

Voces de mujeres en la Edad Media

Voces de mujeres en la Edad Media



Entre realidad y ficción

Editado por
Esther Corral Díaz

DE GRUYTER

Este volumen está financiado con cargo a una ayuda del Ministerio de Economía y Competitividad (ref. FFI2014-55628-P), en el marco del proyecto *Voces de mujeres en la Edad Media: realidad y ficción*, y de la Red de Estudios medievales interdisciplinares (ref. ED431D R2016/004)



Unión Europea

Fondo Europeo
de Desarrollo Regional
"Una manera de hacer Europa"

ISBN 978-3-11-059664-9

e-ISBN (PDF) 978-3-11-059675-5

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-059489-8



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial NoDerivatives 4.0 License. For details go to <http://creativecommons.org/licenses-es/by-nc-nd/4.0/>.

Library of Congress Control Number: 2018947015

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2018 Esther Corral Díaz, published by Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Typesetting: Integra Software Services Pvt. Ltd.

Printing and binding: CPI books GmbH, Leck

Cover image: Fresco detail from the Castello della Manta (Saluzzo, Italy). © FAI – Fondo Ambiente Italiano, Archivio Fotografico (photo by Fabrizio Giordano).

www.degruyter.com

Contenido

Introducción — 1

FEMINIDAD HISTÓRICA

I Mujeres con poder

José António Souto Cabo

***Et de dona Guiomar nascio don Rodrigo Diaz de los Cameros. Figuras femininas no patrocínio da lírica galego-portuguesa (II)* — 9**

Manuel Recuero Astray

La reina doña Berenguela y la *Chronica Adefonsi Imperatoris* — 33

M^a Isabel del Val Valdivieso

Precedentes femeninos invocados por la reina Isabel I de Castilla — 45

Marta Cendón Fernández

La imagen de doña Aldonza de Mendoza: vida y memoria — 62

Diana Pelaz Flores

Un libro para la reina madre: la traducción del *Memoriale Virtutum* de Alonso de Cartagena en el entorno de Isabel de Portugal (1447–1496) — 93

Lledó Ruiz Domingo

Escribir para construir: la imagen de la reina Juana Enríquez en la correspondencia y la cronística del siglo XV — 104

II Mujeres en la documentación medieval

Miguel García-Fernández

Voces, susurros y silencios femeninos en la documentación medieval gallega — 113

Lorena C. Barco Cebrián

Las voces de mujeres medievales a través de los testamentos y los inventarios: el caso de Leonor Pimentel y Zúñiga, I Duquesa de Plasencia — 124

Paula Cadaveira López

Las mujeres y el encargo de peregrinaciones *post-mortem* en los testamentos bajomedievales de los reinos hispánicos — 135

Celia Redondo Blasco

Voces en eco: el ejemplo de María García de Toledo — 145

Mireia Comas Via

Cartas desde la distancia: la añoranza en la correspondencia femenina a finales de la Edad Media — 152

Helena Casas Perpinyà

Dones en presència a l'Època Medieval. Proposta per a una epistemologia històrica de la llibertat femenina — 162

FEMINIDAD AUTORIAL

I Voces propias: Marie de France, Christine de Pizan, *trobairitz*, poetas

Sonia Maura Barillari

Un purgatorio al femmine: il volgarizzamento del *Tractatus de purgatorii sancti Patricii* di Marie de France — 173

Patrizia Caraffi

Christine de Pizan e la scrittura della *Sagesce* — 189

María Elena Ojea Fernández

Naturaleza, identidad y rebeldía en *La ciudad de las damas* de Christine de Pizan — 200

Laura Pereira Domínguez

Christine de Pizan e a dimensión pública das mulleres — 209

Rosa M^a Medina Granda

Las *cansos* de las *trobairitz* o cuando el canon se mueve — 219

David González de la Higuera Garrido

Retórica de Florencia Pinar, poeta de cancionero: introspección y erotismo — 235

II Místicas y religiosas

Victoria Cirlot

Escrito en el corazón. Los casos de Angela de Foligno, Marguerite Porete y Marguerite d'Oingt — 249

Adeline Rucquoi

Voces femeninas alrededor de Santo Domingo. Sor Angélica, Sor Cecilia — 267

Antonia Vázquez Sánchez

La obra de Marguerite Porete en su espacio público — 285

Sergi Sancho Fibla

***Li vida de Doucelina de Dinha*, de Felipa Porcelleta. Imaginería, prácticas devocionales y legitimación de la vida beguina en el Mediterráneo — 296**

Coral Cuadrada

Mística y amor cortés — 309

FEMINIDAD TEXTUAL

I La ficción lírica (profana y religiosa)

Marco Piccat

La dedica alla ‘Nobile Dama’: un rito o un’occasione per i trovatori provenzali in Piemonte? — 323

Graça Videira Lopes

Vozes do silêncio: algumas considerações sobre as mulheres da lírica galego-portuguesa — 340

Carmen de Santiago Gómez

O protagonismo feminino na lírica galego-portuguesa. Entre historia e literatura — 353

Ana Raquel Baião Roque

“Porque se move a razom [dela]”. A ficção da voz feminina nas cantigas de amigo galego-portuguesas — 362

Viviane Cunha

A figura da mulher nas canções de malmaridadas no universo românico medieval — 373

Maria Isabel Morán Cabanas

O retrato descortês das damas no *Cancioneiro Geral*: motivos e imagens da tradição lírica — 381

Yara Frateschi Vieira

A imagem da mulher judia e muçulmana na lírica galego-portuguesa — 392

Milagros Muña

Algúns tipos femininos nas *Cantigas de Santa María* — 407

II Otras ficciones literarias

Charmaine Lee

***Féminité textuelle* nel *Decameron*: la novella di Lisabetta da Messina (IV, 5) — 421**

Santiago Gutiérrez García

La relación de las hadas artúricas con el saber libresco a través de la Dama del Lago del *Baladro del sabio Merlín* — 433

E. Macarena García García – Carlos Santos Carretero

Esclavas y caballeras en *Jacob ben Eleazar*: puente literario entre Oriente y Occidente — 451

Dulce María González Doreste – Francisca del Mar Plaza Picón

Susana, objeto de deseo y modelo de castidad — 459

María del Pilar Lojendio-Quintero – María del Pilar Mendoza-Ramos

Lucrecia: paradigma de castidad — 472

Francisco José Rodríguez Mesa

Dido en el *Triunfo de la Castidad*: ¿una diatriba de Petrarca contra Virgilio? — 483

ESPACIO FEMENINO EN LA CULTURA ESCRITA Y LIBRESCA

Joel Varela Rodríguez

Autores y lecturas en los monasterios femeninos de la Península Ibérica en el siglo X — 495

Pablo Alberto Mestre Navas

Espacios femeninos de escritura en la Edad Media — 505

Cristina Pérez Pérez

El libro en la corte. Lecturas femeninas y sus espacios palaciegos en la Baja Edad Media — 513

Índice — 525

Antonia Víñez Sánchez

La obra de Marguerite Porete en su espacio público

Tousjours nient vouloir

Marguerite Porete

En París, el 1 de junio de 1310, en la plaza de Grève, moría quemada en la hoguera Marguerite Porete. Su libro, conocido como *Le Mirouer des simples ames aneanties et qui seulement demourent en vouloir et desir d'amour*,¹ nombre con que aparece en el manuscrito Chantilly, había sido previamente condenado a las llamas en 1306 por Gui de Colmieu, obispo de Cambrai. Del impacto y difusión de la obra son testimonio los numerosos manuscritos, además del citado, que han llegado hasta nosotros, de los que seis transmiten la versión latina del texto llevada a cabo en vida de la autora.² Debemos a R. Guarnieri el descubrimiento del libro, “di un’anonima versione latina del testo in questione, scoperta per caso in un neglecto codicetto della la Biblioteca Vaticana”, noticia de la que da cuenta en *L’Osservatore Romano* el 16 de junio de 1946.³

1 Manuscrito conservado en Chantilly, Musée Condé, signatura XIV F 26, catalogue n° 157, de finales del s. XV o principios del XVI, escrito en francés medio con influencia picarda, probablemente la lengua de su autora. Para un estudio detallado de los manuscritos y traducciones, cfr. R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1965, pp. 501–509. Una más reciente revisión del tema en P. García Acosta, *Los marginalia de Le Mirouer des simples ames de Marguerite Porete: hacia una historia de la lectura del manuscrito de Chantilly*, en “Crítica del texto”, XV / 1, 2012, pp. 245–269.

2 R. Guarnieri - P. Verdeyen (eds.), *Marguerite Porete. Le Mirouer des simples ames. Margaretae Porete. Speculum Simplicium animarum*, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1986, p. VII, que citaré como *Mirouer*. Se trata de la edición más seria de la obra, ocupándose Verdeyen del texto latino y Guarnieri del francés, ya que “la versión en moyen-français se rapproche sans doute le plus de l’autographe perdu”, p. VI. La misma autora se ocupó asimismo de la edición de la versión más fiable de los manuscritos italianos, en “Appendice. Edizione della versione trecentesca in volgare italiano (ms. Riccardiano 1468)”, incluido en *Margherita Porete. Lo Specchio delle anime semplici*, trad. di G. Fozzer; prefaz. storica di R. Guarnieri; comm. di M. Vannini, Torino, Edizioni San Paolo, 1994, pp. 503–624. En adelante, *Specchio*.

3 La noticia en las pp. 661–663. Relata de forma detallada su descubrimiento en *Quando si dice, il caso!*, en “Bailamme. Rivista di spiritualità e politica”, 8 (dic. 1990), pp. 45–55. La cita es de *Specchio*, cit, p. 10. Da cuenta de las vicisitudes del libro a través de sus primeras ediciones,

Antonia Víñez Sánchez, Universidad de Cádiz

Acerca de Marguerite sabemos poco. Contamos con las actas de su proceso inquisitorial, las referencias en las *Crónicas* de Francia y su propio testimonio literario ya que el *Mirouer* constituye una “autobiografía mística”.⁴ Las *Crónicas* de Guillaume de Nangis y sus continuadores hablan de una “Margharetta dicta Porrette (Poirette o Poreite, según las versiones de los manuscritos), como “pseudo-mulier de Hannonia”.⁵ Natural, por tanto, de la región de Hainaut, la capital, Valenciennes, era un conocido enclave de beguinas,⁶ si bien probablemente fuese un tipo de beguina independiente, al margen de las comunidades organizadas bajo la dirección de una “maestra” y un director espiritual, normalmente un fraile cisterciense. Con todo, es incuestionable su asimilación al colectivo, puesto que las *Crónicas* de Francia la presentan como “beguine clergesse”, resumiendo escuetamente los sucesos y su muerte, como señala P. Verdeyen, a quien debemos la publicación íntegra de los documentos y actas de su proceso inquisitorial.⁷

El beguinaje, colectivo de difícil definición, ofrecía una fórmula cuasi religiosa de vida resultado de una sociedad urbana en la que un buen número de mujeres eran viudas o excedente de casaderas, dándose particularmente este fenómeno en Los Países Bajos durante los siglos XII y XIII, como señala M. Wade Labarge,⁸ aunque se extiende rápidamente por toda Europa: “The Beguines – afirma B. McGinn – were the only new form of “apostolic life” (*vita*

L. Muraro, *Un libre et ses présents: corps et paroles de femmes dans la théologie occidentale*, en “Clio, Femmes, Genre, Histoire”, 12, 2000, pp. 4–7.

4 Guarnieri, *Specchio*, cit., p. 12. La autora calcula su nacimiento entre 1250 y 1260 y la composición del *Mirouer* en torno a 1290, en la madurez de la escritora, p. 29.

5 El calificativo, que se refiere a devotas irregulares, también llamadas “mulieres sanctae”, según Guarnieri (*Il movimento*, cit., p. 388 [6]), nos sumerge en el delicado problema del cuestionamiento por parte de Porete de los roles de género imperantes. Así, para M. Sells, desprecia la monótona versión masculina de Dios, abriendo la deidad a una nueva dinámica de género y considerando su voz incuestionablemente femenina. Cfr. *The Pseudo-Woman and the Meister: “Unsayings” and Essentialism*, en B. McGinn (ed.), *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, New York, Continuum, 1994, pp. 141–143. M. Lichtmann, en el mismo volumen, explica que el género era para Marguerite un punto de apoyo cuyo objetivo era derribar la jerarquía eclesiástica tanto en su forma externa como en su razón de ser interna, “Marguerite Porete and Meister Eckhart: *The Mirror for Simple Souls Mirrored*”, p. 74.

6 Acerca de la dificultad de la definición de este concepto, puede verse E. Botinas i Montero - J. Cabaleiro i Manzanedo - M. de A. Duran i Vinyeta, *Les beguines. La Raó il·luminada per Amor*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002, pp. 26–28.

7 En *Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309–1310)*, “Revue d'histoire ecclésiastique”, 81, 1986, pp. 91 y 46.

8 M. Wade Labarge, *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1989, p. 151. Con el título *Las beguinas apagan la luz*, aparecido en el periódico “La Vanguardia” el 16 de abril de 2013, B. Navarro comunicaba el reciente fallecimiento de la última beguina conocida, perteneciente al beguinaje de Kortrijk en Bélgica. En el texto se rememoraba a Marguerite Porete.

apostolica) in which women took the leadership role”.⁹ Exentas del cumplimiento de reglas monásticas ortodoxas, las beguinas representan la manifestación de nuevas corrientes espirituales que abonan un terreno de reforma e innovación en los que los conceptos de “novedad”, “libertad” y, sobre todo, “pobreza” son respuesta “a la corrupción y al espíritu de lucro que imperan, sobre todo, en las altas esferas del clero”, razón por la que la iglesia institucional “trató de protegerse por medio de la Inquisición y las prohibiciones”, como señalan G. Épiney-Burgard y E. Zum Brunn.¹⁰ Ya desde el Concilio lateranense, en 1215, había quedado patente el temor de la iglesia ante la irrupción de estas innovadoras formas de vivencia espiritual, que proponían el modelo evangélico en sentido estricto, por lo que se declara la prohibición de nuevos órdenes religiosos. La aparición de esta forma de religiosidad laica, protagonizada mayoritariamente por mujeres, dio como resultado la condena del movimiento beguino como herético. Así sucede en el Concilio de Vienne, donde se promulga el decreto *Cum de quibusdam mulieribus*, donde se vinculan las tesis del *Mirouer* a la herejía del Libre Espíritu, filosofía de la que R. Guarnieri lo considera “il testo capitale, como fondo dottrinale e come tono”.¹¹ Asociados al catarismo, los “fratres” libres eran considerados una secta – así se refiere a ellos Bonifacio VIII en 1296¹² – por el rechazo a la obediencia debida a la iglesia, objetivo en ambas ideologías, así como por el desprecio a la jerarquía eclesiástica y a los sacramentos.¹³ Ello explica la insistencia de Alberto Magno en combatir a los “nuevos espíritus” en su *Determinatio de novo spiritu*, donde analiza 97 proposiciones heréticas de fondo joaquínista propagadas en la diócesis de Ausburgo hacia 1270 por dos cátaros “vestiti di rosso che vagavano predicando alla gente”.¹⁴ La rápida propagación del movimiento, que ya a finales

9 McGinn, “Introduction”, en *Meister Eckhart*, cit., p. 3.

10 En *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Barcelona, Paidós, 2007, pp. 16–20. J. C. Schmitt resume la situación en una frase: “Derrière chaque béguine se profilait la silhouette d’une hérétique”, en *Mort d’une hérésie. L’Église et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, Paris, Mouton Éditeur, 1978, p. 133.

11 Guarnieri, *Il movimento*, cit., p. 353.

12 Ya en el Concilio de Mainz, en 1259, la iglesia había manifestado su intransigencia hacia estos grupos “pseudo-religiosos”, cfr. F. J. Fernández Conde, *La religiosidad medieval en España: Plena Edad Media (ss. XI-XII)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2000, pp. 416–420.

13 P. Huertas-J. de Miguel-A. Sánchez, *La Inquisición. Tribunal contra los delitos de la fe*, Madrid, Libsa, 2003, pp. 8–9. Resulta imprescindible para el tema R. E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1972.

14 M. Pereira et alii, “Libero Spirito”, en *Manuale di Storia della Filosofia Medievale*, Università di Siena, 2005, en red: <http://www3.unisi.it/ricerca/prog/fil-med-online/temi/htm/libero_spirito.htm>.

del s. XIII se había extendido por toda Europa bajo el formato de comunidades independientes cuya denominación era diversa – “fratres de libero spiritu”, “de novo spiritu”, “de alto spiritu”, “de spiritu libertatis”, “de altissima paupertate”, entre otras¹⁵ –, constituía una amenaza por su propuesta ascética de rigurosa austeridad y una particular unión mística con Dios, bajo un denominador común, la predicación en lengua vulgar: “Une des origines aussi de l’hostilité des clerics aux groupes de laïcs qui prétendaient rivaliser avec eux sur le terrain de la cultura sacrée et s’affranchir de leur enseignement”, como señala J.C. Schmitt.¹⁶ Así, en Vienne se había llegado a prohibir bajo pena de excomunión la posesión de libros de teología en lengua vulgar.¹⁷ Marguerite Porete había sido quemada un año antes del Concilio y su sombra – de coraje e integridad – aún se alargaba como una amenaza. No se acobardó ante el obispo de Cambrai, que le había prohibido escribir o difundir sus ideas bajo pena de excomunión. Desobedece la sentencia y envía un ejemplar del *Mirouer* al obispo de Châlons sur Marne, posterior testigo en su juicio. Philippe de Marigny, sucesor en el obispado de Cambrai, detiene a Porete en 1308, trasladando su caso al inquisidor general de Francia, el dominico Guillaume de Paris. El inventario de la documentación de su juicio,¹⁸ compuesto de seis cartas, localizadas en la Bibliothèque Nationale de Francia, contiene el acta de la condena del libro por los teólogos de París el 11 de abril de 1309, además del acta de condena de Marguerite y de Guiard de Cressonessart, su defensor begardo, que se proclamaba a sí mismo el Ángel de Filadelfia, autoridad paralela al mismo Papa.¹⁹

15 R. Guarnieri, “Frères du Libre Esprit”, en *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique. Doctrine et histoire*, t. 5, Paris, Beauchesne Éditeur, 1964, p. 1241. Destaca la autora entre los orígenes del movimiento, bajo muchas formas distintas y en cronologías diversas, a cátaros, apostólicos, joaquinistas, almaricianos, espirituales (franciscanos), guillermistas o las doctrinas sufís islámicas, también beguinas y begardos, la mística especulativa del gnosticismo y neoplatonismo, influenciado, a su vez, por el Pseudo Dionisio. Fueron estos hermanos libres directos herederos de la “nova religio” de Joaquín de Fiore. Los joaquinistas, considerados secta para Guarnieri, estarían estrechamente relacionados con los apostólicos, cuyo fundador, Gerardo Segarelli, muere en la hoguera en 1300, *Il movimento*, cit., pp. 361 y 394. Este amplio caldo de cultivo explica el comentario de la autora: “Le pullulement des sectes est inquiétant”, *Frères*, cit., 1241–1268. Así lo fue, en efecto, para una iglesia en crisis que combatió obsesivamente estos movimientos declarando herejías por doquier.

16 En *Mort d’une hérésie*, cit., p. 104.

17 Asimismo, prohibió el atuendo de beguinas y begardos, que portaban un cinto de piel, aquél que se quitó en su juicio, como gesto simbólico, Guiard de Cressonessart, conmutándosele la pena por cadena perpetua en un monasterio. Fernández Conde, cit., p. 427 y [109]. Verdeyen, cit., pp. 89–90.

18 *Ibid.*, pp. 55 y 65–77.

19 *Ibid.*, pp. 55, 59 y 67–72.

Dicha sentencia, pronunciada por el inquisidor general, se produce el 31 de mayo de 1310. Resulta sencillo, a través de la documentación, seguir el curso de los acontecimientos a partir de la condena del libro por los veintiún teólogos convocados por el inquisidor en la iglesia de los Mathurins, en la Sorbona, sede administrativa de la Universidad de París. Reunidos para dar un juicio sobre quince artículos “sospechosos”, si bien el acta sólo recoge el primero y decimoquinto, resuelven que su contenido es “hereticus et erroneus”.²⁰ En un primer momento, Porete se niega a comparecer ante la autoridad eclesiástica y cuando lo hace, se niega a cumplir el protocolo obligado de juramento establecido en el Concilio de Béziers desde 1246. Sólo la negativa era considerada ya presunción de herejía, tal como establecía el *Manuel de l'inquisiteur* de Bernard Gui – inquisidor de Toulouse entre 1307 y 1323 – cuyo procedimiento vemos reflejado en el proceso a Porete desde su llegada al convento dominico de Saint Jacques de París, en junio de 1308, hasta el examen de la comisión de teólogos del 11 de abril de 1309 y su posterior ejecución. Excomulgada y encarcelada durante un año y medio como periodo de reflexión, finalmente los acontecimientos se precipitan y en marzo de 1310 tiene lugar la reunión preparatoria de once de los acusadores además de una comisión de especialistas en Derecho que vuelven a reunirse el 3 de abril y, finalmente, el 9 de mayo, condenando a Marguerite como “relapsa” (reincidente) y entregándola al brazo secular,²¹ lo que suponía una irreversible sentencia de muerte.²²

B. Garí señala que “sin duda, el proceso contra Margarita y su libro es insólito”,²³ como lo es el propio personaje que escapa a las clasificaciones,

²⁰ Ibid., p. 51.

²¹ N. Eymerico, *Manual de inquisidores para uso de las Inquisiciones de España y Portugal ó compendio de la obra titulada Directorio de Inquisidores*, trad. de J. Marchena, Mompeller, Imprenta de Feliz Aviñon, 1821, p. 81.

²² Verdeyen, cit., p. 78.

²³ En su traducción española, *Margarita Porete. El espejo de las almas simples*, Madrid, Siruela, 2005, p. 14. La citaré como *Espejo*. Es cierto, no obstante, que no fue la única mujer condenada a las llamas. L. Muraro ve un paralelismo entre Porete y Guillerma de Bohemia, beguina sin comunidad asimismo, que, sin embargo, fue condenada por la inquisición en 1300, varios años después de su muerte, acaecida en 1281. El objetivo era erradicar el culto de su tumba en la abadía cisterciense de Milán de Chiaravalle, donde había vivido con su hijo. El hecho es resultado de la obsesión de la iglesia por eliminar cualquier vestigio de asociación mujer-divinidad, ya que los guillermistas creían venerar una encarnación femenina de Dios. Recordemos que en el *Mirouer, dame Amour* es personaje femenino. Cfr. *Margarita Porete y Guillerma de Bohemia (la diferencia femenina, casi una herejía)*, “DUODA. Revista d’Estudis Feministes”, 9, 1995, pp. 81–86. No debemos perder de vista que “Dios es masculino y quienes interpretan la Palabra son los hombres”, como recuerda P. L’Hermitte-Leclercq, *Las mujeres en el orden feudal (siglos XI y XII)*, en

resultando incómodo incluso hoy día en las altas esferas eclesiásticas.²⁴ Así, no se conoce grupo alguno con el que Porete tuviese vinculación en su tiempo, ni que fuese maestra de alguna comunidad beguina, como lo fue Hadewijch, de modo que “sembra esser stata una solitaria sul piano umano”, como describe Guarnieri.²⁵ Sin embargo, sabemos que estuvo rodeada de gentes y también por qué. Aunque se ha tratado de interpretar la tenaz persecución a la autora del *Mirouer* como una maniobra del rey Philippe IV “le Bel” con el Papa,²⁶ sin embargo, la instrumentalización política de Porete es un factor secundario. Las claves para comprender los hechos son dos, y en realidad, una, haber escrito y predicado un peligroso tratado místico en lengua vulgar siendo, además, mujer. Su osadía no consiste más que en el peligro de su propio mensaje, comprensible ahora para un auditorio de “donne e uomini forse analfabeti, certo non provvisti di biblioteca ma soltanto delle orecchie per intendere e della memoria per ritenere”,²⁷ como describe L. Muraro, aquel mismo público que lloraba el día de su ejecución.²⁸ La comisión de teólogos y especialistas reunida entre marzo y mayo de 1310 había contado con el testimonio de peso del inquisidor de Lorena (de quien no se especifica el nombre) y de Philippe de Marigny, que informan de que Marguerite seguía poseyendo el libro y predicando entre “personas simples”, en clara referencia a un público heterogéneo y no especializado en teología. La intervención de Jean de Chateauvillan, obispo de Châlons sur Marne, en el proceso judicial es definitiva, como indiqué más arriba, ya que declara poseer “un libre semblable, contenant les mêmes erreurs” que le había enviado su autora.²⁹

G. Duby- M. Perrot (coords.), *Historia de las mujeres. 2. Edad Media*, Madrid, Taurus, pp. 314–315. Cfr. [5] de este trabajo.

24 El 30 de noviembre de 2012, “L'Osservatore romano” titula un artículo sin autor “El espejo de las almas sencillas. La difícil y apasionante vida de Margarita Porete”, afirmando que “El Espejo sigue siendo aún hoy un texto que puede fascinar, pero difícil de comprender”. Versión española en línea: <www.osservatoreromano.va/es/new/el-espejo-de-las-almas-sencillas>.

25 En Guarnieri, *Specchio*, cit., p. 30.

26 Guillaume de Paris, el inquisidor y confesor del rey, andaba sumido en el complejo asunto contra la Orden del Temple, solapándose ambos procesos. Cfr. Garí, *Espejo*, cit., pp. 13–14.

27 L. Muraro, *Lingua materna, scienza divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, Napoli, M. d'Auria Editore, 1995, p. 119.

28 Guarnieri, *Il movimento*, cit., p. 413.

29 Verdeyen, cit., p. 79.

Aunque había sido reconocida en las crónicas como una beguina “en clergie mult suffisant”³⁰ y su cultura teológica es incuestionable,³¹ Muraro analiza la elección de expresarse con la “scrittura della voce materna”,³² lo que le permitió una *performance* radicalmente opuesta al modo de la iglesia ortodoxa, rígida y conservadora. Se trata de un nuevo sentido de predicación que B. McGinn define como “teología vernácula”,³³ con idioma y público nuevos – la gente común – y un modelo sermónico cuyo objetivo es dar a conocer el mensaje evangélico – la nueva comprensión de la unión mística – a través de la experiencia. Y constituye, en definitiva, una invitación revolucionaria y alternativa en el contexto de la predicación en una sociedad cristiana que convierte en protagonistas a los laicos – como auditorio y como actantes – en un contexto de reforma impulsado, fundamentalmente, por mujeres.³⁴ Su persecución, pues, ha de verse en lo que representa su figura en el escenario de la nueva moral que difunde un misticismo renovado, no exento de un componente de nihilismo como influencia del entorno cátaru, con una marcada presencia del místico bizantino Pseudo Dionisio Aeropagita, factores que trascienden la propia ortodoxia del cristianismo.³⁵ “Marguerite a inquisite – concreta Verdeyen – la hiérarchie et les théologiens par son libre rédige en langue vulgaire”.³⁶

Ahora bien, el público resulta determinante en los sucesos dramáticos que llevan a Marguerite a la hoguera. Garí analiza las tres tesis relativas al mismo.³⁷ Se ha considerado que es una obra escrita para mujeres, específicamente para un grupo de beguinas, por la mención a las “dames” en algunos momentos de la

30 Su formación la vincula a los círculos aristocráticos o, en todo caso, a la clase dominante políticamente, como señala Guarnieri, *Specchio*, cit., pp. 23–24. Por otro lado, “una mujer con categoría social que no se casara no tenía otra opción más decorosa que adoptar la vida religiosa”, como afirma Wade Labarge, (cit., p. 133), siendo la única alternativa del *modus vivendi* de la mujer en el Medievo, cfr. A. Viñez Sánchez, *La otra opción: Marguerite Porete*, en M. Martín Clavijo et alii (eds.), *Locas. Escritoras y personajes femeninos cuestionando las normas*, Sevilla, Arcibel, 2015, pp. 1724–1739.

31 Ya han sido señaladas las referencias bíblicas y patrísticas del *Cantar de los cantares*, Agustín, Bernardo de Claraval, Bonaventura, Ricardo de San Víctor y Guillermo de Saint Thierry en el *Mirouer*, Guarnieri, *Specchio*, cit., pp. 628–629, 23–24 y [50].

32 Muraro, *Lingua materna*, cit., pp. 85–86 y 122.

33 McGinn, cit., pp. 6 y 13.

34 Es el XIII el “siglo de las místicas”, Garí, *Espejo*, cit., p. 9.

35 P. Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, Barcelona, Crítica, pp. 289–299. Para J. Orcibal la influencia de la teoría apofática es particularmente evidente, *Le “Miroir des simples âmes” et la “secte” du Libre Esprit*, en “Revue de l’histoire des religions”, 176/1, 1969, p. 55.

36 Verdeyen, cit., p. 94.

37 Seguimos su trabajo *Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto*, en “DUODA. Revista d’Estudis Feministes”, 9, 1995, pp. 103–106.

obra.³⁸ Sin embargo, el distanciamiento de Porete con las beguinas es manifiesto, ya que se siente incomprendida por ellas: “(...) Beguines dient que je erre, (...) / Pource que j’escrí de l’estre / de l’affinee Amour”.³⁹ Asimismo, se ha interpretado el *Mirouer* como un texto iniciático para un círculo gnóstico, mientras que la tercera opción considera la obra destinada a un público heterogéneo de mujeres y hombres atraídos por las nuevas formas de espiritualidad. Aunque para la estudiosa no se puede demostrar “una utilización específica de su texto en medios sectarios”,⁴⁰ las dos últimas propuestas no son incompatibles ya que es un libro, ante todo, didáctico y autobiográfico, basado en la propia experiencia iluminista de su autora, pero con una marcada tendencia culturalista.⁴¹ De ahí que no sea tarea fácil adentrarse ni la semántica de la obra ni en su estructura, ni siquiera en la actualidad,⁴² como tampoco lo fue seguramente en su contexto. Así lo revela en el texto de la *Approbatio* el franciscano Jean de Querayn, uno de los tres clérigos defensores del libro:

Este fraile dijo que este libro había sido hecho verdaderamente por el Espíritu Santo y que si todos los clérigos del mundo *lo oyeran, suponiendo que lo entendieran*, no sabrían contradecirlo en nada. Y rogó, en nombre de Dios, que fuera bien custodiado y *lo vieran pocos*. Y dijo también que era tan elevado que él mismo no alcanzaba *a entenderlo*.⁴³

Asimismo, del peligro del mensaje nos advierte otro de sus defensores, el Doctor en Teología de la Sorbonne, Godefroi de Fontaines: “Igual que los otros, no dijo

38 Tesis sostenida, sobre todo, por L. Muraro, *Le due Leggi. Il tema dell’autorità in Magherita Porete*, en “Bailamme. Rivista di spiritualità e politica”, 8, 1990, pp. 56–67.

39 Se trata de un pasaje, como vemos, en verso, *Mirouer*, cap. 122, vv. 94 y 102–103, p. 344. Porete escoge para su obra el género literario de los *Specula*, pero sin duda “hubo de entrar en contacto con la literatura amorosa laica de los siglos XII y XIII”, puesto que “en su obra encontramos frecuentemente formas de expresión y modelos descriptivos que proceden de la literatura cortés”, sin olvidar la propia poesía cortés, con la influencia del tópic del “amor de lejos” de Jaufré Rudel, como indican V. Cirlot y B. Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Madrid, Siruela, 2008, pp. 214–216.

40 Garí, *Mirarse*, cit., pp. 104–106.

41 El libro contiene algún guiño autobiográfico, como la específica auto-mención metafórica de la autora al inicio del capítulo 52: “O tres bien nee, dit Amour a ceste precieuse marguerite”, *Mirouer*, p. 152.

42 Muraro reconoce, sobre todo, lo segundo: “Lo specchio è un libro difficile”, *Lingua materna*, cit., p. 161.

43 El texto de la *Approbatio* se ha conservado en cinco manuscritos, cuatro latinos y uno en inglés. Traducción de Garí, *Espejo*, cit., p. 197. Las tres aprobaciones figuran como epílogo en las versiones latina e italiana. En la versión inglesa se especifica el nombre completo “of Querayn”, [324] y [326]. Las cursivas de la cita son mías.

nada malo del libro. Si bien dijo que no era conveniente que muchos lo conocieran”.⁴⁴

Resulta, en consecuencia, sorprendente y fascinante pensar cómo logra Marguerite Porete captar la atención de su público, amplio e iletrado. Para ello, hemos de recurrir a los procedimientos de interpretación que nos sirven para “desvelar las potencialidades significativas de los textos medievales”, ya que “no constituía una tarea fácil que se pudiera resolver en una única dimensión”, como señala A. Vârvaro.⁴⁵ La influencia del *Didascalion de Studio Legendi* de Hugo de San Víctor, donde expone su teoría pedagógica, ha de evaluarse, en buena parte, como soporte mental de Marguerite Porete. Así, el *Mirouer* es consecuencia del avance humanista del siglo XII en la teoría gnoseológica del conocimiento con “la apuesta pedagógica” del *magister* de la abadía de San Víctor, donde se hallaba éste con toda seguridad en 1127.⁴⁶ De hecho, los 125 manuscritos del *Didascalion* revelan no sólo su amplia divulgación, sino también que suponía un modelo de formación de cultura monástica, con influencia de las filosofías orientales, para la re-interpretación de los textos bíblicos. El cambio de estética en la estructura dual de la obra se proyecta como fusión de doctrina y vida (experiencia), siguiendo la consigna de la *Carta de Oro* de Guillermo de Saint Thierry,⁴⁷ heredero de los Padres griegos y defensor de la deificación más allá de toda abstracción, en clara oposición a los escolásticos, que Porete con toda probabilidad conocía bien.⁴⁸ La exégesis medieval había contemplado tres modos de interpretación de una obra: literal, de significado y de sentido profundo. Para Hugo de San Víctor es éste un proceso escalonado que exige una lectura literal en una primera fase para poder llevar a cabo las interpretaciones alegórica (significación profunda) y tropológica (moral): “Expositio tria continent, litteram, sensum, sententiam”.⁴⁹ Hemos de considerar, por tanto, la fusión de la segunda y tercera teorías acerca

⁴⁴ El tercer defensor, el cisterciense Franco de Villiers, del que no conocemos más datos, se limita escuetamente a manifestar el acuerdo del texto con las Escrituras; Garí, *Espejo*, cit.

⁴⁵ En *Literatura románica de la Edad Media. Estructuras y formas*, Barcelona, Ariel, p. 42.

⁴⁶ Seguimos la edición bilingüe de C. Muñoz Gamero y M. L. Arribas Hernández, Madrid, BAC, 2011, pp. 12 y ss., que citaré en adelante como *Didascalion*.

⁴⁷ El texto en T. H. Martín-Lunas, *Guillermo de Saint-Thierry. Carta a los hermanos del Monte Dei*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1998.

⁴⁸ Épiney-Bugard-Zum Brunn, *Mujeres trovadoras*, cit., pp. 28–29. Seguramente en la abadía de Villers, Porete pudo conocer y leer no sólo a Guillermo sino también a Bernardo de Claraval y a Hildegarda de Bingen, entre otros muchos textos y autores. Cfr. Cirlot - Garí, cit., p. 214.

⁴⁹ *Didascalion*, cit., pp. 35 y 40–41. La cita del Libro III, cap. 8, pp. 147–148. La interpretación literal es una ordenación coherente de las palabras; el significado es una lectura sencilla sugerida por el nivel superficial del texto, mientras que el sentido consiste en una comprensión profunda, a la que no se llega sin exégesis o comentario, cfr. Vârvaro, cit., p. 42.

del auditorio, puesto que Porete no olvidará el componente didáctico de iniciación, intensificado en la segunda parte del *Mirouer*, – que repite una estructura dual como el *Didascalion* – titulada “Icy s’ensuivent aucuns regards pour ceulx qui sont en l’estre des marriz, qui demandent la voye du pays de franchise”.⁵⁰ Según la jerarquía de estratos significativos se han de considerar dos vías de comprensión, aparte de la sintáctico-textual, claramente delimitadas, que generan dos tipos de auditorio con un “horizon d’attente” específico para cada uno. Es admirable la prodigiosa habilidad de Marguerite para la difusión de su obra, pero el peligro no pasó desapercibido a la inquisición que determinó quince artículos sospechosos en el *Mirouer*, sobre los cuales pide explicación. Sólo nos han llegado dos de ellos, el primero y el decimoquinto, mencionados explícitamente en el documento del 11 de abril de 1309, a los que se une la tesis sospechosa referida en la *Crónica* de Guillermo de Nangis.⁵¹ Los monjes de San Denis, redactores de las *Crónicas* de Francia, habían expuesto las tres razones que desencadenaron la condena del libro: la transgresión a las Escrituras,⁵² los errores contra la fe y el rechazo a la Eucaristía.⁵³ La filosofía del Libre Espíritu impregnaba el libro. Así, en el Concilio de Vienne, que comienza el 1 de octubre de 1311, al que asisten los 21 teólogos del proceso contra Porete, el Papa Clemente V redacta el decreto *Ad nostrum*, ratificado posteriormente por su sucesor Juan XXII, por medio del cual se condena a los que denomina “*Spiritus libertatis*” en ocho artículos que se refieren a la doctrina expuesta en el *Mirouer*, y que califica de “errores Beguardorum et Beguinarum”.⁵⁴

Marguerite Porete describe en su obra siete estados,⁵⁵ asumiendo el destino de la narración en primera persona en la segunda parte del *Mirouer*. En ese recorrido místico, se propone enseñar/iniciar a su auditorio en el proceso de la “escalera de perfección” dentro de una estructura descendente que contempla tres

⁵⁰ *Mirouer*, cit., capítulos 123–139, pp. 348–404.

⁵¹ Editados por Verdeyen, cit., p. 51 y 88. Las tres proposiciones han sido rastreadas en distintos pasajes del *Mirouer* por R. Guarnieri, *Specchio*, cit., p. 15. Para el texto de la *Crónica*, cfr. F. Guizot (ed.), *Colletions des Mémoires relatif à l’histoire de France. Chronique de Guillaume de Nangis*, Paris, 1825, pp. 279–280.

⁵² Su escepticismo en cuanto a la exégesis de las Escrituras es manifiesto, llegando a cuestionarlas. Así lo manifiesta en el capítulo 41: “Et qu’est telle Ame? dit Saincte Eglise. Tres doulx Saint Esperit, aprenez le nous, car ceste parole seurmonte noz escriptures, et si ne povons entendre par Raison, ce que elle dit”, *Mirouer*, cit., p. 130.

⁵³ Verdeyen, cit., p. 91.

⁵⁴ Guarnieri, *Il movimento*, cit., pp. 415–416.

⁵⁵ Es evidente el valor simbólico del número siete. Del “Septenario”, explica J. E. Cirlot que representa el número sumativo del cielo (tres) y tierra (cuatro), *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Labor, 1988, pp. 404–406.

muerdes – pecado, naturaleza y espíritu – y dos caídas, de las virtudes en Amor y de Amor en nada.⁵⁶ Y si en la primera parte el formato elegido es el diálogo alegórico, en la segunda se dirige específicamente a aquellos que desean la unión mística con Dios, empresa en la que se presta a aconsejar desde su propia experiencia, basándose para ello en sus errores del pasado. La estrategia comunicativa da paso a la amplificación del auditorio. Solo de este modo pueden explicarse las condenas reiteradas a su obra, su amplia difusión y el elevado número de ejemplares existentes.⁵⁷ “No busca – afirman V. Cirlot y B. Garí – una comprensión teórica, sino una vivencia interior (...). El objetivo no es meramente didáctico, sino propiamente mistagógico”.⁵⁸

Sin embargo, su tesis más peligrosa atenta frontalmente contra la institución, al hilo del pensamiento libre, como señala R. Manselli.⁵⁹ El verdadero peligro era explicar la existencia de dos iglesias, “Sainte Eglise la Petite”, gobernada por Razon, y “Sainte Eglise la Grant”, gobernada por Amor.⁶⁰ En cuanto a la primera, afirma:

Hee, Raison, dit Amour, tousjours serez borgne, et vous et tous ceulx qui sont nourriz de vostre doctrine. Car celuy est bien borgne, qui voit les choses devant ses yeulx, et ne les cognoist mie, et ainsi est il de vous.⁶¹

Este mensaje fue, con toda seguridad, entendido por todos. Y estas palabras definen su intención:

Ores, Amour, dit Raison, vous vous estes condescendue a nostre priere, c'est assavoir d'avoir déclaré les choses dessus dictes pour les actifs et contemplatifs; mais je vous prie encore que vous les déclarés pour les communes gens, dont les aucuns pourront par aventure venir a cest estre, car plusieurs doubles mots y a, qui sont fors a entendre a leur entendement, lesquieulx se vous déclarés, ce livre monstrera a tous vraye lumiere de verité, et la perfection de charité.⁶²

56 Garí, *Espejo*, cit., p. 22.

57 Ese elevado número de copias hace suponer a Cirlot y Garí que quizá ella misma las elaborase como copista profesional, ocupación de muchas mujeres en el norte de Europa, sobre todo en los monasterios cistercienses. En *La mirada interior*, cit., p. 214.

58 Cirlot - Garí, cit., pp. 225–226.

59 En *L'Inquisizione e la mistica femminile*, en VV.AA., *Temi e problema nella mistica femminile trecentesca. Convegni del Centro di Studi Sulla Spiritualità Medievale (Todi, 1979)*, Todi, Presso l'Accademia Tudertina, 1983, p. 224.

60 *Mirouer*, cit., cap. 18. Se refiere a la Santa Iglesia pequeña particularmente en los capítulos 43 y 66.

61 *Mirouer*, cit., cap. 43, p. 132.

62 *Mirouer*, cit., cap. 13, pp. 52–55.