra de Margarita Porète, fue atribuida a otro autor, un místico ortodoxo. Hasta ese punto la hoguera había borrado su rastro de la historia. Algo parecido ocurrió también con nuestra segunda protagonista, una mujer notable, conocida con el nombre de Guillerma²⁸. Aunque no puede confirmarse, Guillerma debió de ser hija de

²⁷ ANDERSON, B. S. y ZINSSER, J. P., op. cit., p. 250. J. C. SCHMITT aborda más ampliamente esta cuestión en su trabajo *Mort d'une herésie: L'Eglise et les clercs face aux beguines et begards*, París 1978.

²⁸ Las referencias a esta herejía proceden de la obra de L. MURARO *Guillerma y Maifreda. Historia de una herejía feminista*. Barcelona 1997.

Constanza de Hungría, la segunda esposa del rey de Bohemia, Premislao I. Guillerma llegó a Milán en torno al año 1262, y allí residió hasta su muerte en 1281. Casi veinte años después, en 1300, su cuerpo fue desenterrado y quemado en la plaza pública de Milán.

Hay muchas similitudes entre la vida de Margarita Porète y la de Guillerma. Las dos se dedicaron a la búsqueda de Dios, sin ser religiosas en sentido estricto. Las dos fueron declaradas herejes por la Inquisición, condenadas a la hoguera, y destinadas a ser borradas de la Historia. Las dos cimentaron su autoridad en su propio carisma y no en una función o cargo específico. Probablemente, Guillerma fue también una beguina, como Margarita, aunque sin pertenecer a ninguna comunidad. Si Margarita Porète recorría los caminos acompañada de un begardo, entre los primeros seguidores de Guillerma se encontraba también un hombre, Andrea Saramita. Sin recurrir a la escritura, Guillerma abrió igualmente su pensamiento a un círculo de personas, amigas y devotas, y a todo aquel que acudió a su casa, fuera cual fuera su sexo, condición o procedencia social²⁹.

Igual que Margarita Porète, también Guillerma debió de estar en conexión con la herejía del Libre Espíritu. Así lo ha puesto de relieve Romana Guarneri en su investigación sobre el movimiento del Libre Espíritu³⁰ y, más recientemente, Luisa Muraro en su obra, «Guillerma y Maifreda. Historia de una herejía feminista», en la que realiza un análisis pormenorizado del proceso inquisitorial que se promovió contra sus seguidores.

Pero, a partir de aquí, las vidas paralelas siguen su propio camino. Mientras Margarita se esforzó por actualizar y divulgar el pensamiento del Libre Espíritu, Guillerma vuelve a las fuentes de la herejía amauriana, para repensar la idea de Dios en relación al sexo femenino y a la historia de la humanidad, tomando como eje central la idea de la encarnación.

Los amaurianos, como se conocía a los seguidores de Amaury de Bène, filósofo y maestro del grupo que elaboró la doctrina del Libre Espíritu, concebían la historia de la humanidad dividida en tres etapas, representadas por las tres personas de la Trinidad: la Edad del Padre, la Edad del Hijo, y la Edad de Espíritu Santo. Coinciden en esta interpretación de la historia con la formulada a fines del siglo XII por Joaquín de Fiore³¹, pero, a diferencia del abad calabrés, los amaurianos creían que cada época tenía su propia encarnación. Ya se había cumplido la del Padre, en Abraham y los primeros profetas, la del Hijo en Jesucristo, y quedaba por realizarse la encarnación del Espíritu Santo. En contra de lo que defendía la ortodoxia, tanto Joaquín de Fiore como los herejes del Libre Espíritu pensaban que la edad del Espíritu se realizaría en la tierra, que su llegada sería inminente y que duraría hasta el fin de los tiempos. Los primeros en encarnar al

²⁹ Ibid., pp. 196-197.

³⁰ GUARNERI, R., *Il movimento del libero Spirito*, Roma, 1965.

³¹ WEST, D. C. y ZIMDARS-SWARTZ, S. *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la Historia*, Mexico 1986.

Espíritu Santo serían los amaurianos, aunque la encarnación se haría cada vez más general, hasta convertirse en universal³².

Lo que aporta Guillerma a este ideario es la revalorización del sexo femenino en esa nueva y definitiva etapa de la historia de la humanidad. Durante siglos, la Iglesia se había encargado de predicar no sólo la inferioridad de las mujeres, sino también la gravedad de su culpa en el pecado original. Con este mensaje se había olvidado lo que constituye la primera referencia en el relato bíblico de la creación:

«Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra» (Génesis, 1, 27).

Atendiendo a este principio, para Guillerma la encarnación no podía ser completa sin la encarnación de la diferencia sexual. La encarnación del Hijo en la figura de Jesucristo había inducido a los cristianos a identificarse con un Dios masculino, pero la encarnación del Espíritu Santo, que se realizaría también en las mujeres, supondría una concepción distinta de Dios y de la salvación: «Un Dios plural, no jerárquico, diversificador, presente en todas las cosas», y presente también en las mujeres³³. En el pensamiento de Guillerma la encarnación en Cristo y en el Espíritu Santo es única, aunque se cumple en dos tiempos³⁴. Su cumplimiento supone la superación de la diferencia sexual y la llegada de una nueva época en la historia de la salvación, en la que las mujeres tendrían un papel decisivo. Cobraba sentido de esta forma la frase de San Pablo, cuando afirmaba:

«Pero ni la mujer sin el varón ni el varón sin la mujer en el Señor» (I Corintios, 11, 11).

Guillerma, además, hablaba de una salvación distinta. Una salvación que se apartaba del derramamiento de sangre, de la humillación, del sacrificio del inocente. Sus enseñanzas fueron siempre contrarias a la reproducción simbólica del martirio de Jesucristo. Para Guillerma se había superado esa etapa en el proceso de salvación y se iniciaba otra distinta: la edad del espíritu, de la libertad y del amor³⁵.

Su vida o, por lo menos, los últimos años de su vida, se ajustan estrechamente a este ideario. Cuando llegó a Milán, en torno a 1262, Guillerma era una perfecta desconocida. No era una mujer joven. Seguramente había enviudado y, por eso, abandonó la corte de Bohemia. Al instalarse en la ciudad, no sólo no se valió de sus orígenes reales, sino que incluso cambió de nombre; los milaneses la llamaban «Guglielma». Probablemente Guillerma no trataba de ocultar su pasado, más bien parece que el cambio de nombre diferenciara dos etapas de su vida; una en la que había cumplido con el papel que le estaba asignado como mujer, y otra en

³² COHN, N., op. cit., p. 167.

³³ MURARO, L., op. cit., p. 141.

³⁴ Ibid., p. 111.

³⁵ Ibid., pp. 119-120.

la que ella había elegido cómo quería vivirla. Guillerma no entró en ninguna comunidad religiosa, aunque probablemente se convirtió en terciaria de la abadía cisterciense de Santa María de Chiaravalle, con la que entabló contacto desde el momento de su llegada. Esa fue su única vinculación material y espiritual. Guillerma vivió sola hasta su muerte. No creó una escuela ni una comunidad religiosa. La libertad que reclamó para sí misma revela una búsqueda personal de Dios, sin intermediarios ni lazos preestablecidos. Sin ascetismos, Guillerma se dedicó intensamente a la vida espiritual, pero siguió viviendo en el mundo, preocupada por los problemas personales de quienes acudían a ella en busca de consejo³⁶.

Esta actitud cobra su verdadero valor si situamos a Guillerma en su tiempo y si tenemos en cuenta el significado que tuvo para todos aquellos que la conocieron, incluidos los propios monjes de la abadía de Chiaravalle. No puede olvidarse que la sociedad de su época sospechaba de las mujeres solas, recelaba de todas aquellas que no se adecuaban a lo que estaba previsto para su sexo. Sin embargo, Guillerma consiguió dar tal imagen de grandeza femenina y de fe, que algunos, tanto hombres como mujeres, llegaron a considerar que ella era la encarnación del Espíritu Santo. Cuando murió, los monjes de Chiaravalle, que la creían santa, la enterraron en la abadía e, incluso, opusieron cierta resistencia a la Inquisición al permitir las manifestaciones públicas del culto a Guillerma desde que se inició su proceso, en 1284, tres años después de su muerte, hasta que se dictó la sentencia en 1300.

Guillerma defendía una libertad absoluta en las relaciones humanas y en la búsqueda espiritual, lo que influyó, sin duda, en que no existiera homogeneidad entre su pensamiento y el de sus seguidores. Así, frente a la concepción plural de Guillerma sobre la encarnación divina, los guillermitas interpretaron que ella era la encarnación femenina y única del Espíritu Santo, del mismo modo que Jesucristo fue la encarnación del Hijo. Según los testimonios inquisitoriales, ella siempre negó la divinidad que le atribuían sus seguidores. Su pensamiento estaba más cerca del panteísmo defendido por los amaurianos, cuando decían que «cada uno de ellos era Cristo o el Espíritu Santo», porque estaban convencidos de que en ellos se estaba repitiendo el milagro de la encarnación. Casi dos siglos antes, otra mujer, Hildegarda de Bingen, se había definido también a sí misma como «receptáculo del Espíritu Santo»³⁷.

Por otro lado, aunque el pensamiento de Guillerma se decantaba por la instauración de una Iglesia espiritual sin jerarquías ni ritos, sus seguidores la convirtieron en fundadora de una Iglesia que habría de ser dirigida por una mujer Papa y por mujeres cardenales. La teología feminista de Guillerma daba paso así a una Iglesia feminista, en la que las mujeres asumirían papeles reservados tradicionalmente a los hombres. La mayor parte de los historiadores que se han refe-

³⁶ Ibid., pp. 1-10.

³⁷ OPITZ, C., «Vida cotidiana de las mujeres...», op. cit., p. 387.

rido a esta herejía, afirman que los guillermitas pretendían la sustitución del sexo masculino por el femenino en el gobierno de la Iglesia. La razón parece encontrarse en que, de la misma forma que existía una Iglesia de Cristo gobernada por hombres, debía existir una Iglesia del Espíritu Santo, es decir, de Guillerma, gobernada por mujeres³⁸. No está claro que los guillermitas pretendieran esa sustitución, pero lo que sí es cierto es que rompieron con la norma de la Iglesia que prohibía el sacerdocio a las mujeres.

Maifreda: Una Iglesia de mujeres

Al morir Guillerma, una de sus principales devotas, llamada Maifreda, asumió la dirección religiosa de los guillermitas y se convirtió en cabeza de la nueva Iglesia. Sus fieles le daban el título de vicario y la honraban con los signos de respeto al Papa: se arrodillaban ante ella y la saludaban besándole el pie y luego la mano. Como representante de Guillerma en la tierra, ejerció todas las funciones sacerdotales: predicaba, enseñaba y administraba los sacramentos. De nuevo, la transgresión, el cambio de papeles. Y de nuevo, las palabras de San Pablo, ahora en su carta a los Corintios:

«Las mujeres calléense en las asambleas, porque no les toca a ellas hablar, sino vivir sujetas, como dice la Ley. Si quieren aprender algo, que en casa pregunten a sus maridos, porque no es decoroso para la mujer hablar en la iglesia» (I Corintios, 14, 34-35).

A diferencia de Guillerma, Maifreda no pretendía una renovación espiritual de la Iglesia, sino un cambio de la condición femenina. De hecho, aunque los guillermitas abogaban por «cambiar las leyes y hacer unos evangelios nuevos»³⁹, mantuvieron íntegramente los ritos católicos. No introdujeron ninguna innovación ni en la liturgia ni en la organización eclesíastica. La novedad radicaba en que las mujeres asumían las mismas funciones que los hombres dentro de la Iglesia. Y así, Maifreda, como vicaria de Guillerma, llegó a situarse en plano de igualdad con el primado de Roma.

Desde el primer momento, Maifreda se negó a aceptar el papel que la sociedad le ofrecía como mujer. Se opuso al matrimonio, es decir, a aceptar una posición subordinada con respecto al cabeza de familia. Tampoco quiso entrar en un convento para vivir su vocación religiosa, porque eso suponía asumir su reclusión. Es verdad que Maifreda perteneció a la orden de los Umiliati, pero esta institución religiosa, creada por los artesanos de la lana en el siglo XI, permitía a sus seguidores actuar con un margen muy amplio de libertad, y ejercer las funciones apostólicas entre la gente corriente. Pero su rebeldía la llevó mucho más lejos. Para anular la desventaja social a la que se hallaba enfrentada como mujer, Maifre-

³⁸ MURARO, L., op. cit., p. 126.

³⁹ Ibid., p. 120.

da hizo de Guillerma su Dios⁴⁰, y reclamó una posición de igualdad dentro de la Iglesia, aunque eso supusiera una inversión de las estructuras eclesíásticas.

Maifreda no se amilanó ni ante el proceso que le abrió la Inquisición. Consciente ya de cuál iba a ser su destino, cuando el proceso estaba tocando a su fin, Maifreda intensificó su actividad y se enfrentó abiertamente a la Iglesia.

El día 10 de abril del año 1300, fecha en la que se celebraba la Pascua, Maifreda revistió los hábitos sacerdotales y celebró una misa solemne de acuerdo con lo previsto por la liturgia pascual. Los detalles de la misa fueron cuidadosamente preparados para que el acto se ajustara al ritual y a la solemnidad que requería la celebración. En el interrogatorio inquisitorial, una de las declarantes aseguró que, ese día, «*Sor Maifreda dijo misa y tenía la hostia y la elevó e hizo todo cuanto hacen los otros sacerdotes para la misa*»⁴¹.

No cabe mayor desafío. Al actuar en conformidad con el rito católico, Maifreda hacía patente lo que siempre había pretendido: No quería una Iglesia distinta, sino un cambio radical en el papel y en la condición de las mujeres.

Por medio de la Inquisición, la Iglesia consiguió destruir y dispersar a los guillemitas. Pero su erradicación no debió de ser suficiente para acallar el eco de sus voces. Inmediatamente después de su condena, se creó una falsa leyenda sobre Guillerma y sus seguidores que ha sobrevivido hasta nuestros días. Según una versión del año 1503, citada por Luisa Muraro, la leyenda relataba que, «*alrededor del año 1300, vivió en Milán una mujer herética de nombre Guillerma la cual aparentaba ser religiosa y santa. Vivía con un tal Andrea Saramita y los dos, protegiéndose mutuamente en una bondad simulada, tenían en la zona de la Porta Nuova una 'sinagoga' subterránea, en la que se reunían por las noches doncellas, mujeres casadas y viudas. Por voluntad de Guillerma todas llevaban tonsura en la cabeza, como si fueran clérigos. A los encuentros nocturnos acudían además hombres jóvenes y adultos disfrazados de religiosos. Mujeres y hombres daban comienzo a la reunión rezando ante un altar, después gritaban: ¡unámonos, unámonos! y apagaban las luces. A continuación seguía una orgía sexual, el 'oculto estupro', como lo definía el autor de la leyenda*».

Según este mismo relato, a todas luces falso, *después de la muerte de Guillerma, «el rito sacrílego continuó todavía durante seis años por obra de Andrea, hasta que todo fue puesto al descubierto por un mercader milanés, cuya mujer –en palabras del autor– frecuentaba la 'sinagoga'. La Inquisición condenó a Andrea Saramita y a sus compañeros a la hoguera. La misma suerte corrieron los huesos de la 'malvada' Guillerma –así se la calificaba– finalmente descubierta como lo que era, una contumaz hereje*»⁴².

Esta versión revela algunas cuestiones de interés. Luisa Muraro sostiene que esta falsa leyenda no nació de la fantasía popular, sino que se elaboró con vistas

⁴⁰ Ibid., p. 157.

⁴¹ Ibid., p. 45.

⁴² Ibid., pp. 91-92.

a una predicación religiosa en el contexto de la lucha contra los herejes. El proceso inquisitorial había sentenciado la desviación herética de los guillermitas y la culpabilidad de Guillerma. Pero hacía falta, además, que su condena fuera entendida por la gente común y por todos aquellos que la habían venerado como santa. Aprovechando la ocasión, la Iglesia podía instruir al pueblo contra los herejes y, de paso, resaltar los defectos congénitos de las mujeres para justificar la necesidad de su custodia permanente. Aún así, cabe preguntarse por qué no se contó la verdadera historia; por qué la leyenda se aleja tanto de los hechos, como de los argumentos utilizados por la Inquisición contra los guillermitas.

El recurso a las orgías sexuales no era nuevo. Se había utilizado desde los primeros tiempos del cristianismo para desacreditar a los herejes⁴³. En este caso parece, además, buscado a la medida teniendo en cuenta que las principales protagonistas de la herejía eran mujeres. El método, por mezquino que pueda parecer, no dejó de ser eficaz en una sociedad que atribuía a las mujeres un extraordinario apetito sexual. El sexo había sido la causa de su culpa desde los primeros tiempos. Por tanto, era fácil recurrir a ese argumento para explicar cualquier actitud transgresora de las mujeres, cualquier actitud que representara un peligro potencial para el orden establecido. Cuando las mujeres se juntaban por iniciativa propia, sin verse constreñidas por otros o por las circunstancias, se buscaban de inmediato sus posibles móviles sexuales. La leyenda de esas orgías respondía además al gusto popular por la fábula invertida, por la moraleja del revés: «parecía una mujer distinta y mejor pero, en realidad, era como las otras y peor».

Lo realmente peligroso hubiera sido contar la verdad. Lo realmente peligroso hubiera sido decir que Guillerma había sido enviada a la hoguera no sólo porque sus seguidores afirmaban que era la encarnación del Espíritu Santo, sino porque pensaba que las mujeres eran también portadoras de Dios y que estaban llamadas a completar la pasión redentora. El pensamiento de Guillerma se contradecía de plano con la imagen de un Dios masculino, que había condenado a las mujeres a la sumisión⁴⁴. Ése era el verdadero peligro. Por eso el objetivo no fue divulgar argumentos contra una nueva teología que podía resultar atractiva para las mujeres. El objetivo era desacreditar a quien formuló aquella herejía feminista. Despojada de su mensaje, Guillerma pudo ser presentada a la sociedad como una hereje contumaz, soberbia y viciosa.

La falsa leyenda sobre Guillerma y sus seguidores nos da la medida de la trascendencia que su pensamiento y sus actitudes tuvieron para la sociedad y la mentalidad de la época. Esta leyenda, al igual que los procesos inquisitoriales o la persecución de las beguinas, revelan que también en la Edad Media las mujeres se enfrentaron al orden establecido y adoptaron posiciones que pueden calificarse de

⁴³ Las leyendas sobre reuniones secretas en las que se realizaban orgías derivaban, en última instancia, de las acusaciones presentadas contra los primeros cristianos por sus perseguidores romanos. MOORE, R., op. cit., p. 146.

⁴⁴ MURARO, L., op. cit., pp. 92-95.

feministas⁴⁵. El rechazo a la subordinación no se plasmó, como en la actualidad, en una lucha por la igualdad, porque esa idea era ajena a la Edad Media, sino en una lucha por la dignidad de la mujer y la mejora de su posición en la sociedad. La censura inquisitorial acabó a sangre y fuego con la voz de estas tres mujeres, Margarita, Guillerma y Maifreda, que defendieron, como alternativa, una relación libre con Dios, sin la mediación de la Iglesia. Otras muchas como ellas, dentro y fuera del ámbito religioso, dentro y fuera de la ortodoxia católica, llegaron a elaborar un pensamiento propio, y expresaron el rechazo a una realidad social excluyente, en la que se les negaba la posibilidad de participar.

Es verdad que fueron una minoría. Es verdad que no consiguieron transformar la realidad femenina, pero no es menos cierto que pusieron un primer peldaño en el largo camino de la emancipación de las mujeres, aunque sus palabras fueran silenciadas y sus acciones condenadas al olvido.

Como bien dice Octavio Paz, *«Una sociedad se define no sólo por su actitud hacia el futuro sino frente al pasado: sus recuerdos no son menos reveladores que sus proyectos... pero hay una censura histórica como hay una censura psíquica. Nuestra historia es un texto lleno de pasajes escritos con tinta negra y otros escritos con tinta invisible»*⁴⁶.

⁴⁵ Como señala Cristina Segura, el feminismo no puede reducirse a la lucha por la igualdad con el otro sexo. Hasta el siglo XVIII no existió un contexto propicio para reivindicar ese derecho, pero con anterioridad a esa época hubo mujeres que elaboraron un pensamiento propio, en el que expresaban su rechazo a la subordinación impuesta por la sociedad patriarcal. «Las mujeres en la España medieval», en *Historia de las mujeres en España*, Madrid 1997, pp. 244-245.

⁴⁶ PAZ. O., *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, Barcelona 1995, p. 23.