



UNIVERSIDAD DE CHILE

Facultad de Filosofía y Humanidades

# **La Santa Iglesia Pequeña frente al País de la Libertad: Margarita Porete y el desarrollo de la herejía medieval.**

Trabajo de Seminario para optar al Grado de Licenciado en Lingüística y literatura  
Hispánicas con Mención en Literatura

ASHLEY AILEN PINOCHET ARÉVALO.

Profesora guía: María Eugenia Góngora.

Santiago, Chile.

2019.

“Nos hiciste para ti,  
y nuestro corazón estará inquieto  
mientras no repose en ti.”

San Agustín. *Confesiones*. Libro I, I, I.

“Hombres necios que acusáis  
A la mujer sin razón,  
sin ver que sois la ocasión  
de lo mismo que culpáis.”

Sor Juana Inés de la Cruz. *Hombres necios que acusáis*

## Índice

<b>Introducción</b> .....	4
<b>Metodología</b> .....	6
<b>Desarrollo contextual de la herejía medieval</b> .....	8
<i>1. La herejía en tiempos medievales: un acercamiento al concepto</i> .....	8
<i>2. Medidas y reformas: el surgimiento de las nuevas inquietudes religiosas</i> .....	11
<i>3. El ascenso de la herejía medieval: Los movimientos emergentes y las contenciones por parte de la Iglesia</i> .....	17
<b>Margarita Porete y el problema de la herejía</b> .....	22
<i>4. Beguinatos y los hermanos del Libre Espiritu: un acercamiento a Margarita Porete</i> .....	22
<i>5. El lenguaje amoroso en femenino: el lejos-cerca de Margarita</i> .....	25
<i>6. Asociaciones negativas de beguinas: crimen y condena de Margarita Porete</i> .....	29
<b>El espejo hereje: acerca del Espejo de las Almas Simples</b> .....	34
<i>7. En relación con Virtud</i> .....	34
<i>8. La divinidad del hombre y el camino hacia la libertad</i> .....	40
<i>9. La noción del remordimiento, el pecado y lo vicios</i> .....	43
<i>10. La pobreza voluntaria y la pasividad mística</i> .....	47
<i>11. Escritura y difusión en lengua vulgar</i> .....	51
<i>12. Una cuestión de autoridad: La Santa Iglesia pequeña frente a la Santa Iglesia la grande</i> .....	55
<b>Consideraciones finales</b> .....	59
<b>Bibliografía</b> .....	61

## Introducción

La difusa línea que separa los escritos medievales ‘ortodoxos de espiritualidad novedosa’ de las propuestas estrictamente ‘heréticas’ es un debate recurrente entre medievalistas, y esto se debe a la falta de criterios unánimes que sirvan de guía para la consideración de estos escritos de carácter doctrinal.

En relación a esta problemática, Valdeón Baruque menciona que muchas veces las fronteras entre la ortodoxia cristiana y las herejías son bastante sutiles y dependen de las decisiones tomadas por las autoridades eclesiásticas frente a los acontecimientos históricos que amenazan su autoridad (18), de este modo, hoy por hoy, para estudiar una obra considerada como herética, debemos tener en cuenta las condiciones históricas que rodean su producción y los intereses de las autoridades eclesiásticas que dictaminaron sobre el destino de dichas obras.

La figura del místico ha sido fuente de duda y discusión permanente. Los textos de estos hombres y mujeres entregados al servicio de Dios supusieron una fuerte controversia al transmitir mensajes considerados anticlericales, sobre todo cuando planteaban un encuentro directo con Dios que no estaba condicionado por normas, escritos o intermediarios humanos, sino que se fundaba en la unión amorosa y en la fe. Venerados o condenados, lo cierto es que la Edad Media nos muestra la existencia de una compleja relación entre los místicos y la herejía, la cual toma especial fuerza cuando consideramos las obras de mujeres y beguinas, quienes no tuvieron miedo de describir su experiencia por medio del lenguaje metafórico y su planteamiento personal del amor como un medio de liberación espiritual, aún bajo el riesgo de la condena y el castigo que, sabían, podrían enfrentar.

En este grupo de mujeres situamos a Margarita Porete y su obra mistagógica *Le mirouer des simples ames anientis et qui seulement demourent en vouloir et desir d’amour* (*El espejo de las Almas Simples y anonadadas y que solo moran en querer y deseo de amor*). Su obra, condenada por algunos de sus coetáneos, hizo evidentes las dificultades que estuvieron directamente ligadas a los sucesos históricos de su tiempo. Por esta razón, es necesario tener en cuenta las diversas corrientes de pensamiento presentes entre las

autoridades eclesiásticas que estudiaron su obra, siendo estos las principales influencias que llevaron a considerar a Margarita no solo como una mujer cuyas prácticas amenazaban las interpretaciones habituales de las Santas Escrituras, sino que también una mujer que atacaba directamente algunas de las principales prácticas morales que regían la sociedad. Aclamada por unos, condenada por otros, lo cierto es que la obra de Margarita Porete logró traspasar las barreras interpuestas por los intermediarios de la fe, y compartir por medio de su Espejo su experiencia de lo infinito —Dios— bajo los códigos del amor cortés, logrando con ello despojar a la Iglesia de su autoridad, situándola en lo que ella llama ‘los primeros escalones de un largo camino de ascenso hacia el País de la Libertad.’

Ante esta premisa, el interés de nuestro estudio está enfocado en el análisis de la obra y la figura de Margarita Porete con relación a las motivaciones y principios que llevaron a silenciar y condenar su obra. Para tales fines, este estudio orienta sus esfuerzos a vincular la realidad histórica de su tiempo y el pensamiento de las autoridades eclesiásticas que sirvieron como argumento (implícito o explícito) de su condena.

Nos proponemos entonces analizar la obra de Margarita Porete y describir los fundamentos del ‘camino de perfección’ propuesto por la autora. De esta manera, gracias a estas consideraciones, podemos comprender como Margarita no solo fue condenada por su discurso, sino que la influencia de las circunstancias históricas en las que se desarrolló, —bajo los regímenes de miedo y control eclesiástico—, influyeron en la drástica condena a la cual fue sometida.

## Metodología

La presente tesis se articula en tres partes ligadas entre sí por medio de un único hilo conductor, referente a los procesos históricos que llevaron al surgimiento de movimientos heréticos y cómo estos influyeron en los procesos condenatorios de Margarita Porete.

La primera parte es un estudio introductorio general dirigido a contextualizar los orígenes y motivaciones del renovado impulso de movimientos heréticos presentes en la Europa Medieval, lo que nos permitirá abordar aspectos indispensables para conocer a nuestra autora y su tiempo. Del mismo modo, esta primera parte pretende servir al lector como orientación al problema de las herejías y las consecuencias sociales e históricas que implicaron su represión violenta avalada por las instituciones eclesiásticas.

La segunda parte corresponde a una introducción a nuestra autora, la relación de su figura con la sociedad y las características de su experiencia mística que la posicionaban entre el límite de lo ortodoxo y lo heterodoxo. No se pretende hacer un exhaustivo estudio cronológico biográfico de Margarita Porete, sino adentrarse en los aspectos históricos específicos que llevaron a asociar su figura con comunidades heréticas y ser considerada por la Iglesia católica como una amenaza que necesitaba ser erradicada.

La tercera parte y final pretende ser un análisis de los aspectos primordiales de la obra de Margarita Porete con relación a los postulados cristianos a los que se vio enfrentada, cuya afirmación significó su condena y el posterior intento de hacer desaparecer su libro. Esto implica un análisis del *Espejo de las Almas Simples* frente a las acusaciones proferidas por la Iglesia.

En síntesis, planteamos un estudio desde vertientes diversas, estableciendo un vínculo entre su obra de carácter mistagógico frente a los grandes procesos antiheréticos de su época; partiendo desde una base histórica que impulsa el surgimiento de nuevas formas de pensar y las medidas de contención de estos grupos que las representaban, hasta presenciar cómo estas medidas y sus implicancias sociales repercutieron en la recepción de Margarita y su posterior condena. De esta forma, buscamos dar cuenta cómo *El Espejo de las Almas Simples* fue un texto considerado como herético al ser víctima de la incompreensión de algunos de sus contemporáneos, cuya percepción fue influenciada por los

sucesos históricos conflictivos de su época; de esta forma, la condena de Margarita no solo es un veredicto contra su persona y sus escritos, sino que es una manifestación evidente de siglos de miedo y control social ejercidos por las instituciones eclesiásticas, que llevaron a considerar a esta mujer como la encarnación de los males que buscaban combatir.

## Desarrollo contextual de la herejía medieval

### *1. La herejía en tiempos medievales: un acercamiento al concepto*

Para una comprensión de la herejía y su desarrollo en la Edad Media conviene precisar su significado etimológico, siendo el término “herético” proveniente de la palabra griega *αἱρετικός* (*haereticus*), que significa “elegido” o “capaz de elegir bien”; mientras que el vocablo “herejía” del griego *αἵρεσις* (*airesis*) significaría “toma”, “disposición”, “secta”, etc. Enfocado al ámbito cristiano, esta palabra es utilizada de forma peyorativa para aquellos grupos o sectas que difieren de la ortodoxia (sea cristiana, judía, etc.). Es así como, desde el nacimiento del cristianismo, lo herético ha tomado un significado controversial que se ha mantenido hasta el día de hoy, sufriendo algunas modificaciones a lo largo del tiempo. Ya San Pedro manifestaba la presencia del hereje en una de sus cartas:

“Pero hubo también falsos profetas entre el pueblo, como habrá entre vosotros falsos maestros, que introducirán encubiertamente herejías destructoras, y aun negarán al Señor que los rescató, atrayendo sobre sí mismos destrucción repentina. Y muchos seguirán sus disoluciones, por causa de los cuales el camino de la verdad será blasfemado, y por avaricia harán mercadería de vosotros con palabras fingidas.” (II Pedro 2: 1-3)<sup>1</sup>

Este testimonio refiere al hereje como aquel que niega a Jesucristo como salvador del hombre bajo una elección de credo falso, motivo por el cual solo traerá destrucción a él y los suyos por medio de palabras fingidas, guiadas por la avaricia humana. La connotación negativa de estos hombres adversarios del cristianismo y la Santa Palabra implican, además, la presencia de víctimas que caen ante sus provocaciones, quienes tomarían el lugar de corderos perdidos cuyo único destino es desfallecer al dejarse seducir por un falso credo.

Una de las primeras descripciones de la herejía fue realizada por San Agustín de Hipona en su libro *De Haeresibus* (Las herejías), el cual escribió entre los años 428-429 por petición del diácono Quodvultdeo. La primera y única parte completada por el Santo<sup>2</sup> nos permite discernir lo que, para él, constituye una herejía. Estos elementos son explicados por

---

<sup>1</sup> *La Santa Biblia*. Reina Valera 1960.

<sup>2</sup>El libro debía dividirse en dos partes, lamentablemente esta segunda parte no sería completada, por lo que no se puede encontrar una definición clara de la herejía por parte de San Agustín

Teodoro C. Madrid en su introducción a las Obras de San Agustín, donde menciona lo siguiente: “La herejía nace del odio a la verdad de la regla de fe de dos formas: 1) Por un juicio falso o error sostenido con obstinación sobre una verdad de la regla de fe. 2) Por un cisma envejecido, porque todo cisma o ruptura supone necesariamente una oposición, y si es duradera, necesariamente termina en herejía” (14) De esta forma, la concepción de San Agustín, según Teodoro C. Madrid, se basaría por un error de mal entendimiento, que llevaría a la desviación de la verdad y a la ruptura de la unidad eclesiástica por medio de la oposición u odio a la verdad.

Según Federico-Madrio Beltrán Torreira (1987) un acercamiento relevante para la definición de la herejía se logra por medio de la obra de San Isidoro de Sevilla (556-636 aprox.), debido a la basta influencia del Santo en el pensamiento eclesiástico medieval. Una de apariciones más relevantes mencionadas por Beltrán se presenta en las *Sentencias* (612-615) de San Isidoro de Sevilla; allí se manifiesta el peligro de la mala interpretación de las Santas Escrituras que llevaría a la heterodoxia, destacando la idea de la adscripción eclesiástica errónea. El siguiente texto destacado por Beltrán consiste en *Las Cuestiones* (630-636), libro de San Isidoro que no fue completado y que consistía en un estudio de las Sagradas Escrituras, donde se presenta una serie de descripciones alegóricas del hereje. La primera de las descripciones se presenta en el comentario del Génesis, donde la serpiente y la prostituta serán símbolos para designar a la herejía y sus seguidores. La segunda descripción está en su comentario sobre el Éxodo, donde la herejía es comparada con mosquitos que atacan la fe de los cristianos. Finalmente, la última descripción se encuentra en el comentario del Levítico, cuya comparación de la herejía con la lepra le permite clasificar metafóricamente a la herejía como una enfermedad diferenciada entre el lugar donde se padece, el color que presenta y los objetos contaminados.

Sin embargo, texto que trata lo herético puede ser considerado el libro VIII de las *Etimologías* (627-630) de San Isidoro de Sevilla, donde el Santo evoca el génesis griego de la palabra herejía (elección) para definir al hereje como aquel que escoge ideas extraviadas que van en contra de la Iglesia. En su capítulo III se menciona, además, que seguir nuestro libre albedrío, en estos casos, es una equivocación, del mismo modo que los apóstoles no eligieron por voluntad enseñar el evangelio. De este modo, según lo entendido en las

palabras del Santo, los herejes cometerían una equivocación al obedecer a su albedrío y no obedecer a la doctrina de la Iglesia, quien es la representante de la voluntad Divina en la tierra.

Podemos comprender que la consideración de herejía medieval se inscribe como el desvío o la contradicción de las autoridades eclesiásticas, ya sean sus representantes o sus fuentes. Hereje es aquel que se desvía del camino considerado en aquel momento correcto, ya sea con intención de atacar las bases que sustentan la cristiandad, por la pérdida de la razón devenida del mal entendimiento o la incorrecta guía ejercidas por otros sobre nuestro razonamiento; ligado a esto, existen dos formas de visualizar al hereje, ya sea, como el enemigo de la Iglesia que debe ser erradicado, o bien, como el cordero perdido que necesita volver al rebaño por medio de la intervención del pastor espiritual, lo cual, inclusive, no excluye el uso de la fuerza con motivo de devolverle al camino. En conclusión, el hereje siempre será este otro ‘equivocado’, ‘errado’ o ‘perdido’ que debe ponerse en las manos ‘correctas’ con el fin de evitar su mal y extinguir su amenaza.

## ***2. Medidas y reformas: el surgimiento de las nuevas inquietudes religiosas***

El desmoronamiento del cristianismo feudal comienza en el siglo X por dos factores generales: La documentada influencia del poder político sobre la institución eclesiástica<sup>3</sup> y la reconocida pérdida moral por parte de la Iglesia y sus representantes. Durante esta época, los escolásticos comenzaron a tener poder tanto político como territorial, que les permitían poseer vasallos y bienes otorgados por los señores a quienes servían, siendo recompensados por ofrecer el servicio de mantener a los campesinos en un estado de total sumisión. Ante tal desmoronamiento, fue evidente que la Iglesia debía ser reformada, iniciando desde finales del siglo XI una serie de cambios, cuyos principales precursores serían el papa Gregorio Magno, el papa Gregorio VII y san Pedro Damiano con la llamada Reforma Gregoriana, la cual toma forma en 1075, buscando así regresar a la Iglesia los ideales del evangelio y los Apóstoles. En el pontificado de Gregorio VII se acusó formalmente a la Iglesia de perpetrar tres males principales: el Nicolaísmo — o incumplimiento injustificado de la ley de celibato—, la Simonía que refiere a la compra o venta de lo espiritual o ministerios espirituales, y la investidura laica, que consistía en dar oficios eclesiásticos según el poder, familia o bienes que se poseía. Para combatir estos males se promulgó la bula *Dictatus Papae*, otorgando nuevamente el poder de decisión sobre la vida espiritual a la figura central del papa por sobre los reyes o altos señores. Mientras esto sucedía a nivel institucional, una de las medidas de salvación y reivindicación más importantes que adoptó el pueblo fue la llamada “apología de la pobreza” que incitó a múltiples fieles a buscar la paz en empresas más sencillas como la vida comunitaria del campo o la vida mendicante, o incluso llegar a emprender un peregrinaje a zonas aisladas para alejarse del mundo que les rodeaba y así centrar sus esfuerzos en la búsqueda de la entrega a Dios.

Paralelamente, destaca la fuerte presencia de los monasterios fundados por reyes feudales, quienes buscaron de forma independiente resguardar la espiritualidad cristiana por medio de la creación de instituciones guiadas bajo sus propios mandos. Uno de estos monacatos fue el llamado Cluny en Borgoña (910) que sirvió como centro de restauración

---

<sup>3</sup>Muchos son los casos presentes en esta época, como ejemplo de ello tenemos a las familias Teofilact, Crescencios y Tusculanos, quienes controlaron el papado al incluir a miembros de su familia entre los altos cargos del clero, buscando con ello beneficios económicos y políticos. Bajo este problema, la Iglesia dejó de ser considerada un medio de salvación espiritual, proyectando una imagen corrupta bajo el dominio de la codicia humana.

espiritual y modelo para otros monasterios. Bajo la tutela de estas instituciones, la idea de una salvación del alma y la ayuda hacia los más necesitados se volvió una prioridad para el pensamiento de la época, a lo que Christopher Dawson menciona: “Sin duda los monjes se preocupaban más de la salvación de su propia alma que de cualquier programa de reforma eclesiástica. Pero (...) el monacato occidental tuvo siempre una fuerte conciencia de su responsabilidad social y de sus funciones misioneras”. (139)

Para la sociedad, los monasterios fueron fuente de conocimiento y salvación ante la falta de una Iglesia unificada en servicio del pueblo, un hogar de socorro para aquellos necesitados, pobres o enfermos. Prueba de ello es la *Regula monachorum*, libro escrito entre el 615 y el 619 por San Isidoro de Sevilla, el cual contemplaba reglas monacales como el tratamiento de los enfermos y la obligación de utilizar un tercio de los recursos del monasterio para sustentar a los pobres<sup>4</sup>.

A su vez, la Iglesia católica presentará interés en expandir su fe hacia el Oriente, de dominio mayoritariamente musulmán, lo cual suscitará un importante fenómeno histórico de nuevas metodologías de control y defensa para la Iglesia. Si bien estos fenómenos pueden ser explicados desde vertientes económicas, sociales o como movimientos de peregrinaje, el hecho es que, al contrario de lo enunciado por Iglesia primitiva reconciliadora, en esta época las interpretaciones bíblicas de los Evangelios serán utilizadas como justificativo para la santificación de la guerra. Esta inclinación bélica está basada según los ideales de San Agustín de Hipona, quien menciona que únicamente la guerra está justificada si es un medio para reparar la injusticia, pues un hombre sabio únicamente declara la guerra en la medida en que esta se considere una lucha justa contra un enemigo<sup>5</sup>. Esta idea más tarde será desarrollada por San Tomás de Aquino, quien implementará al discurso de San Agustín los criterios necesarios para considerar una guerra justa: primero esta debe ser declarada por la autoridad, realizarse en servicio de la defensa o recuperación

---

<sup>4</sup> Este pasaje correspondería al capítulo XX de la *Regula monachorum*.

<sup>5</sup> Esta noción fue tomada del libro XIX de San Agustín, llamado *La ciudad de Dios*, específicamente en el capítulo VII. Allí se manifiesta el horror de las guerras y las miserias que ésta deja a su paso, viéndose el sabio obligado a tales actos únicamente justificado por causas justas contra un enemigo.

de bienes bajo el nombre de la justicia y finalmente, no someterse a finalidades de odio y codicia.<sup>6</sup>

De tal forma, la lucha contra el Islam fue considerada como un acto de justicia, puesto que los musulmanes, además de mantener un dominio considerable en el continente, eran considerados como “infieles” que debían ser erradicados. La lucha armada comenzó bajo las órdenes del papa Urbano II en el concilio de Clermont de 1095 en Francia, con el objetivo de liberar la Tierra Santa del dominio musulmán y eliminar a los infieles. Resulta relevante destacar las palabras de Jacques Le Goff en referencia a este suceso:

“La Iglesia había sabido responder a un deseo y logró hacer del espíritu de cruzada el aglutinante de las inquietudes ocultas de Occidente. Un largo adoctrinamiento de las sensibilidades y mentalidades había preparado los corazones occidentales a la búsqueda de la Jerusalén celeste (...) La sed de vagabundeo que atenazaba a esos cristianos a quienes las realidades de la tierra no eran capaces de atar al suelo se veían de repente aplacada por una peregrinación de la que se podía esperar de todo: Aventura, riqueza y hasta la salvación eterna” (1999, 64)

La inconformidad de diversos sectores de la sociedad, mayoritariamente campesinos y hombres pertenecientes a la baja nobleza, frente a sus condiciones sociales, económicas y espirituales decadentes proporcionó condiciones óptimas para que la Iglesia impusiera sobre ellos la necesidad de soñar con un futuro mejor que solo podría alcanzarse por la lucha armada y el sacrificio, la cual prometía la salvación espiritual. Durante este periodo se difundió este mensaje por todo el continente occidental cristiano, comenzando a ser escuchado tanto por los señores feudales como por campesinos, siendo ejemplo de ello la *cruzada popular* (1095) esparcida principalmente en Francia e Italia.

Continuando esta cronología, el siglo XII se ve enmarcado por la presencia de la Guerra Santa y la fundación de la Orden del temple (1118-1119) que en años posteriores tomaría gran relevancia en la lucha contra los infieles. La segunda cruzada fue ordenada en 1145 por el papa Eugenio III tras la pérdida del estado cruzado de Edesa en manos

---

<sup>6</sup> Desarrollando las ideas anteriores de la autoridad y la causa justa de la guerra, Tomás de Aquino en su libro *Suma de Teología III*, parte II, amplía la terminología al implementar lo que, bajo su consideración de las interpretaciones de San Agustín, supondrían una causa justa para la implementación de medidas bélicas que van en contra de las leyes de Dios.

musulmanas, sin embargo, esta empresa fracasó, trayendo consigo un gran número de muertes. Si bien la idea de una nueva cruzada no fue recibida con los ánimos esperados, nuevamente la idea de una recompensa celestial que permitiría el perdón y la gracia divina se expandió tras la promulgación de una bula papal llamada *Quantum praedecessores* que permitía la indulgencia del pecado por medio de la obra meritoria ligada a la lucha armada. Nos interesa destacar la justificación de los actos violentos como un medio de castigo y lucha contra los enemigos de la cristiandad. Bajo este aspecto, la implementación de la vía armada para la formación del buen cristiano será un tema recurrente en los consiguientes años, adoptando medidas cada vez más drásticas para justificar una guerra contra el mal, encarnada en aquellos que atentan contra las leyes de Dios y alteran el orden natural.

Desde otro ámbito, la economía y la educación fueron relevantes para la historia medieval de occidente. Como punto de partida, desde la implementación del sistema feudal, se produjo una estabilidad política debido al control de los grandes terratenientes y la implementación del sistema de vasallaje resguardado por la esfera eclesiástica en conjunto con el orden estamental. De esta estabilidad política fue que la producción agraria, marítima y ganadera creció exponencialmente, permitiendo un estable crecimiento demográfico que, paulatinamente, sumó expansiones territoriales de las zonas de cultivo y potenció la formación de grandes núcleos urbanos en la Europa occidental. Ante las condiciones prolíficas en materias primas, humanas y el establecimiento de centros urbanos estables, fue que el comercio y los grupos mercantes (marítimos y terrestres) se volvieron indispensables para la economía y el intercambio comercial con otras regiones, siendo uno de los centros de intercambio más importantes el norte y centro de Italia, Flandes y parte de Alemania. Con el logro de un intercambio comercial estable que permitía el abastecimiento de los reyes, señores y comerciantes, se estableció un equilibrio de las necesidades de abastecimiento y riquezas de sus haciendas, permitiendo una acumulación de bienes considerables y el ascenso de un nuevo grupo que, no siendo señores o monarcas, habían adquirido poder económico e influencia dentro de las esferas sociales más altas.

El comercio fue un factor relevante para la aparición de centros de conocimiento ajenos a las escuelas Monacales y episcopales. El final del siglo XII se destaca por la aparición de las primeras universidades, las cuales surgen con motivo del interés de grupos

de maestros interesados en la calidad de la enseñanza y sus contenidos. Estos grupos se preocuparon por el estudio de las artes liberales y algunas ciencias, como aritmética y geometría, las cuales los preparaban para formarse en algunos de los principales oficios de la época, siendo leyes y teología dos de los más relevantes. A diferencia de los modelos clásicos, las universidades no fomentaban un espacio educacional exclusivamente religioso ni exigían el claustro como forma de vida ideal para el intelectual, sino que destinaba sus esfuerzos educativos en los estudios científicos y humanistas de la época. Del mismo modo, los estudiantes de las universidades no necesariamente eran parte de las clases nobles o de la realeza, debido a que un número considerable del alumnado pertenecía a la clase comerciante emergente, cuyas posibilidades económicas les permitían acceder a los privilegios educativos.

Podemos visualizar múltiples factores que llevaron a un cambio radical en los modelos de vida de la baja Edad Media, los cuales serán de importancia para comprender el avance de las distintas formas de pensamiento que caracterizan el siglo XIII. Los factores por considerar nacen de la crisis política y religiosa que logró desestabilizar la unidad social. Esta crisis trajo cambios desde múltiples ámbitos: el primero de ellos es la crisis de la institucionalidad eclesiástica que llevó a la necesidad de una reforma; en este sentido se puede comprender mejor la Reforma Gregoriana, que planteaba la recuperación de la potestad del papa en el ámbito espiritual. Como consecuencia de ello, el ideal mendicante asociado a la idea de la peregrinación y el servicio ligado a la comunidad surgió como un medio de recuperación de los primitivos modelos apostólicos. El segundo factor fue la implementación de modelos teológicos que apoyaron la guerra y la violencia como método de justicia y lucha contra el enemigo cristiano. El tercer factor fue el crecimiento económico y demográfico, que no solo mejoró las condiciones de vida de los grandes señores y la realeza, sino que permitió la proliferación del comercio, la formación de grandes centros urbanos y el surgir de una nueva clase compuesta por los beneficiados del comercio. El último factor fue la evolución de la educación formal, la cual parte de una visión plenamente conventual y cerrada, hasta transformarse en instituciones de diversos saberes y niveles sociales. Todos estos hitos marcarían en años posteriores los orígenes que fundamentan el surgimiento de nuevas comunidades de pensamiento heterodoxo, del mismo modo que permiten justificar la progresiva respuesta violenta por parte de la Iglesia

ante estos grupos, quienes no estaban dispuestos a aceptar un cambio en el modelo institucional tradicional.

### ***3. El ascenso de la herejía medieval: Los movimientos emergentes y las contenciones por parte de la Iglesia***

Si nos referimos a los movimientos medievales emergentes, debemos considerar la labor del monasterio y su vínculo con la sociedad. Si bien existía un vínculo social entre los monasterios y los necesitados, los vicios y la constante corrupción institucional avivaron la necesidad de resguardar el Conocimiento Sagrado y las propias almas de los monjes en un espacio estructurado; de esta forma, los monasterios fueron un hogar de resguardo y recopilación del saber clásico en bibliotecas, el secretismo intelectual y el deber de perfeccionamiento espiritual bajo el estudio de las Sagradas Escrituras. Tomando en cuenta lo anterior, se obtiene el ideal de perfección evangélica medieval, que sitúa al monje docto y caritativo como el ideal representante espiritual.

Frente al modelo tradicional, el florecimiento del intelecto y el estudio en los monasterios provocará un cambio cultural que se potenciará a partir del siglo X por medio de formas espirituales novedosas, que resultaron contrarias y altamente escandalizadoras para el discurso teológico dominante. Este movimiento se debe principalmente por el estudio de obras clásicas, la integración de teología con filosofía clásica neoplatónica y la presencia de nuevas interpretaciones de los Textos Sagrados. El historiador del Reino Unido R.I Moore en su libro *La guerra contra la herejía* (2012) narra uno de los primeros episodios de condena herética relacionados a este tema. Este caso ocurrió el 28 de diciembre de 1022 bajo las órdenes del francés Roberto II “el Piadoso”<sup>7</sup>. Según lo descrito por Moore, varios clérigos de familias bien posicionadas ardieron sentenciados a la hoguera como castigo de sus prácticas y creencias, a lo que menciona el testimonio de un monje llamado Juan, del monasterio de Ripoll, en una carta a su abad, Oliba:

“Estas personas, odiosas a Dios y detestables en la tierra y en el cielo, negaban totalmente la gracia del santo bautismo y la consagración del cuerpo y la sangre del Señor. También negaban el perdón de aquellos que hubieran cometido pecados mortales. Además,

---

<sup>7</sup> El capítulo donde se describen tales sucesos se titula “Las llamas vengadoras” allí se detalla con gran profundidad los acontecimientos que llevaron a la condena de estos clericós, los procesos llevados a cabo y los participantes de dichos procesos, siendo respaldado por escritos testimoniales y anécdotas que, por cuestiones de tiempo y espacio, no detallaremos.

rechazaban los lazos del matrimonio. Se abstenían de alimentos que ha creado el Señor, carne y grasas de animales, como impuros.” (32)

Éste y otros muchos testimonios surgieron y se difundieron por todas las esferas sociales, algunos con datos exagerados y extravagancias semejantes a las prácticas de brujerías, sin embargo, estos testimonios nos permiten ver el claro repudio hacia nociones que difieren a las prácticas tradicionales y marcan el inicio del pensamiento heterodoxo que en los siguientes siglos se intensificaría bajo tácticas más radicales de control y persecución. Si bien los años siguientes no se tomaron medidas tan drásticas para castigar la herejía, sí se implementaron medidas para evitar el desviamiento entre los creyentes y la reintegración de quienes “perdían el camino bajo las tentaciones” por medio del diálogo y las predicaciones, los cuales tuvieron resultados cuestionables.

Presenciamos aquí un testimonio que tuvo bastante repercusión, sin embargo, los movimientos heréticos tendrían su mayor desarrollo en pleno siglo XII con la aparición del catarismo y el valdismo, ambos movimientos de vital importancia en la historia medieval debido a su fuerte impacto cultural y las violentas persecuciones heréticas que protagonizaron. El valdismo tuvo aparición en la mitad del siglo XII bajo la dirección de Pedro Valdo (1140-1205/7) que derivó del movimiento de “Los pobres de Lyon” nacida en la región de Occitania del sur de Francia, siendo conformada mayormente por artesanos y tejedores. Estos hombres y mujeres basaban su doctrina bajo la libre predicación por medio del conocimiento de las Santas Escrituras, adoptando además los modelos de pobreza voluntaria establecidos en los evangelios. Algunas distinciones implicadas en sus doctrinas, controversiales a los ojos de la Iglesia, consistieron en el rechazo a la autoridad clerical al considerar a Jesús como único mediador entre Dios y el hombre, el rechazo al juramento del bautismo, la negativa de la violencia ejercida en castigo, la indulgencia de los pecados, entre otras. Por estas prácticas fue que el papa Lucio III en el concilio de Verona de 1184 condenase las prácticas valdenses como heréticas, tomando medidas condenatorias deliberadas por la inquisición que perduraron hasta el siglo XVI con su integración a la Iglesia Protestante.

El siguiente movimiento fue el catarismo, grupo que tendría su primera mención en los *Sermones contra los cátaros* del monje Eckbert von Schonau en 1163 después de haber

descubierta colonias de estos grupos que provenían de Flandes<sup>8</sup>. El origen de la palabra “cátaro” tendría su origen del griego καθαρός (katharós) bajo la definición “puro” o “perfecto” términos ya usados para describir a los montanistas del siglo IV (332). La principal característica de estos grupos era la teología dualista, donde contraponían el mundo de lo espiritual del bien creado por Dios y el mundo terrenal humano creado por Satanás, siendo este último quien impedía la plenitud del espíritu. La expansión del catarismo se dio principalmente por el sur de Francia y el norte de la península itálica, teniendo una gran influencia en el Mediodía Frances; allí la expansión fue facilitada por el gran florecimiento del comercio y su amplio desarrollo cultural y urbano. Al igual que en grupo anterior, el rechazo hacia la adoración de figuras de Santos y la mediación de la Iglesia era absoluta, concentrando sus doctrinas por medio de las Escrituras y, en este caso, en los principios conservadores del cristianismo evangélico. Los movimientos armados contra estos grupos se masificaron en el siglo III con el Concilio de Letrán convocado por el papa Alejandro III ante el endurecimiento de las medidas de captura de herejes, lo cual años más tarde se consolidaría con el papa Inocencio III (1161-1216) y su radicalización antiherética. Para incentivar la lucha en contra de este movimiento herético la Iglesia no dudó en promulgar un mensaje en contra de estas fuerzas, posicionándolos como enemigos o enfermedades que debían ser erradicadas, calificando a la lucha cruzada como un acto de heroísmo. Respecto a esto, Emilio Mitre Fernández en su estudio “Muerte y modelos de muerte en la Edad Media clásica” (2003-2004) cita a Bernardo de Claraval<sup>9</sup>, quien nos dice: “No peca como homicida, sino, diría yo, como malicida, el que mata al pecador para defender a los buenos. Es considerado como defensor de los cristianos y vengador de Cristo en los malhechores” (26-27).

La herejía no solo fue una lucha contra movimientos en la periferia a la Iglesia institucional, sino que funcionó como un catalizador de todo lo maligno y peligroso que debía ser erradicado, debido al riesgo que suponía la pérdida de la unidad basada en el poder teocrático del papa. La continuidad de las ideas que implementaban el servicio armado en contra de estos grupos considerados heréticos impulsó persecuciones teológicas

---

<sup>8</sup> Este caso fue estudiado por J. Le Goff y J.C. Schmitt en su *Diccionario razonado del occidente medieval*. Editorial Akal, Madrid, 2003.

<sup>9</sup> El texto al que hace referencia corresponde a *Elogio de la nueva milicia templaria*. Prólogo de J. M. Lalanda. Editorial Siruela, Madrid 1994, p.175.

que no midieron esfuerzos en retener a las fuerzas enemigas, recurriendo continuamente al asesinato y al establecimiento de una institución jurídica que impondría las bases de un sistema represivo en base al castigo. El asentamiento de esta institución comenzaría el 4 de noviembre de 1183 con el papa Lucio III tras decretar la bula *Ad abolendam*, la cual obligaba a los obispos a tomar parte de la persecución de grupos herejes, especialmente los Cátaros, imponiendo por medios legislativos condena y excomunión para quienes fuesen acusados de herejía y no pudiesen demostrar su inocencia frente a las autoridades, siendo llamada Inquisición Episcopal.

En 1231 el Papa Gregorio IX crea la Inquisición Pontificia, resultado del creciente poder del Pontífice sobre la Iglesia como institución, contando con atribuciones que significaron la condena de las prácticas de herejía de forma legal y judicial. Un año más tarde, esta institución sería apoyada por el Emperador Federico II y entregada a los hermanos Dominicos, quienes fueron los encargados de mantener la unidad religiosa por medio de la persecución, la censura de textos y la aplicación de castigos según el grado del delito cometido. Si bien inicialmente los hermanos Dominicos poseían una absoluta jurisdicción sobre este campo, la celosía por parte de los obispos se hizo replantear el poder que estos poseían, debiendo ceder parte del poder en 1237 tras la unión de los Franciscanos. Es relevante destacar además la bula decretada en el 1252 por el papa Inocencio IV llamada *Ad extirpanda*, la cual concedía el poder de ejercer la tortura parte de la inquisición como un medio de confesión en casos de crímenes de herejía.

La palabra inquisición proviene de la acción o efecto de inquirir, es decir, el verbo latino *Inquirere* que significa indagar o examinar con detalle, siendo precisamente los inquisidores aquellos encargados de investigar y castigar a sospechosos de atentar contra la fe cristiana. Estos inquisidores funcionaban como jueces a servicio del papa, ejecutando procesos específicos, los cuales son mencionados por el escritor Juan Antonio Barrio Barrio: “El procedimiento inquisitorial se puede resumir de forma somera en el siguiente recorrido, sermón, denuncia-confesión, interrogatorio-tortura, proceso, condena, ejecución” (152) El sermón consistía en llevar al pueblo el conocimiento de las herejías y los castigos que suponían tanto su ejecución como el no denunciar, el siguiente proceso consistía en el uso del pueblo como medio de generación de denuncias, acto seguido se llevaba al acusado

bajo secretismo para su interrogatorio. El aspecto público únicamente era recuperado en el procedimiento de condena, donde el acusado es ejecutado públicamente como forma de mantener en conocimiento el destino de estos “villanos”. Las condenas y el tratamiento de los juicios fueron llevadas a cabo según juntas entre autoridades eclesiásticas y discusiones entre círculos cerrados que estudiaban las obras y daban sus veredictos, lo cual confiere un alto grado de arbitrariedad en sus decisiones, puesto que comúnmente los conflictos de intereses y las consideraciones personales afectaban en la toma de una decisión concreta, aun cuando la existencia de manuales inquisitoriales y legislativos se había difundido por estas causas.<sup>10</sup>

Resulta evidente el estado de pánico de las diferentes esferas sociales. La inconformidad con el modelo eclesiástico dominante y el alcance de las nuevas fuentes mercantiles y educativas fomentan la diversificación y masificación de formas disidentes de la tradición eclesiástica, las cuales amenazan con descomponer el modelo estamental que compone la autoridad clerical. Desde una perspectiva tradicional, la amenaza que suponen estos movimientos conlleva a la implementación de fuertes medidas de contención con propósitos de defensa, reutilizando la justificación santa del combate frente a este nuevo enemigo de la fe. La resistencia por parte de estas comunidades llevó no solo a realizar un exterminio avalado por la Santa Sede, sino que permitió la institucionalización de métodos de persecución masiva bajo la creación de la Santa Inquisición.

---

<sup>10</sup> Para un estudio de usos y tipos de manuales inquisitoriales resulta conveniente consultar el ensayo de J.A. Barrio Barrio “Los orígenes de la Inquisición medieval europea. La legislación y la tratadística inquisitorial” pp. 155-157.

## **Margarita Porete y el problema de la herejía**

### ***4. Beguinatos y los hermanos del Libre Espiritu: un acercamiento a Margarita Porete***

El siglo XII se caracteriza por el surgimiento de nuevos grupos limitantes con la ortodoxia, tales como las colectividades de begardos y beguinas, quienes se asentaron en gran parte de Holanda, Alemania y el norte de Francia, formando pequeñas comunidades amuralladas con comercio exterior, sostenidas por medio del trabajo manual y una organización no sujeta a las normas monásticas. Pese a su no vinculación regulada, estas mujeres se sometían al voto de castidad y volcaban su vida en función a la espiritualidad y la meditación, dedicando su vida a tales consideraciones. Estos grupos se entregaron al servicio de la caridad y la fe sin fronteras bajo numerosas obras, atendiendo enfermos y necesitados con sus propias manos mientras difundían la palabra Sagrada en lengua vulgar, siguiendo los ejemplos de los apóstoles y su misión de expandir el evangelio. De entre estos dos grupos, las beguinas fueron quienes adquirieron un mayor protagonismo debido a su alta compenetración y aceptación en la comunidad, logrando así un gran número de adeptas pertenecientes a diversas clases sociales. Algunas de estas mujeres tenían fuentes de ingresos estables, mientras que otras podían pertenecer a rangos sociales bajos, como campesinas y viudas; el nivel educacional también resulta variado debido a esto, pues existió un número considerable de mujeres conocedoras de las letras, las escrituras y la filosofía.

Este grupo pronto suscitó un problema a los ojos de la Iglesia ante la falta de regulación presente en sus organizaciones y la polémica que suponían algunas de sus enseñanzas. Tal es el caso de la pobreza voluntaria practicada por mujeres y la caridad ejercida sin regulación —siguiendo el ejemplo de Cristo como pastor que cuidaba sus ovejas—. A estas críticas se sumó, visto desde una perspectiva actual, lo que se puede describir como un despertar del Yo por medio de la apertura interior, concebida en el marco de los códigos del amor cortés. Para combatir esta ruptura del silencio por parte de estas mujeres y el despertar subjetivo de su doctrina, los franciscanos, junto a otras órdenes, se dedicaron a la formación de más comunidades que permitieran el ingreso de estas mujeres a una vida regulada; sin embargo, el número de mujeres que deseaban seguir este camino

superó lo pensado inicialmente, y esto dará paso a un intento de nuevas medidas de contención y control por parte de la Iglesia.

Las prácticas de resistencia de los begardos y beguinas han sido asociadas con una comunidad llamada Los hermanos del Libre Espíritu, un grupo de “gnósticos preocupados por la salvación personal e individual, remarcando en su pensamiento los principios de libertad hasta llegar a unos extremos temerarios” (Miura Andrades, 58). Sus orígenes se creen partieron en el siglo XIII relacionado con un grupo de teólogos intelectuales formados en Paris de la zona de Loira y el Sena, cuyo pensamiento puede ser rastreado hasta Amaury de Bene, profesor de lógica y teología de la Universidad de París, condenado por sus doctrinas de las cuales, posteriormente, se retractó<sup>11</sup>. Esta comunidad renegaba de la institución cristiana como mediación entre la salvación y el hombre, junto con su jerarquía eclesiástica corrupta y su racionalización espiritual, por ello se adentraron a un misticismo individualista que buscaba por sus propios medios la salvación de sus almas. Uno de los problemas que devino en su consideración como herejes fue el estado de divinización al cual el hombre podía aspirar por el camino místico, el cual fue llevado a límites extremos al servir como insinuación de una superioridad espiritual que le confería un poder por sobre cualquier institución, ya sea humana o divina. Este último punto también fue de gran discusión durante sus procesos inquisitoriales, puesto que, ante su perfeccionamiento espiritual, estos hombres y mujeres se creían exentos del pecado y las leyes divinas, inclinándose hacia barbaridades como el adulterio, denegación de las leyes morales, entre otras.

La historia ha asociado a Margarita Porete entre estos grupos de forma recurrente, aun cuando Margarita está más asociada a una independencia de ambos grupos y una disposición más personal. Conocemos a Margarita gracias al trabajo de la italiana Romana Guarnieri realizado en 1946, quien logró unificar el nombre de esta “Marguerite of Hainaut, called Porete”<sup>12</sup> al libro titulado *Le mirouer des simples ames anientis et qui seulement demourent en vouloir et desir d’amour*. Se cree que Margarita proviene de la región de Hainaut, perteneciente a la capital Valenciennes y que su fecha de nacimiento ronda entre 1250-1260, mientras que la escritura de su libro se estima en el 1290. Múltiples estudios

---

<sup>11</sup> Ibid. p.59

<sup>12</sup> Palabras dichas por el inquisidor dominicano Guillermo de París en la condena de Margarita.

han intentado reconstruir por medio de la historia y los documentos inquisitoriales parte de su vida, sin embargo, debemos considerar la influencia de las autoridades eclesiásticas en estos datos, cuya escritura fue realizada por hombres ajenos a su persona. Pese a la alta recepción negativa de las autoridades eclesiásticas, Margarita no solo vio ataques contra su libro, sino que contó con el apoyo de tres clérigos reconocidos. Georgette Épiney-Burgard y Émilie Zum Brunn mencionan a estos hombres, siendo uno de ellos Juan (de Querayn), un cisterciense de la abadía de Villers en Brabante llamado Franco y el teólogo ex regente de la universidad de París, Godofredo de Fontaines, (180) estos hombres hablaron a favor de la obra de Margarita, sin embargo, esto no cambiaría el peso de las acusaciones del obispo. También las autoras mencionan el caso del begardo Guiard de Cressonessart quien fue juzgado por defender y ayudar a Margarita, sin embargo, bajo las amenazas condenatorias de la inquisición finalmente se retractó y declaró su arrepentimiento.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Ibid, p. 180.

## *5. El lenguaje amoroso en femenino: el lejos-cerca de Margarita*

Retomando nuestro interés hacia las beguinas, la mística espiritual de estas mujeres brota en el siglo XIII como una fuente de abundante literatura y espiritualidad. Si bien la mística no era un tema novedoso cuando estas mujeres emergieron como comunidades, sí existen particularidades que dotan a su literatura de una forma única y potente: la unión entre el amor divino y el amor humano bajo los códigos del amor cortés. Para aclarar este punto, primero debemos considerar las particularidades del lenguaje místico, el cual, en palabras reducidas, consiste en un intento de expresar una experiencia unitiva/liberadora/espiritual que es imposible de decir, el esfuerzo por comunicar lo inefable. Esta experiencia es indecible porque aquello que se intenta plasmar es nada menos que el fin último de la vida, la experiencia espiritual que nos conduce hasta un estado superior cuya cúspide es el encuentro/reencuentro con la divinidad. La imposibilidad de plasmar este mensaje experiencial definitivo reside en la ínfima posibilidad que posee el hombre para comprender esta unificación, y más aún, de manifestar la gloriosa experiencia por medio de palabras, en tanto el lenguaje humano fue creado, en una primera instancia, para describir racionalmente aquello visto por el hombre, mientras que esta experiencia mística es imposible de concebir bajo el intelecto y la razón. Pese a lo dicho anteriormente, al místico no le basta con retener esta experiencia para sí mismo, al contrario, se ve bajo la ordenanza divina —algunas veces involuntaria y tortuosa— de compartir aquello visto y experimentado entre sus semejantes, volviendo a estos hombres y mujeres fuentes vivas de palabra divina e instrumentos de Dios. Por tales motivos, los místicos se han visto en la necesidad de recurrir a métodos poco convencionales para expresarse, abarcando nuevos usos novedosos del lenguaje y formas de expresión altamente complejas, como es el caso de la mística negativa, la cual utiliza la negación como método paradójico que permite dar a su discurso una caracterización difusa e inconclusa, donde el lenguaje dice por medio del no decir, dejando abierta la posibilidad de interpretación.

Fue la insuficiencia comunicativa lo que llevó a estas mujeres a buscar un lenguaje propio para expresar su amor y la nueva espiritualidad que surgía en ellas, basándose en las claves del amor cortesano y el rol de los amantes para expresar el amor con el que Dios se inscribía en sus corazones. El amor cortés fue un término acuñado por Gastón Paris en 1883

en un estudio sobre Lancelot de Chrétien de Troyes, el cual redefinió la comprensión del amor medieval de lo que los trovadores medievales cantaban, el *fine amor*. Este canto versaba en las cortes medievales y estaba destinado a un público de alto estatus social, situando el modelo vasallático presente entre un amo y su señor como modelo a seguir en las relaciones amorosas. Este posicionamiento del caballero vasallo enamorado de una dama inalcanzable marca un modelo de conducta que norma el encuentro de los amantes, obligando al caballero a apreciar a su dama desde la lejanía o desde el espacio onírico del deseo, entrando en un bucle de anhelo ilegítimo que lo obliga al secretismo y el encuentro nocturno<sup>14</sup>. Las beguinas utilizaron el rol de estos dos amantes, el anhelo amoroso inalcanzable y la imposibilidad del encuentro para explicar la condición de Dios que se ha inscrito en sus almas, dotando a sus palabras de la autoridad proferida por la experiencia; Dios entonces se posiciona como un amado inalcanzable al cual nos sometemos, un esposo que se desea encontrar y al cual abrimos nuestra alma aun cuando la propuesta de un encuentro nunca sea segura, convirtiéndolo en un amor sin objeto, incondicional y leal.

En el caso de Margarita, ella es solo una de las tantas mujeres que brillaron con su interpretación del amor hacia Dios, a lo cual Blanca Garí nos dice lo siguiente: “El diálogo de Margarita con el mundo se construye desde la influencia del amor cortés y la teología mística tal como se forjan en la Europa occidental desde el siglo XII (...) pero la singular lectura que hace Margarita de ambas tradiciones, la forma en como recoge y combina, deja escuchar también los ecos de la mística femenina del siglo XIII” (Mirarse al espejo...100) esto posiciona a Margarita como seguidora de una tradición, la cual combina y utiliza en su construcción del Espejo, pudiendo fácilmente apreciarse si nos detenemos en la historia de la doncella y el Rey Alejandro:

“Estaba tan lejos esta doncella del gran señor al que había entregado su amor que no podía ni verlo ni tenerlo, por ello a menudo se sentía desconsolada, pues ningún otro amor le bastaba más que éste. Y cuando vio que ese lejano amor, estando tan cercano o dentro mismo de ella, estaba a la vez tan fuera de ella pensó que encontraría consuelo a su

---

<sup>14</sup> Por cuestiones de tiempo no es plausible honrar en los aspectos políticos y sociales que rodearon el *fine amor* en la poesía trovadoresca y el amor cortés, sin embargo, es recomendable revisar el estudio realizado por Georges Duby titulado “El modelo cortés” contenidos en el libro *Nueve ensayos sobre el amor y la cortesía en la Edad Media* compilado por Ana Basarte y editado por María Duma bajo el sello editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2012

desazón imaginando una figura de su amigo, pues a menudo sentía su corazón herido. Entonces se hizo pintar una imagen que representaba el rostro del rey al que amaba lo más cerca posible al modo que ella le amaba, y a la medida que el amor le tenía presa; y por medio de esta imagen y con otros métodos suyos soñó con al propio rey.” (69)

Podemos resumir la experiencia amorosa contenida en su Espejo en esta cita. La doncella, hija de un rey, cuyos atributos corresponde al ideal femenino medieval de la lealtad y la grandeza de su corazón, oye hablar del rey Alejandro, cayendo rendida su voluntad ante la nobleza y renombre de este hombre. Alejandro, el cual representa el ideal masculino de bondad y gentileza, se vuelve el objeto de adoración de la joven y captura su corazón, incluso ante la nula cercanía existente entre ambos. El problema de este amor se presenta con uno de los temas centrales de Margarita, el cual consiste en la distancia entre los amantes o el amor de lejos; la doncella ama al rey Alejandro sin siquiera tener nociones de su aspecto, sin embargo, el amor que le guía es tan puro y fuerte que abrasa su corazón y le lleva a la necesidad de romper la barrera de la distancia. La respuesta a esta ruptura es el encuentro interior y la entrega de la doncella hacia su interioridad, puesto que así logra encontrar la imagen de su amado por medio de conocimiento de sí misma, manifestando la idea de que su amor se encontraba oculto en su corazón.

Este es el llamado *lejos-cerca*, un oxímoron que Margarita manifiesta como un rayo de luz que invade nuestra alma y que nos permite contemplar directamente el rostro de Dios, objeto de nuestro amor y poseedor de nuestra voluntad. El pasaje es un claro reflejo de los ideales cortesés, la doncella y el rey, ambos pertenecientes a un mismo grado social y cuyas cualidades encarnan la perfección, son víctimas del amor y se encuentran por medio del viaje interior y la unificación de sus almas, logrando esta doncella evocar la imagen de su amado por medio de este anonadamiento que la anula completamente y la transporta hacia la más pura representación de amor, vaciando su sentir para entregarse por completo a su amado.

Margarita utiliza esta muestra de amor humano para representar su propia experiencia amorosa con Dios, mencionando lo siguiente: “oí hablar de un rey de gran poder, que por cortesía y por su gran nobleza y generosidad era como un noble Alejandro; pero estaba tan lejos de mí y yo de él que no lograba consolarme por mí misma y para que

me acordase de él me dio este libro que representa su amor de alguna de sus formas” (69) Este señor, similar a Alejandro, que es objeto de su amor, es Dios; aquel que le entrega su amor por medio de este libro, siendo Amor mismo quien nos habla y guía en diálogo con esta Alma perfecta. Existe, además, una reciprocidad entre la doncella y el amado, en tanto la doncella intenta consolarse por medio de la imagen interior y el amado manifiesta su amor por medio de este libro en su forma de Amor; sin embargo, el Esposo del Alma, es decir, Dios o Amor, expresan las siguientes palabras “nada puede decirse excepto que el Lejos-cerca es la Trinidad misma y otorga a su manifestación viva que hemos denominado movimiento, no porque el Alma se mueva o porque lo haga Trinidad, sino porque la trinidad obra en el Alma la manifestación de su gloria” (135) se presenta entonces una pasividad donde Trinidad obra en esta Alma y la transforma bajo la manifestación de su gloria, la cual se presenta en el momento en que el rayo golpea al Alma y la ingresa al estado puro de libertad de anonadamiento, donde es el amado quien obra a través de ella.

## **6. Asociaciones negativas de beguinas: crimen y condena de Margarita Porete**

Retomando nuestra línea de estudio, consideramos importante concluir la segunda parte de este trabajo con la recepción de las comunidades beguinas y la implicancia de Margarita en este proceso. Las beguinas experimentaron fuertes controversias con la Iglesia cristiana, las cuales eventualmente culminarían bajo la amenaza de mecanismos de control severos, connotación negativa o ataques violentos por medio de juicios y condenas. La sospecha de herejía cayó a finales del siglo XII tras el endurecimiento de los mecanismos de control y regulación de la Iglesia, donde fueron acusadas de mendicidad ilegítima. Estos grupos de beguinas, debido a su amplia aceptación y difusión por el continente, pronto se volvieron un problema que debía ser regulado, por lo que el papa Inocencio III convoca al IV concilio de Letrán en 1215, en el cual prohíbe en el canon número 13 la creación de nuevas órdenes religiosas, vinculando a todas las órdenes a las reglas ya declaradas (Melloni 173) de igual forma, se ordena la supervisión de estos grupos bajo algunos representantes franciscanos, quienes se asegurarían del cumplimiento de los protocolos. Años más tarde, Bonifacio VIII crea el decreto papal *Periculoso* (1298) lo cual limita las funciones de la monja católica y prohíbe el contacto exterior por medio de la permanencia del claustro en los monasterios. Pese a estas formas de regulación y contención que limitan la religiosidad de estas mujeres, las beguinas persistieron en su deseo por servir a la comunidad y el contacto con el mundo exterior, lo que las llevó a vivir bajo prácticas ilegítimas.

En lo que confiere a nuestra beguina, Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolff en su trabajo introductorio a su versión del Espejo de las Almas Simples, nos ofrecen un resumen del proceso condenatorio de Margarita mediante los datos recolectados en estudios de Romana Guarnieri. El proceso comienza en 1306, cuando el obispo Gui de Colmieu condena el libro de Margarita a ser quemado en la hoguera en una plaza pública de Velenciennes frente a su autora, acusado de contener pasajes heréticos; sumado a esto, cualquier forma de difusión de su escritura o continuación de la misma queda absolutamente prohibida bajo pena de excomunión. Su detención oficial fue realizada en 1308 bajo la ordenanza del sucesor del obispo de Cambrai, Philippe de Marigny, quien entrega el sumario de sus acusaciones al maestro inquisidor francés Guillermo de París,

quien también está involucrado en las acusaciones contra los templarios en el proceso iniciado por Felipe IV. Este mismo año Margarita es arrestada y llevada al convento dominico de Saint-Jacques en París. Tras un año de cárcel, el maestro inquisidor reúne a veintidós teólogos para analizar el *Espejo de las Almas Simples*, libro que juzgan como herético bajo 15 parámetros, los cuales en su mayoría no han llegado hasta nuestros días. Ante esto, Margarita se negó a comparecer ante el inquisidor y a hacer el juramento reglamentario que procedía al interrogatorio (acto que ya era considerado un delito por sí mismo) por lo que es condenada a excomunión y encarcelada durante un año, donde Margarita aguantó su sentencia sin retractarse de sus escritos, bajo un absoluto silencio. El siguiente año el juicio es retomado y tres testigos dan fe de la continuidad por parte de Margarita de expandir sus ideales y escrituras aún después de su primera condena, siendo estos el Inquisidor de la Lorena, Philippe de Marigny y el obispo de Châlons-sur-Marne Jean de Chateauvillan, a quien la autora había enviado una copia de su libro buscando su aprobación. Teniendo estos testimonios Margarita es acusada de herejía relapsa y quemada viva públicamente junto con su libro un lunes primero de junio de 1310 en la plaza de Grevé. De todas las cuestiones tratadas en su contra, dos toman principal relevancia: condena de la herejía del Libre Espíritu en el decreto *Ad nostrum* y la condena del movimiento religioso de las beguinas en el decreto *Cum de quibusdam mulieribus* (12-14)<sup>15</sup>

Unos meses más tarde, tras la condena de Margarita, la consideración de herejía adquiere un carácter legal persecutorio en el concilio de Vienne (1311-1312) convocado por el papa Clemente V tras una serie presiones políticas en manos de líderes europeos, especialmente el rey de Francia Felipe IV. La discusión se abrió ante la exigencia por parte de Felipe para revocar la causa templaria de sus tierras, además de la consideración de nuevos planes para la ocupación de Tierra Santa y reformas para la Iglesia. Si bien gran parte de los documentos emitidos en el concilio no han sobrevivido hasta nuestros días, se conserva parte de ellos tras la revisión encargada por Clemente V, cuya nueva publicación fue realizada en 1314.

Respecto al contexto histórico de los templarios, referiremos brevemente los acontecimientos más relevantes. Este conflicto inicia con una disputa de poder entre

---

<sup>15</sup> El estudio introductorio antes nombrado responde al nombre de “El país de la Libertad: Experiencia mística y palabra femenina en Margarita Porete y Katrei”

Bonifacio VIII y Felipe IV de Francia, debido al poderío universal que había adquirido el papa tras la reforma gregoriana. El conflicto se origina cuando, debido a una crisis económica y el creciente poderío de los reinos europeos, el rey decide cobrar contribuciones a la Iglesia sin permiso del papa y violar la inmunidad judicial eclesiástica. Estos conflictos llevaron a la creación de múltiples bulas por parte del pontífice y estrategias de desprestigio por parte del rey, lo cual culminó con la detención del pontífice en manos de Guillermo de Nogaret, consejero real francés. En 1307, un año más tarde de la muerte del pontífice, Felipe IV decide arrestar a todos los Caballeros de la Orden del Temple bajo acusaciones de herejía, con crímenes como apostasía y homosexualidad, obtenidas bajo testimonio por medio de la utilización de tortura. El monarca, además, impidió que los templarios tuviesen defensa, siendo desintegrada la orden por petición del pontífice Clemente V el 13 de abril de 1312 no por órdenes judiciales, sino por previsión administrativa, es decir, por su autoridad. (Melloni 180)

El siguiente proceso que nos interesa refiere al tratamiento de beguinas y begardos como herejes, puesto que “los decretos tocan además la cuestión de los grupos de devotos begardos y de beguinas inspirados en los escritos de Margarita Porete, acusados de dar vida al movimiento del «Libre Espíritu» (Melloni 181)

Decreto 16: “Las mujeres comúnmente conocidas como beguinas, ya que prometen obediencia a nadie, ni renunciar a las posesiones, ni profesan ninguna norma aprobada no es religioso en absoluto...Sostienen y predicar sobre la Santísima Trinidad y la esencia divina, y expresar opiniones contrarias a la fe católica con respecto a los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia. Estas beguinas así atrapan a mucha gente sencilla, llevándolos a varios errores... Con la aprobación del Sagrado Concilio, que prohíbe permanentemente su modo de vida y eliminar por completo de la Iglesia de Dios...”

De igual forma, se rescata de este concilio 8 puntos erróneos en sus doctrinas, donde destacan los siguientes errores:

Decreto 28: ... “Hemos escuchado con gran disgusto que una abominable secta de hombres malvados, comúnmente llamado Begardos, y de la mujer infiel, llamado comúnmente beguinas, ha surgido en el reino de Alemania. Esta secta, plantado por el sembrador de malas acciones, sostiene y afirma en su perversa doctrina sacrílega y los errores siguientes:

1.-una persona en la vida presente puede adquirir un grado de perfección que le hace totalmente impecable y no puede seguir avanzando en la gracia. Porque, como dicen, si alguien siempre se podía avanzar más, podría ser más perfecto que Cristo.

2.-que no es necesario ayunar o rezar después de obtener este grado de perfección, porque entonces el apetito sensitivo ha sido tan perfectamente sujetado al espíritu ya la razón de que uno libremente puede otorgar el cuerpo lo que quiera.

3.-que los que han llegado a dicho grado de perfección y el espíritu de la libertad, no están sujetos a la obediencia humana ni obligados a cualquier mandamiento de la Iglesia, porque, como ellos dicen, donde el espíritu del Señor, allí hay libertad.

6.- que la práctica de las virtudes pertenece al estado de la imperfección y el alma perfecta está libre de virtudes.”<sup>16</sup>

Respecto a estos acontecimientos, la crítica ha manifestado serias dudas en torno a los procesos de Margarita y su relación con los acontecimientos históricos que la procedieron. Garí y Padrós-Wolff sostienen que los procesos históricos e intereses políticos del rey de Francia<sup>17</sup> y el interés que poseía la Iglesia de castigar las practicas consideradas erróneas de las beguinas, fueron dos caminos que confluyeron en la condena de Margarita (El país de la libertad: experiencia...15) a lo cual se suma el modelo de su vida y los posibles actos que desconocemos debido a las fuerzas del tiempo; por otro lado, Épiney-Burgard y Zum Brunn nos ofrecen una hipótesis sugerente, que consiste en suponer que la ejecución de Margarita pudo ser una suerte de compensación ofrecida por el rey de Francia a la Iglesia y al papa por lo ocurrido con los templarios. (179) Esta posibilidad comprobaría una vez más la estrecha relación entre la política secular y la política eclesiástica, siendo Margarita condenada más por cuestiones de conveniencia política que por sus supuestos crímenes. De igual forma, hay que remarcar el hecho de que el concilio de Vienne, junto con la muerte de Margarita Porete en la hoguera, significará el inicio de un proceso que afectará a muchos condenados por herejía, hombres y mujeres.

---

<sup>16</sup> Todos los datos y traducciones obtenidas de los decretos (16 y 28) provenientes del concilio de Vienne fueron adquiridos por medio del sitio web: (Consejo de Vienne) ". CREER Fuente de información religiosa sitio web. 2012. Un servicio público de la Iglesia Christ Walk. (18 de noviembre del 2019) <http://mb-soft.com/believe/tssm/vienne.htm>

<sup>17</sup> Esta afirmación es posible según las autoras dado que los involucrados en el juicio condenatorio de Margarita Porete corresponden a los mismos obispos participantes en los procesos condenatorios de los templarios, encargados por el rey Felipe IV.

Es importante destacar la importancia que tuvo el texto de Margarita para las condenas asociadas a beguinas y begardos posteriores, las asociaciones en referencia al movimiento del Libre Espiritu y la clara difusión social que tuvieron sus ideas en el continente para ser considerado un texto iniciático peligroso, al punto de intervenir grandes autoridades en el enjuiciamiento de esta mujer. El carácter que sostuvo Margarita durante todo su juicio y la negación por su parte de abandonar sus ideas son claramente una muestra de la convicción de esta mujer por difundir sus escritos y la plena seguridad que sostenía en sus palabras, teniendo Margarita un valor admirable al entregar su voluntad y su vida en función de su amor a Dios, sin presentar en ningún momento muestra de o temor.

## El espejo hereje: acerca del Espejo de las Almas Simples

### 7. *En relación con Virtud*

A partir de un análisis contextual enfocado tanto en la sociedad como en la figura de Margarita, podemos avanzar hacia una consideración de su obra, teniendo en cuenta el cuestionamiento de las virtudes presente en su texto y su relación con la tradición espiritual racionalista emergente en los siglos XII y XIII junto con un amplio desarrollo místico<sup>18</sup>. Si bien los autores no llegaron a una conclusión unánime respecto a sus definiciones, si se concuerda mayoritariamente la división entre las virtudes teologales y cardinales, siendo una de las versiones más difundida la descrita por Santo Tomás<sup>19</sup> en *Suma Teológica III parte II*, el cual es reflejo idóneo para ilustrar el modelo de pensamiento inscrito en su época. Las virtudes teologales son tres: fe, esperanza y caridad, siendo la fe la primera de ellas, cuyo objetivo es la creencia en la verdad que es Dios y en las cosas que poseen relación con Él (liturgia, etc.). La fe es virtud en tanto se diferencia de otras formas “es creer, y es, por lo mismo, acto de entendimiento determinado al asentimiento del objeto por el imperio de la voluntad” (76) por tales motivos requiere un punto medio entre entendimiento y voluntad. La segunda virtud es esperanza, la cual “alcanza a Dios apoyándose en su auxilio para conseguir el bien esperado (...) Debemos esperar de Dios un bien infinito (...) y este bien es la vida eterna” (161) De ello desprendemos que, esperanza es tener seguridad de aquello prometido por Dios y los evangelios, que consiste en el máximo bien de la vida eterna. Finalmente, tenemos la mayor de las virtudes: caridad. Santo Tomás nos explica que, a diferencia de las anteriores virtudes que provienen del hábito, caridad procede del Espíritu Santo en un acto de amor a Dios. Es Espíritu Santo quien impulsa a voluntad a amar con todas las fuerzas y ofrecer todo a Dios, de tal manera

---

<sup>18</sup> Con la aparición del cristianismo, las antiguas virtudes clásicas tomaron un rol fundamental a la hora de mediar la relación que posee el hombre con Dios y la Trinidad, tomando algunos conceptos de estudios anteriores como fue con el caso de Aristóteles con sus virtudes dianoéticas y éticas en las universidades o por medio de diversas interpretaciones en la Biblia y el evangelio.

<sup>19</sup> La importancia de los estudios de Santo Tomás para la Edad Media fueron tales que fue nombrado Doctorado Angelicus en el primer concilio de Lyon el año 1245. Esta importancia radica en justificación de los modelos feudales por medio del derecho divino que establecía en sus obras, así como la unificación del conocimiento racionalizado con los conocimientos teológicos.

que ella misma también sea causa de este acto (214) es así como caridad es el más puro acto de amor incondicional a Dios.

Por parte de las virtudes cardinales, Santo Tomás realiza una jerarquización según la cercanía de las virtudes con la razón, relacionándolas con las acciones y pasiones humanas. Primero está prudencia, que responde a nuestra capacidad racional de tomar el camino de la rectitud “la prudencia radica en el entendimiento y versa sobre cosas contingentes, (404) después tenemos la justicia: “la justicia humana es lo que hace bueno el acto humano (...) pues el acto humano es bueno si se somete a la regla de la razón” (478) la justicia responde a la rectitud del actuar bajo los códigos de razón. La siguiente virtud es fortaleza y se encuentra contenida el *tomo IV de la Suma Teológica*, donde refiere lo siguiente: “La virtud del alma no se perfecciona en la debilidad del alma, sino en la carne (...) Corresponde a soportar con valentía la debilidad de la carne” (314) Esto refiere a la resolución y firmeza con la que soportamos los obstáculos de la vida, incluso aceptando la muerte en defensa de lo justo. Finalmente tenemos a templanza, allí se menciona la necesidad del hombre de controlar sus necesidades humanas basándose en el control de la razón sobre ellas: “no aparta de éstos, sino de los que se oponen a razón (...) Templanza no se opone a la inclinación natural del hombre, sino que actúa de acuerdo con ella. Se opone, a la inclinación bestial, no sujeta a la razón. (401)

Se contempla en estas virtudes que el motivo de la voluntad y el razonamiento forman parte imperante a la hora de guiar los actos humanos hacia el camino correcto, logrando unificar los conocimientos bíblicos con el conocimiento empírico, donde caridad será el principal motivo de encuentro con Dios por medio del amor incondicional que fluye a través del Espíritu Santo y la voluntad humana de obrar correctamente, lo que nos alienta a actuar en pos de Dios. Se contempla además en las primeras dos voluntades teologales la necesidad del “habito” que nos impulsa a obrar de forma correcta en este camino y que implica la presencia de la acción y el entendimiento recurrente.

Ahora, para poder comprender la posición de Margarita, corresponde estudiar la estructura del viaje hacia la libertad que propone en su libro. Margarita responde a una estructura jerárquica de ascenso por medio de siete estados al cual debe someterse el alma, sin embargo, la forma de avanzar por estos estados responde a la estructura del descenso

(vía negativa) tras el paso de tres muertes: el pecado, la naturaleza y el espíritu, las cuales se organizan bajo dos gobernantes: Razón, quien gobierna los cuatro primeros estados del alma y las dos primeras muertes; y Amor, quien gobierna a las almas libres que ya han superado la tercera muerte a partir del quinto estado del Alma (Garí y Padrós-Wolff, 22)

Margarita describe la primera etapa de su proceso como un descenso por medio de la muerte y el inicio de la vida en gracia. En el primer escalón el Alma se contenta con seguir las leyes de Dios, vivir en función a las Escrituras, las liturgias y sus representantes. En el segundo estado, el Alma descubre que el conocimiento de Dios se encuentra más allá de las letras o los consejos humanos y, por ello, emprende un camino hacia el conocimiento, lo que supone la segunda muerte, es decir, la muerte de la naturaleza. Aquí el Alma busca cumplir el ejemplo de Jesucristo del Evangelio, despreciando toda riqueza, honor y deseos. Es desde el tercer estado que el Alma “se contempla apagada hacia las obras de perfección” (Espejo de las Almas Simples, 190), es decir, que obra bajo la voluntad de su espíritu y su deseo de Caridad. Llegado a un punto esta Alma logra comprender los fallos que la atan por su deseo de obrar y decide rechazar estas obras que le deleitan, dando castigo así a su voluntad que vivía de obrar<sup>20</sup> para iniciar un periodo de martirio y abstinencia de todo deseo, pues ofrece su deseo en función de su Amor.

El cuarto estado del Alma de la vida del Espíritu es aquella que “el Alma es arrebatada, por la supremacía de Amor, en el deleite del pensamiento de la meditación”<sup>21</sup> el Alma en este punto se encuentra deleitada por la fragancia de Amor que vive del espíritu, a tal grado que sus habitantes poseen diferentes nombres, aquellas llamadas “parecidas” debido a la plenitud de amor que poseen es tan fuerte que son engañadas por Amor al punto de no poseer conocimiento de estados superiores ni deseo de abandonar aquello que ya posee. Por otro lado, están aquellas que son llamadas “extraviadas” las cuales, conociendo su desconocimiento sobre los siguientes estados, buscan una guía que les ayude a recuperar el sendero correcto por medio de la doncella Conocimiento ya sometida a Amor Puro<sup>22</sup> Es a este último grupo que Margarita dirige su atención por sobre el resto de los estados, puesto que el objetivo de este libro pretende ayudar a las almas que buscan el camino correcto.

---

<sup>20</sup> Ídem, 191.

<sup>21</sup> Ídem, 191.

<sup>22</sup> Ídem, 129.

Es precisamente en esta etapa, y sus anteriores estados, donde las Virtudes y Razón dominan a las Almas por sobre Amor. Para Margarita, cuando un Alma se encuentra sometida bajo el dominio de Razón, cuyas hijas son las Virtudes, ésta se ve en la obligación de dar todo cuanto posee y necesita, aun cuando esto sea no entregar a Naturaleza aquello que necesita para subsistir. Esta entrega absoluta de todo cuanto se posee es para el Alma el martirio y dolencia que está dispuesta a sufrir si tiene la posibilidad de encontrar el consuelo, como se expresa: “querría verse dominada por Temor y ser atormentada en el infierno hasta el juicio, si después había de salvarse”<sup>23</sup>, sin embargo, esta entrega absoluta apenas es suficiente para satisfacer las demandas de Virtud. Como prueba de ello, la autora pone de manifiesto parte de su propia experiencia para dar cuenta de la dolencia de esta Alma dominada: “Pues viví entonces en un gran desfallecer. Sufrí varios tormentos mientras duró mi pena. Es maravilloso que haya escapado con vida...Nunca fui libre hasta que me desavecé [me desacostumbré] de vosotras; Partí lejos de vuestros peligros y permanecí en paz.”<sup>24</sup> Esta libertad que se desprende del abandono de las virtudes es posible gracias a la primera caída de las Virtudes en Amor y de Amor en Nada, que ocurre en el momento que el Alma es capaz de abandonar el cuarto estado para adentrarse al quinto por medio del Anonadamiento y el embelesamiento de Amor a través de la paz de Caridad, el cual marca el inicio de la pérdida absoluta de la voluntad, la anulación del Alma y el conocimiento de que nuestra Alma es nada frente a Dios.

Cuando el Alma abandona el país de las Virtudes, en el que habitan las Almas Extraviadas, deja que Amor tome su lugar como ama y señora de ella por medio de la paz de caridad en la vida anonadada, logrando someter bajo su dominio a las Virtudes. De esta forma, el Alma no elimina a las Virtudes ni niega de ellas, tal como sostenían sus enemigos, sino que, después de un extenso periodo de sufrimiento bajo la ordenanza de las Virtudes, éstas finalmente caen bajo el dominio de esta Alma embelesada de Amor, la cual se torna virtuosa por naturaleza y posesión de ellas. Una vez que el Alma logra la libertad por medio del abandono de dama Razón, esta Alma es capaz de perder su voluntad, dar todo cuanto posee en función de Caridad y entregar lo que necesita a Naturaleza, dejando así de sufrir y temer por su salvación. “Amor: Esa Alma no tiene en absoluto voluntad, por

---

<sup>23</sup> Ídem, 77.

<sup>24</sup> Ídem, 75.

ello poco le importa lo que haga mientras Dios haga siempre su voluntad. Pues esta Alma — dice Amor — se halla libre y contenta. No ha menester de infierno, ni paraíso, ni de cosa alguna creada. No deja ni deja de querer nada que se haya nombrado aquí.”<sup>25</sup>

Tras comprobar los conceptos de virtud de Santo Tomás y Margarita Porete resultan evidentes sus distinciones. En ambas, Caridad es el elemento central de las virtudes, en tanto ella engloba el mandamiento más importante: el amor a Dios y al prójimo de manera incondicional. Sin embargo, para Santo Tomás la razón influye en la voluntad que posee el hombre en su actuar, así como su amor es infundido por el Espíritu Santo y se relaciona con otras virtudes, para lograr el cumplimiento de los mandamientos y de los actos de piedad. Para Margarita, esta caridad estaría sometida a la voluntad humana y al razonamiento, lo cual supone que no existe una entrega absoluta de Amor hacia Dios, sino que se encuentra prisionera y retenida por un razonamiento que limita la verdadera experiencia unitiva. La superación de las virtudes significa ponerlas bajo la ordenanza de esta Alma Perfecta y no poner al alma como prisionera de sus virtudes, abandonando todo componente voluntario hasta caer bajo el absoluto dominio de Amor, quien, poseyendo su dominio, hace de su voluntad el bien obrar. Del mismo modo, encontramos una diferencia con respecto a la fe. Santo Tomás menciona que la fe es creer en el mensaje de Dios, las prácticas contenidas en las escrituras y las ceremonias litúrgicas, mientras que Margarita, como trataremos con detalle más tarde, presenta una necesidad de superación del conocimiento bíblico y las prácticas eclesiológicas, puesto que el único método de conocimiento se encuentra por medio de la experiencia y los saberes que van más allá del entender humano, puesto que Dios es incomprensible e inabarcable.

Respecto a la herejía, y como vemos en la traducción de Blanca Garí, se nos plantea que habría existido una vinculación entre el concepto de las virtudes de Margarita Porete y el movimiento del Libre Espíritu, que habría llevado al tribunal de la Inquisición a condenar su obra.<sup>(74)</sup> Para analizar la posibilidad de esta vinculación, podemos utilizar lo dicho por Santo Tomás: “ (...) la razón de la virtud es ordenar al hombre al bien” (Suma de Teología II, parte I-II. 950), es decir, el camino del hombre hacia la rectitud y el perfeccionamiento, el cual conjuga una amplia gama de ordenanzas que regulan la conducta

---

<sup>25</sup> Ídem, 122.

del hombre, tanto espiritual como humana, para alejarlo de las tentaciones. Teniendo esto como base, debemos considerar la contraposición que supone para este pensamiento de Tomás, lo planteado por el movimiento de los Hermanos del Libre Espíritu. Ellos basaban su pensamiento en la creencia de la salvación y la deificación del hombre por medio de la experiencia personal, donde, una vez alcanzado el grado de perfección, se sentía con la autoridad de repudiar el orden moral o caer incluso en el antinomianismo<sup>26</sup> (Andrades 59)

Se pudo entender que la obra de Margarita implicaba el abandono de las virtudes, considerando sus palabras como una incitación a abandonar las normas morales que regían la sociedad, promulgando la entrega a los vicios y a las pasiones humanas como la promiscuidad o el adulterio, siendo vinculada por la Iglesia a los planteamientos de los Hermanos del Libre Espíritu. Respecto a esto, gracias al trabajo de Romana Guarneri descrito por Josep Ignasi Saranyana, son conocidos tres de las quince proposiciones censuradas expuestas en el segundo proceso condenatorio sobre el trabajo de Margarita, siendo la despedida de las virtudes una de ellas: “*Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum serviture, quia non habet eas quoad asum sed virtutesodediunt ad nutum*” (Que el Alma aniquilada tiene licencia con respecto a las virtudes, en el sentido de que no hay en ellas ninguna dependencia a tales virtudes) (270)

La confusión que sus palabras podían provocar en el Santo Oficio no era desconocida para Margarita, pues su propio texto, por medio de un diálogo entre las Virtudes y Amor, refleja esta inquietud: “Virtudes: ¿Quién nos honrará — dama Amor — si decís que perecen los que viven plenamente de nuestro consejo? Y en verdad que si alguien nos lo hubiera dicho lo hubiéramos tenido por hereje y mal cristiano” (128), sin embargo, la recepción y ánimos que posee Virtud en este diálogo no responde a una negativa, sino que acepta la imposibilidad que posee de conocer el Estado de Amor Puro. Con este gesto resulta evidente que la intención de Margarita no es ofender a estas Virtudes, sino que pretende explicar que alguien guiado por Amor hija de Conocimiento y Razón no logrará comprender ni poseer el estado superior como lo haría alguien guiado por Amor puro, que es maestra de Conocimiento.

---

<sup>26</sup> El término “antinomianismo” proviene del griego anti (“contra”) y nomos (“ley”) lo que refiere a aquellas personas que centran su vida en sí mismas bajo la entrega al pecado y no a Dios y el prójimo como exigen los mandamientos.

## ***8. La divinidad del hombre y el camino hacia la libertad***

Continuando con este recorrido, es necesario detenerse en el complejo proceso descrito por Margarita al que deben someterse estas Almas extraviadas para adentrarse al quinto estado, aquella que contempla la última caída del Amor en Nada, la muerte del espíritu y la pérdida completa de su voluntad:

“(…) Porque el espíritu —dice Amor— está lleno de voluntad espiritual, y nadie puede vivir en la vida divina mientras tenga voluntad, ni puede nadie contentarse si no ha perdido la voluntad. Y el espíritu no muere por completo hasta que pierde en sentimiento de su amor y hasta que muere su voluntad que le daba vida y es en esa pérdida que el querer se colma totalmente de divina complacencia. Y en esa muerte crece la vida suprema que es siempre libre y gloriosa” (145)

Para escalar el siguiente peldaño de perfeccionamiento el Alma debe abandonar su etapa infantil que cree amar a Dios, pero que en verdad profesa amor hacia sí misma<sup>27</sup>, para ello debe dar fin la vida del espíritu y los goces que ella contempla por medio de la mortificación de los placeres físicos y espirituales, hasta dar fin al deseo de amor y dejarse caer al abismo, el llamado Anonadamiento del Alma: “Esta Alma no sabe más que una cosa: no sabe nada; y no quiere más que una cosa: no quiere nada. Y este no saber nada y no querer nada le dan todo —dice el Espíritu Santo— y le dejan encontrar el tesoro oculto y escondido que eternamente encierra la trinidad.”<sup>28</sup>

Por medio del anonadamiento el Alma abandona toda pasión, deseo y voluntad que la retiene, logrando ser libre y dar paso a Amor Puro, aquel que va dirigido únicamente a Dios. La dicotomía existente entre la nada y el todo es tema recurrente de la escritura mística apofática y tema central para el camino de ascenso descrito por Margarita. Es por medio del despojamiento y el anonadamiento del alma que nos desprendemos de todo lo ajeno a Dios, dejando entrar a la divinidad en nuestro corazón tras someternos a su voluntad por medio de la unificación. En este estado de abandono de la voluntad y la pérdida de todo lo ajeno a Dios el alma se adentra a un estado de humildad, despojada de todo orgullo, descendiendo a las profundidades del abismo interior hasta tomar conciencia de su

---

<sup>27</sup> Ibid, p.219

<sup>28</sup> Ibid. p.115.

verdadero rostro, cuya comprensión consiste en entenderse como nada frente a Dios, tomando así conciencia de sí misma.

El siguiente estado de perfección se produce por la iluminación Divina cuando el Alma está abandonada en humildad y se muestra pura y perfecta “Ese Lejos-cerca que llamamos relámpago a la manera de una abertura que se cierra apresuradamente, rapta el Alma del quinto estado y la introduce al sexto, mientras dura su obra, y de ese modo ella es otra; pero poco le dura ese ser en el sexto estado, pues es devuelta al quinto (...) No es otra cosa que el atisbo de la gloria del Alma”<sup>29</sup> En este estado momentáneo de libertad espiritual es que el Alma y Dios son uno solo, manifestándose ambos en un solo ser como el reflejo de un espejo, gracias a la luz Divina que clarifica el Alma y muestra su estado más puro por medio de Amor. “Dios se ve en ella en su majestad divina que clarifica a esta Alma de sí mismo de tal forma que ella no ve que nada sea sino Dios, que es él que es, del que toda cosa es; y lo que es, es el propio Dios; por eso ella no ve sino a sí misma, pues quien ve lo que es no ve sino al propio Dios que se ve a sí mismo en esa misma Alma en su majestad divina.”<sup>30</sup>

Este ascenso alcanzado momentáneamente responde a la unificación momentánea del Alma con lo Divino por medio del abandono a Amor Puro, último estado que es capaz de alcanzar el hombre cuya alma aún se mantenga atada a su cuerpo. El Alma en este estado de Amor Puro no amará nada que no sea por voluntad de Dios manifestado en ella, ni deseará nada de Dios más que servir por entera a Él en tanto Dios así lo desea, esta Alma entregada no obra ni desea en su beneficio, sino que es Dios quien obra y desea por ella y en ella.

Esta etapa contempla una momentánea deificación del hombre por medio de la transformación que deviene del relámpago de luz divina, la cual crea una abertura que permite contemplar brevemente el estado glorioso e inalcanzable para el hombre, el séptimo estado. “Amor es Dios y Dios es Amor y esta Alma es Dios por condición de Amor y yo soy Dios por naturaleza divina y esta Alma lo es por justicia de Amor. De forma

---

<sup>29</sup> Ibid. p.131.

<sup>30</sup> Ibid. p. 194.

que esta mi preciosa amiga es instruida y conducida por mi sin ella, pues se ha transformado en mí”.<sup>31</sup>

Como sabemos, la deificación estuvo comúnmente asociada a la herejía del Libre Espíritu ya que presupone el poder que tendría el hombre frente a los deberes teológicos y morales que rigen la sociedad, lo cual les permitiría estar por encima de las autoridades eclesiásticas e incluso autoridades políticas como serían los reyes o señores. Esta libertad de disposición no podía ser bien recibida para la Iglesia ortodoxa y fue motivo de persecución para los pertenecientes a esta hermandad, quienes comúnmente adoptaban una posición de santidad libre de modelos, llegando a exaltar su propia individualidad e ignorando el orden social.

En Margarita, en este aspecto fue mal entendido o ligado injustamente con este grupo en particular, puesto que esta deificación del hombre fue asociada a una supremacía de estas Almas y su inexorabilidad a las leyes de Dios. Este problema puede ser claramente desmentido si tomamos en consideración que esta deificación no presupone un estado de permanencia que conciba a este hombre como poseedor del don de Dios, sino que expone una leve revelación contemplativa que pronto le devuelve a su estado inferior, cuya voluntad propia es inexistente puesto que Dios opera en nosotros. Siendo Dios quien hace su voluntad en esta Alma sin que ella esté presente vuelve imposible la entrega de esta Alma al mal camino, puesto que Dios nunca incitaría a su Alma al mal obrar o al rompimiento de sus propias leyes, porque se anularía a sí mismo. De igual forma, responde recordar que la primera muerte responde a la muerte del pecado, la cual refiere a la absoluta entrega a los mandamientos de Dios; de esta forma, Margarita menciona que una vez alcanzado el quinto estado de anonadamiento no se caerá más en el cuarto, puesto que este posee voluntad y la Libertad únicamente se alcanza cuando no existe voluntad, (131); por tales razones, un retroceso no sería aceptable, puesto que caer en pecado sería retroceder a la infancia racional y lógicamente, se perdería el estado superior del Alma y la unificación divina. Esto desecharía la idea preconcebida de que esta Alma excelente estaría exenta de pecados, puesto que de llegar a cometer alguno reflejaría voluntad, y es imposible para esta Alma permanecer en Dios si se posee una voluntad de actuar.

---

<sup>31</sup> Ibid. p. 97.

## ***9. La noción del remordimiento, el pecado y lo vicios***

Ligado a este pensamiento unitivo de Dios con el Alma en perfecto estado de Amor Puro, también se encuentra sometida a juicio la concepción de pecado, el remordimiento y los vicios. Debemos tener en consideración que, de forma general, las etapas místicas requieren una etapa purgativa que consiste en el abandono de las pasiones y la limpieza de los pecados que prepara el alma para los siguientes estados iluminativos, sin embargo, esta noción resulta altamente controversial si consideramos que el cristianismo consideró las nociones de pecado y remordimiento un aspecto primordial en el control de la conducta.

Bajo esta premisa, primero hay que considerar el pecado con relación a los sacramentos y la confesión. En 1215 fue llevado a cabo el concilio de Letrán convocado por Inocencio III, quien dispone nuevos métodos en defensa a la cristiandad y el buen comportamiento, presenciado principalmente por la integración de la confesión anual obligatoria prevista en el canon 21, que consiste en la confesión de los pecados cometidos una vez llegada la edad de la razón, los cuales serán sometidos a penitencias dictadas por los párrocos (Melloni 172). Se inscribe de esta forma un mecanismo de control de masas que mantiene al sujeto en constante estado de alerta, temor y remordimiento de sus actos, teniendo que rendir cuentas de forma personal no solo a Dios, sino también a los párrocos, quienes impondrán castigos dependiendo del grado cometido en su falta. La confesión del pecado, de este modo, logra formar parte de las tradiciones del buen cristiano, una actividad tanto necesaria como obligatoria para continuar perteneciendo a la comunidad tanto en la vida como en la muerte. De igual forma, la implementación de la confesión trajo consigo el descubrimiento del discurso propio, el “Yo” que sale del común masivo para enfrentarse a una visión subjetiva de su propia espiritualidad<sup>32</sup>.

Por otro lado, está el cumplimiento del orden moral y los mandamientos como requisito del buen cristiano. No es desconocido que los fieles de todas las Iglesias cristianas se ven sujetos al cumplimiento de leyes tanto religiosas como morales. En el caso de los

---

<sup>32</sup> Por cuestiones de extensión no hondaremos en la relación del despertar subjetivo y la confesión, para mayor ilustración conviene ver el documento que registra la participación de Blanca Garí en el seminario de Historia de la Universidad de Basilea: “Allgemeine Forschungsprobleme der Vormoderne” titulado “Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La recepción y transmisión de la autobiografía espiritual femenina en la península ibérica y el nuevo mundo” realizado en 1999.

mandamientos, estos son el medio con el que Dios se dirigió a su pueblo para que obedecieran sus leyes, mientras que las leyes morales están vinculadas al raciocinio humano y son aquellas que norman la correcta conducta humana que se debe poseer tanto con sus semejantes como con la autoridad; dentro de estas dos categorías, el incumplimiento supone una verdadera condena tanto física como espiritual asociada a altas penas, siendo los mandamientos todos relevantes en su naturaleza divina y el orden moral ligado a la autoridad del raciocinio, teniendo prioridad aquellos crímenes ligados a la sexualidad (adulterio, exhibicionismo, bestialidad, etc.), la apostasía y el respeto hacia el orden natural social.

Teniendo esto en consideración, la estructura del pecado y el cumplimiento de la ley moral sometía al hombre a mantener cierta conducta respecto a Dios y la sociedad que era ineludible, manteniendo constantes mecanismos de castigos y control a través de la confesión y de la prédica de sermones que pretendían someter al hombre a un estado de remordimiento permanente. Este acondicionamiento del hombre pecador también dota a la Iglesia de su autoridad como mediadora entre el perdón o la condena, sirviéndose de este poder para someter a la sociedad a rituales litúrgicos, como la asistencia a misa y el diezmo, o mediante la indulgencia que proporcionaba la Iglesia a cambio de favores o prestaciones en el campo de batalla.

Conociendo esta perspectiva, es fácil contraponer esta concepción del pecado frente al ideal de Margarita, cuya sabiduría implementaba la idea del abandono del remordimiento y el sentimiento de vergüenza ante sus pecados. Esta idea es perfectamente ejemplificada por la modélica de María Magdalena, descrita en el capítulo LXXVI:

“Mirad la empedernida pecadora, no sintió vergüenza de que Jesucristo le dijera que ella había escogido la mejor parte y la más segura... Ni le avergonzó que sus pecados fueran sabidos por todo el pueblo, como el propio Evangelio atestigua cuando dice, oyéndolo todos, que Dios expulsó siete enemigos fuera de ella. Y no sintió vergüenza ante nadie más que ante aquello a los que había causado mal”. (147-148)

Con este ejemplo presenciamos que el Alma entregada a Dios no siente remordimiento por sus pecados ni vergüenza por ellos, es más, se alegra de que Jesucristo tenga conocimiento de su estado pecador. La utilización de santa María Magdalena como

ejemplo apunta a la falta de interés que presenta un Alma perfecta sobre sí misma cuando sus sentidos están volcados completamente ante Dios, María no presenta voluntad en su obrar ni vergüenza por sus actos pasados porque una Alma Anonadada no tiene voluntad de sentir, únicamente se presenta sumisa ante la voluntad que ejercen sobre ella y no se preocupa por cosas menores a su amor. De igual forma, debemos considerar el aspecto de la maldad contemplada en la obra de Margarita, la cual se reduce a nada cuando, por medio de la caída hacia el abismo de humildad una vez se despiden las virtudes, se pierde la voluntad, dejando que Dios se adentre en nuestra Alma y que esta sea toda su bondad y perfección. La humildad es el medio por el que el hombre se reconoce a sí mismo como el peor entre todos los hombres, porque su estado no es nada referente a la perfección que es Dios, por tanto, del mismo modo que Dios es todo bondad, el hombre es todo maldad a su lado; de nada sirve entonces la vergüenza y el remordimiento, puesto que siempre seremos nada en comparación a su todo. Esto es prueba del amor de Dios hacia el ser humano, ya que Él nos ama conociendo nuestros pecados y nos pide abandonar estos estados regidos de voluntad para entregarnos a su gracia infinita.

La controversia generalizada por la negación del pecado y el remordimiento responde en conjunto a la divinización del hombre, puesto que se tenía la noción de que, alcanzado este estado de perfección, el hombre se vería en derecho de ignorar las leyes inscritas y no sentir pena ni vergüenza por ella, dando una excusa para adentrar a los hombres a los vicios y los pecados sin consecuencias. Bajo esta interpretación entendida como maniqueísta, el hombre en tal estado de perfección, desprendido de su voluntad y únicamente entregado a Dios, no sería afectado por el pecado ni por la entrega a los vicios, y, en cambio, les mantendría en un estado de pasividad producto de su inherente naturaleza divinizada. De igual forma, estos hombres estarían exentos de rituales como la confesión o el ayuno, mecanismos implementados para abstener al hombre de caer en la tentación y mantener el rol de las tradiciones eclesíásticas como posibilitadoras de salvación.

Referente a estas acusaciones, también la entrega del hombre a los vicios y el pecado se relacionó con la satisfacción de las necesidades de la naturaleza, siendo un segundo punto de las quince acusaciones en su condena:

“Quod anuma adnichilata in amore Conditoris sine reprehensione conscientiae velremorsu potest et debet naturae quidquid appetit et desiderate concederé” (Que el Alma aniquilada o sumergida en amor del Creador puede y debe conceder a la naturaleza todo lo que apetezca y desee, sin ninguna represión por parte de la conciencia, o sea, sin remordimiento) (Saranyana 270-271)<sup>33</sup>

Como presenciamos, la conciencia está regida por la razón que reprime y provoca el remordimiento, cosas que para Margarita resultan contrarias. Un alma que en su entrega mantiene en su voluntad y conciencia es aún regida por dama Razón, por tanto, no es concebible que conozca un estado superior, puesto que Amor no es su dueña y señora ni Dios su amado incondicional. Margarita además establece que es deber del hombre dar a Naturaleza aquello que necesita en cuanto ésta, dominada por Amor Puro en su estado anonadado, está tan bien ordenada que no pide nada que esté prohibido (78), es decir, entra en un estado de infinita caridad. El Alma nunca pediría algo contrario a la ley de Dios, por tales motivos, la acusación referente a la entrega de lo prohibido por necesidad de naturaleza humana es injustificada, al ir en contra de los principios que expone Margarita.

---

<sup>33</sup> Según la nota 27 en la traducción del Espejo de las Almas Simples realizada por Blaca Garí, este pasaje condenatorio apareció en la Crónica de Guillaume de Nangis, también utilizada como una de las tesis condenatorias en el Concilio de Vienne. (78)

## ***10. La pobreza voluntaria y la pasividad mística***

La pobreza es también un tema recurrente ligado a las beguinas y su estilo de vida particular, basado en su concepción de los ideales del Jesús humilde, sufriente y trabajador del evangelio, que fueron también retomados por las órdenes mendicantes. Debemos primero considerar que la pobreza presenta una connotación negativa comúnmente asociada al desdichado y al enfermo. Mientras algunos grupos sociales prosperaron en el contexto del insipiente mercado y del intercambio comercial, otros grupos muy numerosos sufrieron las consecuencias de invasiones, epidemias y guerras.

Por otra parte, la consideración de la pobreza voluntaria era motivo de exaltación espiritual y símbolo de virtud, respaldada por el evangelio y en algunos casos avalada por la Iglesia, sin embargo, se pueden distinguir dos tipos de pobreza: la monástica institucional y la pobreza espiritual. La pobreza monástica es aquella tratada en los monasterios que consiste en el control ejercido por la Iglesia, donde el rico debe dar por buena fe ayuda al pobre y el necesitado, la práctica de rituales y oraciones que median la vida bajo los ideales apostólicos y la predicación regulada bajo los estándares aceptados por la Iglesia de difusión de las Sagradas Escrituras. Cabe destacar que esta pobreza no significa una mendicidad y mucho menos la indigencia, puesto que los monasterios contaban con los recursos necesarios para satisfacer las necesidades materiales, sino que consistía en el abandono de la propiedad privada.

Frente a este tipo de pobreza fue que begardos y beguinas se opusieron y manifestaron formas anexas. Muchos de estos hombres y mujeres se negaron a las medidas establecidas por la Iglesia y se entregaron a funciones tales como la mendicidad y el trabajo manual, cosa que no fue bien recibida por parte de monásticos y laicos. Si bien se asocia a Margarita a estas comunidades y, por tanto, a los principios de mendicidad, esto sería un error o un malentendido por asociación; Margarita explica en su libro que un alma entregada a Dios no encuentra consuelo en las cosas materiales ni logrará saciarse con algo menor a Dios, por tanto “(...) un alma así no mendiga, no pide nada a nadie. Es el fénix que se halla solo; pues esta Alma, que se halla sola en Amor, solo de él se sacia.” (81) Referente a esta cita, Garí nos entrega una explicación en su traducción al Espejo de las

Almas Simples, donde menciona lo siguiente: “Mendigar define para Margarita la dependencia del alma respecto a las cosas externas” (p.81, nota 30) Por tales motivos, la mendicidad implica para Margarita continuar sujeto a las necesidades terrenales, lo cual es un impedimento para avanzar al quinto estado de iluminación espiritual.

Desde su otra vertiente, la pobreza espiritual corresponde a la imitación de los Padres de la Iglesia que visualizan a Jesús como un hombre pobre y doliente, quien no se despoja de sus bienes bajo razones sociales, sino que renuncia a sus bienes para enriquecerse con la pobreza y servir únicamente al amor de Dios: “Ninguno puede servir a dos señores; porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o estimará al uno y menospreciará al otro. No podéis servir a Dios y a las riquezas” (Mateo 6:24), es decir, el hombre debe despojarse voluntariamente de los bienes materiales y dar estos a los necesitados, despojándose de las tentaciones materiales que le alejan del verdadero objetivo: amar a Dios. Más allá de los bienes, la pobreza espiritual pretende ser el modelo único del buen cristiano, quien dispone su vida por entero a la adoración de Dios que es entregada por medio del privilegio de amor. Ellos, desprovistos de bienes materiales, poseen el espacio en su corazón para recibir el evangelio y realizar una misión de predicación, viviendo solo de lo necesario. Margarita ejecuta en su texto este singular esquema de pobreza bajo la enseñanza del joven que pidió consejo a Jesús para alcanzar la perfección, contestándole de la siguiente manera: “ve y vende todas tus cosas, dáselo a los pobres después sígueme y tendrás el tesoro del cielo.” — a lo que Amor añade — “Este es el consejo para alcanzar la perfección de todas las Virtudes, quien lo atiende permanecerá en la caridad verdadera.” (71) Con esto queremos decir que, bajo la visión de Margarita, la perfección de las virtudes se logra despojándose de los bienes materiales que ligan al hombre a la tierra y le impide una entrega absoluta a Dios, una vez desprovisto de estas ataduras necesitamos entregarnos a la sabiduría de Jesús como su apóstol y seguidor, tomando su ejemplo en obra y caridad. Jesús aquí posee la facultad de ser la divinidad hecha hombre, con la cual Margarita ejemplifica la perfecta entrega de amor y humildad hacia Dios.

Jesús es el ejemplo del alma que unifica las dos naturalezas: la humana y la divina. Esta Alma fue creada en perfección en tanto es Trinidad unida al cuerpo mortal y

naturaleza divina en la persona del Hijo<sup>34</sup> y esta perfección fue entregada al hombre por medio del sacrificio de Jesucristo. El fin del Alma es, entonces, unificar estas dos naturalezas por medio del despojo de la voluntad y el desprendimiento de los pecados; este camino, al igual que el realizado por Jesucristo, se compone de un camino del descenso que no se encuentra libre de dolor, pues es necesario dar muerte a todo pecado, virtud y amor propio para así caer en la nada que te despoja de ti mismo y te aproxima al verdadero estado de ser en ‘ti sin ti’. De la misma forma en que Jesús murió y resucitó por amor hacia nosotros y por el designio de su Padre, nosotros debemos enfrentar estas muertes y despojarnos de nuestra voluntad como acto de amor hacia nuestro Padre, así el Alma alcanza el grado de Amor puro por Gracia Divina, alcanzando un estado de perfección similar al de Jesús tal y como indica Margarita “Y por eso el propio Jesucristo dijo: “quien hace la voluntad de Dios mi padre, es mi hermano, mi hermana y mi madre”<sup>35</sup>, estas palabras pueden resultar agresivas si consideramos la idea de una similitud espiritual con Jesucristo, pudiendo interpretarse como idea propia del Libre Espíritu tal como vimos anteriormente.

A propósito, la pobreza espiritual, como indicábamos, consiste precisamente en esta entrega a la nada según el ejemplo de Jesucristo que no temió que se hiciese la voluntad de su padre incluso si aquello conllevaba la muerte, lo que implica un despertar por medio del abandono del entendimiento racional y del propio ser a través de las muertes para adentrarnos hacia una sabiduría superior que es guiada únicamente por el amor. Una de las nociones ligadas al concepto de anonadamiento en Margarita Porete y la pérdida de la voluntad refiere a la pasividad mística y el actuar del Otro en el Alma. En efecto, en el momento en que el Alma ingresa al quinto estado de perfección esta Alma pierde toda voluntad e ingresa a una nada, que únicamente le permite ser sin ser, obrar sin obrar, pues es Amor quien obra por él, como se expresa:

“Estas Almas tampoco sabe lo que es mejor para ellas ni de qué manera Dios quiere procurarles su salvación o la de su prójimo, ni con qué motivo o en que circunstancia Dios quiere otorgar justicia o misericordia ni por qué motivo quiere dar al Alma los excepcionales dones de la bondad de su divina nobleza. Por ello, el Alma liberada no tiene

---

<sup>34</sup> Ibid. p 211.

<sup>35</sup> Ibid. p.211.

voluntad de querer o dejar de querer, excepto la de querer la voluntad de Dios y sufrir en paz la disposición divina” (88)

Esta entera disposición a la pasividad que nos transporta a un estado de absoluta libertad no fue considerada por la Iglesia una práctica conveniente, debido a la absoluta pérdida de la actividad por parte del místico que le lleva a ignorar su entorno y las obligaciones requeridas por Dios, como se explicita:

“Quod talis anima non curat de consolationibus Dei nec de dones eius nec debet curare nec potest, quia tota intenta est circa Deum et sic impediretur eius intentio circa Deum (Que el Alma [aniquilada] no se ocupa de consolaciones divinas ni de sus dones, no puede estar ocupada de ellos ni siquiera puede, pues ella está totalmente pendiente de Dios, de modo que si se preocupase de las gracias divinas y sus consolaciones, se impediría su tendencia hacia Dios) (Saranyana 270)

Debemos recordar que para la tradición estos son dones entregados por Dios para guiar al hombre bajo el ejemplo de Jesucristo, quien posee humildad, caridad y otros dones que le hacen un Alma perfecta, sin embargo, Margarita sostiene que llegado al punto de anonadamiento el Alma se entrega a la voluntad de Amor, de esa forma el Alma deja de obrar, de desear el bien o el mal, la salvación o la perdición de su prójimo o su propia Alma, únicamente se deja guiar por el designio de Dios y confía en el buen puerto en que le ha de llevar. Por tales motivos, para Margarita el obrar y las obligaciones monásticas son un requisito que se encuentra en los primeros escalones de su experiencia unitiva, sin embargo, en la medida que avanzamos hacia los siguientes estados, estos dejan de tener relevancia, puesto que Dios pide al alma su voluntad, lo cual le impediría obrar por su propia voluntad. Bajo este sentido, el alma no necesita su voluntad ni necesita obrar, únicamente necesita tener fe y amor hacia Dios.

## ***11. Escritura y difusión en lengua vulgar***

La lectura de la Biblia siempre ha representado para el hombre el medio por el cual Dios provee las verdades que aseguran la salvación eterna del alma, sin embargo, el conjunto de textos que simbolizan la relación del hombre con Dios por medio de la palabra fue reservado únicamente para aquellos escogidos representantes de la divinidad, a quienes se les otorgó el deber de servir como herramientas de enseñanza y difusión de la palabra sagrada tal como lo fueron Moisés en Éxodo 18<sup>36</sup> o el mismo Jesús de Nazaret, encarnación de la palabra viva de Dios cuyo mensaje fue difundido a sus apóstoles y entregada al pueblo.

Si bien siempre la instrucción por parte de unos pocos ha sido justificada por el llamamiento divino, la religiosidad medieval, a diferencia de la religiosidad primitiva, reforzó un carácter centrado en la difusión y enseñanza de los textos sagrados, los cuales estaban disponibles únicamente para las autoridades clericales. A esta problemática se suma la resistencia por parte de la Iglesia a traducir o predicar en lenguas vulgares los textos bíblicos, manteniendo la tradición de considerar el latín como la lengua litúrgica oficial del cristianismo en oposición a las lenguas vulgares utilizadas en la vida cotidiana. La oposición a esta tradición surge como un problema oficial para la Iglesia a finales del siglo XII cuando el obispo de Metz informa al papa Inocencio III de la presunta traducción de los evangelios al francés antiguo por parte de un grupo numeroso de fieles, los cuales leían las Escrituras frente a hombres y mujeres, abusando así del Santo Oficio.

Aunque existen otras manifestaciones contra la exclusividad de la mediación eclesiástica, lo cierto es que los valdenses y albigenses fueron quienes expandieron por gran parte de Francia el deseo de difundir el conocimiento de las Sagradas Escrituras. Paralelamente, no debemos excluir la labor ejercida por los begardos y beguinas, quienes buscaban difundir la palabra cristiana por medio de la predicación ejemplificada por los apóstoles, realizando lecturas en zonas públicas ajenas a la institución y sin pertenecer a grupos religiosos monásticos particulares. Del mismo modo, estas mujeres y hombres

---

<sup>36</sup> Éxodo 18, 14-22. Respecto a la decisión de Moisés de seguir el consejo de Jethro sobre escoger hombres de virtud y temerosos de Dios a quienes enseñar la ley de Dios, quienes se encargarán de juzgar al pueblo en su lugar.

ejercían una lectura de la Biblia sin intermediarios ni instrucciones doctrinales, lo cual permitía adoptar una lectura no guiada por la mediación del hombre, sino basada en el propio entendimiento devenido de esta experiencia, la cual era posteriormente compartida y comentada en comunidad. Ya en pleno XIII esta labor era realizada por un gran número de mujeres beguinas entregadas al servicio de Dios, quienes daban alivio y consuelo a los pobres mediante la entrega de la Palabra Sagrada de manera informal. Estas mujeres predicaron y leyeron en lengua vulgar no porque no supieran latín, sino porque el latín ya no era la lengua materna de nadie ni poseía el aliento necesario para lo que ellas deseaban comunicar (Rivera Garretas 5-6). Esta cercanía entre el mensaje y la lengua materna es vital para la difusión de sus palabras y para el establecimiento de un vínculo íntimo con la escritura, manifestado por la cercanía entre su propia lengua y el mensaje experiencial que permitía a estas mujeres establecer sus propios códigos amorosos y familiares, como se expresa:

“La lengua materna, la primera que aprendemos a hablar, cercana al confín donde la necesidad de comer pasa a necesidad de comunicar, cercana al umbral entre la palabra y el silencio y al comercio entre los cuerpos y las ideas, solo ella (o las matemáticas más abstractas, las de la zona cero) consigue plantar cara a la imposibilidad lógica de hablar de un ausente tan ausente como es un otro que no encuentra sitio entre las cosas dichas o decibles”. (Muraro, El Dios de las mujeres. 31)

Como se desprende, la mención del Verbo Divino en lengua vulgar era considerada un abuso de la Palabra Divina, al punto de ser considerado una mancha capaz de amenazar la pureza de la fe al someterla a una condición menor. Ahora bien, el problema radical de la lengua y la traducción de la Biblia supone un conflicto que se origina por el respeto hacia el mensaje divino y la complejidad que conlleva el traducir con fidelidad sus pasajes. La traducción a las lenguas vernáculos llegó a suponer un esfuerzo reservado y gestionado por autoridades competentes; existió el temor de que una mala traducción supondría también una interpretación errónea del mensaje divino, lo cual, como vimos en el tratado de San Agustín, supone una de las principales causas de herejía. Del mismo modo, el latín es una lengua sagrada en la que se realizan la predicación de la Santa palabra y las liturgias que rodean las prácticas religiosas, por tales motivos, era una lengua utilizada para fines específicos y solo por sacerdotes, clérigos o monjes.

Profundizando sobre la obra de Margarita, Luisa Muraro comenta lo siguiente: “En latín o en francés, Margarita conocía el texto sagrado por lectura directa y leía y comentaba públicamente en francés (...) Lo deducimos de la escritura del Espejo, que lleva las marcas de un vínculo con la comunicación oral para un destinatario colectivo.” (Margarita Porete, lectora de la Biblia 70). En vista de que Margarita era una docta que también poseía un conocimiento del latín, podemos relacionar la misma intencionalidad antes vista tras la utilización del francés para su escritura y predicación, que consiste en la cercanía con la lengua tanto propia como para su público que va más allá del conocimiento, siendo una cercanía ligada a la mayor facilidad de expresión, lo cotidiano, la seguridad de lo propio y la facilidad para el oyente de escuchar, entender y sentir el mensaje. Respecto a la audiencia de Margarita, Blanca Garí en su estudio “Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto” nos plantea el desconocimiento que poseemos acerca de la audiencia que escuchó a Margarita en su tiempo más allá de la mera especulación, sin embargo, nos interesa destacar el hecho de que Margarita escribió su espejo teniendo en la mira dos objetivos: Primero encontramos el interés de plasmar por medio de sus letras la senda de perfeccionamiento que debe recorrer el Alma hasta alcanzar el séptimo estado de perfección unitiva con Dios, dotando a su libro una intencionalidad mistagógica devenida por el mandato de Amor, pretendiendo ser guía principalmente para aquellas Almas perdidas que buscan el camino correcto. Y como segundo objetivo tenemos una escritura experiencial amorosa, que narra el devenir de su propio sentir tras abandonar los dominios de Razón, entregada por completo a la voluntad de su Amado por medio del anonadamiento, profiriendo a su escritura un sentido de veracidad y autoridad originado por la sabiduría acaecida de la vivencia.

El problema del escrito de Margarita se presenta por el hecho de que esta mujer, si bien era docta y conocedora, no poseía autoridad para escribir sobre Dios, tanto por su condición de mujer como por la nula mediación de un guía que le otorgase supervisión. Esto suponía un delito grave, puesto que Margarita se atribuyó un poder que, según sus contemporáneos, no le correspondía, además de hacerlo en francés antiguo, lo cual supone un rebajamiento de la santidad de Jesucristo al utilizar una lengua común para su nombramiento. Del mismo modo, el tratamiento de lo divino en su lengua materna permitió un mayor acceso de sus conocimientos hacia un público variado, quienes podían

comprender de mejor forma los contenidos de su escrito, como poder sentir aquellos conocimientos debido al grado de cercanía con el lenguaje, el cual creaba un mayor efecto que al expresar conocimiento divino en una lengua menos cercana a los oyentes. Paralelamente, es posible encontrar en su Espejo pasajes bíblicos o interpretaciones en cuanto a los evangelios, los cuales, al no ser regulados por una autoridad autorizada, podían ser asociados con “equivocaciones o desvíos” los cuales llevarían a inferir a otros errores interpretativos que justificarían, de algún modo sus equivocaciones, consideradas así por la Iglesia.

## ***12. Una cuestión de autoridad: La Santa Iglesia pequeña frente a la Santa Iglesia la grande***

Como ya vimos en pasajes anteriores, los movimientos heréticos se caracterizaban principalmente por difundir los saberes bíblicos bajo una liberación de las doctrinas autoritarias de los sacerdotes o monjes, quienes, bajo sus malas prácticas, no solo habían establecido la violencia como un medio de defensa y conquista recompensada con la salvación, sino que habían alejado al pueblo de los evangelios por medio de la privación del conocimiento. Si tenemos en cuenta que la autoridad unilateral de la Iglesia ya se había visto amenazada antes por estos movimientos, los cuales tuvieron que ser contenidos mediante actos violentos, no es de extrañarse que esta situación terminase por afectar también a beguinas y begardos, quienes se negaban a aceptar las medidas de regulación espiritual establecidas por la Iglesia.

Uno de los puntos más importantes en su Espejo responde a la necesidad de superar a los intermediarios en la experiencia divina, entre los cuales se encuentran tanto las figuras eclesiásticas, la institución, la liturgia e incluso las Sagradas Escrituras. Tal mención se inscribe recurrentemente en la literatura de Margarita, como puede leerse: “Alma: Esas gentes — dice Alma — a los que llamo asnos buscan a Dios en sus criaturas, en los monasterios mediante rezos, en paraísos creados, en palabras de hombre y en las escrituras...Él se haya sujeto a sus sacramentos y sus obras. ¡Ay! ¡Que piedad producen los males que sufren y sufrirán mientras sigan esas prácticas y costumbres!” (141)

Esta mención refleja el claro desdén por aquellas Almas que se conforman con buscar a Dios por medios terrenales. Estas Almas se encuentran alojadas en los primeros cuatro estados, aquellos que viven dominados por su voluntad. Para Margarita, la mediación por parte estos mecanismos terrenales responden a la posesión de una voluntad ligada al dominio de la razón, cuya pretensión ha buscado las respuestas del conocimiento por medios racionales, limitando conceptos que en realidad son infinitos e incomprensibles para el hombre. Nociones como esta pueden contradecir a grandes pensadores como san

Agustín, para quien, la iluminación debe necesariamente pasar por la mediación de la Iglesia, la tradición y las exigencias comprendidas en la Biblia.<sup>37</sup>

Sabemos que tanto el alto como el bajo clero daban enorme importancia a la Sagrada Escritura, en cuyo reservado estudio literal e interpretativo daban forma a la norma con la cual se regían los creyentes como comunidad cristiana. Bajo este carácter, cabe mencionar la particularidad inamovible de la Biblia en referencia a los conocimientos sagrados. Al mencionar esto afirmamos que los conocimientos teológicos que guiaban la cultura de occidente estaban relacionados siempre a la lectura, interpretación y reinterpretación de los mismos contenidos en las Sagradas Escrituras, por tales motivos, la renovación de matices está siempre guiada por la interpretación devenida del marco contextual e ideológico dominante en el momento, en torno siempre al mismo contenido. Esto puede constituir un motivo por el cual suscitaba una ofensa grave para la institución cristiana cuestionar la absoluta autoridad de las Sagradas Escrituras, las prácticas litúrgicas y sus representantes, ya que cuestionar la autoridad de estas prácticas significaba también cuestionar las bases del orden lógico con el cual se había asentado la sociedad medieval, incluyendo la estructura social que supone el posicionamiento superior del bajo clero, las justificaciones en torno a la violencia como mecanismo de conquista abalado por la Iglesia, las prácticas rituales que ordenaban y mantenían en estado de sumisión a los bajos estamentos, entre otras.

Ahondando en la relación que mantenía Margarita con la Biblia, resulta indispensable mencionar a Luisa Muraro en referencia a este tema. La autora precisa la relación compleja con la cual Margarita refiere a los conocimientos de las Santas escrituras, denominándolo como una “familiaridad amorosa que no desconoce choques y conflictos” (Margarita Porete: *Lectora de la Biblia* 70-71), la ambigüedad de esta relación proviene de una mala interpretación o exageración por gran parte de sus lectores contemporáneos, quienes veían en sus palabras una absoluta negación a estos pasajes sin llegar a comprender el verdadero mensaje que nos presenta Margarita en todo el Espejo, el cual radica no en la negación de estas prácticas, sino en una superación de las mismas. El estudio además se dedica a tratar este tema afirmando que las palabras de Amor que llega a la prosa de

---

<sup>37</sup> Conviene leer la obra de san Agustín *En Contra de la Epístola de Mani Llamada «La Fundación»* (397 d.C) 4:5-6 para comprender la estrecha relación del Santo con la autoridad de la Iglesia Católica.

Margarita supera el conocimiento de la Biblia, en tanto, éste está guiado por Razón, quien se encuentra en una posición de subordinación ante Amor.<sup>38</sup> El llamado que realiza Margarita es la necesidad del hombre de tener que superar esta etapa “infantil” de mediación racional para entregarse a una espiritualidad que únicamente puede ser encontrada bajo la ordenanza de Amor, única guía hacia la verdadera libertad.

A propósito, conviene mencionar la diferenciación que expresa Margarita Porete entre la “Santa Iglesia la pequeña” que consiste en la institución eclesiástica dominada por las Almas inclinadas hacia Razón y “Santa Iglesia la grande”, cuyo gobierno está guiado por las Almas Libres, como se expresa: “Santa Iglesia: Queremos decir — dice Santa Iglesia — que tales almas están por encima de nosotras, pues Amor habita en ellas y Razón en nosotras; pero eso no va en contra de nosotros — dice Santa Iglesia la Pequeña — sino que al contrario las saludamos y loamos por ello con la glosa de nuestra escritura.” (116-117), en esta cita Margarita pone en relieve la distinción entre estas dos Santas Iglesias, cuya diferencia radica en el dominio que habita en ellas. En este punto se retoma la idea del dominio que profesa Razón en la institución eclesiástica, cuya posición es inferior frente a la Iglesia espiritual dominada por Amor, quien se alza como el verdadero camino hacia la divinidad y cuyo encuentro no puede ser buscado por medios terrenales, sino que reside en una experiencia personal por medio de la fe. De esta forma, se presencia una crítica directa hacia la razón como un método para alcanzar a Dios, principalmente por la tendencia doctrinal unilateral que pretendía dar la Iglesia como único medio que ligaba al hombre común con lo espiritual.

Esta afirmación fue mal entendida por gran parte de sus seguidores y enemigos de aquel entonces, al creer que Margarita anulaba por completo la Iglesia y su intervención. Basta con leer nuevamente esta cita para visualizar que no existía una negación de Santa Iglesia Pequeña: “pero eso no va en contra de nosotros — dice Santa Iglesia la pequeña — sino que al contrario las saludamos y loamos...”. Margarita realiza un llamado a la superación de la mediación institucional, a la que cada hombre aspirante a ascender en el camino de perfeccionamiento debe realizar, puesto que en la medida que abandona la mediación de otros, puede encontrarse a sí mismo y liberarse de las ataduras que lo retienen

---

<sup>38</sup> Ibid. p 70.

y conforman, abandonándose así a amor y la voluntad del amado, dejando únicamente espacio a Él.

Como último punto a destacar, el problema de la autoridad supuso para Margarita un problema por el cual se llegó incluso a cuestionar la labor de sus propios compañeros beguinas y begardos, clérigos y laicos a quienes cita en uno de sus más conocidos pasajes de la canción del Alma:

“Amigo, ¿qué dirán las beguinas/ y las gentes de religión, / Cuando oigan la excelencia/ de vuestra divina canción? / Las beguinas dicen que yerro/ y [que yerro dicen] los curas, clérigos, predicadores, / Agustinos, carmelitas / y los frailes menores. / Por lo que escribo del ser/ del Amor inmaculado. / No salvo a su Razón / que les hace decirme esto, / Pero Deseo Querer y Temor / les resta conocimiento / e impide la afluencia y la unión / de la elevada luz / de ardor de divino Amor.” (201 - 202)

Como se desprende, la mención de beguinas dentro de sus propios escritos y el resto de autoridades hace suponer el rechazo hacia estas facciones y la incompreensión que estos presentaban hacia sus escritos, quienes buscaban los saberes de Dios por medio de las obras, el estudio y la predicación sin realizar una búsqueda verdadera hacia su propia interioridad, se conformaban con hacer el bien que ordenan las leyes y no se adentran a una interpretación propia y superior de lo que es el verdadero amor de Dios, la verdadera sabiduría que fluye desde nuestro corazón y no desde las convenciones humanas.

## Consideraciones finales

Tras el extenso recorrido en estas páginas, resulta evidente que muchas de las acusaciones ejercidas en contra de Margarita Porete no responden a crímenes cometidos por ella o que estén presentes en sus escritos, sino que responden a procesos históricos que influenciaron a una interpretación errónea de su obra y a acusaciones que no pueden ser sustentadas con argumentos sólidos. Relacionado con este punto, su asociación con grupos heréticos resulta uno de los principales puntos de inflexión; si bien desconocemos detalles de la vida de Margarita y sus posibles asociaciones, al comparar algunos de los puntos referidos por la Iglesia en relación con similitudes de pensamiento entre los Hermanos del Libre Espíritu y Margarita nos damos cuenta que estos responden a lecturas muy superficiales de la obra de esta beguina, siendo clara muestra de ello el comparar la experiencia unitiva con Dios de Margarita con el estado de divinización alcanzado por el Libre Espíritu; si bien ambos son estados de perfeccionamiento, Margarita nunca plantea en su libro que el hombre sea capaz de burlar las leyes de Dios ni que éste sea un estado de divinización último, como si lo fue para el Libre Espíritu, para quienes el grado de perfeccionamiento era tal que se veían con el derecho de una inmunidad del pecado. La potencial amenaza que suponían estos grupos para la sociedad tradicional guiada por modelos eclesiásticos inamovibles y sistemas políticos estáticos fue un catalizador para las drásticas decisiones de persecución y violencia ejercidas hacia estos grupos, donde situamos claramente a beguinas y a Margarita, quien además de padecer su conocida condena fue también víctima de los procesos inquisitoriales de censura.

Del mismo modo, el llamado de Margarita a abandonar la infancia espiritual para adentrarse a un sentir superior supuso una serie de problemáticas entre sus contemporáneos, puesto que su discurso no solo anulaba la mediación como un medio de salvación, sino que proponía una superación de la tradición y las leyes espirituales impuestas por aquellos hombres que se decían portadores del saber de Dios, es decir, suponía contrariar el modelo que había fundado los cimientos de la fe cristiana. Este abandono que proponía Margarita de la autoridad para adentrarse en el autoconocimiento conllevaría una pérdida del control hegemónico que sostenía la iglesia, siendo este miedo una constante desde siglos anteriores y cuyas medidas de represión consistían en la extirpación del mal y la configuración de este

“otro” hereje como un mal que amenazaba con destruir al bien, que se consideraba la Iglesia. Finalmente, no podemos olvidar que la condición femenina fue también un problema para Margarita y otras mujeres, quienes debieron pagar con sus vidas sus deseos de libertad, la defensa de sus experiencias y su difusión por medio de su lengua materna.

Llegado a este punto, podemos evidenciar que los procesos inquisitoriales a los que fue sometida Margarita son consecuencia de situaciones históricas conflictivas específicas de un periodo con constantes movimientos sociales. Margarita fue una mujer inmersa en una serie de movimientos que transgredían la secularización del poder y el saber acostumbrado, heredera tanto de la búsqueda de libertad espiritual como de la violencia con que estos movimientos fueron recibidos en su época; seguidora de una tradición de lucha y resistencia, esta beguina fue capaz de plasmar su pensamiento incluso conociendo las consecuencias que supondrían la exposición de su palabra, siendo consciente de su condición conflictiva y las desventajas frente al sistema dogmático, tanto por su condición social, por la innovación de su tratado y por la incompreensión de estos hombres cegados por el miedo al cambio. Frente a este supuesto, desligar a Margarita de su contexto y su tradición resultaría un error para el lector, es necesario comprender cómo fue recibida esta obra entre sus contemporáneos y las razones que llevaron a su interpretación negativa para poder plasmar el gran valor de su prosa, la potencialidad de su mensaje, la injusticia concebida hacia las nuevas formas de pensar, el valor de estas mujeres para enfrentar la adversidad y, finalmente, la injusticia que supuso la muerte de esta mujer, cuyo única equivocación fue dar todo cuanto poseía para adentrarse en la búsqueda por el infinito, un amor sin barreras y sin límites a nuestro amado, nuestro creador.

## Bibliografía

Beltrán Torreira, Federico-Madrio. “La herejía y sus imágenes en las obras exegéticas y pedagógicas de San Isidoro de Sevilla” publicado en el *Anuario de estudios medievales n°17* por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Barcelona, 1987. p.15-28.

Calvo Madrid, Teodoro. “Introducción” de *Las Herejías*. En: *San Agustín. Obras Completas de XXXVIII: Escritos antiarrianos y otros herejes*. Ed. Teodoro Calvo Madrid y José M. Ozaeta León. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1990.

Cirlot, Victoria y Garí, Blanca. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias de la Edad Media*. Barcelona: Martínez Roca. 1999.

Dawson, Christopher. *La religión y el origen de la cultura occidental*. Prólogo de José Andrés Gallego. Editorial Encuentro: Madrid, 2010.

Épiney-Burgard, Georgette y Zum Brunn Émilie. *Mujeres trovadoras de Dios*. Paidós: Barcelóna. 1998.

Garí, Blanca. “Mirarse al espejo: difusión y recepción de un texto”. En *DUODA Revista de estudios Feministas* núm 9, 1995, 99-117.

Melloni, Alberto “Los siete concilios «papales» medievales” en *Historia de los concilios ecuménicos*. Editado por Giuseppe Alberigo. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

Mitre Fernández, Emilio. “Muerte y modelos de muerte en la Edad Media clásica” En *Edad Media. Revista de historia*. N°6 (2003-2004) p.11-31.

Muraro, Luisa. *El Dios de las mujeres*. Madrid: Horas y HORAS. 2006.

Muraro, Luisa. “Margarita Porete, lectora de la Biblia sobre el tema de la salvación”. En *DUODA Revista de estudios Feministas* núm 9, 1995, 69-80.

Le Goff, Jacques. *La Civilización Del Occidente Medieval*. Editorial Paidos: España, 1999.

Porte, Margarita. *El espejo de las Almas Simples*. Traducción y estudio de Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolff. Barcelona: Icaria Editorial. 1995.

Rivera Garretas, María milagros. “La experiencia corporal de Dios como práctica política”. En *El Dios de las mujeres* de Luisa Muraro. Madrid: Horas y HORAS. 2006.

Santo Tomás. *Suma de Teología* tomo II parte I-II (a). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1989

—. *Suma de Teología tomo III parte II-II (a)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1990.

—. *Suma de Teología tomo IV parte II-II (b)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. 1994.

Saranyana, Josep Ignasi. “La noción de “libertad” en el contexto de la mística neoplatónica. A propósito del *Speculum animarum* de Marguerite Porete” En *Anuario de la historia de la Iglesia*. 16: 265-278. 2007

Unido R.I Moore. *La guerra contra la herejía: Fe y poder en la Europa Medieval*. Editorial Crítica: Barcelona, 2012.

Valdeón Baruque, Julio. “Disentimientos religiosos y herejías de los siglos XI al XV: Caracterización y periodización” en *Cristianismo Marginado - II: Del año 1000 al año 1500*. Editado por José Ángel García de Cortázar. Editorial Polifemo: España, Madrid, 1999.