



# Espiritualidad femenina heterodoxa

La génesis de una nueva manera de  
crear *Le Mirouer des Simples Ames  
Anienties et qui Seulement  
demourent en Vouloir et Desir  
d'Amour* de Marguerite Porete

Autor:

Ferrero, Lorena Andrea

Tutor:

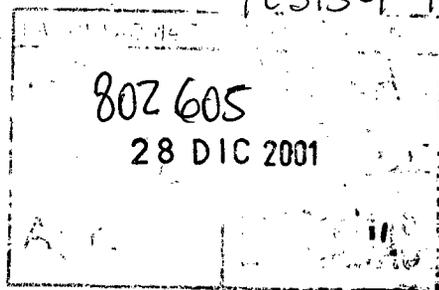
2002

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos  
finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de  
Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Grado



Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Historia  
Tesis de Licenciatura



**Espiritualidad femenina heterodoxa:  
la génesis de una nueva manera de creer**  
*Le Mirouer des Simples Ames Anienties et qui Seulement  
demourent en Vouloir et Desir d'Amour*  
de Marguerite Porete

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

Lorena Andrea Ferrero  
D.N.I. 25.071.000

**Espiritualidad femenina heterodoxa: la génesis de una nueva manera de creer. *Le Mirouer des Simples Ames Anienties et qui Seulement demourent en Vouloir et Desir d'Amour*, de Marguerite Porete**

**A. Introducción**

Plaza pública de Gréve, París, 1310. Una mujer es condenada por la Santa Inquisición a ser quemada viva en la hoguera. Su nombre es Marguerite Porete y su obra, la cual arderá junto a ella, *Le Mirouer des Simples Ames Anienties et qui Seulement demourent en Vouloir et Desir d'Amour*.<sup>1</sup> El acto se produce frente a la mirada expectante de importantes autoridades eclesiásticas y civiles, y una gran multitud de pobladores conmovidos por la entereza que mostró la víctima en esos momentos. El cargo que se le imputa es el de ser "hereje relapsa".<sup>2</sup>

En estas pocas líneas se ha hecho un intento por realizar un relato condensado del fragmento histórico que es la base de mi investigación. El objetivo a lo largo de estas páginas consistirá en analizar, mediante las fuentes disponibles que documentan este caso, las razones profundas que conllevaron al enfrentamiento de las autoridades religiosas con un individuo en actitud conscientemente desafiante o que al menos puede interpretarse como tal.

El énfasis de este análisis será puesto en el hecho de volver a la superficie aquellos elementos esenciales que constituyen los cimientos de las modalidades adoptadas por la creencia y las prácticas asociadas a ella, durante los tiempos de Marguerite. Y la hipótesis de trabajo a demostrar se sustentará en la

---

<sup>1</sup> En adelante nos referiremos a esta obra como *Le Mirouer*.

<sup>2</sup> Un relato detallado sobre los hechos conocidos de la vida de Marguerite Porete, puede verse en: R. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Londres, University of Notre Dame Press, 1972, pp. 200-208; B. McGinn, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, New York, The Cross Road Publishing Company, 1998, pp. 244-265.

afirmación de la existencia de fuerzas en pugna que se desarrollan en el interior de la gran comunidad de creyentes católicos, en este caso durante un momento preciso de la Baja Edad Media. Intentemos hacer explícito, para aclarar la panorámica de la cuestión que nos ocupa, el eje del conflicto. De una manera sencilla, puede afirmarse que se trata de la situación multifacética y, en ocasiones, incluso caótica, que permanentemente rodea a la cuestión de mantener salvaguardada la integridad de lo que a nivel institucional se ha decretado será el corpus de la ortodoxia. La Iglesia, en cuanto institución, se ve obligada a lo largo de los siglos, a realizar un esfuerzo por diseñarlo. La razón de esta fatigosa tarea responde a la necesidad de actualización que circunda las cuestiones de la fe, de manera tal que éstas puedan siempre reflejar los humores, modas y pasiones de una época. La fe se ve, entonces, enfrascada, ceñida por el corset que le imponen los modelos de creencia cautelosamente diseñados por las autoridades de la religión.

A lo largo de la historia estos modelos han sido cuestionados, más o menos conscientemente, por individuos o grupos que buscaban hacer explícita la necesidad de renovación en las modalidades regentes del sentir religioso. Del mismo modo debe mencionarse que, según el caso, contaron con diferente suerte. Algunos fueron absorbidos por la Iglesia, a pesar de una primera retiscencia, y en muchos casos estos individuos o grupos conformaron el punto de partida de importantes reorientaciones en materia de fe y accionar. Otros, en cambio, buscaron ser aplastados, ahogados, disueltos con virulentas cruzadas condenatorias. El caso de Marguerite Porete forma parte de este segundo grupo.

Sería conveniente, en este punto de la exposición, desarrollar algunos conceptos básicos que hacen al tema en cuestión. Permanentemente se aludirá en el desarrollo de este trabajo a conceptos como herejía, ortodoxia, fe. Vayamos entonces, paso por paso, haciendo explícito qué contenido le atribuiremos a estos términos claves.

Hemos adelantado que Marguerite Porete ha quedado documentadamente signada como hereje. ¿Qué es una herejía, entonces? Del griego αἵρεσις, es decir, elección. Como lo propone M. Cheunu, escuchemos al franciscano Roberto Grosseteste, canciller de la Universidad Oxford a inicios del siglo XIII, vinculado platonismo agustiniano, dar su definición, a modo de aprehender su significación mediante una voz medieval calificada:

“Haeresis est sententia humano sensu electa-scripturae sacrae contraria -palam e docta- pertinaciter defensa. Haeresis graece, electio latine.”<sup>3</sup>

La herejía sitúa al espíritu poseído por ella de un modo peculiar frente a la ortodoxia. El corpus legalizado por la Iglesia, asiento aprobado de la “verdadera creencia”, homogéneo en su esencia, es cuestionado. Pero cuidado, porque el hereje no lo rechaza en su totalidad, sino que desea ardientemente eliminar tal o cual de sus elementos de acuerdo con su juicio propio. Es aquel que, por razones personales, separa por su elección tal o cual elemento contenido en el misterio. La herejía, por lo tanto, para quien la sostiene, es verdad, aunque verdad parcial, que, como tal, se convierte en error, puesto que es admitida por el disidente como verdad total.<sup>4</sup>

Como contrafigura obvia de la herejía y como razón primera de que ésta pueda ser denunciada como tal, se tiene a la ortodoxia. Ortodoxo debe considerarse aquel que da consentimiento fervoroso al conjunto de verdades admitidas oficialmente. La ortodoxia es una composición original y precisa realizada por la iglesia institucional,

---

<sup>3</sup> Cheunu, M.D., “Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo”, en J. Le Goff (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p.3. No está demás recordar que durante los siglos XI-XIII fue igualmente popular la definición de herejía otorgada por Isidoro en su *Etimología* VIII,5,1: “Heretici, qui Ecclesia recesserunt”.

<sup>4</sup> Según lo expuesto por Thouzellier, C., en el artículo “Tradición y Resurgimiento en la herejía medieval. Consideraciones” en Le Goff, J. (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p.75: el hereje no es ni un anormal, ni un neurótico: al contrario, es un hombre que se preocupa por hallar la verdad, y al que el dogma de las verdades reveladas ya no le satisface. Las razones que pueden inducirlo a comportarse de esa manera son convicciones de carácter personal, de orden metafísico o por constataciones personales que le hacen percibir dentro de la comunidad cristiana ya constituida anomalías o desviaciones.

sobre la cual adquiere forma definida la fe de la comunidad de creyentes. Esta fe es la responsable de despertar, por un lado, una adhesión interior del espíritu a la divinidad, y por otro, recrear la cohesión del conjunto de fieles.

Expuesto lo anterior, hagamos explícitos algunos juicios interpretativos que de ello buscan derivarse. El actuar del hereje encuentra lugar en el interior de la fe y no fuera de ella. Cosas bien distintas son entonces un hereje de un apóstata, puesto que este último lo que busca es eliminar la fe y no modificarla, transformarla. Al enfrentarnos al hereje nos enfrentamos a un "...creyente apasionado, ferviente intelectualmente antes de serlo sociológicamente..."<sup>5</sup>

Por otra parte, la herejía se presenta esencialmente frente a la ortodoxia de dos maneras: como una innovación progresista, en algunos casos; como un retorno a una pureza primitiva, en otros. Sin dejar de mencionar que en ciertas ocasiones puede producirse una conjugación original en donde se hallan presentes ambas modalidades, y en donde debe ser ubicada Marguerite Porete por razones que haré presentes más adelante.

En último lugar, y según lo expuesto en el análisis realizado por el doctor Cheunu, el hereje es *pertinax*. Este es un rasgo fundamental al describir el perfil del disidente, ya que resalta la obstinación, base futura del comportamiento que lo lleva al enfrentamiento con la institución y la búsqueda, con frecuencia, de la ruptura con la comunidad, asiento tangible de la ortodoxia que ésa representa. La parcela de verdad exaltada, conjugada con la pasión intelectual que lo impulsa, convierte al hereje en el centro de las miradas juiciosas y celosas de la comunidad de creyentes, cuyo capital homogéneo de creencia se siente cuestionado.

---

<sup>5</sup> Cheunu, M.D., "Ortodoxia y herejía. El punto de vista del teólogo.", en J. Le Goff (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI-XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p.4.

Habiendo despejado algunas cuestiones conceptuales básicas, volvamos sobre la definición de la hipótesis que alienta este trabajo. El juicio a Marguerite Porete es la huella histórica de un momento de confrontación. La causa de esta última reside en la definición del lugar donde se ubica la fuente legítima de la voluntad del *hacer creer* y por consiguiente, de las modalidades o prácticas que se definirán en el plano concreto de la creencia misma. Los escritos de Marguerite Porete son el testimonio de una voz que busca destacarse a fin de volver valioso su modo de sentir la experiencia religiosa.

Los interrogantes que guían la investigación serán vertidos a continuación: (a) ¿Cuál es el origen social de Marguerite Porete? (b) ¿Qué relación guarda su figura con fenómenos históricos contemporáneos entre los que deberán considerarse primordialmente la Herejía de la Hermandad del Libre Espíritu, el Movimiento Beguinal y la Mística Renano-flamenca? (c) ¿Forma parte su accionar de los modos convencionales de diseminación de la herejía durante la Edad Media? (d) ¿Qué situaciones coyunturales tienen relevancia para definir su condena? (e) ¿Qué diferencias son susceptibles de ser observadas entre el misticismo de Marguerite Porete y el misticismo que la precede y sucede? (f) ¿Qué elementos son sustanciales en la definición del modelo de experiencia mística que propone? ¿Y cuáles de ellos afectan a las creencias ortodoxas y por qué?

## **B. Contexto**

### **B.1. La situación de la Iglesia durante el siglo XIII**

El siglo XIII fue para la Iglesia un período de importantes desafíos. Una seguidilla de pontífices sobresalientes se empeñaron en concretar la unidad del mundo cristiano sobre las bases de las relaciones feudales contemporáneas y una Iglesia única.<sup>6</sup>

Una de las razones que impulsaron el accionar de la Iglesia en esta dirección fue el creciente poderío de las autoridades civiles derivado de la reorganización política y administrativa de los principales reinos europeos. Mientras que durante algunos siglos la Iglesia, a través del sentimiento de ecumeneidad cristiana, había actuado como la única autoridad capaz de ejercer una función cohesionadora en los territorios occidentales, a partir del siglo XIII se ve conmovida por el cuestionamiento en torno a su injerencia en los asuntos temporales. Con actitud decidida, quienes ocuparon la silla pontificia, defendieron el derecho de mantener una conducta dinámica en las cuestiones terrenales, siempre y cuando pudiera considerarse que la moral se veía afectada por la política. Importantes fueron las querellas que enfrentaron en este conflicto, por ejemplo, a Inocencio III con Federico II, Juan Sin Tierra y Felipe Augusto; más tarde a Inocencio IV con Federico II; y, en el punto más álgido de controversia, a Bonifacio VIII y Felipe IV.

Como parte del escenario expuesto anteriormente, debe mencionarse que existió un factor desencadenante para promover un acercamiento entre las autoridades eclesiásticas y los principales representantes del poder temporal: las herejías. Desde el siglo XI habían comenzado a proliferar núcleo heréticos que, aunque inicialmente parecían poco peligrosos y aislados, fueron creciendo y diversificándose hasta adoptar importantes dimensiones e influencia en el siglo XII. Este fenómeno debe interpretarse

como una muestra tangible de los cambios acontecidos durante estos años en el seno de la espiritualidad en Occidente.<sup>7</sup> Las herejías dualistas (cátaros y bogomilos) y las apostólico-pauperísticas (dolcinos, valdenses y humilliatí)<sup>8</sup> fueron los centros neurálgicos de la disidencia, provocando dentro de la Iglesia un abanico complejo de reacciones: complejización del ala regular, mediante la aprobación de dos órdenes mendicantes, canalizadoras oficiales de los influjos del fervor del ideal de *vita apostolica*; proliferación de literatura orientadora para el creyente (penitenciales), entre otras. Pero dentro de este proceso defensivo iniciado por las autoridades eclesiásticas, se desarrolló finalmente una corriente cada vez más radicalizada y comprometida con el objetivo de erradicar esta 'epidemia' herética que terminó siendo la responsable de la creación de un novedoso e implacable órgano censor y condenador. Se está hablando de la Santa Inquisición, cuyo origen debe situarse durante el pontificado de Gregorio IX (1227-1241). Se trató de una especie de tribunal errante, avalado en su accionar por la autoridad papal, que se aseguró celosamente de contar con aliados y testigos asignados en todos los territorios. La Iglesia multiplicó de este modo sus 'ojos' y 'oídos' en todo el territorio de la cristiandad. La virulencia de esta institución pareció crecer incesantemente al ritmo estipulado por la 'insolente prédica herética', de modo que llegó a estar autorizada desde 1252 por Inocencio IV a practicar la tortura en los

---

<sup>6</sup> Le Goff, J., *La Baja Edad Media, México, Siglo XXI*, 1995.

<sup>7</sup> Acerca de los cambios sucedidos en la espiritualidad de Occidente puede consultarse Vauchez, A., *La Espiritualidad del Occidente Medieval (siglos VIII-XI)*, Madrid, Cátedra, 1985 y Guglielmi, N., *La Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, Eudeba, 1986.

<sup>8</sup> Referencias en Lambert, M., *La Herejía Medieval*, Madrid, Taurus, pp.409-11:

Cátaros: herejes dualistas que sostenían que toda materia era pecaminosa. Derivados de la influencia de Europa occidental de los bogomilos y (posiblemente) de los paulicianos, están prefigurados en la herejía occidental del siglo XI. Estuvieron activos desde el siglo XII a fines del siglo XIII o principios del siglo XIV, especialmente en la zona de Lombardía y el sur de Francia. El término, en griego los puros, debiera en propiedad restringirse a su grupo dirigente, los perfecti, pero se aplica comúnmente a todo el movimiento. (También puede consultarse Labal, P., *Los cátaros: herejía y crisis social*, Barcelona, Grijalbo, 1984)

Bogomilos: movimiento herético llamado así por el nombre (probablemente el seudónimo) de un cura rural búlgaro del siglo X que predicó la oposición a la iglesia griega y enseñó que toda materia es mala. Activo en Bizancio y en los Balcanes, se extendió por Europa Occidental para formar la secta cátara.

Humilliatí: comunidades de las ciudades del norte de Italia de organización poco estricta que llevaban vida penitencial dedicada al trabajo manual y a la predicación. Como ocurriera con los valdenses, llegaron a la herejía al prohibirles Alejandro III que pudieran predicar los laicos. Inocencio III les concedió la posibilidad de reintegrarse a la Iglesia en 1201.

procesos interrogatorios y desde 1254 a determinar condenas a muerte. A partir de ese momento, la herejía considerada como una traición a Dios fue tenida por un crimen que destruía la comunidad cristiana.<sup>9</sup>

El ideal de *vita apostólica* se convirtió en un eje sustancial de la espiritualidad de la Baja Edad Media. Sin embargo, hacia el siglo XII debe considerarse que sus significados y alcances había sufrido importantes alteraciones. El resurgimiento de la idea de vivir a imagen y semejanza de los apóstoles se había producido como consecuencia de los renovadores postulados en los que se había sustentado la reforma gregoriana en el siglo XI. Este modelo de vida cristiana había sido pensado, por ese entonces, para ser concretado dentro de las comunidades cerradas de monjes.

Debe señalarse, sin embargo, que inicialmente el ideal de *vita apostólica* era entendido en modo limitado, como una forma de control moral o asociado a la necesidad de una práctica ascética. Más adelante se convertirá nada menos que en el requisito fundamental sobre el que debe sustentarse la propia condición institucional del reino de Dios en este mundo.

Con el advenimiento de la siguiente centuria, este ideal desborda sus cauces primigenios para comenzar a ser vivenciado por la totalidad de la grey cristiana. En razón de semejante explosión, la Iglesia deberá ejecutar un plan de acción positivo para intentar encauzar bajo sus fronteras el nuevo fervor piadoso, que con frecuencia incluso expide ejemplares heréticos.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> El caso de la herejía valdense se desarrollará con algún detalle más adelante en relación al ideal de *vita apostólica*.

<sup>10</sup> Como clásico ejemplo de brote herético inspirado en lo que la ortodoxia considerará una desvirtuada interpretación del ideal de *vita apostólica* puede mencionarse a los valdenses. El heresiarca responsable del surgimiento de este grupo disidente fue Pedro Valdo. En 1170 este hombre, mercader de profesión, experimentó su conversión a la religión cristiana. Pero, a los ojos de la ortodoxia, no tardará demasiado tiempo en caer en error. Aferrado literalmente al pasaje bíblico de Mateo 19:21, que afirma que Jesús dijo: "Si tú quieres ser perfecto, anda, vende todo lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; ven y sígueme", Valdo comenzó a predicar públicamente en varias ciudades, mediante la palabra y el ejemplo, a la vez que mendigaba para conseguir su sustento.

De esta renovación del ideal de *vita apostólica*, el ejemplo por excelencia, en su forma de manifestación ortodoxa, es el de Francisco de Asís.<sup>11</sup>

La reforma pastoral (*cura animarum*) representó el esfuerzo de la jerarquía clerical oficial por contener al nuevo fermento religioso. Fue diseñada cautelosamente mediante los documentos surgidos en ocasión de la celebración del IV Concilio Laterano de 1215.<sup>12</sup> Las razones para emprender esta renovación eran varias. Se debía enfrentar en modo efectivo, por una parte, a la 'hidra' herética, que se había convertido, por ese entonces, en el principal enemigo interno del orden cristiano. Era ahora necesario reglamentar e impulsar el ejercicio de la predicación, el devocionalismo y dar nuevo brillo a las prácticas sacramentales.

En cuanto a la predicación, debe decirse que, aunque el impulso dado por la Iglesia para la realización reglada de tal actividad fue general, lo más específico llevado a cabo en pos de alentarla fue la creación de dos órdenes especializadas en tal actividad: los franciscanos y los dominicos.<sup>13</sup>

---

Valdo y sus seguidores recibieron en 1179 la aprobación de Alejandro III para el ejercicio de la pobreza voluntaria, aunque fueron advertidos de que se les prohibía el ejercicio de la predicación si ello no fuera del agrado de los religiosos locales. En 1184 son condenados, finalmente, por Lucio III.

<sup>11</sup> Nacido Francesco de Bernardone, probablemente en torno a 1181, inicialmente siguió los pasos de su padre, un exitoso comerciante de telas. En fecha cercana a 1204 decidió participar de una expedición militar, experiencia durante la cual el mensaje recibido era retornar prontamente al hogar para reflexionar acerca de su futuro. Tras ello se produce su conversión.

Francisco realizó una interpretación amplia acerca de los alcances del ideal de *vita apostólica* que, sin embargo, fue bienvenida y aprobada por la Iglesia. Vivir según el Evangelio de Jesucristo no implicaba solamente penitencia, pobreza y predicación, sino una aceptación total del mensaje evangélico como forma de manifestar una identificación plena con el Cristo crucificado.

Entre 1205 y 1212, Francisco diseñó paulatinamente una nueva modalidad de vivir según el Evangelio, la cual se extendió por todo el territorio italiano y encontró seguidores, tanto entre los hombres como entre las mujeres, tanto entre la clerecía como entre el laicado.

<sup>12</sup> Se enumeran aquí algunos de los documentos producidos durante el citado concilio que muestran la intencionalidad de la Iglesia de propiciar un viraje en el plano de las prácticas pastorales: a) Const. 21: prescribió que la recepción de los sacramentos de la penitencia y la eucaristía debía provenir de un cura parroquiano; b) Const. 22: señaló la importancia de ejercer la tarea de cuidado de los enfermos; c) Const. 50-52: estableció regulaciones en torno al sacramento del matrimonio; d) Const. 62: señaló algunas precauciones a considerar en lo referente al culto de las reliquias.

<sup>13</sup> Dentro de los documentos del IV Concilio Laterano se encuentran claras referencias a las intenciones de impulsar la predicación. A modo de ejemplo, Mc Ginn cita el siguiente extracto de las actas conciliares:

De esta renovación del ideal de *vita apostólica*, el ejemplo por excelencia, en su forma de manifestación ortodoxa, es el de Francisco de Asís.<sup>11</sup>

La reforma pastoral (*cura animarum*) representó el esfuerzo de la jerarquía clerical oficial por contener al nuevo fermento religioso. Fue diseñada cautelosamente mediante los documentos surgidos en ocasión de la celebración del IV Concilio Laterano de 1215.<sup>12</sup> Las razones para emprender esta renovación eran varias. Se debía enfrentar en modo efectivo, por una parte, a la 'hidra' herética, que se había convertido, por ese entonces, en el principal enemigo interno del orden cristiano. Era ahora necesario reglamentar e impulsar el ejercicio de la predicación, el devocionalismo y dar nuevo brillo a las prácticas sacramentales.

En cuanto a la predicación, debe decirse que, aunque el impulso dado por la Iglesia para la realización reglada de tal actividad fue general, lo más específico llevado a cabo en pos de alentarla fue la creación de dos órdenes especializadas en tal actividad: los franciscanos y los dominicos.<sup>13</sup>

---

Valdo y sus seguidores recibieron en 1179 la aprobación de Alejandro III para el ejercicio de la pobreza voluntaria, aunque fueron advertidos de que se les prohibía el ejercicio de la predicación si ello no fuera del agrado de los religiosos locales. En 1184 son condenados, finalmente, por Lucio III.

<sup>11</sup> Nacido Francesco de Bernardone, probablemente en torno a 1181, inicialmente siguió los pasos de su padre, un exitoso comerciante de telas. En fecha cercana a 1204 decidió participar de una expedición militar, experiencia durante la cual el mensaje recibido era retornar prontamente al hogar para reflexionar acerca de su futuro. Tras ello se produce su conversión.

Francisco realizó una interpretación amplia acerca de los alcances del ideal de *vita apostólica* que, sin embargo, fue bienvenida y aprobada por la Iglesia. Vivir según el Evangelio de Jesucristo no implicaba solamente penitencia, pobreza y predicación, sino una aceptación total del mensaje evangélico como forma de manifestar una identificación plena con el Cristo crucificado.

Entre 1205 y 1212, Francisco diseñó paulatinamente una nueva modalidad de vivir según el Evangelio, la cual se extendió por todo el territorio italiano y encontró seguidores, tanto entre los hombres como entre las mujeres, tanto entre la clerecía como entre el laicado.

<sup>12</sup> Se enumeran aquí algunos de los documentos producidos durante el citado concilio que muestran la intencionalidad de la Iglesia de propiciar un viraje en el plano de las prácticas pastorales: a) Const. 21: prescribió que la recepción de los sacramentos de la penitencia y la eucaristía debía provenir de un cura parroquiano; b) Const. 22: señaló la importancia de ejercer la tarea de cuidado de los enfermos; c) Const. 50-52: estableció regulaciones en torno al sacramento del matrimonio; d) Const. 62: señaló algunas precauciones a considerar en lo referente al culto de las reliquias.

<sup>13</sup> Dentro de los documentos del IV Concilio Laterano se encuentran claras referencias a las intenciones de impulsar la predicación. A modo de ejemplo, Mc Ginn cita el siguiente extracto de las actas conciliares:

La explosión de las devociones, comprendidas éstas como un complejo conjunto de actitudes y prácticas a medio camino entre las acciones litúrgicas públicas reconocidas y la piedad ejercida en el ámbito privado, también engrosaron las ambiciones por esta *cura animarum* de reglamentar dichas devociones. A razón de ello, muchas novedades devocionales, surgidas durante los siglos XIII-XIV, reconocieron una aprobación oficial al tiempo que otras tantas fueron consideradas como superficiales, derivadas de la superstición y amenazantes para la verdadera fe.

A fines del siglo XIII, la Iglesia se encuentra, entonces, atravesando un momento sumamente difícil. El inicio del siglo XIV la encontrará comprometida en el mantenimiento de una actitud de resistencia hacia los avances del poder temporal, al mismo tiempo que intentando superar las dificultades de hallarse frente a las márgenes desbordantes de expectativas que se plantean en su propio seno, generando el surgimiento de un sin fin de novedades.

## **B.2 Fenómenos Históricos asociados al *Le Mirouer des Simples Ames Anienties et qui Seulement demourent en Vouloir et Desir d'Amour***

### **B.2.1 El movimiento beguinal**

“All that time, especially in Germany, some people of both sexes, but particularly woman, took up religious way of life, but a light one. They called themselves ‘religious’, professing continence and simplicity of life by a private vow. Nevertheless, they are not bound by a saint’s rule, nor are they at this time confined to a cloister.”  
(Matthew Paris, *Chronicle majora*)<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Citado de Mc Ginn, B., *The Flowering of Mysticism. Men and women in the new mysticism, 1250-1350*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1998, p.159.

Analizar el movimiento beguinal como uno de los fenómenos históricos ligados a Marguerite Porete deviene un hecho inevitable si escuchamos atentamente como es identificada por las fuentes: “Cum quedam begina, nomine Margareta Porete, de Hannonia...”<sup>17</sup>

Ahondar el tratamiento de este tópico nos permitirá ir diseñando con mayor claridad el perfil Marguerita Porete y analizar con detalle el contexto específico del cual es parte.

El término ‘beguina’ posee una etimología incierta. Se han planteado algunas hipótesis al respecto sin haber logrado, sin embargo, ninguna de ellas imponerse sobre las otras. Algunos cronistas medievales afirman que esta denominación debió sin dudas derivar del nombre Lambert Le Bégüe<sup>18</sup>, correspondiente a un temprano patrón y protector del movimiento. Por su parte, ciertos eruditos prefieren asociar la raíz etimológica al término ‘beggar’ con el cual se denominaba a algunos hábitos de lana, raídos y gastados, utilizados con frecuencia por los individuos asociados a esta corriente. Por último, debe citarse la opinión vertida por otros estudiosos que prefieren asociar la palabra en cuestión a un derivado de los herejes del momento, los albigenses.<sup>19</sup> Parece ser que sólo algún tiempo después dicho término comenzó a designar un modo de vida apostólica de carácter semi-regular.

El origen geográfico del movimiento beguinal, por el contrario, no presenta dudas. El epicentro fue Bélgica y el norte de Francia, aunque no debe olvidarse

---

<sup>17</sup> Acta del Proceso de Marguerite Porete, aparecida en el artículo de Verdeyen, P., “Le procès d’inquisition contre M. Porete et Guiard de Cressonessart. (1309-1310)”, en *Revue d’histoire ecclesiastique* 81 (1986), p.60.

<sup>18</sup> Lambert Le Bégüe fue un religioso de la diócesis de Liège. Ordenado sacerdote alrededor 1160, prontamente concentró sus esfuerzos en atraer grupos de laicos piadosos, especialmente mujeres, mediante la predicación y la traducción de textos bíblicos y vidas de santos a lengua vernácula. Este parroquiano es considerado por muchos como el fundador del movimiento beguinal.

<sup>19</sup> Al respecto afirma R.Lerner: “... indeed, it has been argued convincingly that the very word beguine was first a nickname for heretics, originating from an abbreviation for ‘al-bingen-sis’.” En *The Heresy of the Free Spirit*, Londres, University of Notre Dame Press, 1972, p.37.

que prontamente sus influencias alcanzaron Holanda, Alemania y otras partes de Europa.<sup>20</sup>

Si intentamos hilar más fino en el entramado histórico asociado al movimiento beguinal, pronto descubrimos que la cuna primera de esta corriente debe situarse en la diócesis de Liége, en Brabante. Habría sido un tal Lambert Le Bégüe, cura de aquella diócesis, quien atrajo bajo su tutela a mujeres que deseaban 'vivir religiosamente'. Ello habría sucedido entre 1170 y 1175.

La primera mujer identificada como beguina fue Mary de Oignies (1173-1213)<sup>21</sup>, una conversa del priorato agustiniano de San Nicolás, cerca de Nivelles. Protegida por el monje dominico Jacques de Vitry (1170-1240), practicó un severo ascetismo y fue la primera mujer de la que se haya tenido noticias que recibió estigmas.

El contexto que convirtió el escenario citado en terreno fértil para este nuevo estilo de vida espiritual, fue testigo de los efectos de la conjugación de diversas circunstancias. En un plano más general, el resurgimiento del ideal de la *vita apostolica*, del que ya hemos hablado anteriormente, despertó un fervor generalizado dentro de todos los rincones del complejo abanico social. Y por lo tanto, alcanzó a las mujeres también. En respuesta a ello, y queriendo poner en práctica una política de contención y encauzamiento de las proliferantes vocaciones religiosas femeninas, la Iglesia autorizó paulatinamente la creación de ramas femeninas dentro de las principales órdenes existentes: premonstratenses, cistercienses, cartujos, franciscanos y dominicos.

---

<sup>20</sup> En el resto de Europa las beguinas recibieron denominaciones distintas: *papelardae* (Francia), *pinzochere* (Italia), *beatas* (España).

<sup>21</sup> Mary de Oignies nació en Nivelles. Casada a la edad de 14 años, en poco tiempo logró convencer a su marido de realizar voto de castidad y de comenzar a ejercer actividades relacionadas al ideal de *vita apostolica*. Instalada, junto a su esposo, en Willimbrouck, un lugar cercano a Nivelles, se dedicó fervientemente a realizar cuidados y atención a los leprosos. Su reputación de santidad atrajo cada vez más a importantes cantidades de mujeres que comenzaron a vivir con ella en aquel lugar. Pocos años más tarde se instaló, junto a sus seguidores, cerca de la iglesia de San Nicolás de Oignies, lugar en el cual se consolidó su figura como la de una religiosa laica, o conversa, cuya conducta alternó incesantemente entre las labores caritativas y la contemplación.

Ello no resultó suficiente. Las reglamentaciones surgidas en torno a estos intentos de abarcar el creciente influjo de espiritualidad femenina resultaron frecuentemente ambiguos y entorpecedores en muchos aspectos; entre ellos, pueden mencionarse las restricciones para asimilarse a la estructura conventual. La alternativa posible se definió en forma lenta, pero en absoluto temerosa. Enquistadas en la periferia de lo que se consideró el sentir ortodoxo, surgirán las *mulieres religiosae*, quienes organizaron con fuerte ímpetu originales formas no reguladas de vida devota femenina.

Por otra parte, Bélgica y el norte de Francia presentaron un escenario harto particular dentro de Europa desde mediados del siglo XII. Centro de una prosperidad económica singular, esta región fue, sin embargo, demográficamente 'defectuosa'. La cantidad de mujeres superaba ampliamente a la de hombres, quienes veían disminuida su presencia efectiva a causa de su compromiso frecuente en guerras, cruzadas y otros tipos de acontecimientos guerreros, comprometidos con la vocación religiosa o sometidos a reglas restrictivas del matrimonio impuestas por algunos gremios de artesanos. Las mujeres en edad de contraer matrimonio encontraron severas dificultades, viéndose reducidas sus opciones a desempeñarse en las tareas domésticas o avocarse a la vida religiosa. El fervor religioso por entonces imperante atrajo a gran cantidad de mujeres hacia esta segunda causa.

Dentro de este contexto, entonces, el movimiento beguinal del norte fue el resultado espontáneo y local del afán de *vita apostolica* que se adueñó, en el siglo XII, de cristianos devotos y ofreció una ocupación a mujeres, generalmente en situación confortable, pero que no podían esperar hallar marido.

Es importante recordar que esta nueva forma de manifestación de vida piadosa contó también con sus representantes masculinos, los begardos, que en absoluto fueron una minoría. Sí, a diferencia de las mujeres, llevaron mayoritariamente una vida errante, centrada en la práctica de la mendicidad y la prédica. En algunas ocasiones, sin

embargo, desarrollaron sus actividades viviendo en conventos, fundamentalmente en la región de los Países Bajos.

Desde el inicio, los beguinatos llevaron una existencia que podría catalogarse como ambigua. Equidistantes de las órdenes aprobadas y del clero parroquial, mantuvieron una vida independiente de ambos, a la vez que fueron observadas con cierto recelo. Las beguinas fueron mujeres que vivieron en comunidad, dentro de conventos o beguinajes, sin responder en ello a ninguna regla fija, organización o aceptación de votos perpetuos. Una particularidad que las caracterizó fue que cada una de estas comunidades desarrolló una vida independiente y autónoma. Con frecuencia su evolución derivó en la gestación de una ciudadela dentro de una ciudad mayor. Estas comunidades contaron con una iglesia, un cementerio, un hospital, una plaza, convento para jóvenes y casas para maduras.<sup>22</sup>

La espiritualidad beguina planteó como principales metas la simplicidad y la mendicidad<sup>23</sup>. El trabajo manual fue valorado como un símbolo de humildad, pobreza apostólica y habilidad para servir a los necesitados. Pero no todo era labores manuales. Estas mujeres demostraron tener una sólida cultura teológica y metafísica que avalaba su accionar. Y puede afirmarse, sin dar lugar a dudas, que la originalidad de su propuesta radicó en la realización de una síntesis prolija y perfecta de la doctrina y su experiencia radical. Se trató de una doctrina que, de acuerdo a la creencia de estas mujeres, se ha liberado de las cárceles del intelecto puro para convertirse en una

---

<sup>22</sup> Según lo señalado por McGinn *The Flowering of Mysticism. Men and women in the new mysticism, 1250-1350*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1998, p. 32: pueden distinguirse cuatro etapas en el desarrollo institucional del movimiento beguinal: a) mujeres que viven solas o con sus padres; b) comunidades pequeñas asentadas en una jurisdicción parroquial; c) Grandes grupos de beguinas enclaustradas que practican servicios en hospitales y realizan buenas obras y d) curatos beguinales independientes con grandes comunidades de mujeres y personal asociados

<sup>23</sup> El ideal de *vita apostolica* fue intensamente asimilado por las beguinas. Sin embargo, el contexto de la radicalidad mística con el que estuvieron en contacto las llevó a formular los alcances del citado ideal en un modo original. Al respecto R.Lerner se expresa: "Many who took the *vita apostolica* most seriously believed that it was a mystic path. For the imitation of Christ was not just a means for becoming like Christ, but more a means of becoming one with Christ or having immediatly knowledge of Him. In particular this became a goal in the thirteenth century of cloistered nuns and beguines." En *The Heresy of the Free Spirit*, Londres, University of Notre Dame Press., 1972, pp.62.

doctrina realmente vivida, la cual permite al alma elevarse a un conocimiento de tipo superior, que a su juicio sobrepasa las barreras de la teoría para devenir un elemento constitutivo del ser. “La obra principal de estas mujeres consistió en reformar la Iglesia corroída por los cismas, la esclerosis, la simonía, el desecamiento intelectual e instaurar nuevas formas de vida cristiana”.<sup>24</sup>

El fenómeno beguinal pertenece a una nueva etapa de la cristiandad. El sistema feudal comienza a desmembrarse, o al menos a modificarse, a consecuencia del florecimiento de nuevas libertades: libertad de comercio, franquicias comunales y, por supuesto también, reclamos estrepitosos de mayor independencia religiosa del individuo.

El movimiento de las beguinas no fue nunca aceptado de forma definitiva por la Iglesia. En 1215, el IV Concilio Laterano prohibió el establecimiento de nuevas órdenes, con lo cual peligraba la supervivencia de esta modalidad de vida piadosa femenina. En su defensa actuó el prestigioso monje dominico Jaques de Vitry. Intercediendo frente al papa Honorio III logró que se concediera un permiso para que:

“Mujeres piadosas no sólo en la diócesis de Liége, sino también en Francia y Alemania, vivan en casas comunales y se alienten una con otras a hacer el bien por exhortación mutua.”<sup>25</sup>

En cierto modo, durante los inicios del siglo XIII, esta corriente beguinal se vio favorecido por la gran popularidad que fue adquiriendo el movimiento de los mendicantes. Algunos hombres de la Iglesia postularon, frecuentemente, por entonces, a

---

<sup>24</sup> G. Epiney-Bugard y E. Zum-Brunn, *Mujeres Trovadoras de Dios*, Barcelona, Piados, 1998, pp. 16.

<sup>25</sup> Abby Stoner, “Sisters Between. Gender and the Medieval Beguines.” En <http://www.sfsu.edu/hsa/expost-facto/beguine.html> (Consultado 24-09-01):

“Pious women not only in the diocese of Liége, but also in France and Germany, to live in communal houses and encourage each other to do good by mutual exhortation”.

las beguinas como modelos de vida piadosa.<sup>26</sup> A pesar de que hacia el 1300 la forma de vida beguinal casi no podía distinguirse de la monástica tradicional, esta corriente conservó a lo largo de toda su existencia un carácter ambiguo. Importantes personajes ligados a la Iglesia consideraron a las beguinas mujeres santas y poderosas intercesoras con el más allá. En algunas ocasiones se resaltó su rol en la lucha contra la herejía dualista, ampliamente expandida.

Sin embargo, muchos elementos constitutivos de su religiosidad pusieron en relieve un creciente recelo por parte de las autoridades eclesiásticas. Para las historiadoras Epiney-Bugard y Zum-Brunn,<sup>27</sup> las razones que alentaron las sospechas fueron esencialmente dos. En primer lugar, las beguinas nunca estuvieron controladas como las monjas, puesto que estas mujeres nunca realizaron votos perpetuos, no llevaron una vida de clausura y la Iglesia jamás les confirió un estatuto oficial. En segundo lugar, sus propias aspiraciones espirituales desempeñaron un papel indiscutible en la revolución que haría acceder a los laicos al conocimiento de los textos sagrados y del saber teológico. Las beguinas, a diferencia de las ramas femeninas de las órdenes tradicionales, no se privaron de ejercer una de las principales actividades relacionadas al ejercicio de la *vita apostolica*: la predicación<sup>28</sup>. Debatieron públicamente cuestiones

---

<sup>26</sup> Escuchemos la opinión vertida por algunos clérigos respecto de las beguinas. Roberto Grosseteste se refiere a la modalidad beguina como la más perfecta y piadosa forma de vida religiosa. Roberto de Sorbon sostiene que las beguinas podrían, en muchos casos, llegar en mejores condiciones que varios teólogos al día del juicio final. Siguiendo la misma línea, un dominico se expresa al respecto: "Inter homines qui in seculo sunt non sunt aliqui ita devoti et frequentes in oracionibus, laboribus et elemosis sicut illi quos vocamus beginos et beginas. Et tamen aliqui nostrorum clericorum dicunt: 'Domine! Non habent regulam et protera periculum est eas sic esse.'" Estas opiniones aparecen citadas en R.Lerner, "The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages", Londres, University of Notre Dame Press, 1972, p.38.

<sup>27</sup> Epiney-Bugard, G. y Zum-Brunn, E., *Mujeres Trovadoras de Dios*, Barcelona, Paidós, 1998.

<sup>28</sup> La predicación en estos tiempos sólo estaba permitida a los obispos y a los curas que por aquellos estuvieran autorizados. El surgimiento de individuos, que sin responder a las condiciones anteriormente mencionadas (como es el caso de las beguinas), se dedican a esta actividad, alentó con frecuencia debates en el seno de la Iglesia. Debe decirse que, en tiempos de Inocencio III, el juicio prevaleciente para el análisis de esta situación se estableció en base a la distinción realizada en una obra de 1155, titulada *Diálogo entre dos monjes*, perteneciente a Idung de Prüfening. En ella se discierne entre '*officium docentis*' y '*officium praedicandi*'. El primer caso, se refiere a la obligación de todo cristiano a señalar con humildad los errores de sus hermanos. En el segundo caso, se está haciendo mención de la capacidad de realizar la enseñanza pública de las Escrituras, reservada estrictamente a los obispos.

teológicas y volcaron en numerosas ocasiones sus ideas al respecto en escritos en lengua vulgar, despertando cierta indignación en el clero.

“He aquí que, en nuestros días,  
en Brabante y en Baviera,  
el arte ha nacido entre las mujeres.  
Señor Dios mío, ¿qué arte es ése  
mediante el cual una vieja  
comprende mejor que un hombre sabio?”<sup>29</sup>

Hacia finales del siglo XIII se acrecienta la intolerancia que proviene tanto de los clérigos seculares, así como también de las flamantes órdenes regulares. Los ataques resultaron plasmados de diversos modos en el escenario real y se sustentaron esencialmente en que la práctica beguina se había transformado en una modalidad religiosa de expresión de un fervor de características insubordinadas.

A pesar de que a condena definitiva se hará concreta en 1311, en el Concilio de Vienne<sup>30</sup>, debe considerarse como primer acto condenatorio específico y oficial el contenido de las actas del II Concilio de Lyons, celebrado en 1274.<sup>31</sup> En ocasión de esta reunión conciliar se agrega un corolario a lo ya expresado en el IV Concilio Laterano (1215), que resultará de fundamental importancia para definir el futuro del movimiento beguinal: no sólo no se podrían crear nuevas órdenes sino que debían disolverse todas aquellas otras que hubiesen surgido antes de 1215 sin confirmación papal.

---

<sup>29</sup> “This knowledge has in our day/ In Brabant and Bavaria/ Risen up among woman./Lord God, what kind of knowledge is it/ than and old woman knows it better/ than a learned man”. Lamprecht de Regensburg, *Sanct Franciskan Leben und Tochter Syon*, citado en B. Mc Ginn, *The Flowering of Mysticism. Men and women in the new mysticism, 1250-1350*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1998, p.174.

<sup>30</sup> Ver apéndice.

<sup>31</sup> Tres apartados en particular dentro de las actas conciliares se abocan expresamente a manifestar un claro ataque al movimiento beguinal: a) aquel escrito por un clérigo secular, el obispo Bruno de Olmütz, b) aquel escrito por un dominico, Humberto de Romans, y c) aquel escrito por el franciscano Gilberto de Tournai. El contenido de estos tres extractos es desarrollado brevemente por R.Lerner en *The Heresy of the Free Spirit*, Londres, University of Notre Dame Press, 1972, p.45.

A pesar de que algunos prelados supieron apreciar la profundidad de la espiritualidad beguina, la Iglesia institucional en su conjunto tuvo más en cuenta los peligros de su novedad que los tesoros espirituales que aportaba. La novedad y desafío beguinos superaron en demasía los contornos móviles del corpus ortodoxo.

### **B.2.2 La Herejía del Libre Espiritu**

Marguerite Porete ha escrito *Le Mirouer*. De acuerdo con una crónica semioficial, ella ha afirmado en sus escritos que el alma anonadada en el amor del Creador puede y debe conceder a la naturaleza todo aquello que ésta desee. Esta afirmación implica la supuesta adhesión a dos corrientes heréticas: el panteísmo y el antinomismo. Según esto, el alma puede no solamente volverse una con Dios, sino que a raíz de ello, en tal estado, ignorar completamente la estructura moral que debe guiar el comportamiento de los individuos. El conjunto de las conductas heterodoxas que lo anteriormente citado expone constituyen también la esencia de lo que se conoce como la Herejía del Libre Espiritu. Y aunque posteriormente, dentro de las investigaciones históricas han surgido serios cuestionamientos a este lazo filiatorio entre Marguerite y la Hermandad del Libre Espiritu, es de necesidad conocer los lineamientos generales de la historia de este brote disidente.

El texto escriturario sobre el que se basará la temática de la libertad de espíritu pertenece a San Pablo:

“Donde el espíritu del Señor está, allí está la libertad” (Corintios 3,17)

La literatura cristiana contiene gran cantidad de testimonios de la vigencia e importancia de este tema. Ejemplo de ello son algunos escritos provenientes de la misma pluma de San Buenaventura, San Bernardo, Santo Tomás, Guillermo de Saint Thierry y Joaquín de Fiore, por sólo mencionar algunos ejemplos.

Sin embargo, llegado un momento determinado del período medieval, el tratamiento de la cuestión de la libertad de espíritu abandonó los círculos ortodoxos. Los orígenes de la herejía de la Hermandad del Libre Espíritu aún son tema de controversia entre los historiadores. Norman Cohn<sup>32</sup> sostiene que la génesis del movimiento herético se produjo entre fines del siglo XI y comienzos del siglo XII, propiciado por la divulgación de las ideas de Talchelin d'Anvers (+1115). Otros investigadores<sup>33</sup>, en cambio, afirman que la herejía dio muestras claras de su existencia recién en el siglo XIII. Sin embargo, acerca de lo que no hay discusiones es que esta herejía, a pesar de las fuertes actitudes condenatorias desde la ortodoxia, sobrevivió durante al menos cinco siglos. El espectro geográfico en el cual fueron acogidas las convicciones provenientes de esta corriente mística a lo largo de los siglos fue amplio. Mientras que inicialmente se los conoce con el nombre de Hermandad del Libre Espíritu, más tarde reaparecerán como Taboritas en Bohemia (siglo XV), Alumbrados en España (siglos XV-XVI), Libertinos Espirituales en Suiza y Francia (siglos XVI), Ranters en Inglaterra (siglos XVI-XVII) y Quietistas (siglos XVII-XVIII).

Durante gran parte de la Edad Media, el tema de la libertad de espíritu fue tratado ampliamente dentro de los círculos de la ortodoxia. Alberto Magno, quien más tarde se convertirá en un acérrimo enemigo de la herejía en cuestión, expuso en sus escritos sus propios juicios sobre el tema. Sin lugar a dudas, el resurgimiento del ideal de *vita apostolica* había tenido amplias consecuencias en la percepción de la vida espiritual en la cristiandad occidental y, como puede verse, más específicamente en la redefinición de aquello que se entendía por libertad de espíritu. El testimonio de

---

<sup>32</sup> N. Cohn, *En Pos del Milenio*, Madrid, Ed. Alianza, 1957.

Alberto Magno muestra que dentro de la ortodoxia la metamorfosis causada por el impacto del surgimiento de una vida religiosa más exaltada y ferviente derivó en la formación de un renovado concepto de *spiritualis libertas*, que, sin embargo, no dejará conformes a los más radicales. En términos de este destacado representante de la Iglesia, este sentir consiste en la habilidad para transportar el espíritu más allá de los deseos del individuo sin encontrarse limitados en esta experiencia por la carne. Colocar el alma más cercana a Dios y a los ángeles.

Desde un sitio intermedio entre la ortodoxia y la herejía, Joaquín de Fiore se expresará al respecto de la siguiente manera:

“La libertad de espíritu es la vida apostólica, la cual ha sido renovada a través de San Francisco.”<sup>34</sup>

Para fines del siglo XIII, esta situación ya se había modificado y con el término “Libre Espíritu” se hacía referencia ahora a una herejía. La radicalidad del presupuesto fundamental se había acrecentado. Para los adeptos a esta corriente la libertad de espíritu sería alcanzada al momento de haber desarrollado la habilidad para volverse uno con Dios. ¿Por qué sucede este cambio? En términos sencillos, los eclesiásticos devienen más ortodoxos, mientras que los idealistas se vuelven más radicales. El contexto contribuye a ello. El fermento desatado por los pobres voluntarios, quienes conformaron una *intelligentzia* móvil, comenzó a desbordar para este momento, decidiendo desde entonces mostrarse dispuestos a la asimilación de las doctrinas heréticas contemporáneas. El sur de Francia y el Norte de Italia realizarán este proceso de la mano de los franciscanos espirituales, mientras que Europa del Norte verá desarrollarse la influencia de los Hermanos del Libre Espíritu.

---

<sup>33</sup> Algunos autores que confrontan con N. Cohn son Lerner, R., *The Heresy of the Free Spirit*, Londres, Notre Dame University Press, 1972 y Leff, g., *Heresy in the Middle Ages*, Manchester, 1967.

<sup>34</sup> “Nota quod libertas spiritus est vita apostolica que in beato Francisco renovata est” citado en R. Lerner, *The Heresy of Free Spirit*, Londres, University of Notre Dame, pp.234.

Alberto Magno muestra que dentro de la ortodoxia la metamorfosis causada por el impacto del surgimiento de una vida religiosa más exaltada y ferviente derivó en la formación de un renovado concepto de *spiritualis libertas*, que, sin embargo, no dejará conformes a los más radicales. En términos de este destacado representante de la Iglesia, este sentir consiste en la habilidad para transportar el espíritu más allá de los deseos del individuo sin encontrarse limitados en esta experiencia por la carne. Colocar el alma más cercana a Dios y a los ángeles.

Desde un sitio intermedio entre la ortodoxia y la herejía, Joaquín de Fiore se expresará al respecto de la siguiente manera:

“La libertad de espíritu es la vida apostólica, la cual ha sido renovada a través de San Francisco.”<sup>34</sup>

Para fines del siglo XIII, esta situación ya se había modificado y con el término “Libre Espíritu” se hacía referencia ahora a una herejía. La radicalidad del presupuesto fundamental se había acrecentado. Para los adeptos a esta corriente la libertad de espíritu sería alcanzada al momento de haber desarrollado la habilidad para volverse uno con Dios. ¿Por qué sucede este cambio? En términos sencillos, los eclesiásticos devienen más ortodoxos, mientras que los idealistas se vuelven más radicales. El contexto contribuye a ello. El fermento desatado por los pobres voluntarios, quienes conformaron una *intelligentzia* móvil, comenzó a desbordar para este momento, decidiendo desde entonces mostrarse dispuestos a la asimilación de las doctrinas heréticas contemporáneas. El sur de Francia y el Norte de Italia realizarán este proceso de la mano de los franciscanos espirituales, mientras que Europa del Norte verá desarrollarse la influencia de los Hermanos del Libre Espíritu.

---

<sup>33</sup> Algunos autores que confrontan con N. Cohn son Lerner, R., *The Heresy of the Free Spirit*, Londres, Notre Dame University Press, 1972 y Leff, g., *Heresy in the Middle Ages*, Manchester, 1967.

<sup>34</sup> “Nota quod libertas spiritus est vita apostolica que in beato Francisco renovata est” citado en R. Lerner, *The Heresy of Free Spirit*, Londres, University of Notre Dame, pp.234.

¿En qué consistió el Movimiento del Libre Espíritu? Con frecuencia los historiadores lo han descrito como fraternidades, en el sentido amplio del término, independientes unas de otras, aunque guardando cierta uniformidad en su doctrina y convicciones. Encabezadas generalmente por *magistri* o *procuratores*, se encontraban en su interior organizadas mediante una subdivisión estricta entre *incipienti*, *proficienti* y *perfecti*. Llevaron una existencia errática, sustentada en la predicación exaltada y pasional, recorriendo con ello un arco que incluía desde el punto más occidental de Europa hasta las mismas tierras de Palestina.

Durante los primeros tiempos, cuando sus actividades se desarrollaban dentro de cierto contexto tolerante, estos individuos realizaban sus prédicas en los grandes centros urbanos tales como Anvers, Bruxelles, Valenciennes, Stransburg, Cologne, Erfurt y Florencia. Sin embargo, una vez desatada la persecución decidieron refugiarse en las forestas o montañas, viviendo de las limosnas y de la rapiña.

Las corrientes intelectuales que influyeron en la conformación de la doctrina del Libre Espíritu eran de origen harto diverso. Podía verse una compleja confluencia de ideas del neoplatonismo, temas esotéricos provenientes del maniqueísmo, el catarismo, el hebraísmo rabínico y la mística islámica. Incorporaron también postulados joaquinistas, amauricianos, espirituales y del misticismo popular.

Si bien con frecuencia beguinas y begardos fueron asociados con la práctica de los postulados de la secta del Libre Espíritu, debe señalarse que una identificación plena de estos con el movimiento herético sería errónea. Esta confusión se difundió ampliamente a raíz de de interpretaciones literales del lenguaje indiscriminado utilizado por los clérigos, en especial en la bula *Ad nostrum* del Concilio de Vienne.

Los seguidores de la Hermandad del Libre Espíritu fueron acusados también de defender postulados antinomistas. Sin embargo, a juicio de R. Lerner, esta

identificación es equivocada. Y las fuentes vuelven a convertirse en el eje de la confusión. En primer lugar, cuando se ha afirmado que quienes adhirieron a esta corriente han sido responsables en numerosas ocasiones de robos, asesinatos y cargos de fornicación, dichas acusaciones fueron, en su gran mayoría, no oficiales, imaginarias o vagas. En segundo lugar, las fuentes más confiables y detalladas afirman que los integrantes de este grupo sectario eran altamente ascéticos en pos de alcanzar la perfección y que el ejercicio de la abnegación corporal y espiritual eran considerados prerequisites para la edificación.<sup>35</sup>

### **B.2.3 El Misticismo Renano-flamenco**

Europa en el 1200 se encuentra organizada en poderosos reinos que van resolviendo paulatinamente el problema de la atomización aguda que caracterizó el escenario desde el siglo X. Importantes residencias de poder político son por ese entonces los reinos de Francia, Inglaterra, Sicilia y el Sacro Imperio Germánico.

Paralelamente nos hallamos en presencia de un momento de expansión económica y demográfica, relacionado a los procesos de creciente urbanización y expansión comercial.

La Iglesia del siglo XIII no puede permanecer ajena a estos movimientos que transforman profundamente la fisonomía europea y busca renovarse mediante la implementación de políticas decididas. La Escolástica puede interpretarse como un ejemplo de ello. Su objetivo fue el de gestar una visión científica de la fe.<sup>36</sup> Su origen

---

<sup>35</sup> Lerner, R., *The Heresy of the Free Spirit*, Londres, University of Notre Dame Press, 1972.

<sup>36</sup> Acerca de la escolástica como una ciencia fundada en el análisis de textos y del latín escolástico como el lenguaje científico del siglo XIII, puede verse Benoit, P., "La teología en el siglo XIII: una ciencia

con frecuencia es asociado a la fundación de la Universidad de París (1215) y su desarrollo ligado a las escuelas ubicadas en el norte de Francia y el Bologna. El movimiento escolástico impulsó la concreción de un soberbio objetivo: introducir un orden sistemático y celoso en la 'caótica' masa de material intelectual heredada de la antigüedad, de modo tal de producir una síntesis prolija, iluminada por críticas refinadas, la cual permitiese la defensa de un visión ortodoxa cristiana del mundo frente a los ataques de los herejes dentro de la Cristiandad y de los infieles fuera de ella.

En sus orígenes, el misticismo latino fue construido pacientemente, en sus inicios, por una elite religiosa, la cual intentó encontrar en el claustro el modelo terrenal de la Santa Jerusalén. Figuras tales como Agustín, Ambrosio y Gregorio El Grande son asociadas con esta empeñosa tarea.

El siglo XIII, sin embargo, trae con sus aires de renovación un nuevo misticismo. Se trata de un misticismo que pretende, por una parte, democratizarse, es decir, aceptar que todos los cristianos, y no ya sólo una elite, son capaces de experimentar la conciencia de la presencia de Dios; y, por otra parte, promover la secularización del fenómeno, lo cual implicaría aceptar que la experiencia mística puede producirse sin necesidad de apartarse de este mundo, en la vida cotidiana. Por lo poco que se ha dicho hasta el momento puede deducirse que este nuevo misticismo se ha desarrollado en fuerte relación con las pasiones despertadas por el ideal de la *vita apostólica*.

Dentro de este misticismo renovado se desarrolla, asociado en sus comienzos estrechamente con el movimiento beguinal, la corriente de la mística renano-flamenca<sup>37</sup>. Impulsada por la influencia de San Bernardo, fundador de la orden

---

diferente a las demás", en Serres, M. (ed.), *Historia de las ciencias*, Madrid, Editorial Cátedra, 1991, pp.203-223.

<sup>37</sup> En forma sumamente humilde se quiere hacer aquí mención de algunas representantes destacadas de este misticismo renano-flamenco, que por cuestiones de espacio y criterio selectivo para impedir la interrupción de la trama argumentativa no podrán ser tratadas en forma más completa.

del Cister en el siglo XII, y por Guillermo de Saint Thierry<sup>38</sup>, se difundirá durante los siglos XIII-XIV por Flandes, e incluso más allá de las tierras del Rin. Las beguinas se constituirán en sus madres fundadoras.

Este misticismo se caracterizó por adquirir un perfil especulativo y experimental. Quienes se conviertan en sus principales representantes mostrarán en sus escritos haber bebido de un bagaje doctrinal asociado a la tradición agustiniana, recientemente enriquecido por lo aportes de la espiritualidad cisterciense.

Una de las mayores novedades de las representantes beguinas de la mística renano flamenca es la introducción de un nuevo estilo literario para abordar este tipo de temáticas. Se trata de la adaptación original de las modalidades expresivas propias de la literatura del amor cortés. Se incluye en sus escritos en forma harto frecuente la presencia de personajes alegóricos que animan la exposición del pensamiento místico. El gran ideal propuesto por las beguinas es el del Alma Noble que acepta o enfrenta con valor todas aquellas pruebas que Dios, personificado casi unánimemente como Dama Amor.

---

Matilde de Magdeburgo. Ingresó hacia 1230 en una comunidad de beguinas, en donde recién 20 años más tarde, alentada por su confesor Henri de Halle, comenzó a redactar su libro *La Luz Resplandeciente de la Divinidad*. Se trata de una serie de poemas largos y cortos, que alternan con trozos de prosa narrativa rimada. No entró sino hasta su vejez en el convento de Helfa, donde terminó sus días.

Beatriz de Nazareth (1200-1268). Fue una monja cisterciense que no dejó más que un breve, pero no por eso menos original, obra escrita en neerlandés medio: *Siete maneras de Amor*. Nacida en 1200 en Tirlmont, en la diócesis de Liège, hacia 1210 ingresó como oblata en el monasterio de Florival. En 1215 tomó los hábitos y desde 1236 vivió en el convento de Nazareth, en donde se desempeñó como priora entre 1237-1268.

Hadewicj de Amberes. Se desarrolló en el ámbito de los beguinatos. No se cuenta, por ello, con datos demasiado precisos acerca de su vida personal. Se especula con que su producción literaria fue compuesta durante la segunda mitad del siglo XIII. Sus principales obras fueron: *Los Poemas*, *Las Visiones* y *Las Cartas*.

En caso de resultar un interés particular por cualquiera de estas místicas pueden consultarse las obras de Mc Ginn, B., *The Flowering of Mysticism. Men and women in the new mysticism, 1250-1350*, volumen III of *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1998 y Epiney-Bugard, G., *Zum Brunn.E., Mujeres Trovadoras del Dios*, Barcelona, Editorial Paidós, 1998.

<sup>38</sup> Guillermo de Saint Thierry reintrodujo en la teología latina temas fundamentales tratados por los padres alejandrinos, que habían sido hasta ese momento olvidados o despreciados en Occidente. A través de sus aportes a la discusión teológica inspiró a las beguinas en temas tales como la existencia de un vínculo

Será importante recordar que el desarrollo de esta corriente mística se vio condicionado por las condenas, ejecutadas en modos diversos, de varios de sus principales representantes. Tales son los casos de Marguerite Porete o de Meister Eckhardt.

### **B.3. La Interacción de los Fenómenos**

Hasta este momento de la exposición debe reconocerse la posibilidad de que las directrices integradoras del contenido se hallen un tanto ausente. Formularemos entonces el interrogante preciso: ¿qué relación puede establecerse entre los tres fenómenos que nos han ocupado hasta el momento, a saber, el movimiento beguinal, la herejía del libre espíritu y la mística renano-flamenca?

Un elemento a tener en cuenta, aunque es sobradamente evidente que no dará demostración alguna de profundas conexiones entre estos fenómenos, es que nos hallamos en todos los casos frente a un mismo eje espacio-temporal: norte de Francia-sur de Alemania-Países Bajos, entre los siglos XIII y XIV.

Aunque muchas veces se haya hecho explícito en análisis históricos la debilidad que rodea a los argumentos filiatorios de estos acontecimientos, lo real es que la razón más fuerte a favor de establecer una razón entre ellos se encuentra en las fuentes que son sede de las denuncias condenatorias.

---

estrecho entre la vida trinitaria y la vida espiritual del individuo; la doctrina tradicional de la edificación, entre otros.

Un seguimiento demasiado detallado de la documentación emanada de la sede ortodoxa excede los límites de esta investigación y nos desviaría de nuestro objetivo final: el análisis de la obra de Marguerite Porete como muestra de la gestación de una nueva modalidad del creer. Sin embargo, creo oportuno, a modo de ejemplo, ver de qué modo, en algunas fuentes documentales, la mística renano-flamenca, la beguinas y los herejes del Libre Espíritu son asociados y, en algunos casos, asimilados a una misma cosa.

El II Concilio de Lyon (1274) puede considerarse como el punto de partida oficial de la condena de los tres fenómenos antes mencionados. Durante estos encuentros, las autoridades eclesiásticas dejaron por escrito la expresa voluntad de ratificar lo ya decidido en el IV Concilio Laterano acerca de la creación de nuevas órdenes. Se haría sin embargo a ello un agregado sustancial: debían ser disueltas sin excepción todas las órdenes surgidas antes de 1215 que no hubiesen contado con la aprobación papal. Entre ellas se encontrarán incluidos los beguinatos. Las repercusiones de este concilio fueron importantes y muestra de ello es la gran influencia que tuvo sobre la Legislación Sinodal Germana.<sup>39</sup>

El punto más álgido de la condena debe ser considerado la celebración del Concilio de Vienne (1311-1312), realizada durante el pontificado de Clemente V. De ello surgieron varios decretos de relevancia para el tema tratado. Desarrollaremos brevemente aquellos dos que resultan más interesantes.

El decreto *Cum de quibusdam mulieribus*, trata acerca de algunas mujeres, a las que comúnmente se llama beguinas, las cuales no han realizado votos ni

---

<sup>39</sup> La Legislación Sinodal Germana incluyó entre los documentos emitidos al Sínodo de Trier (1277), el cual legislaba en contra de los begardos, quienes a sus ojos predicaban por las calles desparramando herejías entre el pueblo, y el Sínodo de Erchstätt (1280), el cual legislaba en contra de los laicos ignorantes, quienes dan sermones no autorizados en secreto y conducen a las almas simples al error. Lerner, R., *The Heresy of the Free Spirit*, Londres, University of Notre Dame Press, 1972, p.46.

rigen su conducta por una regla aprobada. Se dice allí que suelen portar un hábito especial y que expresan opiniones contrarias a los artículos de fe y los sacramentos de la Iglesia, llevando a la gente humilde a cometer errores bajo la pretensión de alcanzar el grado de santidad.

El decreto *Ad nostrum*<sup>40</sup> se explyea en torno a la enumeración detallada de los ocho errores cometidos por una 'abominable secta de hombres malvados', conocidos como begardos, y mujeres sin fe, conocidas como beguinas, en el reino germano. Sus desviaciones constituyen la esencia de la herejía del Libre Espíritu. Veamos las tres primeras aseveraciones realizadas, las cuales constituyen los cimientos de las cinco siguientes.<sup>41</sup> Se asevera, en primer lugar, que estas personas creen en la capacidad de algunos individuos de alcanzar un grado de perfección tal en la tierra que se vuelven incapaces de cometer pecado. En segundo lugar, estos individuos, alcanzando el estado descrito precedentemente, no necesitan de ayunos o rezos, puesto que su razón responde sin excepción a una conducta acorde con los preceptos cristianos. Por último, estas personas no responden a ninguna autoridad humana o a cualquier tipo de ley de la Iglesia, puesto que se basan en el pasaje bíblico Corintios 3,17.<sup>42</sup>

El contenido del Concilio de Vienne no fue puesto en vigencia inmediatamente. Clemente V envió en 1312 estos decretos para que fueran revisados en las universidades. Sus planes se vieron interrumpidos sin embargo abruptamente en 1314, al producirse su muerte repentina. Su sucesor Juan XXII retomó este proyecto, realizando una revisión propia sobre los documentos y publicándolo finalmente en octubre de 1317.

---

<sup>40</sup> Ver apéndice.

<sup>41</sup> Las otras cinco proposiciones aparecen desarrolladas en el trabajo de Robert Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Londres, University of Notre Dame Press, 1972, p.82.

<sup>42</sup> Según Robert Lerner: "Ad nostrum is the birth certificate of the heresy of the Free Spirit since, technically speaking, heresy is defined by the pope and the decree referred explicitly to heretics who spoke of their 'spirit of liberty'". En *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Londres, University of Notre Dame Press, 1972,

Debe decirse que los historiadores abocados a la investigación de estos documentos sostienen que, a pesar de lo general de la condena, la única fuente de la que se nutre el Concilio de Vienne, y en especial el decreto *Ad nostrum* es *Le Mirouer des Simples Ames Anienties et qui Seulement Demourent en Vouloir et Desir d'Amour* de Marguerite Porete.

**C. Marguerite Porete y *Le Mirouer des Simples Ames Anienties et qui Seulement Demourent en Vouloir et Desir d'Amour***

*Le Mirouer des Simples Ames Anienties et qui Seulement Demourent en Vouloir et Desir d'Amour*, principal fuente en la que se sustenta esta investigación, fue descubierta por Francisco Töldi en 1867. Para esta época, sin embargo, se la creía una obra anónima. La identificación de este libro con su autora Marguerite Porete en 1946 fue la consecuencia de la minuciosa labor investigativa de la historiadora Romana Guarnieri.

*Le Mirouer* es considerada la primera obra mística en lengua vulgar. Marguerite la habría escrito en torno aproximadamente a los años 1285-1295. La primera condena ejecutada sobre la citada obra se produjo antes de 1306. Quemada en la plaza pública de Valeciennes por orden de Guy II, obispo de Cambrai entre 1296 y 1306, y prohibida su difusión bajo pena de excomunión, pronto volvería a tomar cierto protagonismo en el lugar a causa de la persistente voluntad de su autora por difundirla.

Se ha conjeturado que *Le Mirouer*, antes de su condena en Valeciennes, poseía 122 capítulos y que Marguerite agregó 16 capítulos adicionales como forma de confirmar sus ideas más que de retractarse. Así, su obra fue enviada en busca de la emisión de opiniones favorables a destacados personajes de la época, entre los que se halla mención específica del obispo de Chalons-sur-Marne y Godofrei de Fontaines, un prestigioso profesor de teología de la Universidad de París.<sup>43</sup>

En 1308 las autoridades eclesiásticas del lugar volvieron sobre Marguerite, esta vez procediendo a privarla de su libertad. Encabezados inicialmente por Philippe de Marigny, sucesor de Guy de Colmieu, quienes enjuiciarían a Marguerite esperaron pacientemente el transcurrir del año y medio estipulado para promover la

---

<sup>43</sup> Godoffrey de Fontaines destacó la profundidad y madurez de los escritos de Marguerite, aunque llamó la atención acerca de los peligros que entrañaba la difusión de ellos entre los fieles comunes.

reflexión del acusado y su posterior arrepentimiento, antes de realizar el llamamiento al correspondiente interrogatorio. Cumplido el plazo anterior, Marguerite fue obligada a comparecer frente al inquisidor general de Francia, Guillaume de París, quien desde hacía algunos años se desempeñaba como confesor del rey Felipe IV el Hermoso y quien había participado activamente en la controvertida condena de los templarios.<sup>44</sup> Frente al tribunal inquisitorial, Marguerite se negó repetidas veces a realizar el juramento previo al interrogatorio y a responder a las interpelaciones que se le intentaron realizar.

Guillaume de París decidió entonces realizar una consultación referida a una evaluación más minuciosa acerca del contenido de la obra, recurriendo para ello a teólogos y canonistas pertenecientes en su mayoría a la Universidad de París. Se hace mención en una de las actas del proceso a Marguerite de quince artículos sospechados de contener herejías, aunque explícitamente sólo se expusieron dos, el primero y el quinceavo. El 9 de mayo de 1310 se expiden los resultados de una segunda consultación, en donde se determina la condena de Marguerite como hereje relapsa y donde es librada al brazo secular. El 31 de mayo de 1310 se pronuncia la condena oficial, siendo quemada viva el 1 de junio en la plaza de Grève-la actual Plaza de Ayuntamiento.

Conjuntamente con Marguerite, en la documentación aparecen alusiones a un tal Guiard de Cressonessart<sup>45</sup>, quien fuera detenido en 1308 junto a ella. Este clérigo de la diócesis de Beauvais, al que también se lo conoció con el seudónimo de 'EL ángel de Philadelphia', fue acusado de defender a Marguerite en varias ocasiones. Él también, encarcelado durante un año y medio, fue condenado a prisión

---

<sup>44</sup> Se ha afirmado con frecuencia que la participación del inquisidor Guillaume de París en el proceso a los templarios se desarrolló de forma siniestra. Y que ello influyó indirectamente para la condena de Marguerite Porete. Esta última debería, a la luz de este juicio, interpretarse como un acto de compensación ofrecido al papa y a la Iglesia tras el espinoso asunto de los templarios.

<sup>45</sup> No se ha podido conocer demasiado acerca de Guiard de Cressonessart, puesto que la única información de la que se dispone es la que proviene de las actas de proceso de su condena. Se desprende de su testimonio frente a los miembros de la Inquisición que tenía visiones milenaristas relacionadas con las de Joaquín de Fiore y San Buenaventura. Además expresó su creencia en estar destinado a convertirse en un apóstol de una dispensación de la fe, razón por la cual se hizo llamar el "Ángel de Filadelfia" en alusión al pasaje del Apocalipsis 3,7 que atribuye al ángel de esta Iglesia "la llave de David".

perpetua tras haberse retractado de sus afirmaciones en ocasión del interrogatorio inquisitorial.

*Le Mirouer* desarrolla como tema central la liberación del alma, sucedida en el momento preciso en que se hace efectivo el aniquilamiento de la voluntad en Dios por amor y siendo por eso mismo transformada en él. El objetivo esencial de estos escritos es postular la condena de la existencia de la conciencia personal relacionada a la identidad individual o comunal. El ideal es alcanzar el anonimato espiritual. El camino a transitar para lograr el aniquilamiento del alma se compone de siete estadios que marcan el derrotero hacia la perfección espiritual.

La estructura discursiva de *Le Mirouer* se sustenta en varios elementos que más que responder a los parámetros de los escritos místicos tradicionales muestra gran deuda con el estilo literario de los tópicos del amor cortés. Esta obra es interpretada por personajes alegóricos, siendo entre ellos de presencia protagónica Amor, Razón y Alma. Un constante diálogo, plagado de interpelaciones y enfrentamientos, forma el esqueleto discursivo de esta obra mística. Otros temas de la literatura cortés, como la cuestión de la cercanía-lejanía como nudo del juego amoroso, están presentes en forma persistente a lo largo del contenido argumental que se centra en la descripción del idílico estado de anonadamiento del alma. Aparecen de igual modo relatos que muestran conocimiento de algunas obras destacadas de este tipo de literatura, tales son los casos del *Romance de Alexandre*<sup>46</sup> y del *Romance de la Rosa*.

---

<sup>46</sup> A modo de ejemplo se reproduce un fragmento del prólogo de *Le Mirouer*: "Il fut ung temps une damoyse, fillie de roy, de grant cuer et de noblesse et aussi de noble courage; et demouroit en estrange país. Si advint que celle damoyse oit parler de la grant courtoisie et noblesse du roy Alixandre, et tantost sa volenté l'ama, pour la grant renommee da sa gentillesse. Mais si loing estoit ceste damoyse de ce grant seigneur, ouquel elle avoit mis son amour d'elle mesmes, car veoir ne avoir ne le pavoit, par quoy en elle mesmes souvent estoit desconfortee, car nulle amour fors que ceste cy ne luy estoit si prouchaine ou dedans d'elle, estoit si loing dehors, elle se pensa que elle conforteroit sa masaise par imaginación d'aucune figure da son amy dont elle estoit sovent au cuer navree. Adonc fist elle paindre ung ymage qui representoit la semblance du roy, qu'elle amoit, au plus pres qu'elle peut de la presentacion dont elle l'amoit et en l'afflection de l'amour dont elle estoit sourprinse, et par le moy en de ceste ymage avec ses autres usages songa le roy mesme". En M.Porete, *Speculum Simplicium Animarum*, Marguerita Porete, *Le Mirouer des Simples Ames*, editores Verdeyen, P., y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, *Corpus Crhristianorum - Continuatio Mediaevalis* LXIX, prólogo, pp.12..

Mujer sumamente cultivada, Marguerite pareció verse sin dudas favorecida por haberse desarrollado en un contexto cercano a los beguinatos. Esto que inicialmente puede interpretarse como una ventaja tuvo, sin embargo, también sus flancos comprometidos: tal como las beguinas, Marguerite se animó a hablar, a tratar cuestiones teológicas en público, escribió en lengua vulgar, situación que en última instancia benefició el desarrollo de rumores primero y luego explícitas voces condenatorias.

Es importante, sin embargo, resaltar que se ha vuelto cuestionable la identificación de Marguerite Porete con la figura de una beguina. A pesar de que el acta condenatoria así la denomina, es interesante rescatar aquellos elementos que ponen en duda esta filiación. La propia acusada en un pasaje de *Le Mirouer* cuando se detiene a presentar a las beguinas, lo hace como parte de lo que considera la 'otredad':

“Amis, que diront beguines, / et gens de religion, / quant ilz orront l'excellence de vostre cancon?/ Beguines dient que je erre,/ prestres, clers, et precheurs, /Augustins, et carnes,& et les freres mineurs,& Pource que s'escri de l'estre/ de l'affinee Amour.”<sup>47</sup>

Marguerite responde, pese a sus innumerables rasgos de originalidad, a la corriente de escritoras místicas que vivieron durante el siglo XIII y comienzos del XIV. Ella, al igual que Matilde de Magdeburgo o Hadewicj de Amberes, evoca en forma detallada en sus escritos su propia vida, sus aspiraciones, esperanzas y desengaños. Muestra un mapa de su alma en soledad y no, como Hildegarda de Bingen, un bosquejo individual del cosmos cristiano. Habla en nombre de sí misma. Es una mente apasionada y no pretende esconder o escudar sus opiniones tras la impunidad que le devendría si se presentase como profeta, simple canal a través de cuya pluma Dios se

---

<sup>47</sup> M.Porete, *Speculum Simplicium Animarum*, Marguerita Porete, *Le Mirouer des Simples Ames*, editores Verdeyen, P., y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, *Corpus Crhristianorum – Continuatio Mediaevalis* LXIX,M.Porete, p.344.

expresa. Esta mujer mística destaca su protagonismo y su individualidad a la hora de asumir las responsabilidades de la impronta audaz en la que se ven inmersas sus ideas. Está orgullosa de ello y se muestra como ejemplar de trascendencia de los parámetros convencionales frente a la multitud de quienes viven la religión al estilo ortodoxo.

## C.1 Estado de la cuestión

Existen abundantes investigaciones en torno al caso de la condena de Marguerite Porete. Si deseáramos realizar una primera clasificación de ellas diríamos que están aquellos trabajos en donde esta mística se constituye como el centro absoluto de interés y aquellas investigaciones en donde su caso es tratado de forma secundaria, dentro de un contexto más amplio.

Se ha realizado aquí una selección de aquellos abordajes que parecen ser los más relevantes en el tratamiento de los sucesos históricos protagonizados por Marguerite, de modo tal de bosquejar un diagrama analítico que permita acercarnos a las diferentes modalidades investigativas desarrolladas.

Parece justo comenzar mencionando a aquella historiadora italiana que, tras un meticuloso trabajo de investigación, logró identificar la obra *Le mirouer* con su autora, Marguerite Porete. Se trata de Romana Guarnieri, quien anunció su descubrimiento en 1946 mediante una publicación en *L'Osservatore Romano*.<sup>48</sup> Esta autora, algunos años más tarde, publicó algunos trabajos acerca de Marguerite, expresando su hipótesis central: en líneas generales, esta mística, condenada a inicios del siglo XIV, debía ser estrechamente asociada a la Herejía del Libre Espiritu.<sup>49</sup> A raíz de ello realiza el análisis del caso de Marguerite Porete adjuntando a sus conclusiones aquellos documentos que históricamente han sido representativos del mencionado grupo herético.<sup>50</sup> Esta afirmación será el centro de las críticas que le realizarán otros historiadores. Este es el caso de los artículos de J. Orcibal y B. Spaapen.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Romana Guarnieri, "Lo specchio delle anime semplici e Margherita Poirrette", *L'Osservatore Romano*, 16 de junio de 1946, p.3.

<sup>49</sup> Romana Guarnieri, "Frères du Libre Esprit", *Dictionnaire de Spiritualité*, 5, 1964, p.XXX; *ibid.*, "Il movimento del Libero Spirito", *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 4, 1965, pp.353-499; *ibid.*, "Le Miroir des Simples Ames di Margherita Porete", *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, 4, 1965, pp.501-708.

<sup>50</sup> Se trataría de los siguientes documentos: a) escritos de los apostólicos Talchem y Arnolde, quemados en 1151 y 1163, respectivamente; b) escritos de Alberto Magno (1200-1270); c) Bula de Bonifacio VIII

El primero de estos autores afirma que la documentación aportada por Guarnieri para sustentar la raigambre de Marguerite a la herejía del Libre Espiritu es ambigua y, por lo tanto, sus hipótesis centrales susceptibles de ser cuestionadas. Realiza complementariamente un llamado de atención a la necesidad de explicar las razones por las cuales *Le Mirouer* ha tenido tanta difusión entre los medios ortodoxos.<sup>52</sup> Orcibal se interesa en resaltar que a su juicio la obra de Marguerite Porete debe ser interpretada, no como un ejemplo de escritura contra el orden social establecido, sino como una crítica más profunda que apunta a destacar las endeble bases de la naturaleza humana, corrupta en esencia.

Spaapen, a diferencia del autor anterior, centró el objetivo de su artículo en proponer algunas consideraciones críticas acerca de lo que cree que por parte de Guarnieri fue una sobrestimación de los místicos flamencos, surgidos a la luz del siglo XIII, y entre ellos Marguerite Porete, en la formación de Hermandad del Libre Espiritu.

Sin embargo, cabe destacar que las hipótesis de Guarnieri han tenido gran aceptación entre varios historiadores que parecen asimilar las aseveraciones de esta historiadora sin cuestionar en ningún momento ninguno de sus postulados centrales. M. Lambert<sup>53</sup>, puede considerarse dentro del grupo de los historiadores mencionados. Si bien es cierto que se ocupa de Marguerite Porete en forma muy

---

(1296); d) escrito que denuncia a los adamitas Segarelli y Dolcino de Novara, quemados en 1300 y 1307, respectivamente; e) primera mención oficial de los miembros de la secta del Libre Espiritu aparecida en los documentos del Concilio de Vienne, promulgados por Clemente V entre 1311 y 1312.

<sup>51</sup> J. Orcibal, "Le Miroir des Simples Ames et la Secte du Libre Esprit", *Revue d'histoire des religions*, 176 (1969), pp.35-60; B. Spaapen, "Le mouvement des 'Freres du Libre Sprit' et le mystique flamande", *Revue d'ascetique et mystique*, 42 (1966), pp.423-37.

<sup>52</sup> Según Orcibal, esta obra arribo a tierras inglesas en tiempos de la celebración del matrimonio de Philippa de Hainaut con Eduardo III, donde fue traducida y difundida por los cartujos. Muestra de su importante difusión son las numerosas manifestaciones de rechazo que surgieron en varios sitios casi un siglo después de la condena efectiva de Marguerite a la hoguera. Mientras San Bernardo de Siena acusa a *Le Mirouer* de favorecer la expansión de la herejía del Libre Espiritu en sus tierras y en Alemania, en abril de 1433 la Congregación Benedictina de Sainte-Justine prohíbe el uso de la obra en ocho monasterios de Italia septentrional y central. Del mismo modo, hacia 1435, Gregorio Correr, pariente y secretario de Eugenio IV, trata rudamente a la obra de Marguerite. Más tarde, se encontrará entre las críticas a las costumbres de los jesuitas de Venetié el uso de *Le Mirouer* como libro de cabecera.

tangencial, la ha elegido para citarla como ejemplo relevante de las sospechas surgidas en torno a dos fenómenos que le son contemporáneos: el modo de vida beguinal y la herejía del Libre Espíritu. Lambert ha reconocido en estos dos procesos históricos el lugar de génesis de un movimiento místico radical que, a pesar de no considerarlo herético, llegó a rozar los límites más extremos de la ortodoxia en cuanto a la capacidad de formular postulados exaltantes acerca de las posibilidades de unión con Dios en esta vida terrena. Interesante es el aporte que realiza en torno a la definición que podría darse de la herejía del Libre Espíritu, prefiriendo identificarla con una fraternidad de límites laxos.

R. Lerner,<sup>54</sup> algunos años antes, se avocó a la investigación más acotada de la génesis, expansión y ocaso de la secta del Libre Espíritu. Entre las páginas de su libro también se puede encontrar un apartado dedicado a Marguerite Porete como un ejemplo manifiesto de la proliferación de las ideas de este movimiento herético.<sup>55</sup>

En forma específica se ha dedicado a la interpretación de los escritos de Marguerite Porete el historiador Edmund Colledge.<sup>56</sup> Este autor se interesó en recrear lo que se considera los principales hechos políticos y económicos que constituyeron el entorno de Marguerite. Relata, además, el contenido de la obra de esta mística,

---

<sup>53</sup> M. Lambert, *Le herejía medieval*, Madrid, Taurus, 1986.

<sup>54</sup> R. Lerner, *De Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Londres, University of Notre Dame Press, 1972.

<sup>55</sup> Parece importante mencionar la crítica de este autor realizada a R. Guarnieri y N. Cohn en torno a la interpretación del fenómeno herético en cuestión. Según su opinión, no puede interpretarse a la herejía del Libre Espíritu como un movimiento compuesto de individuos que se perfilaron como artífices de una conspiración internacional para desviar al común de los cristianos de la verdadera fe católica. Destacó el error de Guarnieri de aferrarse para la formulación de su hipótesis a los prejuicios existentes en las voces documentales de quienes actuaron como agentes acusadores. Afirma en referencia a ello: "Anyone who has heard of the medieval heretics of the Free Spirit will expect a book about them to be full of shocking stories, and indeed there are enough to tell. Modern historians who maintain that Free Spirit were lecherous and megalomaniacs only repeat what was most often said about them in the later Middle Ages", En R. Lerner, *De Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Londres, University of Notre Dame Press, 1972, pp.10

<sup>56</sup> E. Colledge, "Liberty of the Spirit: the Mirror of Simple Souls", *Renewal of Religious Structures*, L. K. Shook (ed.), 2 (1968), pp.100-17; *ibid.*, "Poverty of the Will: Ruusbroec, Eckhart and *The Mirror of the Simple Souls*", en *Jan van Ruusbroec: the sources content and sequels of his mysticism*, P. Mommaers y N. De Paepe (eds.), Louvain, 1984, pp.14-47; *ibid.*, *The Mirror of the Simple Souls. Margaret Porete*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1999.

realizando frecuentes interpretaciones referidas a la veracidad de los argumentos acusatorios que pesaron para la condena final de *Le Mirouer...* y su autora. Cuestionó especialmente la filiación de Marguerite al movimiento beguinal, indicando que la temática y modalidad literaria de *Le Mirouer...* no responden a los ejes típicos que guiaron la producción intelectual de las beguinas.<sup>57</sup>

Otra corriente historiográfica se ha encargado en sus investigaciones al análisis de la espiritualidad femenina, por supuesto mostrando en sus originales abordajes la diversidad de ángulos analíticos susceptibles de ser desarrollados para tal fin. Veamos rápidamente algunos de estos exponentes.

B. Gari<sup>58</sup> se propuso como objetivo descubrir las posibles influencias intelectuales que traslucen los escritos de esta mística. Según lo afirmado por Gari, la filiación de Marguerite al movimiento beguinal le permitió desarrollarse cerca de los ambientes universitario, escolástico y cortés.

J. Cabaleiro Maznedo y E. Botinas Montero<sup>59</sup> analizan los modos de transmisión de la sabiduría alcanzada por las mujeres dedicadas a la vida espiritual, a través de la palabra escrita, dando como uno de los ejemplos medievales más destacados el caso de *Le Mirouer*. Concluyen estos autores que la mujer se constituyó como una figura mediadora que posibilitó a otras mujeres la apertura a una vía de conocimiento experimental, es decir, de ascenso a un conocimiento no mediatizado de la divinidad.

---

<sup>57</sup> Colledge afirma: "The movement produced a quantity of minor literature, but we cannot see, in her book, any of its salient characteristics: assertion of the validity of the beguine's untutored, inlettered piety, perfidious expressions of the commonest manifestations of the people's devotions, deep feeling for the unhappy lot of the poor, certainty that in alleviating their want beguines were performing works very dear to Christ and his mother." En *The Mirror of the Simple Souls. Margaret Porete*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1999, p. 48.

<sup>58</sup> B. Gari, "Margarita y el Saber. Senderos del Conocimiento y Libertad en *El Espejo de las Almas Simples* de Margarita Porete", en *Mujeres Sabias II (Siglos XIII-XIV)*, Asociación Cultural Al-Mudayna. FALTAN DATOS

<sup>59</sup> J. Cabaleiro Maznedo y E. Botinas Montero, "Aproximación a una genealogía de la escritura espiritual femenina", en *Mujeres Sabias II (siglos XIII-XIV)*, Asociación Cultural Al Mudayna FALTAN DATOS

La visión de P. Dronke<sup>60</sup> es diferente. Este autor centró su atención en el análisis de los contenidos de la obra de Marguerite Porete, asimismo como en los recursos discursivos empleados por esta mística, los cuales otorgaron cierta originalidad y personalidad a sus escritos. Se destaca entre estos últimos la presencia de vocabulario derivado de la literatura del amor cortés, siendo en este caso retomado y resignificado para utilizárselo como medio vehiculizador de la expresión de un diálogo alegórico entre muchos personajes encabezados por Amor, Alma y Razón. No hace hincapié en la obra de Marguerite como exponente de la literatura femenina sino como original discurso espiritual, caracterizado por ser esencialmente intelectual, puesto que no existe mención alguna al hecho de haber recibido revelaciones privadas.

## C.2 Marco Teórico

El propósito fundamental de mi investigación es otorgar una explicación a la condena de Marguerite Porete mediante el entrecruzamiento de este hecho histórico singular con determinadas coordenadas conceptuales ofrecidos por Michel De Certau para pensar fenómenos relacionados con la creencia.

He decidido entonces resaltar para el análisis dos estructuras conceptuales a las que considero primordiales para el tratamiento del tema en cuestión, aunque aparecerán con frecuencia otras nociones certaurianas que actuarán en forma subordinada a aquellos esquemas que he determinado como primarios.

El caso de Marguerite Porete nos induce casi instantáneamente a pensar en la generación de una creencia inédita, la cual se transformará en herejía una vez que los cánones de la ortodoxia así lo hayan decidido. Creí conveniente, entonces, intentar acercarme a una definición de “creencia”:

“...entiendo por creencia no el objeto del creer (un dogma, un programa, etc.), sino la participación de los sujetos en una proposición, el acto de enunciarla al tenerla por cierta; dicho de otra manera, una ‘modalidad’ de la creencia y no su contenido.”<sup>61</sup>

Marguerite Porete expone, sin lugar a dudas, dentro de su discurso una sólida creencia sobre la cual sostiene su fe y en torno a la cual definirá las particularidades que harán de su forma de vivir la espiritualidad el centro de la atención de las autoridades de la Iglesia aunque más no sea por un breve período de tiempo.

---

<sup>60</sup> P. Dronke, *Women Writers of the Middle Ages*, Londres, Cambridge University Press, 1984.

<sup>61</sup> Michel De Certau, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, p.194.

Llegados a este punto, creo el momento oportuno para conocer la primera estructura conceptual binómica que he tomado de Michel De Certeau para el tratamiento de este tema: la estrategia y la táctica, o lo que podría ser una adaptación más pertinente a los objetivos de esta investigación, la estrategia versus la táctica. Escuchemos qué dice De Certeau respecto de ello:

“Llamo estrategia al cálculo (o manipulación) de las relaciones de fuerza que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable. La estrategia postula un lugar capaz de ser circunscrito como algo propio y de ser la base sobre la que administrar las relaciones con una exterioridad de metas o de amenazas... Las estrategias son pues acciones que, gracias al principio de un lugar de poder (la propiedad de un lugar propio), elaboran lugares teóricos (sistemas y discursos totalizadores) capaces de articular un conjunto de lugares físicos donde se reparten las fuerzas.”<sup>62</sup>

Por oposición ‘complementaria’, el autor procede a la definición de la táctica del siguiente modo:

“...llamo táctica a la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio... La táctica no tiene más lugar que el del otro... no tiene el medio de mantenerse en sí misma, a distancia, en una posición en retirada, de previsión y de recogimiento de sí: es movimiento ‘en el interior del campo de visión del enemigo’... y está dentro del espacio controlado por este. No cuenta pues con la posibilidad de darse un proyecto global ni de totalizar al adversario en un espacio distinto, visible y capaz de hacerse objetivo. Obra poco a poco. Aprovecha las ‘ocasiones’ y depende de ellas... No guarda lo que gana... Necesita utilizar, vigilante, las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario. Caza furtivamente. Crea sospechas. Le resulta posible estar allí donde no se le espera. Es astuta. En suma, la táctica es un arte del débil.”<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, Introducción, pp.XLIX

<sup>63</sup> Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, introducción, p.L.

La estrategia y la táctica conviven todo el tiempo, dentro por supuesto, del terreno de la primera. La estrategia habita cómoda en el edificio de la pervivencia, en la seguridad recreada por la ventaja de aspirar a convertirse permanentemente en tradición. La táctica precisa de la astucia para crear aquella situación que permita hacer tambalear la estabilidad sobre la que se cimienta quien 'gobierna' en la estrategia.

Concentremos ahora la atención sobre el segundo binomio conceptual, aquel conformado por el 'hacer creer' y las 'formas del creer'. Según De Certau, "... hacer creer es hacer hacer."<sup>64</sup> Se menciona implícitamente la existencia de una voluntad, de una intención llevada a cabo con autoridad. Esa voluntad puede volverse tangible en la medida en que es capaz de gestar una inclinación fuerte hacia una conducta determinada. Quien desea posicionarse al frente de la voluntad del 'hacer creer' necesita promover la génesis de un discurso verosímil, pues es esto último el impulso inicial que hace andar a los creyentes y que finalmente produce practicantes. Las 'formas del creer' son las modalidades particulares que asume la creencia según lo determina la autoridad, cede de la voluntad. Estas 'formas del creer' permiten a la comunidad de creyentes canalizar su fe de acuerdo con determinados parámetros, determinadas conductas, cristalizadas en estereotipos rituales.

¿Cómo estos conceptos contribuyen para interpretar el caso de Marguerite Porete? De acuerdo con mi intención interpretativa, la Iglesia se identifica, sin lugar a dudas, como institución poderosa por estos tiempos, con el ejercicio preciso, calculado, sostenido de la voluntad del 'hacer creer'. Y de forma coherente con ello, afirmo también que esta institución será identificada de acá en más con aquel agente que se erige como el detentador de la estrategia.

El conflicto emergente entre la Iglesia Católica y nuestra protagonista se estructurará en torno a la identificación que haré de esta última con el ejercicio de la

táctica y de la configuración original de un estilo o modalidad desafiante de los cánones ortodoxos de creencia, acto que quedará vertido y atestiguado en sus escritos.

Creo necesario en este punto, hacer explícita la convicción de que el caso de Marguerite Porete, a pesar de las singularidades que puedan descubrirse, es parte de un fenómeno más amplio que comprometió a las mujeres y a su espiritualidad en la Baja Edad Media.

La mística bajo medieval, de la que Marguerite Porete ha formado parte, ha quedado ratificada como una fuente generadora de novedades en el terreno de la religiosidad. Sin embargo, estas innovaciones necesitan a esta altura ser definidas con mayor exactitud a fin de permitir nuestro acercamiento cada vez más exacto a la comprensión de los sucesos que nos ocupan específicamente. Dice De Certau al respecto:

“Relativas a verdades que se escabullen, autoridades cada vez más opacas, a instituciones divididas o enfermas, las místicas definen no tanto conocimientos, topografías o instancias complementarias o sustitutivas, sino más bien un tratamiento distinto de la tradición cristiana. Acusadas (con razón) de ser ‘novedades’ sumisas y ligadas a las circunstancias, pero fundadas sobre la fe en un Comienzo que debe ocurrir en el presente, las místicas establecen un ‘estilo’ que se articula en las prácticas que definen un *modus loquendi* y/o *modus agendi*.”<sup>65</sup>

Esta diagramación cuidadosa que el discurso místico realiza de un estilo particular que permite a la creencia manifestarse es la huella primera de la intención de recrear una acción táctica generadora de una nueva modalidad del creer. La táctica mística no apunta inicialmente a promover una modificación ambiciosa dentro del cuerpo de la doctrina, sino a la gestación de un campo en donde sea posible el despliegue de procedimientos específicos tendientes a la modelación de la vivencia

---

<sup>64</sup> Michel De Certau, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, p.194.

<sup>65</sup> M.De Certau, *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, p.25.

espiritual. Los místicos, y entre ellos Marguerite Porete, se empeñan en no disociar lo fundamental de lo insignificante. El discurso místico, en cuanto puede considerársele en algunos casos heréticos, transforma algún detalle en mito. Y en concordancia con lo sostenido en la introducción de este trabajo respecto a la definición de herejía, esa parte de verdad parcial ligada a lo insignificante es exagerada, multiplicada y convertida en la base de la historicidad del movimiento místico.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Los límites de este movimiento místico son bien expresados por De Certau al afirmar "... esos místicos abandonan el universo medieval, pasan a la modernidad. Esta transformación se efectúa, sin embargo, en el interior de un mundo que 'decae'. Respeta globalmente el lenguaje religioso recibido, pero lo trata de otro modo. Asimismo, se dirige todavía generalmente a los miembros productores de ese universo (clérigos, fieles) en los términos de su tradición, pero deshace desde dentro esos valores que ellos consideran esenciales... no hay ningún postulado del mundo medieval que no halla sido atacado o minado por el radicalismo de estos místicos." M.De Certau, *La fábula mística*, México, Universidad Iberoamericana, 1982, pp.16-17.

### C.3 Fuentes Disponibles

Como ya se ha adelantado, el objeto de este trabajo se centra en resaltar los intentos realizados por Marguerite Porete para incitar a la génesis de una nueva modalidad del creer. La Iglesia, cede de la autoridad y fuente legítima del contenido ortodoxo del credo cristiano, se verá en cierto modo amenazada por las ideas surgidas de la pluma de Marguerite Porete. La sustancia intelectual de esta mujer quedó plasmada en su obra *Le Mirouer des Simples Ames Anienties et qui Seulement de Mourent en Vouloir et Desir d'Amour*, principal fuente utilizada en esta investigación y primer texto místico conocido en francés.

Esta obra ha sido durante muchísimo tiempo difundida como el testimonio devoto de una fe ortodoxa, aunque ignorándose por completo al responsable de su autoría. La identificación de la citada obra con su autora Marguerite Porete ha sido el fruto de una intensa investigación llevada a cabo por Romana Guarnieri, quién anunció su descubrimiento en el *Osservatore Romano* del 10 de junio de 1946.

Tras algún tiempo Guarnieri realizó la edición del único manuscrito original accesible, el cual contiene la versión original en francés medio de la obra en cuestión<sup>67</sup>. Se trata del manuscrito de Chantilly, Musée Condé, XIV, F 26 (Catalogue n° 157)<sup>68</sup>. Debe señalarse que el manuscrito original, surgido de puño y letra de Marguerite Porete, ha sido perdido y que el antes mencionado manuscrito de Chantilly ha sido escrito entorno a fines del siglo XV. De ello se deduce que no se tienen certezas acerca de la fidelidad de la reproducción que en él se ha realizado del texto original. Es

---

<sup>67</sup> Esta publicación fue hecha en el *Archivio Italiano per la Storia de la Pietà*, 4, 1965, págs. 513-635. El artículo se tituló "Il Miroir des Simple Ames di Margherita Porete".

<sup>68</sup> El manuscrito consta de 119 folios, midiendo cada uno de ellos 20,5 cm x 14,7 cm. Su contenido es únicamente el de *Le Mirouer*. Ha sido escrito por una única mano en su totalidad, a excepción de la tabla de los capítulos y del poema inicial ubicado en el folio 6. El texto ocupa cada uno de los folios en su totalidad estando distribuido el mismo en el largo de 26 líneas. La escritura ha sido hecha en letra gótica, siendo las iniciales y los nombres de los personajes resaltados mediante la utilización de tinta roja. La presente información aparece desarrollada en la introducción de la edición bilingüe M.Porete, *Speculum Simplicium Animarum*, Marguerita Porete, *Le Mirouer des Simples Ames*, editores Verdeyen, P., y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, *Corpus Crhristianorum – Continuatio Mediaevalis* LXIX.

después de dicho lo anterior que puede entenderse la revalorización que los historiadores han realizado de la versión latina de *Le Mirouer*.<sup>69</sup>, la cual se cree con seguridad que ha sido escrita estando en vida Marguerite Porete, durante su proceso inquisitorial.

La versión latina de *Le Mirouer*. ha sido editada por Paul Verdeyen como *Margaretae Porete Speculum Simplicium Animarum*, en el *Hábeas Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 69, Thuinhout, 1986. Importa destacar que esta edición ha sido realizada junto con la versión en francés medio, ya publicada dos décadas antes por R. Guarnieri.

Tanto la versión en francés medio como la versión en latín poseen algunas lagunas debido al extravío de algunas páginas de los originales. En el primero de estos casos las partes faltantes son los capítulos 134-137. En el segundo se ha omitido el inicio del capítulo 15 y la totalidad del contenido de los capítulos 101 y 122. Como modo de subsanar estos faltantes se ha recurrido a la versión inglesa, cuya edición cuidadosa ha estado a cargo de M. Doiron.<sup>70</sup>

La primera versión inglesa conocida se ha hallado en 1909. Se trata del manuscrito de "Amherst MS". Se han encontrado importantes indicios de que la versión francesa fue introducida en Inglaterra por los cartujos<sup>71</sup>

<sup>69</sup> La versión latina editada por Paul Verdeyen ha sido el resultado de un trabajo de investigación cuidadoso en el cual se han confrontado los seis manuscritos originales existentes en esta lengua, tomando como base inicial al primero de ellos, datado del siglo XIV. A saber: a) Manuscrito A Biblioteca Apostólica Vaticana, cód. vat. lat. 4355, papier, siglo XIV; b) Manuscrito B, vat., Biblioteca Apostólica Vaticana, cód. Rossianus 4, en prachemin, siglo XIV.; c) Manuscrito C, vatican, Biblioteca Apostólica Vaticana, cód. Chigranus B IV 41, papier, entorno a 1398.; d) Manuscrito D, vatican., Biblioteca Apostólica Vaticana, cód. Chigranus CIV 85, papier, 1521; e) Manuscrito E, Oxford, Bodieran Library, cód. Laud lat. 46, papier y parchemin, siglo XV; f) Manuscrito F, vatican., Biblioteca Apostólica Vaticana, cód. vat. lat. 4953, parchemin, 1437.

<sup>70</sup> M. Doiron ed., *The Mirror of Simple Souls*, en *Archivio Italiano per la Storia della Pietá*, 5, Roma, 1968, pp. 247/355

<sup>71</sup> Ver M. Sargent, "The trasmisión by the English Carthusians of some Late Medieval Spriritual Writings, *The Journal of Ecclesiastical History*, 27, 1976, pp. 225-40.

*Le Mirouer..* es la única fuente de la que disponemos para conocer la postura de Marguerite Porete. El texto de los documentos disponibles provienen de los representantes de la ortodoxia y son sustancialmente las actas del proceso inquisitorial.<sup>72</sup> Se trata de cinco escritos: a) El acta que relata la condena de Marguerite Porete por los teólogos de la Universidad de Paris, fechada el 11 de abril de 1309; b) La sentencia condenatoria de Marguerite Porete y Guiard de Cressonessart, pronunciada por Guillermo de Paris, el 31 de mayo de 1310; c) El proceso verbal de una reunión de canonistas que se desarrolla en la Casa de los predicadores de Paris, en marzo de 1310; d) Una copia no autenticada del proceso verbal de la primera consultación de los canonistas por el proceso de Marguerite Porete, el 3 de abril de 1310; e) Idem anterior, de una segunda consultación realizada el 9 de mayo de 1310.-

Los documentos atados fueron conservados en los Archivos Nacionales de Paris. Veamos brevemente cuál es el contenido de cada uno de ellos. El 11 de abril de 1309 se condena el libro de Marguerite Porete. Guillermo de Paris, inquisidor oficial en el Reino de Francia convoca a 21 maestros de teología en la iglesia de Mathurins, sede administrativa de la Universidad de Paris. La razón de ello fue el encargo de emitir un juicio acerca del libro de Marguerite, que en su opinión contenía 15 artículos heréticos. Este documento, sin embargo, menciona sólo dos de ellos, el primero y el quinceavo.

En marzo de 1310 se llevó a cabo una reunión preparatoria de teólogos y canonistas. Guillermo de Paris vuelve a convocar a 11 de lo 21 teólogos involucrados en la condena de *Le Mirouer..* A este grupo une 5 profesores de derecho. El motivo de esta nueva reunión es que Marguerite Porete, encarcelada junto a Guiard de Cressonessart, desde hacia ya un año y medio, permaneciendo durante este lapso

---

<sup>72</sup> Estas fuentes fueron publicadas parcialmente por Charles Lea, *A History of Inquisition in the Middle Ages*, New York, 1887, págs. 575-78, y por Paul Frederiq en *Corpus Documentarum Inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae*, Gard, 1189, pp. 155-160. Aparecen en forma completa, en cambio, en el artículo de Paul Verdeyen "Le Procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)" en *Revue d'histoire ecclesiastique*, 81, 1986, pp. 47-94.

temporal incomunicada, había ya atravesado el período garantizado por la Inquisición, antes de ser emitido el veredicto, para promover a la reflexión y de posible conversión.

El 3 de abril de 1310 se lleva a cabo la primera consultación de canonistas. El inquisidor ha convocado a Marguerite delante de sus oficiales. Ella se niega a comparecer. Finalmente se la ha hecho conducir personalmente delante de su tribunal, donde se le han explicado las razones que sustentaban la acusación y se le ha hecho un llamamiento a realizar juramento de verdad. Marguerite Porete se niega nuevamente a dar respuesta al interrogatorio y a juramentar su testimonio. Frente a tal circunstancia el inquisidor solicita el consejo de los canonistas.

El 9 de mayo de 1310 se expide el documento que relata los resultados de la segunda consultación. Allí se muestra el éxito de la intimidación sobre Guiard de Cressonessart y el fracaso en el caso de Marguerite. Se mencionan allí las principales acusaciones que han sido motivo de la condena de los dos acusados. Marguerite deberá ser condenada como hereje relapsa y librada al brazo secular. Es acusada de dos delitos: en primer lugar, se ha negado a prestar juramento y responder al interrogatorio inquisitorial, y en segundo lugar, ha seguido difundiendo su libro sin contemplar la prohibición que acerca de ello había realizado Guy de Cambrai hacia ya algunos años.

Finalmente el 31 de mayo de 1310 es pronunciada la sentencia oficial del inquisidor, Guillermo de Paris.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> Guillaume de Paris, dominico, fue Inquisidor General de Francia a partir de 1303 y fue nombrado confesor de Felipe IV El Hermoso en 1307.

#### **C.4 Análisis de los documentos**

Habiendo realizado ya la exposición de mi hipótesis principal, esto es, la identificación de la Iglesia como detentadora de la estrategia ejercida mediante el posicionamiento como institución guía de una acción en pos de hacer efectiva la voluntad del 'hacer creer' sobre una comunidad de fieles, la cristiandad, y el diseño preciso y cuidadoso de aquellas modalidades prácticas que guiarán la explicitación de esa creencia en el plano de la realidad por una parte; y la identificación de Marguerite Porete con el ejercicio desafiante de la táctica, quedando ello constatado mediante su obra impulsora de cambios de algunos contenidos doctrinarios, pero fundamentalmente a través del planteo de una modificación radical de las prácticas rituales religiosas como medio de alcanzar la perfección espiritual, en este apartado se intentará mostrar aquellos puntos de enfrentamiento que implícita o explícitamente puedan conducir a la comprensión de las causas que conllevaron a la condena de esta mística que se hizo efectiva históricamente en 1310.

Ahondemos entonces en el proceso que permite inscribir en el plano histórico bajomedieval a la Iglesia Católica como la ejecutora celosa de la estrategia y como modeladora de las prácticas que guíen el accionar de la comunidad de creyentes. La Iglesia se constituyó paulatinamente en una institución poderosa desde fines de la Antigüedad. Realizó a lo largo de los siglos un trabajo especulativo minucioso entorno al modelaje de su cuerpo doctrinario, intentando también establecerse en el seno de la sociedad como árbitro de un 'statu quo' sustentado sobre un equilibrio complejo que la relacionaba en modo particular con cada integrante de la compleja trama societal.

Reinó en forma permanente, aunque sin con ello negar la existencia de circunstancias desafiantes, en el plano de los asuntos no temporales. Junto con el diseño del cuerpo doctrinario estableció un conjunto 'camaleónico' de formas prácticas del ejercicio de la creencia, respondiendo con esa capacidad mutadora a las exigencias y demandas de sus integrantes ordenados y laicos. La fisonomía adoptada por los comportamientos rituales dieron representación en algún modo de una valoración particular de los sujetos y objetos de culto y de los sentimientos religiosos que buscaron ser resaltados. Los subsecuentes cambios en este conjunto de prácticas se realizaron de forma rigurosamente calculada y respondieron con frecuencia a las exigencias renovadas del conjunto de creyentes, así como también a razones de supervivencia institucional.

Situémonos ahora en una coordenada espacio-temporal más precisa para acercarnos a la realidad presente en tiempos de Marguerite Porete. Tras siglos de afirmación de modalidades de vida religiosa más cercanas al ideal del enclaustramiento y del alejamiento de lo mundanos como modo de purificar el alma y lograr un más efectivo acercamiento a la divinidad, el cristianismo de los siglos XII-XIV se verá envuelto en un clima de fervorosa pero intensa necesidad de resaltar la 'visibilidad' de la experiencia religiosa a través de gestos y rituales. Como lo afirma L. Genicot "...las exigencias espirituales aumentan en la medida en se solucionan las dificultades económicas."<sup>74</sup> Para esta época el desarrollo económico y urbano llega a ser un fenómeno general en Occidente. "El clima de atonía que reinaba hasta ese momento dio lugar a una efervescencia espiritual..."<sup>75</sup>

Como nuevas modalidades de experimentar el sentimiento religioso encontramos, en primer lugar, la generalización de las peregrinaciones. Santiago de Compostela, San Miguel de Gargano, Jerusalem y Roma, entre otros tantos sitios, devienen centros espirituales con gran convocatoria. Con las peregrinaciones surge

---

<sup>74</sup> L. Genicot, *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Milán, 1965, p.45.

<sup>75</sup> Vauchez, *La Espiritualidad del Occidente Medieval*, Cátedra, 1995, p.136.

también el culto de las reliquias. Signos vivos y palpables de la presencia de Dios en esta tierra, estos objetos con frecuencia instalaron en la conciencia popular la posibilidad maravillosa de asistir a la concreción de un milagro con tan sólo la acción de estar en su presencia.

En el plano sacramental también se hacen sentir los ecos de una religiosidad que busca privilegiar 'el ver' como forma de afianzar la fe. Es en este momento cuando asistimos a la instauración del rito de elevación de la hostia en el momento de la consagración. El milagro de presenciar la transformación de las especies en el cuerpo y la sangre de Cristo, durante la celebración de la misa, permitió al creyente convertirse en parte activa de una situación espectacular que se produce con cierta regularidad y en el seno de la vida ordinaria.

Y junto con todos estos cambios, también se verá modificado el ideal modelo de santidad. Si antes el santo necesitaba para ser considerado como tal ser objeto de una elección divina, ahora quien aspire al ideal de perfección espiritual lo logrará mediante la práctica perseverante de esfuerzos en modo tal de desarrollar una vida ascética y de prácticas de la caridad.

La Iglesia siguió de cerca cada una de estas nuevas y espontáneas exigencias de la comunidad de creyentes, impartiendo lineamientos directrices y reguladores mediante la celebración de concilios, discusiones universitarias o más concretamente a través del diseño de mecanismos de control específicos tales como la confesión auricular y los procedimientos inquisitoriales.

Veamos ahora en forma más detallada y a la luz de las fuentes de las que disponemos en que consistió el planteo de Marguerite Porete. En el documento fechado el 11 de abril de 1309, en el que se hace expresa condena del contenido del libro de Marguerite, se menciona la existencia de al menos 15 errores sospechosos de herejía, de

los cuales, sin embargo, se ha decidido explicitar dos. Escuchemos a los representantes de la ortodoxia enunciarlos:

“Quorum articulorum primus talis est: “Quod anima adnichilata dat licentiam virtutibus nec est amplius in earum servitute, quia non habet eas quoad usum, sed virtutes obediunt ad nutum.” Item decimus quintus articulus est: “Quod talis anima non curat de consolationibus Dei nec de donis eius, nec debet nec curare potest, quia tota intenta est circa Deum, et sic impediretur eius intentio circa Deum.”<sup>76</sup>

Al respecto los 21 maestros en teología<sup>77</sup> consultados se expresan del siguiente modo:

“Habita autem prius deliberatione inter pisos magistros supradictos, Symon decanus, de voluntate et concordii assensu et ipsorum omnium magistrorum nomine, dixit respondendo consultationi ab eisdem petite, quod consilium omnium erat, et est, quod talis liber, in quo continentur dicti articuli, tamquam hereticus et hereticus et heresum et errorum contentivus exterminetur.”<sup>78</sup>

Los artículos citados con anterioridad han sido identificados casi con unanimidad por los historiadores con los capítulos 6 y 15-16 de “Le Mirouer...”. Escuchemos entonces a Marguerite en sus capítulos más polémicos:

“Amour: Ceste Ame de telle amour, dit Amour mesmes, peut dire aux Vertuz qu’elle a esté par long temps et par mainte journee en leur servage.

---

<sup>76</sup> Paul Verdeyen , ‘Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guird de Cressonessart (1309-1310)’, en *Revue d’histoire ecclesiastique* 81, 1986, p.51.

<sup>77</sup> Esta comisión de teólogos estuvo integrada por maestros distinguidos, mayoritariamente asociados a la Universidad de parçis. Entre ellos se encontraba Berengarius de Landorra, futuro maestro general de los dominicos, dos scholars agustinianos, Gregorio de Lucca y Hernrico Teutónico, y el prestigioso teólogo y exegeta Nicolao de Lira.

<sup>78</sup> Paul Verdeyen , ‘Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guird de Cressonessart (1309-1310)’, en *Revue d’histoire ecclesiastique* 81, 1986, p.51.

L'Ame: Je le vous confesse, dit ceste Ame, dame Amour; ung temps fut que je y estoie, mais ores en est il ung aultre: voustre courtoise m'a mise hors de leur servage. Et pource leur puis je maintenant bien dire et chanter:

Vertuz, je prens congé de vous a toujours,  
Je en auray et cueur plus franc et plus gay;  
Voustre service est troupe coustant, bien le sçay.  
Je mis ung temps mon cueur en vous, sans nulle desservree;  
Vous savez que je estoie a vous trestout habandonnee;  
Je estoie adonc serve de vous, or en suis delivree.  
J'avoie en vous tout mon cueur mis, bien le sçay,  
Dont je vescu ung tandis en grant esmay.  
Souffert en ay maint greff tourment, mainte paine enduree;  
Merveilles est quant nullement en suis vive eschapee;  
Mais puis que ainsi est, ne me chault: je suis de vous sevrée,  
Dont je mercie le Dieu d'en hault; bonne m'est la journee  
De voz dangers partie sui, ou je esté en maint ennuy.  
Onques mais franche ne fui, fors de vous desevrée  
Partie suis de voz dangers, en parix suis demouree.”<sup>79</sup>

A raíz de ello señalará que una ‘vida afligida’ será aquella impedida de avanzar hacia las fases superiores del perfeccionamiento del alma a causa de un apego extremo a la búsqueda egocéntrica de las virtudes.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> M.Porete, *Speculum Simplicium Animarum*, Marguerita Porete, Le Mirouer des Simples Ames, editores Verdeyen, P., y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, *Corpus Crhristianorum – Continuatio Mediaevalis* LXIX, Cap. 6, p.24.

Con esta misma intencionalidad Marguerite se expresa: en otros capitulos:

“...Amye, amez et faites ce que vous vouldrez.” (cap. 13, p.56)

“Le second point est que ceste Ame se saulve de foy sans ouvres.” (Cap. 11, p.38)

Dice Amor: “...*Si que Raison et les aultres Vertuz estoient maistresses de ceste Ame et ceste Ame estoit viaye obediante a tout ce qu'elles vouloient comander, pource qu'elle vouloit vivre de vie spirituelle.*

*Or est il ainsi que ceste Ame a tant gaigné et aprins avec les Vertuz, que elle est dessus les Vertuz, car elle a en elle tout ce que les Vertuz scevent aprendre, et encore plus, sans comparaison. Car ceste Ame a en elle la maistresse des Vertuz, que l'en nomme Divine Amour, laquelle l'a muee autout en elle et unie a elle, par quoy ceste Ame n'est mie a elle ne aux Vertuz.”* (Cap.21, pp.78)

<sup>80</sup> Ver Cap. 57 de *Le Mirouer*...

En el caso de buscar una referencia adecuada en el libro de Marguerite para el segundo de los artículos condenados citados en el documento acusatorio se decide hacer mención de un extracto del capítulo 16 que parece condensar en su contenido el epicentro del ataque:

“Amour: Ceste fille de Syon ne desire ne messes ne semons, ne jeunes ne oraisons...

Ceste Ame n'a pensee ne parole ne oeuvre fors l'usage de la grace de la Trinité divine. Ceste Ame n'a mesaise de peché qu'elle fist oncques, ne de souffrance que Dieu ait souffert pour elle, ne des pechez ne des mesaises esquiueulx ses proesmes demourent.”<sup>80</sup>

Las dos proposiciones citadas se relacionan esencialmente con una postura que acerca a Marguerite a la acusación de quietismo.<sup>81</sup> Marguerite postula en el capítulo 6, en un estadio avanzado hacia el anonadamiento del alma, la no necesidad del ejercicio de las virtudes como documento del accionar ideal. El alma reconoce haber servido a las virtudes en forma cuidadosa y empeñosa durante largo tiempo. Sin embargo, llegada a este punto particular de ascenso, ha decidido abandonarlas, siendo desde ahora en más postuladas como servidoras de ellas. No tiene necesidad de manifestar las normas exteriores de la obediencia, puesto que de ahora en más se hallará en una postura enteramente pasiva, entregada a la voluntad divina que opera en ella “sin ella”<sup>82</sup>.

---

<sup>80</sup> Porete, M., *Speculum Simplicium Animarum/ Marguerite Porete, Le Mirouer des Simles Ames*, eds. Verdeyen P.y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, Corpus Christianorum Medievalis LXIX, Cap. 16, p.66.

<sup>81</sup> “Amour: Ceste Ame, dit Amour, ne fait plus ouvre pour Dieu, ne pour elle, ne pour ses proesmes aussi, ainsi comme dit est; mais Dieu le face, se/ il veult, qui le peut faire ...” en Porete, M., *Speculum Simplicium Animarum/ Marguerite Porete, Le Mirouer des Simles Ames*, eds. Verdeyen P.y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, Corpus Christianorum Medievalis LXIX, Cap. 71, p.198.

<sup>82</sup> Este tópico desarrollado por Marguerite debe ser relacionado con uno de los temas fundamentales desarrollados por la mística renano-flamenca: *padecer a Dios*. Se expresa Marguerite al respecto: “L’Ame: ...a Dieu en est de ceste oeuvre, qui fait en moy ses oeuvres. Je ne luy doy point de oeuvre, puisque luy mesmes oeuvres en moy; et se je y mectoye le mien, je defferoye son oeuvre.” En Porete, M., *Speculum Simplicium Animarum/ Marguerite Porete, Le Mirouer des Simles Ames*, eds. Verdeyen P.y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, Corpus Christianorum Medievalis LXIX, Cap. 84, pp.240.

Reducida a la nada, es solamente entonces cuando la voluntad divina podrá obrar en este alma, sin la intervención egocéntrica de esta última.

Por otro lado, en los capítulos 15 y 16 de *Le Mirouer...* Marguerite desestima la importancia de partes sustanciales del conjunto ritual clásico. Algunas prácticas o modalidades prácticas de la creencia parecen ser sacrificadas sin ningún remordimiento por esta mística que sostiene la trivialidad de la participación del alma empeñada en la vía de anonadamiento en misas, sermones, ayunos o plegarias. Si se tiene en cuenta, como se ha afirmado en varias partes de la exposición, y con más fuerza al iniciarse este último apartado, que la Iglesia atraviesa entre los siglos XII-XIV por un proceso de remodelamiento profundo del cuerpo doctrinario, pero más esencialmente del conjunto de prácticas relativas a la manifestación de la creencia tendientes a resaltar con firmeza la visibilidad de los rituales, podrá entenderse con cierta facilidad las causas que provocan la irritación de las susceptibilidades clericales. Y lo que es más, el tema de las prácticas sacramentales y del ejercicio de la virtudes fueron tratadas por la Iglesia en ocasión del IV Concilio Laterano. Allí este tópico fue convertido en el basamento de una política de proliferación de manuales de predicación, sumas morales y secuencias de sermones. La acción de Marguerite fue entendida como una amenaza a la pedagogía popular cristiana oficial.

No se conoce el contenido de los otros 13 artículos sospechosos de herejía que se mencionan en las fuentes. Se seguirá, sin embargo, avanzando en la explicitación de todas aquellas aseveraciones, a nuestro juicio, irritantes que Marguerite ha hecho explícitas en sus escritos y que permiten acercarse a la comprensión global del proceso de construcción de una nueva modalidad del creer a la que puede tildarse como heterodoxa.

Sin lugar a dudas Marguerite se ha mostrado desafiante al afirmar en *Le Mirouer*, en más de una oportunidad, la existencia de dos Iglesias: la Gran Iglesia y la Pequeña Iglesia. Escuchemos directamente lo sostenido al respecto:

“Amour: Voyre, Sainte Eglise la Petite, dit Amour; celle Eglise qui est governee de Raison, et non mie Sainte Eglise la Grant, dit Divine Amour, qui est governée par nous.”<sup>83</sup>

Al respecto, en su presentación a la edición en inglés, Edmund Colledge<sup>84</sup> describe esta afirmación como el sostén de aquellos argumentos que buscan encontrar en *Le Mirouer* una filiación con las ideas del gnosticismo valentiniano. Esta última corriente sostuvo la existencia de dos iglesias: la Santa Iglesia la Grande y la Santa Iglesia la Pequeña. La primera había sido instituida y gobernada por hombres pecadores, mientras que la segunda estaba compuesta por las almas purificadas por la gnosis.

Las historiadoras Epiney-Bugard y Zum-Brunn realizan una crítica a esta interpretación, afirmando que no podría aseverarse en modo alguno que Marguerite quisiese en sus escritos sostener, siguiendo el ejemplo de los gnósticos valentinianos, que la “Pequeña Iglesia” es mala en el principio mismo de su creación, en virtud del carácter maligno inherente a la materia. Prefieren, en cambio, alinear a Marguerite con algunos autores ortodoxos de las primeras centurias del cristianismo, como Dionisio de Aeropagita, que realizan esta distinción entre dos iglesias, basándose sobre el discernimiento entre iniciados y la multitud.

Si bien, en algún modo podría admitirse una discusión acerca de la posibilidad de la existencia de una relación con ideas del gnósticismo, aunque más no sea en forma limitada, no sucede lo mismo cuando se intenta relacionar a Marguerite con los joaquinistas. Las propuestas de estos últimos eran distintas, puesto que no hablaban de la

---

<sup>83</sup> M.Porete, Porete, M., *Speculum Simplicium Animarum/ Marguerite Porete, Le Mirouer des Simples Ames*, eds. Verdeyen P.y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, Corpus Christianorum Medievals LXIX, Cap.19, pp.74.

<sup>84</sup> E. Colledge, *The Mirror of the Simple Souls-Marguerite Porete*, translated from the french an introductory interpretative essay by Edmund Colledge, Univesity of Notre Dame Press, 1999.

convivencia de dos iglesias en un mismo período sino del advenimiento en una “tercera edad”, aquella del Espíritu Santo, de un halo purificador, que tendría sus consecuencias redentoras sobre la Iglesia ya instaurada.

Otra temática abordada por Marguerite, que seguramente no pudo pasar desapercibida frente a la clerecía se refiere a la creencia en la posibilidad de una relación entre el individuo y Dios sin necesidad alguna de intermediarios. Para sustentar ello hizo recaer en reiteradas ocasiones tildes de descrédito sobre los representantes de la institución eclesiástica, manifestándose de modos tales como:

“Theologiens ne aultres clers  
point n’en auez l’entendement  
tant aiez les engins clers  
Se n’y procedez humblement  
Et que Amour et Foy ensement  
Vous facent surmonter Raison  
Qui dames sont de la maison”<sup>85</sup>

O:

“Amour: ...Comme je vous ay dit devant, et encores le vous dis je, que tout les maistres de sens de nature, ne tous les maistres d’escriptures, ne tous ceulx qui demourent en amour de l’obedience des Vertuz, ne l’entendent et ne l’e<n>tendront, la ou il fait a entendre: de ce soiez certaine, Raison, dit Amour, car nul ne l’entend, si non seulement celluy qui Fine Amour demande.”<sup>86</sup>

---

<sup>85</sup>Porete, M., *Speculum Simplicium Animarum/ Marguerite Porete, Le Mirouer des Simles Ames*, eds. Verdeyen P. y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, Corpus Christianorum Medievals LXIX, p.8.

<sup>86</sup> Porete, M., *Speculum Simplicium Animarum/ Marguerite Porete, Le Mirouer des Simles Ames*, eds. Verdeyen P. y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, Corpus Christianorum Medievals LXIX, Cap.9, p.34.

En este pasaje inicial de sus escritos desacredita a los teólogos y clérigos en cuanto a su capacidad para realizar una correcta comprensión del mensaje de *Le Mirouer*. La razón fundamental parece residir en la imposibilidad de los representantes de la ortodoxia de manejar los asuntos espirituales fundando su actitud en la humildad. Se dota a los integrantes del cuerpo eclesial de un carácter obstinado y de una ceguera que les imposibilita acceder al verdadero conocimiento de la divinidad. Los muestra, a la vez, ensimismados con el cumplimiento riguroso de todas aquellas prácticas, signadas por las virtudes, que los “embellezcan” espiritualmente.

Y avanzando un tanto más en las ideas propuestas por Marguerite y sumergiéndonos en el derrotero propuesto para el Alma en busca del anonadamiento, encontramos las siguientes aseveraciones, las cuales ponen en tela de juicio el rol tradicional de los clérigos como intermediarios necesarios entre el creyente y Dios:

“Amour: Ceste Ame, dit Amour, a six ales, aussi comme les Seraphins. Elle ne vieult plus chose qui viengne par moyen. C’est propre estre dei Seraphins: il n’y a nul moyen entre leur amour et l’amour divine. Ilz ont tousjours nouvelle sans moyen et aussi a ceste âme, car elle ne quiert pas la science divine entre les maistres de ce siecle, mais en vrayement depriser le monde et elle mesmes. Hee Dieu comme il y a grant difference entre don d’amy par moyen a amie et don qui et est sans moyen d’amy a amye!”<sup>87</sup>

En este pasaje se asegura que las almas en vías del anonadamiento han pasado a ser tal como los serafines y que a razón de ello se encuentran en contacto directo con la divinidad sin la necesidad de la existencia de intermediario alguno. Se desacredita con igual énfasis los estudios surgidos de la teología, y en consecuencia, a quienes están abocados a realizarlos. En un modo más claro y contundente la actitud condenatoria se ve explícita en este pasaje del capítulo 69:

---

<sup>87</sup>Porete, M., *Speculum Simplicium Animarum/ Marguerite Porete, Le Mirouer des Simles Ames*, eds. Verdeyen P. y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, Corpus Christianorum Medievals LXIX, Cap. 5, p.20.

“L’Ame: Telz gens, dit ceste Ame, que je appelle asnes, quierent Dieu es creatures, et monstiers par aouer, en paradis creez, en paroles d’omnes, et es escriptures... Il semble aux novices qûe telz gens, qui ainsi le quierent par montaignes et par vallees, tiennent que Dieu soiet subject a ses sacramens et a ses oeuvres. Helas! Que ilz ont de maulx dont c’est pitié, et auront encore, dit ceste Ame, tant comme ilz auront telle coustume en usage!”<sup>88</sup>

Como atributo de quienes viven en el error aparece constantemente de manera protagónica la Razón. Es este personaje alegórico quien realiza las principales interpelaciones a lo largo de toda la obra de Marguerite. Quizás lo más relevante de su participación devenga del hecho final de su humillación frente a Amor, de su reconocimiento de la existencia de una verdad que le es superior. Escuchemos como se expresa a través de la pluma de Marguerite:

“Raison: ... Car mon entendement et mon sens et tout mon conseil est pour le mieulx que je scay consellier, que ont desire despiz, pouvreté, et toutes manieres de tribulacions, et messes et sermons, et jeunes et oraisons, et que ont ait paour de toutes manieres d’amour, quelles qu’elles soient pour les perilz qui y pevent estre, et que ont desire souverainement paradis, et que on ait paour d’enfer, et que ont refuse toutes manieres de honneurs, et les choses temporalles, et toutes aises, en ostant a nature ce que elle demande, fors sans plus ce sans quoy elle ne pouroit vivre, a l’exemple de la souffrance et pasión de nostre seigneur Jhesuchrist. C’est du mieulx, dit Raison, quo je scay dire et conseiller a tous ceulx qui vivent de mon obedience. Et pource dis je a tous que nul n’entendra ce livre de mon entendement, se il ne l’entend de la vertuz de Foy, et de la force d’Amour, en quelles sont maistresses, car je obéis du tout a elles.”<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> M.Porete, *Le Mirouer des Simples Ames*, editado por Romana Guarnieri, Corpus Crhristianorum – Continuatio Mediaevalis LXIX, Brepols, 1986, pp.194.

<sup>89</sup> Porete, M., *Speculum Simplicium Animarum/ Marguerite Porete, Le Mirouer des Simples Ames*, eds. Verdeyen P.y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, Corpus Christianorum Medievalis LXIX, Cap. 13, pp.55-56.

En este pasaje de su libro, Marguerite deja translucir claramente su intencionalidad táctica. Mediante la escritura dota a este personaje clave, la Razón, al que asocia sin tapujos en forma constante, con los representantes tradicionales de la religión, de una actitud inicialmente cuestionadora, pero que con el transcurrir de las secuencias interpelativas descubre su vulnerabilidad<sup>90</sup>. El texto denota la intención de develar los pensamientos de Marguerite mediante la exposición de una trama argumental cerrada y unidireccional, que en ningún momento permite filtrar efectivamente alguna proposición cuestionadora que termine exitosamente denotando algún error o desviación en las convicciones de la autora. La Razón, como queda atestiguado en este fragmento, no dejará de admitir desde cierto momento en la obra, su intención de mostrarse a la merced de esta nueva verdad que se le revela<sup>91</sup>. Contra las consecuencias del reinado de Razón el Alma se expresa:

“L’Ame: A tous ceulx, ait elle, qui de vostre conseil vivent, qui sont bestes et si asnes que il m’esconvient pour la rudesse d’eulx celer et non parler mon langage, ad ce qu’ilz ne prengent mort en l’estre de vie, la ou je suis en paix, sans de la me mouvoir. Je ai, dit l’Ame, qu’il m’esconvient pour leur rudesse taire et celer mon langage, lequel j’ay aprins es secrez de la court secret du doulx paix, ouquel paix courtoise est loy, et amour mesure, et bonte pasture; la douceur m’en trait, le

---

<sup>90</sup> Con gran frecuencia se resalta la inferioridad de Razón. Veámoslo reflejado en los siguientes pasajes (todos ellos extraídos de Porete, M., *Speculum Simplicium Animarum/ Marguerite Porete, Le Mirouer des Simples Ames*, eds. Verdeyen P. y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, Corpus Christianorum Medieualis LXIX):

El Alma se dirige a Razón: “Vous prenez la paille et laissez le grain, car vostre entendement est trop bas, par quoi vous ne povez si haultement entendre come il esconvient entendre a celluy qui bien veult entendre l’estre dont nous parlons.” (Cap. 12, p.50.)

En el capítulo 13 de *Le Mirouer...*, habiendo reconocido Razón su condición de necesaria sumisión se expresa del siguiente modo: “Et pource je dis je a tout que n’entendra de mon entendement, ce et ne l’entend de la Vertuz de Foy, et de la force d’Amour, les quelles sont mes maistresses, car je obeis du tout a elles.” (Cap. 13, p.56)

<sup>91</sup> Otro fragmento que da cuenta de lo expuesto puede encontrarse en el capítulo 35; allí Razón sostiene: “...Ainsois dame Ame, d’ores en avant je vous promet obedience et parcx de tout mon povoir, car faire le m’esconvient par force et pource que Amour le veult je ne puis aler a l’encontre, aincoys me rens a vous du tout, dit Raison.” (Cap.35, p.116)

beaulté m'en plaist, la bonté m'en paist; que en puis je doncques mais, se je vifs en paix?"<sup>92</sup>

A lo largo de este segmento puede verse la intención de Marguerite de confesar su sentimiento de incompreensión dentro de los marcos de la Iglesia ortodoxa para su propuesta. El Alma en vía de anonadamiento no encuentra lugar al interior del cuerpo de la Iglesia tal como ha sido definido por la ortodoxia, razón por la cual debe expresarse en un campo no reconocido, oscuro, apartado. Se teme a la condena por demás segura. Se denuncia los peligros de una práctica de la vivencia espiritual que excede los márgenes reconocidos por una Iglesia dominada por el atributo de la Razón. Las propuestas desafiantes de Marguerite no se agotan aquí. Algunos extractos de *Le Mirouer* dejan translucir algunos tintes de ideas ligadas al preexistencialismo. Mientras tres virtudes, Fe, Esperanza y Caridad, mantienen un diálogo con Amor en el capítulo 19, surgen algunas dudas acerca de la identidad de las almas anonadadas. Dando respuesta a las primeras, Amor sostiene:

“Amour: Icelluy seul oieu, dit Amour, qui les a crée <e>s et rachetées, et par aventure maintes foiz reevée <e>s, pour l'Amour duquel seulement elles sont exilleés, adnienties et obliées.”<sup>93</sup>

Los traductores de la fuente con frecuencia opinaron que este extracto de *Le Mirouer* debía ser entendido como la muestra de la intencionalidad de Marguerite de enseñar ideas relacionadas con la reencarnación. A lo largo de la historia la Iglesia había realizado condenas sucesivas respecto de ello. La primera de estas fue la que tuvo lugar entre 403-411 y que integró parte del edicto Justiniano contra Origen. Las ideas preexistencialistas fueron anatematizadas como la doctrina de la herejía prisciliana en

---

<sup>92</sup> Porete, M., *Speculum Simplicium Animarum/ Marguerite Porete, Le Mirouer des Simles Ames*, eds. Verdeyen P. y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, Corpus Christianorum Medievalis LXIX, Cap. 68, p. 192.

<sup>93</sup> Porete, M., *Speculum Simplicium Animarum/ Marguerite Porete, Le Mirouer des Simles Ames*, eds. Verdeyen P. y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, Corpus Christianorum Medievalis LXIX, Cap. 19, p. 76.

el concilio de Braga (560); la historia de su promulgación secreta es un misterio, pero, sin dudas, parece haber llegado a conocimiento de personas del siglo XIV, entre ellas Marguerite.<sup>94</sup>

Como se ha visto, las proposiciones de Marguerite fueron asociadas a una gran variedad de doctrinas disidentes. Recapitulando, se ha mencionado a lo largo de este apartado las intenciones de relacionar a *Le Mirouer* con el quietismo, el antinomismo, el preexistencialismo, las doctrinas gnósticas, los postulados joaquinistas y también con la emisión de expresas opiniones en descrédito de la funcionalidad y calidad espiritual de los emisarios oficiales del mensaje cristiano. Todos estos elementos, sumados a algunas conductas ejecutadas por Marguerite a lo largo de las instancias que desembocaron en su condena, permitieron a las autoridades religiosas diseñar la argumentación que justificó el final tal como este resultó.

## D. Hacia Una Interpretación Integradora

Llegados a este punto de la investigación parece adecuado realizar una integración interpretativa de la información ya expuesta en los apartados anteriores. Volquemos sobre el papel el rompecabeza ya ordenado y veamos entonces en que consistió este enfrentamiento entre la Iglesia y Marguerite, la estrategia y la táctica, la voluntad del hacer creer desafiada por la propuesta de una original modalidad de expresión de la creencia a la que se tildó finalmente de heterodoxa.

La estrategia construida por la iglesia es susceptible de ser analizada mediante dos aristas: la positiva y la negativa. Nos referimos con estos términos a lo que se propuso efectivamente para vivir la religiosidad y aquello que se prohibió a manera de marcar estrictamente los límites de la creencia y sus prácticas, respectivamente.

Se ha hecho mención a lo largo del presente trabajo los esfuerzos positivos realizados por la Iglesia para actualizar, adecuar la doctrina y su ritualidad a las exigencias de la comunidad creyente. Hagamos un recuento y encontraremos con roles protagónicos a la renovación asociada a: la Escolástica, el ideal de *vita apostólica* y el surgimiento de las órdenes mendicantes; la reforma pastoral (*cura animarum*); el culto a las reliquias, el nuevo devocionalismo.

Del mismo modo, la Iglesia, dueña por momentos indiscutida de la voluntad del “hacer creer” no fue menos prolífica en la creación original de accionares negativos, basados en la condena y prohibición. A estos puntos hasta el momento le hemos prestado menos atención. Los medios de control doctrinal, implementados por la Iglesia entorno a fines del siglo XII y comienzos del siglo XIII, fueron realmente diversos. Siguiendo en este punto la propuesta clasificatoria del historiador Luca

---

<sup>94</sup> E. Colledge, *The Mirror of the Simple Souls-Marguerite Porete*, translated from the french an introductory interpretative essay by Edmund Colledge, Univesity of Notre Dame Press, 1999, p.39.

Los procesos iniciados contra aquellos personajes desafiantes de la estrategia eclesial también fueron tomando modalidades pautadas. En general, constaron de dos instancias primordiales. En primer lugar, la ejecución de un juicio realizado dentro de la comunidad religiosa. La segunda etapa sólo se llevaba a cabo si el acusado se negaba a aceptar las disposiciones internas de la comunidad. Entonces, se realizaba una denuncia al obispo, quien instruía un proceso canónico, en el cual intervenía el papado sólo si alguna de las partes así lo requería. Tanto el proceso de investigación así como el jurado dependían en su transparencia de la competencia y la honestidad intelectual de los jueces.

Los procedimientos de censura implementados tuvieron consecuencias limitadas tanto a favor de la oficialidad como a favor de los centros o personas sospechadas. La Iglesia logró mediante esos procedimientos limitar y condicionar el desarrollo de los debates intelectuales. Así algunas doctrinas fueron confinadas a la marginalidad intelectual o al ámbito de lo privado. A ello debe sumársele el reflejo de autocensura que en numerosas ocasiones se hizo presente y la incitación a la práctica de la delación abierta, a manera de denuncia o a través del establecimiento de una modalidad formal, revestida de un disfraz sacramental: ésta de la confesión auricular.<sup>98</sup>

Los acusados, por su parte, se vieron favorecidos por una inacabada definición de herejía o por la ineficacia parcial de las medidas condenatorias sobre algunas doctrinas, que muchas veces más allá de la intencionalidad de su autor, siguieron siendo difundidas.

Cerquemos nuestro espectro en el ámbito más acotado de la Iglesia y su estrategia frente a Marguerite. Queda ampliamente atestiguado por la documentación disponible que varios de los accionares recientemente mencionados fueron utilizados

contra Marguerite. La condena realizada sobre sus escritos antes de 1306 por el obispo de la diócesis a la que pertenece Marguerite es una primera muestra de ello. Aquí se hace mención a una actitud acusatoria que queda limitada únicamente a la producción escrita de esta mística.<sup>99</sup> Avanzando en el tiempo, el accionar eclesiástico vuelve su actitud más radical frente a lo que considera una clara manifestación de rebeldía y desafío, y es entonces cuando se ve a Marguerite sometida a un cuestionamiento más amplio y profundo que muestra comprometidos no solamente sus escritos sino también a su persona. Nos referimos ahora al proceso que tiene lugar entre 1309 y 1310, y que finaliza con la explícita quema de la producción escrita y la extinción intencionada de la vida de la mística en una hoguera. En ocasión del proceso, el inquisidor Guillaume de Paris, entre las razones para un cuestionamiento más intenso de Marguerite el hecho de que a pesar de la primera condena de sus escritos, la acusada se ha empeñado en mantener una actitud a la que se cataloga de rebelde:

“Invenit etiam idem inquisitor quod ipsa recognovit in iudicio semel coram inquisitore Lotharingie et semel coram reverendo patre domino Philippo, tunc Cameracensi episcopo, se post condemnatione predicta habuisse librum dictum et alios. Invenit etiam inquisitor quod Margarita dictum librum in suo consimili eosdem continentem errores post ipsius libri condemnationem reverendo patri domino Johanni, Dei gratia Cathalaunensis episcopo, communicavit ac necdum dicto domino sed et pluribus aliis personis simplicibus, begardis et aliis, tamquam bonum.”<sup>100</sup>

---

<sup>98</sup> A pesar de que existen visiones controvertidas al respecto se considera instaurado la confesión a partir de la celebración del IV Concilio Laterano (1215) Para mayor información al respecto puede consultarse la obra de Mc Ginn (pp.10 y 11)

<sup>99</sup> En las actas del proceso de Marguerite (9 de mayo de 1310), el inquisidor recuerda lo sentenciado algunos años antes por el obispo de la diócesis local, Guy de Colmieu:

“Et per litteram predicti episcopi fuit ordenatum quod, si talia sicut la que continebatur in libro, de certero attemptaret verbo vel scripto, eam condemnabat et reliquebat iustitandam iustitie seculari.” En Paul Verdeyen , ‘Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guird de Cressonessart (1309-1310)’, en *Revue d’histoire ecclesiastique* 81, 1986, p.78.

<sup>100</sup> Paul Verdeyen , ‘Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guird de Cressonessart (1309-1310)’, en *Revue d’histoire ecclesiastique* 81, 1986, p.78.

La cita anterior muestra que, según los representantes de la Iglesia, Marguerite no mostró en absoluto una postura pasiva tras la condena primera de sus escritos. Habría ejercido una actitud proselitista intensa, seguramente con la finalidad de encontrar aprobación y apoyo entre miembros destacados de la clerecía.<sup>101</sup> Este debe considerarse un momento clave, en el que se ve cristalizar nitidamente la puja entre Marguerite y la Iglesia, entre la táctica y la estrategia. Marguerite ha ingresado, a través de su búsqueda de consenso entre algunos eclesiásticos, en el terreno dominado por la Iglesia. Sin embargo, ese ingreso no se ha llevado a cabo de manera abierta sino más bien furtiva, frente a las presiones a las que la sometía el peso de una primera condena. Y su objetivo con ello fue el de desestabilizar, generar discusión y disenso dentro de la estructura impenetrable y aparentemente armónica del edificio eclesiástico oficial. Su meta, en última instancia, es encontrar la grieta institucional por donde ingresar la novedad de su pensamiento, estableciendo un equilibrio puntilloso entre la aceptación del juicio de los clérigos consultados y la intención de burlar las modalidades condenatorias oficiales vigentes que la acorralan a un paso de las fronteras del terreno herético. Se enfrenta en esta instancia, el tiempo corto, oportunista, de la táctica de Marguerite con el tiempo largo de la estrategia detentada por la Iglesia.

Frente a semejante actitud, la Iglesia intenta retomar las riendas. El control le será impuesto mediante el encarcelamiento y una nueva puesta bajo la lupa de sus escritos. El final será ahora distinto: se concreta la condena definitiva de sus

---

<sup>101</sup> Pese a que no existe mención de quienes habrían sido las personas consultadas ni en el ejemplar francés ni en las actas del proceso, en las versiones en inglés y en latín aparece información tendiente a revelar la identidad de los involucrados.

En primer lugar, se encontraría un teólogo franciscano, que no ha podido ser identificado con mayor exactitud. Es de su opinión que el libro ha sido inspirado divinamente, aunque subraya que el carácter exaltado de su contenido no le ha permitido comprenderlo en su totalidad y que personalmente no ha experimentado ninguna de las experiencias allí descritas.

En segundo lugar, se menciona el juicio de un cisterciense, quien ha limitado la expresión de su parecer a la afirmación que todo lo dicho en el libro en cuestión es verdadero.

Por último, encontramos a un personaje ilustre, Godoffrey de Fontaines, quien no condena los escritos de Marguerite pero advierte los peligros que entraña su difusión entre la masa de feligreses. Como se puede ver nada más intencionadamente equilibrado: un representante de la tradición monástica, un representante de los movimientos más avanzados y más modernos y un representante de la Escuela y el clero secular.

Ver en el apéndice reproducción de la approbatio emitida por los tres clérigos.

escritos y también la ejecución en la hoguera de la responsable de ellos. Dentro de este escenario que se constituye a lo largo de un año y medio, entre 1309-1310, tampoco se asiste a un cuadro dominado por la actitud expectante de Marguerite. Esta desafía el sistema “corrector” desplegado por los representantes de la ortodoxia al negarse a prestar juramento y responder al interrogatorio inquisitorial, como así lo atestiguan las fuentes provenientes de la pluma de sus perseguidores. Absolutamente coherente con su pensamiento, dicha actitud podría verse reflejada en sus escritos cuando afirma por la voz de Amor que este Alma:

“Amour: ...Elle ne respont a nully, se elle ne veult, se il n'est de son lignage; car ung gentilhomme ne daigneroit responder a ung villain, se il l'appelloit ou requeroit de champ de bataille; et pource ne trouve telle ame qui l'appelle: ses ennemis n'ont plus d'elle response.”<sup>102</sup>

Finalmente, encontramos el tercer tipo de accionar condenatorio manifiesto en la censura explícita de la difusión de las ideas de Marguerite en un momento ya posterior a su muerte. Se está haciendo referencia al contenido sentencioso de las actas del Concilio de Vienne de 1311. La difusión oficial del mensaje expresados en estos documentos conciliares reafirmará las condiciones que dificultaron la circulación de los escritos de Marguerite. Otra vez aquí, sin embargo, nos encontramos con una situación particular. Pese a la expresa condena que pesó sobre *Le Mirouer* este logró circular incluso por territorios lo bastante lejanos de su cuna original. Se han tenido noticias de su difusión por Inglaterra, dentro del círculo de los cartujos. También se han hallado referencias a su difusión por territorio italiano, sobre todo en la primera mitad del siglo XV y en Francia, durante los siglos XIV y XV.<sup>103</sup>

---

<sup>102</sup> Porete, M., *Speculum Simplicium Animarum/ Marguerite Porete, Le Mirouer des Simples Ames*, eds. Verdeyen P. y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, Corpus Christianorum Medievalis LXIX, Cap.85, pp.241-242.

<sup>103</sup> En Italia, San Bernardino de Siena arremete contra *Le Mirouie* en los sermones que predica entre 1417 y 1437; en Padua, en 1433, los benedictinos lo prohíben en sus congregaciones. En 1473, “el error de los partidarios del alma simple” es denunciado por el franciscano Pacífico de Novara. Se ha encontrado también en un manuscrito del siglo XVI perteneciente a la biblioteca benedictina de Montecassino la indicación de un libro titulado *De anima annihilata*, que es efectivamente la referencia a un manuscrito del

Se quiere afirmar, llegados a este punto de la exposición, que el enfrentamiento entre Marguerite Porete y la Iglesia se ha desarrollado intensamente sobre dos arenas distintas. Por un lado, asistimos a un choque que se produce en el terreno de la producción de los contenidos de la creencia. Los escritos de Marguerite contienen afirmaciones dignas de, a juicio de los ortodoxos, considerarse heréticas. La Iglesia es el centro generador del corpus de creencia. Se ha consolidado pacientemente en ese rol. Si algún elemento innovador interrumpe ese aparente monopolio, entonces con mayor o menor prisa se decidirá si se trata un elemento 'digno' de ser asimilado o, por el contrario, debe ser arrastrado fuera de los límites de la legalidad doctrinal. Marguerite es asociada a este último tipo de ocasiones. Se ha encargado de plantear en forma sumamente audaz la independencia del alma. Dentro de ese esquema el binomio Dios-Alma no da lugar para dotar de sentido la funcionalidad del conjunto eclesial, que es atacado frecuentemente, realizándose afirmaciones descalificatorias. Del mismo modo y, como consecuencia, emitió juicios de desprestigio sobre el corpus de prácticas habituales promovidas por la Iglesia como modo de exteriorizar las creencias y cuestionó a través de su incitación a la actitud contemplativa la base de las exigencias de comportamiento considerada adecuada para un 'buen cristiano'. Se ha intentado aquí reproducir, tan sólo a modo recordatorio, algunos de los puntos de confrontación entre la Iglesia y Marguerite, ya mencionados con más detalle en el apartado anterior con la finalidad de ilustrar la afirmación de la existencia de ese primer plano de enfrentamiento.

Por otra parte, se asiste también, y considerándolo de igual importancia, a una puja que se desenvuelve en la arena de las actitudes. Marguerite ha mostrado su

---

*Le Mirouer...*, *Speculum animarum simplicium alias Anima adnihilata*, cuya copia fue terminada en 1521 en Subiaco, un monasterio benedictino influido por la mística renano-flamenca.

En Francia, Jean Gerson, canciller de la Universidad de París entre 1395 y 1425, habla sobre un libro acerca del amor de Dios, escrito por una tal María de Valeciennes. Un siglo más tarde, *Le Mirouer...* encontrará una ferviente defensora en la persona de Margarita de Navarra, hermana de Francisco I, que mantuvo una relación estrecha con el convento de Madeleine, en Orleáns, del que procede la única copia existente de la versión original en francés antiguo.

intención de cuestionar mediante su comportamiento la autoridad de la Iglesia. En primer lugar, ha realizado una producción escrita que revela sus ideas originales en torno a su modo de vivenciar la espiritualidad. Se convierte con ello en un pequeño centro de producción de afirmaciones que modifican la creencia y que cuestionan, tras la emisión del primer juicio condenatorio que se le ejecuta, la autoridad de la Iglesia para determinar los límites de los contenidos susceptible de ser integrados al corpus doctrinal oficial.

Durante el interregno más o menos estipulado entre 1306, año de su primer condena, y 1309, año de su efectivo encarcelamiento, Marguerite se ha convertido en artífice de una táctica más cuidadosamente diseñada. Desea hacer, a través de su comportamiento, más explícita la demostración de su disconformidad, razón por la cual, decide escribir y anexar a su obra algunos cuantos capítulos. En ellos se puede denotar la intención de ratificar, y no de modificar, los postulados de sus escritos originales. Además, desafía la autoridad y la fuerza del juicio emitido por los integrantes del órgano censor de la Iglesia, realizando copias de su renovada obra y enviándoselas a personajes destacados de esa misma institución, en búsqueda de aprobación. Esta última actitud táctica, buscó alterar los cimientos de la aparentemente monolítica opinión de la institución religiosa a la que se reta.

Por último, en instancias de la ejecución de su proceso condenatorio, Marguerite desafía a las autoridades comprometidas en la evaluación de sus escritos y de su conducta mediante la negativa a realizar la exposición de sus ideas en ocasión del interrogatorio inquisitorial y de prestar el juramento previo a la formulación de este último. Así lo atestiguan las fuentes:

“ Ipsam namque post multas contumacias in non comparendo commisas tandem coram se fecit personaliter presentari. Cui se dicenda veritate super sibi impositis et expositis ex officii sui debito deluit iuramentum, quod ipsa obstinata et pertinax

subire seu prestare contumaciter recusavit, quamvis postea sufficienter informata ipsum fratrem Guillelmum inquisitionem plane recognosceret et etiam fateretur.”<sup>104</sup>

Lo que se intenta resaltar con todo lo expuesto anteriormente es que las actitudes manifestadas en numerosas ocasiones por Marguerite constituyen una parte sustancial en el proceso de reconstrucción de su perfil disidente y permiten afirmar que, a través de su combinación con las proposiciones prácticas y doctrinales impulsadas volcadas en sus escritos, se está en presencia de la gestación de una nueva forma de creer.

A lo largo de la investigación se ha intentado demostrar en el enfrentamiento entre la Iglesia y Marguerite Porete la génesis de una nueva manera de creer, a la que, sin dudas, debe tildarse como heterodoxa. El título de la obra de Marguerite conlleva una metáfora sobre la cual se van a posar los cimientos de esa modalidad original de creencia, finalmente excluida a razón de los juicios emitidos por la sede oficial de la ortodoxia: la figura del ‘espejo’. Se comparte lo afirmado al respecto por Max Huot de Longchamps:

“Le mot comporte une très forte connotation visuelle et contient, nous l’avons dit, une invitation à se mirer pour se rapprocher d’une réalité admirée; ce qui est en cause ici, c’est la conception platonicienne, mais surtout chrétienne de la connaissance> c’est la contemplation et non l’action qui transforme et assimile a l’objet contemplé.”<sup>105</sup>

El espejo devuelve la propia imagen al individuo que se para frente a él. Funciona entonces, a manera de evocación del autoconocimiento como modo de purificación.

---

<sup>104</sup> Acta del proceso de Marguerite en Paul Verdeyen, ‘Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guird de Cressonessart (1309-1310)’, en *Revue d’histoire ecclésiastique* 81, 1986, p. 60.

<sup>105</sup> Max Huot de Longchamp, Marguerite Porete, *Le Miroir des Âmes simples et Anéanties, Introduction, Traduction et Notes*, Paris, Albin Michel, 1984, p. 16.

Deben, no obstante, realizarse sustanciales especificaciones en referencia a lo que se considera aquí las razones básicas para la emisión de un juicio que acaba por calificar a la propuesta de *Le Mirouer* como heterodoxa. Varios autores, sobre todo protestantes, pusieron en tela de juicio, incluso el carácter herético de las afirmaciones vertidas por Marguerite. También, teólogos católicos abocados al estudio de su obra, tales como Max Huot de Longchamps o Paul Verdeyen, han expresado sus opiniones tendientes a desestimar, al menos parcialmente, el tono heterodoxo de las mismas. En favor de tales afirmaciones se han manifestado razones ligadas a la emisión de juicios apoyados en malas interpretaciones de las propuestas de Marguerite. A modo de ejemplo, estos intelectuales afirman que donde Marguerite habla de la superación de las virtudes, se entiende oposición a las mismas; donde se habla de una unión con Dios se entiende una identificación con Dios; donde se habla de paz interior se entiende un nihilismo perverso; donde se habla de adorar a Dios en espíritu y alma se entiende promover el sacrificio sacrílego de las instituciones cristianas.

Se cree, sin embargo, encontrar razones valederas diferentes para la comprensión de este hecho histórico singular que termina manifestando una actitud netamente intolerante y que finaliza con la condena de Marguerite Porete. El cúmulo de novedades que inundaron las arenas de la religiosidad en tiempos de esta mística resultó excesivo para la capacidad de flexibilidad de la que estaba revestido el corpus de la creencia oficial. En gran cantidad de circunstancias la Iglesia promovió la asimilación de las innovaciones en materia de religión surgidas en algún lugar de la compleja estructura de la comunidad de creyentes como el mejor modo de acreditarse positivamente, desde el plano de la estrategia, los desafíos emanados desde la periferia oportunista en donde moró la táctica.

Pero en tantas otras ocasiones, se decidió ejecutar una condena concreta sobre aquella célula desestabilizadora, beneficiándose para tales casos de los efectos de realizar una demostración contundente de su autoridad para marcar los límites precisos de la fe. Cuando se condena a *Le Mirouer* junto con su autora, el temor de la Iglesia de

hallarse superada en su misión por encauzar el desbordante fervor religioso vuelve a los oídos de los guardianes de la ortodoxia especialmente irritables.

¿Pero donde situar el límite entre la susceptibilidad de la recepción eclesiástica y la innovación heterodoxa de Marguerite? La frontera entre una y otra no es fácilmente discernible. Esta mística ha desafiado actitudinalmente a los mecanismos formales que rigen el ingreso al campo ortodoxo. Y, a realizado, sin lugar a dudas, formulaciones que no podían resultar de otro modo que irreverentes y sacrílegas para los ojos de la oficialidad.

El mensaje a los lectores de *Le Mirouer* es condensado en el cap.113:

“Je fais assavoir a tous ceulx qui orront ce livre, qui il nous convient retraite dedans nous – par pensees de devoción, par oeuvres de perfection, par demandes de Raison – toute la vie, a nostre povoir, que Jhesucrist mena, et qu’il nous prescha ... Et ce nous convient il faire, ains que nous ayons victoire sur nous mesmes. Et se nous faisons ce a nostre povoir, nous vendrions ad ce que nous aurions tout ce, en metant hors de nous toutes pensees <de devocion> et toutes <les> oeuvres de perfection et toutes les demandes de Raison, car nous n’en aurions que faire. Et adoncques ferait la Deité en nous, pour nous, sans nous, ses divines oeuvres.”<sup>106</sup>

Con su postulado básico, el ideal de la libertad esencial del alma, Marguerite no pudo sino haberse situado en la vanguardia de la revolución espiritual sucedida en esos tiempos, lugar que a razón de la novedad que llevaba impresa, excedió los límites móviles de la creencia oficial.

---

<sup>106</sup> M.Porete, *Le Mirouer des Simples Ames*, editado por Romana Guarnieri, Corpus Crhristianorum – Continuatio Mediaevalis LXIX, Brepols, 1986, Cap. 113, pp. 305-306.

## **E. APENDICE**

### **La Approbatio de los tres clérigos.**

Yo, creatura de Dios, por mediación de la cual el Creador hizo este libro que viene de él, para qué personas no sé ni quiero saberlo (me basta que ello esté en el secreto del conocimiento divino y en la esperanza), las saludo, sin embargo, por el amor de la paz de la caridad de la altísima Trinidad: que ella se digne dirigirlas dando testimonio de su vida, en su interior, por el informe de los clérigos que han oído este libro.

El primero de ellos es un hermano menor de gran renombre por la santidad de su vida, llamado Juan. Os transmitimos lo que ha dicho por esta misiva de amor: recibidlo, pues, cortésmente en el amor, puesto que Amor os lo pide por el honor de Dios y de sus servidores, para utilidad de aquellos que no son todavía libres, pero que lo serán después, si Dios así lo quiere.

Este hermano dice que este libro ha sido verdaderamente hecho por el Espíritu Santo y que si todos los clérigos del mundo lo oyeran, no encontrarían en él nada que contradecir. Y pidió, por el amor de Dios, que fuera bien guardado y que no se mostrara sino a pocas personas. Y dijo que este libro era de tal elevación que él mismo no llegaba a comprenderlo.

Después un monje cisterciense llamado Maestro Franco lo vió y lo leyó; y dijo que estaba bien probado por las Escrituras que todo lo que dice este libro es verdadero.

Luego fue leído por un maestro en teología que se llamaba Maestro Godofredo de Fontaines. No dijo nada desfavorable respecto a este libro, como tampoco los otros. Pero dice que no conviene que muchas gentes tengan acceso a él, pues pondrían en

peligro su salvación aspirando a una vida a la que quizás nunca podrían llegar y podrían equivocarse. Pues, como él decía, este libro fue hecho por un espíritu dotado de tanto coraje y fervor que no se encuentran sino pocos semejantes a él o incluso ninguno. Y sin embargo, he aquí lo que decía: el alma no puede llegar a la vida o a la forma de ser divina antes de llegar a la manera que este libro describe, pues todas las otras maneras de ser, decía el maestro, son maneras humanas de ser. Pero sólo aquella es manera divina de ser, y ninguna otra sino aquélla.

Para tranquilidad de los oyentes ha sido hecha esta aprobación; y lo mismo, para vuestra tranquilidad os contamos esto, a fin de que esta simiente dé fruto al céntuplo en aquellos que oigan este libro y sean dignos de él.<sup>104</sup>

#### **Extracto del Concilio de Vienne referido a la condena del movimiento beguinal<sup>105</sup>**

We entertain in our heart a deep longing that the catholic faith prosper in our time and that the perverseness of heresy be rooted out of christian soil. We have therefore heard with great displeasure that an abominable sect of wicked men, commonly called **Beghards**, and of faithless women, commonly called **Beguines**, has sprung up in the realm of Germany. This sect, planted by the sower of evil deeds, holds and asserts in its sacrilegious and perverse doctrine **the following errors.**

1. First, that a person in this present life can acquire a degree of perfection which renders him utterly impeccable and unable to make further progress in grace. For, as they say, if someone could always make further progress, he could become more perfect than Christ.

---

<sup>104</sup> Traducción aparecida en Epiney-Bugard, G., Zum Brunn.E., *Mujeres Trovadoras del Dios*, Barcelona, Ed. Paidós, 1998, pp. 201-202 realizada en base al mismo documento aparecido en Guarnieri, R., "Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti", en *Archivio Italiano per la Storia de la Pietá*, IV (1965), pp.638-639.

<sup>105</sup> Tanner, N. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils*, en <http://www.piar.hu/councils/ecum15.htm>-Bull8

2. Secondly, that it is not necessary to fast or pray after gaining this degree of perfection, for then the sensitive appetite has been so perfectly subjected to the spirit and to reason that one may freely grant the body whatever pleases it.
3. Thirdly, that those who have reached the said degree of perfection and spirit of liberty, are not subject to human obedience nor obliged to any commandments of the church, for, as they say, where the spirit of the Lord is, there is freedom.
4. Fourthly, that a person can gain in this life final beatitude in every degree of perfection that he will obtain in the life of the blessed.
5. Fifthly, that any intellectual nature in itself is naturally blessed, and that the soul does not need the light of glory to elevate it to see God and enjoy him blissfully.
6. Sixthly, that the practice of the virtues belongs to the state of imperfection and the perfect soul is free from virtues.
7. Seventhly, that to kiss a woman is a mortal sin since nature does not incline one to it, but the act of intercourse is not a sin, especially in time of temptation, since it is an inclination of nature.
8. Eighthly, that at the elevation of the body of Jesus Christ, they ought not to rise or show reverence to it; it would be an imperfection for them to come down from the purity and height of their contemplation so far as to think about the ministry or sacrament of the eucharist, or about the passion of Christ as man.

With the counterfeit appearance of sanctity they say and do other things also that offend the eyes of the divine majesty' and constitute a grave danger to souls. Since the duty of the office committed to us obliges us to extirpate from the catholic church this detestable sect and the above execrable errors, lest they be further propagated and corrupt the hearts of the faithful, **we condemn and utterly reject, with the approval of the sacred council, the sect itself and the errors described above,** and we strictly forbid anyone henceforth to hold, approve or defend the errors. We decree that those who act otherwise are to be punished with canonical censure. The diocesans and the inquisitors of heresy for the regions where these Beghards and Beguines live, are to exercise their office with special care concerning them, making inquiries about their life and behaviour and about their beliefs in relation to the articles of faith and the sacraments of the church. They are to impose due punishment on those whom they find

guilty, unless there is voluntary abjuration of the above errors and repentance with fitting satisfaction.

## F. BIBLIOGRAFÍA

- Albert, J.O., *Le Sang et le Ciel. Les Saintes Mystiques dans le monde chrétien*, Francia, Ed. Aubien, 1997.
- Ariès, P and Duby, G. (eds.), *A History of Private Life. Revelations of the Medieval World*, USA, Belknap, 1999.
- Benoit, P., “La teología en el siglo XIII: una ciencia diferente a las demás”, en Serres, M. (ed.), *Historia de las ciencias*, Madrid, Editorial Cátedra, 1991, pp.203-223.
- Bertelloni, F. (comp.), *Para leer “El Nombre de la Rosa”*, Buenos Aires, Centro de Publicaciones del Ciclo Básico Común, 1997.
- Bianchi, I., *Censure et liberté intellectuelle á l’université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*, París, L Les Belles Lettres, 1999.
- Cabaleiro Manzanedo, J., Botinas Montero, E., “Aproximación a una genealogía de la escritura espiritual femenina.”, en *Las Sabias Mujeres II (Siglos III-XIV)*, España, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1987.
- Cohn, N., *En Pos del Milenio*, Madrid, Ed. Alianza, 1957.
- Colledge, E., *The Mirror of the Simple Souls*, Londres, University of Notre Dame, 1999.
- Copleston, F.C., *La Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Huemul, 1952.
- Corvett, J., *La Reforma Gregoriana: 1049-1198. Historia de los Papas. Biblioteca de Ciencia e Historia de las Religiones*, Buenos Aires, Piadós, 1967.

-De Certau, M., *La Invención de lo cotidiano*, volumen 1, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

-De Certau, M., *La Fábula Mística*, México, Universidad Iberoamericana, 1982.

-Dhondt, J., *La Alta Edad Media*, México, Siglo XXI.

-Dronke, P., *Women Writers of the Middle Ages*, Londres, Cambridge University Press, 1984.

-Duby, G., *Mujeres del siglo XII*, vol. III, Santiago de Chile, Ed. Andrés Bello, 1996.

-Duby, G., *Los Tres Ordenes o lo imaginario del Feudalismo*, Barcelona, Argot, 1983.

-Duby, G., Perrot, M., *Historia de las Mujeres en Occidente*, Tomo II: La Edad Media Madrid, Ed. Taurus, 1992.

-Duncan, B., "The Beguines.", en: <http://www.miliersv.edu/english/homepage/duncan/medfem/porete2.html>. (Consultado: 12/10/01)

-Epiney-Bugard, G., Zum Brunn.E., *Mujeres Trovadoras del Dios*, Barcelona, Ed. Paidós, 1998.

-Gari, B., "Margarita y el saber. Senderos de comocimiento y libertad en El Espejo de las Almas Simples, de Margarita Porete.", en *Mujeres Sabias II (Siglos III-XIV)*, España, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1987.

-Guarnieri, R., "Frères du Libre Esprit", en

-Guarnieri, R., "Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti", en *Archivio Italiano per la Storia de la Pietá*, IV (1965), pp.363-708.

-Guglielmi, N., *La Marginalidad en la Edad Media*, Buenos Aires, Eudeba, 1986.

-Herve, M., *Mentalités Medievales. XIe-Xve siècle*, Paris, Nouvelle Clio Presses Universitaires de France, 1996.

-Jónsson, E.M., *Le Miroir. Naissance d'un genre littéraire*, Paris, Les Belles Lettres, 1995.

-Knuth, E., "The Beguines", en: <http://www.users.csbsju.edu/~eknuth/xpxx/beguines.html>. (Consultado: 23/10/01)

-Kretzmann, N., Kenny, A., Pinborg, J. (editores), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1986.

-Labal, P., *Los cátaros: herejía y crisis social*, Barcelona, Grijalbo, 1984.

-Labarge, M.W., *La Mujer en la Edad Media*, Madrid, Ed. Nerea, 1986.

-Lambert, M., *La Herejía Medieval*, Madrid, Ed. Taurus, 1986.

-Lea, Ch., *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, New York, 1888.

-Le Goff, J. (comp.), *Herejías y Sociedades en la Europa Preindustrial, Siglos XI-XVIII*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1987.

-Le Goff, J., *La Baja Edad Media*, México, Siglo XXI, 1995.

-Lerner, R., *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*, Londres, University of Notre Dame Press, 1972.

-Maisonneuve, H., *Etudes sur les origines de l'Inquisition*, Paris, Libraire Philosophique J.Vrin, 1960.

-Max Huot de Longchamp, Marguerite Porete, *Le Miroir des Âmes simples et Anéanties, Introduction, Traduction et Notes*, Paris, Albin Michel, 1984.

-Mc Ginn, B., *The Flowering of Mysticism. Men and women in the new mysticism, 1250-1350*, volumen III of *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, New York, The Crossroad Publishing Company, 1998.

-Orcibal, J., "Le Mirror des Simples Ames et la Secte du Libre Esprit.", en *Revue d'histoire des religions* 176 (1969), pp.35-60.

-Porete, M., *Speculum Simplicium Animarum/ Marguerite Porete, Le Mirouer des Simples Ames*, eds. Verdeyen P.y Guarnieri, R., Turnhout, Brepols, 1986, *Corpus Christianorum Medievalis* LXIX.

-Romero, J.L., *La Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

-Spaapen., B., "Le Mouvement des 'Freres du Libre Esprit' et le mystique flamandes", en *Revue d'ascetique et mystique* 42 (1966), pp. 423-437.

-Southern, R.W., *Western Society and the Church in the Middle Ages*,

-Stoner, A., "Sisters Between. Gender and the Medieval Beguines." En: <http://www.sfsu.edu/-hsa/ex post-facto/beguine.html> (Consultado: 24/09/01)

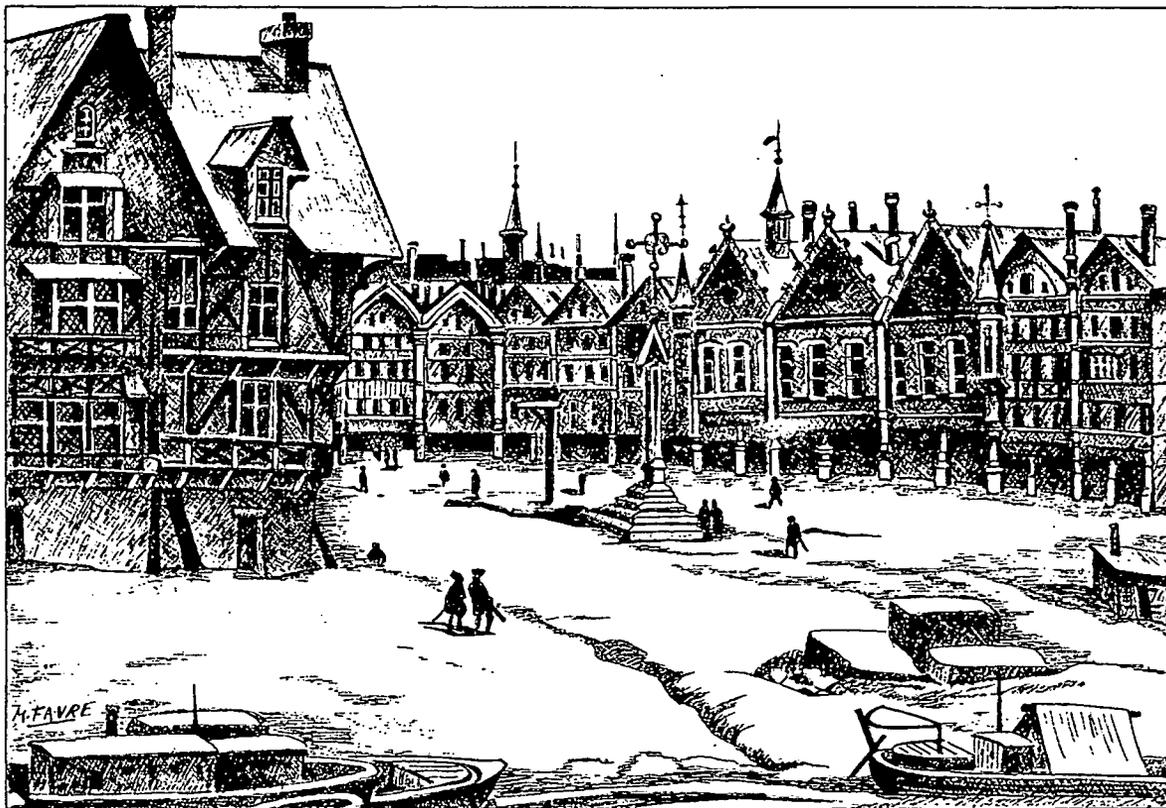
-Vauchez, A., *La Espiritualidad del Occidente Medieval*, Ed. Cátedra, Madrid, 1995

-Verdeyen, P., "Le Procés d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)", en *Revue d'histoire ecclesiastique* 81 (1986), pp-47-94.

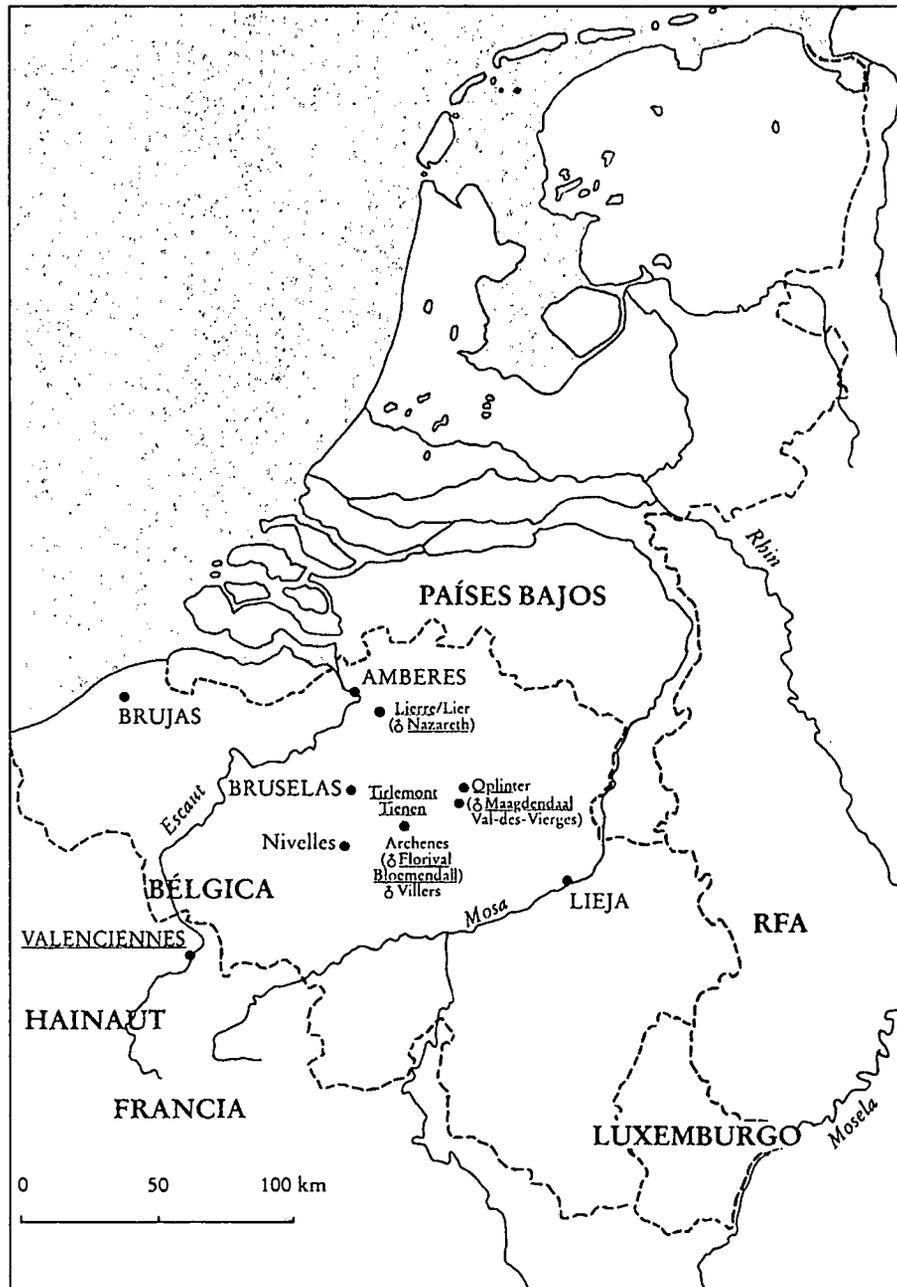
-Walker Bynum, C., "El Cuerpo Femenino y la Práctica Religiosa en la Edad Media.", en Feher, M., Haddaf, R., Tazi, N., (editores), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Ed. Taurus, 1990.

-Williams, M., "Imagen Divina Prisión de la carne. Percepciones del cuerpo en el antiguo gnosticismo, en idem anterior.

-Zolla, E., *Los Místicos del Occidente II*, Barcelona, Ed. Paidós, 1997.



7. Plaza de Grève, París, en el siglo XIV.  
(Dibujo original de Monique Favre, inspirado en una reconstrucción de Hoffbauer.)



3. Mapa de lugares mencionados: B. Países Bajos.

## INDICE

|   |    |
|---|----|
| <b>A. Introducción</b>  | 1  |
| <b>B. Contexto</b>  | 6  |
| B.1 La situación de la Iglesia durante el siglo XIII                  | 6  |
| B.2 Fenómenos Históricos asociados a “El Espejo de las Almas Simples” | 11 |
| B.2.1 El Movimiento Beguinal  | 11 |
| B.2.2. La Herejía del Libre Espiritu                                  | 19 |
| B.2.3 La Mística Renano-Flamenca                                      | 25 |
| B.3 Interacción de los fenómenos                                      | 29 |
| <b>C. Marguerite Porete y “Le Mirouer des Simples Ames..”</b>         | 33 |
| C.1 Estado de la Cuestión   | 38 |
| C.2 Marco Teórico   | 43 |
| C.3 Fuentes disponibles   | 48 |
| C.4 Análisis de documentos  | 54 |
| <b>D. Hacia una interpretación integradora</b>                        | 68 |
| <b>E. Apéndice</b>  | 79 |
| <b>E. Bibliografía</b>  | 83 |
| <b>G. Ilustraciones</b>   | 87 |

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas