

**LA OBRA DE MARGARITA PORETE Y EL MOVIMIENTO BEGUINAL:
BREVE REFLEXIÓN SOBRE LA POSIBLE INFLUENCIA EN LAS PRIMERAS COMUNIDADES
FEMENINAS LATINOAMERICANAS**

**THE WORK OF MARGUERITE PORETE AND THE BEGUINAL MOVEMENT:
BRIEF REFLECTION ABOUT THE POSSIBLE INFLUENCE ON THE FIRST LATIN AMERICAN
WOMEN'S COMMUNITIES**

NICOLAS MOREIRA ALANIZ (*)



(*) **Nicolas Moreira Alaniz.** Profesor de Historia de la Filosofía Medieval en Instituto de Profesores Artigas, Montevideo, Uruguay. Magister en Filosofía (UdelaR, Uruguay). Estudiante de Doctorado en Filosofía (UCA, Argentina)

E-mail: nmoreira71@gmail.com

Resumen: El movimiento religioso femenino de las beguinas se desarrolló en la Europa medieval entre los siglos XII y XIII, llegando hasta la mitad del siglo XIV. Luego, entró en decadencia en cuanto a sus postulados originarios, ya que muchos de los beguinatos terminaron siendo cerrados y otros absorbidos en la estructura jerárquica de la Iglesia católica. Promovían la autonomía religiosa, organizacional y económica de las comunidades, rechazando la observancia perpetua de los votos de castidad y clausura, predicando y enseñando en las nacientes urbes tardomedievales, y viviendo y transmitiendo una forma de experiencia mística novedosa. Entre estas beguinas se encontraba Margarita Porete quien impactó la sociedad y la historia con su vida y pensamiento. El pensamiento de beguinas, como Margarita, y su actividad influyó en la espiritualidad alemana medieval y en algunas ideas centrales de la reforma protestante. Por esta vía, y ante la reformulación doctrinal católica con la contra-reforma, estas formas de religiosidad y comunidad femenina llegaron a la América conquistada. Estas comunidades conventuales, que manifestaban similitudes con los beguinatos tuvieron una corta vida, pero no deja de ser relevante que la primera manifestación de la religiosidad femenina en América estuviera marcada por una fuerte demanda de autonomía, libertad, y unidad comunitaria.

Palabras-clave: beguinas; Margarita Porete; espiritualidad; conventos; América.

Abstract: The feminine religious movement of the beguines developed in medieval Europe between the 12th and 13th centuries, until the middle of the 14th century. Then it went into decline in terms of its original postulates, since many of the beguinates ended up being closed and others absorbed into the hierarchical structure of the Catholic Church. They promoted the religious, organizational and economic autonomy of the communities, rejecting the perpetual observance of the vows of chastity and closure, preaching and teaching in the late medieval townships, and living and transmitting a new form of mystical experience. Among these beguines was Marguerite Porete who impacted the society and the history with her life and thought. The activity of the beguines, like Margarita, influenced the medieval german spirituality and some central ideas of the Protestant Reformation. In this way, due to the Catholic doctrinal reformulation with the Counter-Reformation, these forms of religiosity and feminine community reached the conquered America. These conventual communities which showed similarities with beguinates had a short life, but it is still relevant that the first manifestation of female religiosity in America was marked by a strong demand for autonomy, freedom, and community unity.

Keywords: beguines; Marguerite Porete; spirituality; convents; America.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

CCIÓN

En la segunda mitad del siglo XII, en la Europa latina, comienzan a surgir comunidades religiosas femeninas y masculinas que tienen como principal característica el estar ubicadas dentro de las nacientes urbes y pequeños pueblos que florecen en Flandes y en la Renania, producto del intenso desarrollo comercial que se venía dando, particularmente con el Oriente, desde inicios de ese mismo siglo.

Así, la primera comunidad religiosa femenina registrada como perteneciente a una ciudad y no a un feudo laico o eclesiástico es en Lieja. Estas comunidades estaban constituidas por mujeres denominadas beguinas, y, por lo tanto, a estas agrupaciones se les llamó beguinatos o beguinajes. También, había comunidades en los burgos conformadas por hombres, denominados begardos.

Fueron los beguinatos los que tomaron más notoriedad, y, al mismo tiempo, generaron más opiniones disímiles: desde la aceptación y apoyo por parte de algunos pocos representantes de la Iglesia, hasta la condena, persecución y prohibición por parte de la ortodoxia católica, ya fueran arzobispos, abades, o el mismo Papa.

Además de la particularidad de formar parte de la fisonomía de algunos de los nacientes burgos europeos, los beguinatos expresaban otras cuestiones y cambios muy significativos: 1) sus integrantes eran mujeres, mayoritariamente, solteras o viudas que no podían ingresar a un convento o abadía femenina porque éstos estaban desbordados en su capacidad, y porque muchas de ellas no tenían los recursos necesarios para cubrir la dote de ingreso a estas instituciones; 2) el ingreso y pertenencia a esta comunidad religiosa no exigía mantener votos perpetuos de clausura ni de castidad, ni tampoco el desprendimiento absoluto de los bienes materiales familiares o personales; 3) la organización interna del beguinato era más horizontal y democrática, que verticalista y jerárquica, si bien había un orden comunitario, éste no se basaba en un poder vertical; 4) unido a esto último, los beguinatos no respondían, obligatoriamente, a ninguna jerarquía ni institución eclesiástica, por lo cual, eran comunidades con un alto grado de autonomía organizacional, funcional y económica; 5) esa autonomía también se expresó en su forma de vida y en su forma de pensar; muchas beguinas transmitieron sus experiencias religiosas y su interpretación y análisis en obras escritas (poemas, cartas, visiones, diálogos); de ellas nació una nueva manera de vivir y entender la religiosidad y

espiritualidad desde una mirada femenina; 6) la autonomía respecto a la Iglesia, si bien se veían a sí mismas formando parte de la comunidad cristiana, implicó que los beguinatos no estuvieran sometidos a la jurisdicción y gobernancia de abadías o monasterios masculinos, tal como aún sucedía en el siglo anterior (siglo XI) y cuyo primer intento se había dado con la fundación del convento de Ruperstberg por parte de Hildegarda de Bingen; 7) igualmente, se mantuvo un vínculo –no obligatorio– con confesores masculinos, los cuales muchas veces oficiaron posteriormente de divulgadores del pensamiento de tal o cual beguina, como es el caso de la “Vita Beatrice” escrita por el confesor de Beatriz de Nazaret en el siglo XIII.

Por estas razones, suficientes seguramente, los beguinatos fueron, en muchos casos, denostados y ridiculizados por representantes del poder religioso masculino y del poder secular, viendo en éstos un peligro para el mantenimiento de un orden tradicional. Este peligro aparente se expresaba tanto en el ámbito de lo político-religioso, como también en el ámbito de la economía, ya que en los beguinatos se cumplían ciertas funciones que pertenecían “por derecho propio” a ordenes masculinas mendicantes (franciscanos y domínicos), como ser la ayuda a los necesitados, la educación (la cual era dirigida sólo a los hombres), y la predicación ambulante. En cuanto a lo económico, las beguinas aprendían técnicas relativas a la producción con el fin de subsistir (agricultura, producción textil, tintura, orfebrería, medicina natural, etc.), transmitían ese saber a las nuevas integrantes, y también a quien quisiera aprender, aunque no formara parte de la comunidad; esto generó cierto malestar en algunos gremios que poseían la exclusividad de producción y transmisión del saber en tales técnicas.

1. VIDA Y PENSAMIENTO DE MARGARITA PORETE

Margarita Porete de Hainaut nació a mediados del siglo XIII y murió en 1310, cuando fue quemada en la hoguera, condenada por su forma de vida y de pensamiento (previamente, en 1306, ya había sido condenada y quemada su obra, en el Concilio de Valenciennes). Justamente, es a través de las actas de la Inquisición que conocemos su exacta fecha de fallecimiento (1 de junio de 1310 en la Plaza de Grève, París), el proceso de su condena, su nombre y su procedencia. “Margarita *dicta* Porete” que procede de Hainaut.

Asimismo, en estas actas es denominada “beguina” (*beguine clergesse*). Posiblemente lo fue, aunque tal vez no haya sido parte integrante de los llamados beguinatos, sobre todo porque a principios del siglo XIV, estas comunidades ya habían comenzado a institucionalizarse y a formar parte de jurisdicciones eclesiásticas. Se entiende, a partir de opiniones escritas sobre ella (como la de Godofredo de Fontaines) o de su propia obra, que vivió por fuera de la convivencia comunitaria del beguinato, aunque compartió gran parte de su enfoque de vida y pensamiento, así como se encuentran en su obra indicios de asimilación de ideas provenientes del llamado Movimiento del Libre Espíritu. Su vida, aparentemente, fue, en gran parte, solitaria y errante, llevando a la práctica el estilo de vida mendicante centrado en votos de pobreza y humildad.

A las opiniones favorables esgrimidas por Godofredo de Fontaines, teólogo dominicano y Rector de la Sorbona, hay que sumarle otras dos fuentes de conocimiento sobre Margarita: un franciscano llamado Juan (tal vez, de Querayn), y un monje cisterciense llamado Franco de Villers. Los tres afirman el gran valor de la obra escrita por Margarita y defienden su ortodoxia y sinceridad, aunque dos de ellos, Juan y Godofredo, estiman que sería inapropiado mostrar públicamente el contenido ya que podría dar lugar a peligrosas malinterpretaciones, lo cual terminó sucediendo.

También se habla de un begardo, Guiard de Cressonessart, quien fue juzgado por defender a Margarita. Ambos fueron encaminando su proceso de condena, pero finalmente Guiard terminó abjurando de su posición y se salvó de la ejecución, pero no de la cadena perpetua. Margarita continuó negando su culpabilidad hasta el final.

Margarita es receptora del pensamiento y vida de abadesas y beguinas que, desde fines del siglo XII, fueron elaborando y transmitiendo una perspectiva de la relación entre el alma humana y Dios centrada en la experiencia mística del amor de Dios y a Dios promovida desde el siglo XII por los reglars Guillermo de San Thierry y Bernardo de Claraval (Clairvaux)¹; ambos benedictinos que pasaron a formar parte relevante del nuevo movimiento reglar cisterciense.

La mística del amor refiere al valor principal y esencial del amor divino en la creación y la providencia, y del amor espiritual que permite al alma humana alcanzar a

¹ Guillermo de San Thierry (1090-1148). Abad de San Thierry de Reims. Se retira al monasterio cisterciense de Signy donde muere. Bernardo de Claraval (1091-1153). Monje en Citeaux; abad en Claraval; promueve la creación de la Orden del Temple; combate y denuncia a Pedro Abelardo.

“convertirse en hombre de Dios, no en Dios, pero sí, no obstante, en lo que es Dios” como dice Guillermo en su “Carta a los Hermanos del Monte de Dios” (II, 3, 1). Conexión amorosa tan fuerte en su grado más alto, que lleva al gozo espiritual pleno y fruición del alma con Dios, en la cual ésta se abandona a sí misma, se vacía de sí para ser inundada por la luz divina. Pero el mismo Guillermo se encarga de afirmar que “*el hombre es por gracia lo que Dios es por naturaleza*” (Ibid.): no hay divinización del alma, ni antropodivinización, ni, por supuesto, panteísmo en su postura y en la de Bernardo.

La mística del amor (*Minnemystik*) se distancia, aunque no se opone totalmente, a la mística del ser (*Wesenmystik*). Ambas son líneas de expresión de lo inexpresable, acorde a la vía negativa o apofática desarrollada por el Pseudo Dionisio en el siglo VI. La *Minnemystik*, desde el siglo XII, sobre todo con el “Comentario al Cantar de los Cantares” de Bernardo, recibe la referencia fundamental del apóstol Pablo y de Juan el evangelista, de la patrística origeniana, agustiniana y capadocia, y del pensamiento dionisiano; pero, a su vez, se hace expresión de su época al adoptar temas y formas interpretativas de la literatura cortesana del *fin’amor* trovadoresco de Provenza y Occitania. La relación amorosa y el cortejo del pretendiente (el caballero, el noble, o el mismo trovador) hacia la dama, pasando por sus diversos estados (fenhedor, precador, entendedor, drutz) da paso en una trasposición simbólica a la relación amorosa y el cortejo del alma humana hacia Dios (la Dama Amor), pasando el alma por diversos estados o grados de amor (desde el amor sensual al amor espiritual pleno y a la fruición con su amado).

Esta idea del amor a Dios como relación de amistad íntima, como cortejo amoroso, viene tomado de la interpretación alegórica dada por Bernardo a la lectura del “Cantar de los Cantares” bíblico. La búsqueda y el encuentro, el gozo y la desazón, la esperanza y el desconsuelo, alegría y dolor, plenitud y ausencia, claridad y duda; estas realidades se dan conjuntamente en el camino del alma hacia Dios; es la dificultad propia del amar, y, en este caso, al objeto último del amor humano.

“Yo dormía pero mi corazón estaba despierto. Oí la voz de mi amado que me llamaba (...) Me quitó la túnica, ¿tendré que ponérmela otra vez? Me lavó los pies ¿tendré que ensuciármelos de nuevo? Mi amado metió la mano por la cerradura; ¡cómo se me estremeció el corazón! Me levanté para abrir a mi amado, y mis manos destilaron mirra (...). Abrí a mi amado, pero mi amado ya se había ido ¡Se me fue el alma tras de él! Lo busqué y no lo hallé, lo llamé y no me respondió.” (CANTAR DE LOS CANTARES, 5, 2-6).

Este fragmento del texto bíblico muestra la dificultad propia del alma humana en su búsqueda de encuentro con lo Absoluto. Las dudas y temores ligados a nuestros sentimientos y a la razón obstaculizan el camino hacia el Amado, quien es el Amor mismo. Pero, así, el mismo Amado se oculta a su amante, le pone obstáculos para probar su amor y fortalecerlo. Es en este punto donde el aporte de la poesía cortesana del siglo XII va a ser interesante: el pretendiente o el amante debe jurar amor a su amada, y someterse a pruebas por ese amor. En este caso, el alma (el Alma Noble y Valiente) deberá sortear obstáculos y pruebas avanzando en la escala de grados de amor, despojándose de sus conocimientos, sus virtudes sociales y morales, de sus intereses, y de sí misma para alcanzar la unión y fruición con su amado Dios (la deificación, *deificatio*).

Así, el camino es doloroso, pero es el dolor del amor, y cuanto más elevado sea lo amado, más elevado es el dolor de dejar de ser uno mismo, de abandonarse a sí mismo para encontrarse a sí mismo. Hay un ocultamiento de Dios, pero ese ocultamiento es por su misma esencia. Dios es tinieblas para nuestra mente, es oscuridad en su inefable luz. Dios quiere ocultarse (porque la voluntad de Dios es su misma esencia), y al mismo tiempo quiere mostrarse, quiere ser amado y que el alma llegue a Él. Hugo de San Víctor (1096-1141) en su “El Arra del Alma”, hace hablar a Hombre que le dice a Alma: “*Tienes un esposo, pero no lo sabes. Es el más bello de todos, pero no has visto nunca su rostro. Él te ha visto, porque, si no te hubiese visto, no te amaría.*”

El joy del amor cortés se expresa espiritualmente en la mística del amor. Hay una relación sincera y sensual entre el alma que busca a Dios y Dios que busca al alma. El amor cortés (ideal y etéreo) iniciado por la poesía de Guillermo de Aquitania en el siglo XI, transmutará durante el siglo siguiente, en un amor más real y completo, adoptando elementos del amor caballeresco, en el cual la unión carnal entre el amante y la amada era el fin. En la *minnemystik*, la fruición, el goce del alma en Dios y con Dios, siendo Dios con Dios, es el fin de la escala de grados de amor.

Como decía al principio, el pensamiento de Margarita Porete se conecta con la experiencia y especulación mística de mujeres que se expresaron desde hacía un siglo antes: Hadewijch de Amberes, Beatriz de Nazaret, Matilde de Magdeburgo, María de Oignies, sólo algunas por poner de ejemplo. Estas mujeres místicas, que tuvieron experiencias de visiones extáticas, especularon sobre la forma en la que alma puede dirigirse hacia Dios y llegar a Él. Mediante el amor incondicional de Dios hacia el alma,

y el amor sincero y valiente del alma hacia Dios, es que puede alcanzarse la deificación y el pleno goce de abandonarse en Dios mismo. Goce momentáneo en esta vida², pero goce eterno en la vida después de la muerte. El amor es la vía de conocimiento, es el sentido y el fin del mismo. *Amor ipse intellectus est*. No es la visión intelectual, ni la contemplación intelectual lo que permite conocer a Dios, sí es un paso o un grado del camino pero que hay que superar; es en la experiencia unitiva amorosa como se alcanza a Dios.

Los números y su carga sacro-simbólica surgen de la tradición; el camino del conocimiento es ascendente, aunque ese ascenso viene marcado por necesarias caídas; no se puede ascender sin caer: ascender a Dios, cayendo de uno mismo; premios que se logran con pérdidas. Este camino en la tradición monástica cristiana oriental (y luego en la occidental) se simbolizaba como una escala o escalera cuyos escalones podían ser de diversa cantidad según el monje que escribía, pero todo número tenía su significación mística. Un ejemplo es el del anacoreta Juan Clímaco (+600) que en su *“Scala Paradisi”* habla de treinta escalones para llegar a Dios (tantos como fueron los años “privados” de Jesucristo).

En las místicas del siglo XIII, el número de grados o estados del amor a Dios, y del gradual abandono y desnudez del alma humana, son, generalmente, siete. Las siete maneras de amor en Beatriz de Nazaret, o los siete estados de amor en Margarita Porete, son alguno de los ejemplos.

San Agustín ya hacía referencia en “Sobre la Verdadera Religión” (*De Vera Religione*) acerca de la perfección del 7.

“Este se llama el hombre nuevo, el interior y celestial, que tiene también, a su manera, algunas edades espirituales, que no se cuentan por años, sino por los progresos que el espíritu realiza. (...) La séptima es el descanso eterno y la bienaventuranza perpetua, que ya no admite edades.” (XXVI, 49).

Esta última edad es ya una no-edad, es la superación del tránsito, la unión con Dios (para Agustín, una unión contemplativa). Posteriormente a la época que estoy tratando, la misma idea de perfeccionamiento centrada en tránsito por siete grados o escalones se mantiene en místicos como Jan van Ruusbroec y Teresa de Jesús.

2 Respecto a la vía de amor o *minneweg*, Matilde de Magdeburgo dice que “esto no puede durar mucho tiempo” y que “cuando está en lo mejor, es preciso dejarlo” (“La Luz Resplandeciente de la Divinidad” I: 2, 44)

2. LA OBRA

En el caso de la obra de Margarita, “El Espejo de las Almas Simples Anonadas y que sólo moran en el querer y en el deseo de amor”, los estados de amor están incluidos y demarcados por ámbitos de conocimiento: uno es el de la Razón, y otro es el del Amor. Los cuatro primeros estados y las dos muertes (o caídas) asociadas están bajo la soberanía de Razón; y los últimos tres estados están bajo la soberanía de Amor (o Dama Amor). El pasaje del ámbito de la Razón a la del Amor se da con la tercera muerte o caída.

Es así que el eje de la obra en diálogo es la contraposición del ámbito de la Razón y el del ámbito del Amor. Abundan personajes alegóricos, algunos que hacen referencia a virtudes morales y teológicas, pero los principales son Alma y Amor (Dios o Dama Amor), y luego dos personajes que expresan la contraposición de ámbitos de conocimiento: Entendimiento de Razón y Entendimiento de Amor. Hay un entendimiento fundado y guiado por el amor; es la valoración del amor como forma de conocimiento integrador y unitivo, a diferencia de la razón que analiza, distingue, define, y fragmenta el conocimiento. Esta distinción, salvando las diferencias, se venía elaborando casi en esa época en la escolástica universitaria en cuanto al papel del pensamiento abstractivo y el pensamiento intuitivo.

El comienzo de la obra es un poema (el *Explicit*, del cual se pone en duda su autoría) donde aclara el fin y propósito de su obra, y exhorta al lector a superar los límites de la razón lógica y transitar la experiencia unitiva y mística. Les habla a los teólogos, a los maestros universitarios (los *lessemeister* o maestros de lectura), a las autoridades eclesiásticas de lo que ella denomina, la Pequeña Iglesia, que no es otra que la institución eclesiástica humana y jerárquica.

Vosotros que leeréis este libro
Si lo queréis entender bien
Pensad en lo que diréis
Pues es duro de comprender;
Os hará falta Humildad
Que de Ciencia es tesorera
Y de las otras Virtudes la madre.
Teólogos y otros clérigos
No tendréis el entendimiento

Por claro que sea vuestro ingenio
A no ser que procedáis humildemente
Y que Amor y Fe juntas
Os hagan superar a Razón
Pues ellas son las damas de la casa.
(...) Humillad, pues, vuestras ciencias... (PORETE 1995, 67; 2005, 49)

La obra pretende ser un relato de una experiencia mística subjetiva, objetivado en forma de diálogo entre personajes simbólicos. Es el Alma que expresa la subjetividad mística de Margarita, y es Dama Amor quien responde y guía el desarrollo del relato. Asimismo, esta obra se adhiere a la forma literaria de los *Specula* medievales, oficia de espejo que refleja la realidad del alma humana en su relación con Dios. Nos permite vernos a nosotros mismos y descubrirnos. Nos muestra un modelo ideal de cómo debe ser nuestra vida.

El título refiere a esta forma especular, que tiene su expresión en el ámbito religioso y en el profano (histórico, científico, filosófico). Ejemplos de *specula* religiosos son, primeramente, la *Specula Scripturae* (las Sagradas Escrituras), y en el medioevo, el Cantar de San Trudperter y el *Speculum Virginum*. En el ámbito profano, el *Speculum Maius* (*Doctrinale, Historiale, y Naturale*) de Vicente de Beauvais; el *Speculum Alchimiae* de Roger Bacon; o el *Speculum Astronomiae* de Alberto Magno, así como el anónimo *Speculum Humanae Salvationis*, entre otros.

En el mismo prólogo, antes de iniciar el diálogo en sí mismo, Margarita pone, en boca de Amor, un relato tradicional³ como ejemplo analógico de lo que es la relación amorosa entre el alma y Dios, una relación que se basa en la representación ideal del amado, la cual no hace más que provocar desconsuelo por la propia lejanía. La obra de Margarita reafirmará constantemente la cercanía representacional y la lejanía ontológica entre el amante y el amado (*Lejos-Cerca, Loing-Pres*), el abismo que separa al alma de Dios, pero la cercanía mediante representaciones y símbolos que nos hace gozar momentáneamente, pero luego nos lleva al dolor del desconsuelo. Así, el alma debe despojarse de todo lo que la reviste y abandonarse a sí mismo, vaciarse del yo personal, para dejar llenarse de la luz de la divinidad.

³ Relato que es transmitido en la Edad Media por Alexandre de Bernay (siglo XIII) en su "*Roman d'Alexandre*". El origen del contenido del relato se atribuye al Pseudo Calístenes (siglo II).

El relato tradicional narra sobre la doncella que oyó hablar del rey Alejandro, y que lo admira a tal punto que manda realizar un retrato de él para que pueda contemplarlo, aunque sea en imagen; alegría y desconsuelo es lo que vive la doncella frente a la imagen de su amor idealizado. Margarita lo emplea como analogía del amor del alma hacia Dios, y del amor y nobleza de Dios respecto a su amante.

De forma semejante, dice el Alma que hizo escribir este libro, como os digo, oí hablar de un rey de gran poder, que por su cortesía y por su grandísima nobleza y generosidad era como un noble Alejandro; pero se encontraba tan lejos de mí y yo de él, que no sabía cómo encontrar consuelo, y para que me acordase de él, me dio este libro que representa de una cierta forma su amor. (PORETE 1995, 69; 2005, 51-52)

La representación, la imagen como en un espejo, es la idea que se manifestaba en los *Specula* que hacía referencia anteriormente. El mismo recorrido del alma hacia Dios está marcado por grados de acercamiento por nitidez de la imagen, hasta hacerse una la imagen con la realidad divina. La contemplación del alma es un mirarse en el espejo de la divinidad; esa contemplación no es intelectual (como afirmaba Agustín), es supraracional, es vivida, es experimentada al punto de gozar de la unión con lo divino.

Para esto, el alma debe aniquilarse, anonadarse de sí, para recibir a Dios y volver al estado pleno originario cuando el alma humana fue creada por Dios, en Dios mismo. Ese aniquilamiento es por amor al amor mismo, a Dios, o Dama Amor como manifestación de Dios. En este proceso hay voluntad doble, y esa voluntad no es activa (no hay promoción del voluntarismo) sino pasiva o receptiva; el alma se supera a sí misma para dejar hacer a Dios, un Dios que hace y dirige su deseo hacia el alma por Amor. No hay amor no correspondido, o por lo menos no hay no deseo por parte de Dios (el Amado que ama); en el caso del alma, hay un deseo interior que la mueve, pero ese movimiento puede desviarse del objeto de amor. El deseo del alma debe acompañarse de una superación del mundo, de lo social, de las virtudes, del conocimiento, y de sí misma, para alcanzar el objeto de deseo, para ser una misma con su Amado.

Se vislumbra, y en forma radical, el esquema ontológico y religioso neoplatónico; particularmente, el camino de retorno o *reditio*, en el que el alma se eleva gradualmente hasta alcanzar la unidad plena. Este proceso de superación y ascenso, Margarita lo va transmitiendo y explicando de una forma algo desordenada por la misma naturaleza de la obra dialógica, pero es a partir del capítulo 118 que realiza un resumen de cada estado o

peldaño; es el Alma liberada que se encarga de responder a un pedido que se entiende le han hecho otras almas que no han llegado ni aún iniciado este camino (almas prisioneras). Esta vía ascendente mediante estados se complementa dialécticamente, con una serie de descensos específicos que habilitan el ascenso general: existen tres muertes o superaciones, y dos caídas.

El primer estado:

“es aquel en que el Alma...tiene la intención de guardar, aunque le cueste la vida, es decir hasta la muerte, los mandamientos que Dios establece en su Ley.” (PORETE, 1995: CXVIII, 189.)

Este primer peldaño hace referencia a la necesidad de cumplir con las normas y reglas dictadas por Dios a los hombres a través de los profetas: el amor a Dios, el amor a sí mismo, y al prójimo, y reglas relativas al respeto entre los hombres y la responsabilidad del individuo ante la comunidad. El alma debe cumplir el pacto de Dios con los hombres, un pacto fundado en el amor divino hacia el hombre luego de su caída, dominado éste por sus intereses e impulsos, y situando su perspectiva de lo divino en ídolos mundanos. Para superar este estado, dice la autora, se debe dejar de lado la pereza, la falta de amor por lo sublime, y la cobardía propia de corazones pequeños. Esta primera tarea implica ya tiempo, persistencia, y hábito, y para muchas almas puede llevar toda la vida.

Pero el hombre, inicialmente, debe recibir el imperativo que le marque el sentido correcto, mandato externo transmitido por Dios y expresado por la profecía que es fundamento del orden individual y colectivo. La pedagogía divina, que ahondan los teólogos judeo-alejandrinos y los primeros cristianos, se manifiesta en la visión del alma humana como sujeto a ser educado en niveles de instrucción transmitidos por el Verbo divino.

Pues, así como el niño tiene que ser y obrar como un niño antes de ser un perfecto hombre, así también el hombre tiene que hacer el tonto y el loco a través de sus obras humanas antes de alcanzar el verdadero nódulo del estado de libertad, en el que el alma obra con prácticas divinas, sin su propia obra. (PORETE, 1995, CXXIV, 207)

Margarita expone en cuanto a este primer estado lo que se propone llegar al final del proceso: alcanzar la libertad del alma, llegar al país de la libertad, ese paraíso, que no es otra cosa que hacerse uno con la divinidad, retornando al inicio y abandonando lo que es propio de sí, que es no-ser para ser realmente, sin voluntad, sin obras, sin pensamiento, sin nombre propio, tal como ejemplifica en la imagen del río con nombre propio que se

fundes en el mar o en el océano perdiendo toda distinción particular y siendo uno con los demás ríos en la unidad del mar. Como dice Blanca Garí, el discurso de la autora “*al igual que el camino del alma hacia Dios, no asciende linealmente, sino que progresan ambos a través de un movimiento argumentativo y lingüístico circulares, en un juego espiral de proximidad y distancia.*” (In. PORETE, 2005, 22).

El segundo estado:

“es aquel...en el que la criatura se abandona y se esfuerza en actuar por encima de todo consejo humano, mortificando la naturaleza, despreciando las riquezas, delicias y honores (...) No teme entonces la pérdida del haber, ni la palabra de las gentes, ni la debilidad del cuerpo.” (PORETE, 1995, CXVIII, 190).

En éste, el Alma se ajusta a consejos de Dios, y no necesariamente a mandatos y obligaciones. Estos consejos son para “sus más especiales amigos”; ciertas almas que manifiestan la voluntad de ascender hacia Dios. Podría surgir aquí la pregunta de si Margarita nos habla de almas elegidas por la providencia divina para avanzar en su perfección. Hay que recordar que la obra de Margarita fue condenada por formar parte del llamado Movimiento del Libre Espíritu, el cual promovía la idea de que el alma puede liberarse al punto de alcanzar tal grado donde no necesita mediación, representación, ni obra alguna cuando se acerca a la divinidad; y que este movimiento funda sus raíces en ideas provenientes de los cátaros del Languedoc que distinguían entre almas perfectas, almas perfectibles y almas condenadas (tal como lo admitían en su momento las sectas gnósticas).

El alma ya es más libre respecto a su estado inicial; opta, decide por comenzar a separarse de las atracciones mundanas, de los estímulos externos que convertía en fines en sí mismos. Es la lucha ante las distracciones del espíritu centrando la atención en la búsqueda del placer y la huida ante el dolor; es parte de la crítica que filósofos, como Aristóteles o Epicuro, realizaban acerca de buscar la medida de conductas habituales con miras a la consecución de la felicidad. Pero Margarita, así como el pensamiento místico medieval en general, afirma la necesidad de superar toda intención de querer alcanzar la felicidad mediante lo mundano, trascender tal intención y no simplemente moderarla o medirla bajo criterios racionales. El desprecio por lo mudable y efímero como fuente

de errores, engaños y corrupción, y la falta de temor ante la pérdida de los bienes, los honores, los éxitos, la vana opinión y la soberbia intelectual, y el placer o gozo corporal.

Luego de estos dos primeros estados se produce la muerte al pecado y la naturaleza. *“Así dice esta Alma a la infeliz Naturaleza que la ha esclavizado por mucho tiempo: dama Naturaleza me despido de vos.”* (PORETE, 1995: XXII, 98).

El tercer peldaño *“es aquel en que el Alma se contempla apegada al amor hacia las obras de perfección, por lo que su espíritu decide, por un ferviente deseo de amor, multiplicar esas obras en ella.”* (PORETE, 1995: CXVIII, 190).

Es en este momento que el alma se adhiere al entendimiento de amor y se comienza a desvincular del entendimiento de razón. Las obras que realiza tienen su sentido en una forma de intelección fundada y guiada por el amor, por la intuición unitiva que nos permite valorar y comprender la realidad externa y nuestras acciones y decisiones desde una perspectiva no mediada por concepciones aprendidas ni prejuicios culturales. El amor como fuente de entendimiento conlleva la unidad de comprensión y acción, a diferencia de la razón como fuente de entendimiento la cual conlleva al análisis divisorio de la realidad. Se puede decir que ese ascenso de retorno en el neoplatonismo, donde el alma supera la multiplicidad de visiones, perspectivas y concepciones de la realidad para afincarse en la unidad intelectual en conexión con el *nous* universal, adquiere en la obra de Margarita un correlato más radical ya que la unidad intelectual no viene dada por un proceso racional y lógico, sino por un proceso amoroso, una dialéctica de acercamiento y lejanía entre el alma amante y la divinidad amada (Dama Amor), entre el abandono del mundo y el fortalecimiento interior activo, y el abandono del alma y la entrega pasiva ante Dios.

El alma necesita moldearse, romperse y resquebrajarse, dice Margarita, para que de ese abandono surja un vacío de sí para ser llenado por el Amor divino. Todavía, el alma actúa de manera voluntaria para lograr tales cometidos, aún no se abandona totalmente a una pasividad de voluntad propia dejándose llevar por la voluntad divina. Está preparando el camino para ello, probándose *“así mismo en muchos estados para despojarse uno mismo a fin de esperar su propio estado.”* (PORETE, 1995: CXVIII, 191).

El cuarto peldaño “*consiste en que el Alma es arrebatada, por la supremacía de amor, en el deleite del pensamiento en meditación, apartada de los trabajos externos y de la obediencia a otro, por la elevación de la contemplación.*” (PORETE, 1995: CXVIII, 191)

En este peldaño el alma vive un arrebatado de amor al Amor, no ama algo amado, sino que ama y sólo ama al Amor mismo. Aquí se da la tercera muerte, la del espíritu. Este estado, generado dialécticamente, por su actividad purificadora y por la actividad de Dios mismo como amado que ama a su amante, provoca tal modo de embelesamiento luminoso y de vivencia embriagante que el alma, según Margarita, se confunde con haber alcanzado el culmen de su ascenso a Dios.

Explica que Dios la lleva a este estado de embriaguez intelectual con el fin de someterla a una última y radical prueba –y nuevamente, nos encontramos con la imagen de la prueba del amado al amante, tal como sucede en la poesía trovadora. El alma ya se ve vulnerable y frágil en su cercanía a lo sublime y grande, pero vive esa cercanía con orgullo, regocijo, belleza, y plenitud. Aún, el alma actúa en espera de algo y disfruta de ese algo, hay acción voluntaria dirigida a un fin, pero para que la finitud del alma sea colmada realmente con el amor infinito de Dios y hacerse una con Él, debe ésta vaciarse, abandonarse de sí misma, suprimir toda intencionalidad, volverse pasivamente activa.

Al finalizar este cuarto peldaño es que el alma pasa del ámbito de la Razón al ámbito del Amor mismo. Deja de estar sujeta al dominio de Razón mediante Entendimiento de Razón para estar en el dominio de Amor y ascender con Entendimiento de Amor.

Abandonar el dominio de Razón significa dejar de centrarse en las obras por virtudes, en la perfección de las mismas, y en dejar toda mediación entre Alma y Dios, y esto incluye a toda mediación humana, institucional, y por supuesto, eclesiástica; lo que Margarita denomina Santa Iglesia la pequeña (la comunidad de almas cristianas prisioneras de la razón y la voluntad humana). Estos dominios no son absolutamente contradictorios, aunque sí Amor está por encima de Razón: el alma liberada o que supera el cuarto estado, es un alma que está en su obrar “*por encima de la ley*”, pero “*no contra la ley.*” (PORETE, 1995: CXXI, 197).

Así, en el tránsito del cuarto al quinto grado es que se da la caída de las virtudes, la primera de las dos caídas del alma. El alma abandona las virtudes, las obras virtuosas, y se despide de ellas, deja el lastre de la moral y de la buena voluntad, ya que en el alma comienza a gestarse esa desnudez mediante el abandono de toda intencionalidad.

Virtudes, me despido de vosotras para siempre,
Tendré el corazón más libre y más alegre,
Serviros es demasiado costoso, lo sé bien,
(...) Era entonces vuestra sierva,...
Nunca fui libre hasta que me desavecé de vosotras;
Partí lejos de vuestros peligros y permanecí en paz. (PORETE 2005, IV, 74-75)

La frase del primer verso es una de las que serán tomadas en cuenta para condenar la obra de Margarita, primero por parte del Obispo de Cambrai, y luego por Guillermo de París. Se la relaciona con el Movimiento del Libre Espiritu, identificado como herejía, si bien la idea plasmada sobre el abandono de las virtudes morales cristianas ya había sido tratada por Matilde de Magdeburgo.

Se entiende que el Maestro Eckhart tuvo noticia de la condena de Margarita, y que haya podido leer su obra, ya que muchas de las tesis eckhartianas tienen la impronta de nuestra autora. En la condena a las tesis de Eckhart en 1329, Avignon (Bula de Juan XXII), se cita lo siguiente: “(Dice que) Dios no ordena, propiamente hablando, realizar ningún acto exterior” (tesis 16); “(Dice que) Dios ama las almas, no la obra exterior” (tesis 19).⁴

El quinto estado “es aquel en que el Alma considera que Dios es el que es, del que toda cosa es, y que ella no es y, por tanto, es no-ser del que toda cosa es.” (PORETE, 1995: CXVIII, 191-2)

En este estado se acentúa la dicotomía onto-moral entre Dios y el alma. Dios es Bien, el alma es mal, porque es imperfecta y limitada, es mal en sentido ontológico. La idea del alma como realidad ínfima radica en la dependencia absoluta respecto a Dios para poder ser. Ese poder ser, es dado por Dios en forma de voluntad, y mediante la

4 León Florido, y Rodamilans Ramos (2015): 241.

voluntad, el alma puede purificarse, reconocerse, y superarse; inclusive superar la actividad voluntaria misma, y dejar de ser para no ser (abandono, vaciamiento), y poder ser colmada por Dios, y ser con el Ser mismo (deificación).

Desde este reconocimiento de humildad y búsqueda de superar la soberbia y vanidad del espíritu, el alma con voluntad se dirige al Ser para ser en él. Y, juntamente, el Ser de Dios, por Amor se dirige hacia la voluntad del alma para orientarla y recibirla. El amado (la Dama Amor) reconoce el ímpetu vital del amante (el alma) y lo ayuda a alcanzarlo, le facilita el camino, al igual que en la poesía trovadoresca lo hace la dama al ver la constancia y superación del amante.

Dios ilumina el camino al alma, la guía y motiva a seguir avanzando en su objetivo; esa Luz divina sobre la voluntad humana está en la línea de la metafísica de la luz de herencia neoplatónica y patrística, que mantuvo su aceptación en posturas escolásticas dispares, como la de San Buenaventura en París y la de Roberto Grosseteste en Oxford, una teológico-espiritualista, otra teológico-naturalista. La Luz divina da forma, cohesiona, ordena armónicamente, y guía teleológicamente a la creación, y específicamente, al alma humana iluminada.

La luz ilumina lo oscuro, aclara lo que está en tinieblas, así el alma puede verse a sí mismo como es, no ser; sin límites, sin fondo, sin determinación, “*un abismado abismo sin fondo*”. (PORETE, 1995: CXVIII, 193). La maldad se diluye en esa experiencia de luz y bien, ya que reconociendo lo abismal y vacío de su ser, no puede mantener su orgullo y vanidad, y sólo quiere dejar de no ser, y ser en plenitud.

“*Y esa profundidad le hace ver claro el verdadero Sol de la altísima bondad; pues nada le impide esa visión.*” (PORETE, 1995: CXVIII, 193)

El sexto estado es “*aquel en que el Alma no se ve, por mucho que posea un abismo de humildad en sí misma; ni ve a Dios, por grande que sea su altísima bondad. Sino que Dios se ve en ella en su majestad divina que clarifica a esta Alma de sí mismo de tal forma que ella no ve que nada sea sino Dios.*” (PORETE 2005, CXVIII, 194)

El acercamiento del alma a Dios, guiada por su Luz, hace que el alma se transforme en el espejo en el que Dios puede mirarse a sí mismo. La imagen es imperfecta

y poco nítida, pero es la forma en que Dios se observa a sí mismo en un alma vaciada de sí, desprovista de todo mal e impureza; es la forma en la que la amada se ve reflejada en su amante por acción del amor unitivo, donde hay una transformación del amante y del amado. Este último, Dios, se vuelve hacia quien tiende a Él, lo reconoce, y se reconoce a sí mismo en función de Amor y amado. Se puede decir que Dios se objetiviza, saliendo él mismo de su plena y perfecta subjetividad, en esa relación de conocimiento mutuo, en una dialéctica que se soluciona en una vuelta a la plena Unidad: del alma hacia Dios, volviendo a su naturaleza originaria; y de Dios hacia el alma, volviendo a sí mismo luego de reconocerse en el otro, el cual fue parte de él mismo. Esta dialéctica del ser fue desarrollada por el Pseudo Dionisio, pero especialmente por Escoto Eriúgena; Margarita la transforma en una dialéctica del amor unitivo. Me conozco amando, me amo conociendo.

El alma, asimismo, se ve en sí misma tal como es, lo que significa que ve en sí misma a Dios. Así, el alma no ve y ve, no se ve a sí tal como era para sí (un no ser), y se ve a sí misma tal como es en sí (reflejando a Dios).

El séptimo estado será guardado y otorgado por Amor, y de él “*no tendremos conocimiento hasta que nuestra alma abandone el cuerpo.*” (PORETE, 1995: CXVIII, 194)

El peldaño anterior es el último en esta vida terrenal, donde el alma está aún unida al cuerpo; es lo máximo que podemos alcanzar, es el alma libre viviendo en el cuerpo. El peldaño final es la experiencia de la *beata vita*, bienaventurada y libre absolutamente, no sólo del cuerpo sino de sí misma. La *deificatio* se cumple, y somos Dios con Dios. Dios no se humaniza, ni el alma se hace Dios (como una alteridad divina), sino que la unidad absorbente con Dios es plena y perfecta.

De la experiencia anterior que Margarita denomina como un relámpago, una ascesis unitiva fugaz, se pasa a la fruición y unión permanente. La experiencia mística relatada por pensadores anteriores (paganos, como Plotino, y cristianos, como Bernardo), Margarita la entiende como un acercamiento lejano o una lejanía cercana (*Loingpres*, o Lejoscerca).

La experiencia unitiva plena es incognoscible e inexpresable, es simplemente vivida intermitentemente en esta vida y plenamente en la otra vida. Sin mediación, sin intérpretes, sin reglas, sólo experiencias de sí mismo superando obstáculos materiales, racionales e intelectuales, morales, rituales y eclesiásticos. Así, el alma se abandona, se aniquila, y se reconstituye. El alma libre quiere transmitirlo a las demás almas subyugadas, aunque no la comprendan y la juzguen y humillen: “*Si no lo entendéis, no puedo hacer nada. Es obra milagrosa de la que nada puede decirse sin mentir.*” (PORETE, 2005: CXVIII, 190).

Esta perspectiva mística del recogimiento y abandono del alma para alcanzar la deificación, desde el punto de vista social y eclesiástico, significó un movimiento que puso en cuestión la mediación eclesiástica en la forma del ritual ceremonial y el de la confesión y guía sacerdotal masculina respecto a las órdenes y comunidades femeninas.

3. IMPACTO E INFLUENCIAS DEL MOVIMIENTO BEGUINAL: CONCLUSIONES

Una posición crítica ya se había ido gestando en ambientes clericales y laicos del Medioevo del siglo XII, p.e. Pedro Abelardo en su “*Conócete a ti mismo*”, o en las firmes admoniciones epistolares de Hildegarda de Bingen a los preladados de Colonia y Maguncia o al mismo emperador Federico Barbarroja. Pero es con las beguinas comunitarias o solitarias del siglo XIII y XIV que se sentarán las bases de una postura interrogativa acerca de la infalibilidad y perfección de las autoridades clericales masculinas (entre otros, el mismo Papa).

Dos siglos después, esta influencia del movimiento místico femenino se expresará, vía la mística renana de Eckhart y sus discípulos, y la reforma protestante, en figuras católicas como Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz en la España del siglo XVI.

Santa Teresa dice en su “*Camino de Perfección*”:

“A mí me acaeció tratar con uno [un confesor] cosas de conciencia que había oído todo el curso de teología, y me hizo harto daño en cosas que me decía no eran nada; y sé que no pretendía engañarme ni tenía para qué (...) Y atrévome más a decir, que aunque el confesor lo tenga todo, algunas veces se haga lo que digo; porque ya puede ser él se engañe, y es bien no se engañen todas por él.” (5, 3-4)

La espiritualidad femenina se desarrolló con fuerza en la Península Ibérica entre el siglo XVI y XVII. Gran parte de este movimiento ya había sido asimilado a la estructura eclesiástica, desde el siglo XIV cuando las beguinas fueron perseguidas, y las que aceptaron ajustarse a la organización clerical tradicional pasaron a formar parte de órdenes femeninas dependientes de órdenes masculinas, sean regulares, como mendicantes.

Así, los anteriores beguinatos fueron absorbidos en comunidades femeninas ya existentes como las clarisas, benedictinas, carmelitas, o premostratenses, por ejemplo, que estaban subordinadas a organizaciones masculinas, o, al menos, se ajustaban a las reglas definidas por la Iglesia.

Otros beguinatos siguieron funcionando como tales, pero sin vivir la experiencia de autonomía plena que se dio en los siglos XII y XIII. Estos existieron en los Países Bajos, en Alemania, en Francia, y en el norte de Italia, no sin dificultades, sobre todo en momentos de crisis religiosa, política o económica, ya que aún los beguinatos poseían sus propias reservas de bienes materiales. Fueron perseguidas y expropiados sus bienes, por ejemplo, en las guerras religiosas del siglo XVII, durante la Revolución Francesa, y en la Comuna de París en 1871.

Igualmente, la forma de vida y pensamiento, la experiencia misma de autonomía y liberación de trabas por parte de la mujer en el auge de los beguinatos, influyó profundamente en la religiosidad femenina del siglo XVI y XVII; muchas mujeres fueron perseguidas y condenadas: María de Santo Domingo (la beata Piedrahita), Francisca Hernández, María de Cazalla, etc.

El motivo de las condenas fue el peligro que significa nuevamente la difusión de una espiritualidad mística radical, similar a la de las beguinas medievales, en la cual se buscaba prescindir de la intermediación de la Iglesia, y también la aparente vida irregular y hasta disoluta de estas mujeres, gran parte de estas acusaciones inventadas, o tergiversando la realidad.

De este modo, cuando se lleva a cabo la conquista sistemática de América a partir del siglo XVI, se comienzan a fundar monasterios masculinos, y también conventos femeninos. Estos conventos tienen en sus inicios una forma de organización y de vida con

similitudes respecto a los beguinatos: no perpetuidad de votos de castidad y de clausura, organización horizontal, funciones de ayuda a los necesitados, promoción de la educación entre las mujeres. Pese a esto no se puede hablar de beguinatos en América, ya que los conventos pertenecían a órdenes regladas femeninas carmelitas, agustinas, cistercienses, clarisas, y domínicas.

El padre Mariano Cuevas en su “Historia” dice que estos conventos son “*algo intermedio entre la vida seglar y la vida monástica*”⁵, y que lamenta que se les haya denominado conventos y no beguinajes. Se acusa a estas conventuales femeninas de vivir bajo reglas ambiguas y poco definidas, y estar en demasiado contacto con el mundo exterior, además de manejar su organización y gobernancia en forma democrática y caótica. El problema étnico era recurrente, ya que en sus inicios quienes ingresaban eran mujeres con fuerte demanda espiritualidad, pero también mujeres hijas de conquistadores y criollas que no podían mantenerse o ser mantenidas; europeas y criollas, e inclusive mulatas y negras (como en Brasil) convivían en estas comunidades, no sin ciertas dificultades y conflictos.

En 1675, el arzobispo de Lima, Juan de Almoguera, dice que:

“El peso mayor que esta dignidad de arzobispo de Lima tiene es su gobierno de los conventos de monjas, porque, siendo muchos, están todos sujetos a ella y son algunos tan numerosos que pasan de trescientas religiosas de velo negro, fuera de legas, donadas y criadas, que componen número de más de mil mujeres en cada uno, y los demás son a esta proporción. Esta numerosidad tan grande [...] es una de las causas para la relajación en que han venido. Pero la principal, que lo perturba todo, se reduce a las elecciones de las abadesas, que, por tener mucha mano en las haciendas, que son cuantiosas, se pretenden las abadías con extraordinarias y muy torcidas diligencias, tanto que poco ha, en tiempo del conde de Lemos, una elección de éstas tuvo inquieta y alborotada toda la ciudad y escandalizado todo el reino por los alborotos que en ella hubo. Que como las más monjas son naturales de la ciudad y de lo principal de ella, empeñan a sus deudos en la pretensión, con que viene a ser causa común casi de todos. Estas diligencias se anticipan mucho tiempo antes que vaquen las abadías, con demostraciones exteriores en las parcialidades que siguen esta o aquella pretendiente, trayendo listones de colores diferentes en los tocados, con que dicen la parte que siguen y esto llega a tanto exceso que los seglares y los devotos usan de la misma seña en los sombreros para que se conozca la parcialidad que fomentan. Y después de muy controvertida la elección, en saliendo la electa, hay festejos públicos, con carreras de caballos en la parte vecina al convento, y las criadas, negras y mulatas, salen fuera con diferentes instrumentos y divisas a festejar la elección.” (MARTINEZ CUESTA 1995, 607-608)

⁵ MARTINEZ CUESTA (1995): 601.

El notorio poco ajuste a las reglas de organización ortodoxa, y los continuos conflictos jurisdiccionales con la jerarquía eclesiástica. Además, parte de la autonomía que procuraban algunos de estos conventos se debía al inescrupuloso manejo que muchos clérigos y seglares realizaban sobre los bienes materiales de las conventuales: robo, corrupción, malversación de fondos, etc.; sumando a esto la violación de votos de castidad por parte de algunos prelados hacia las monjas.

De cualquier forma, algunos de estos conflictos entre la jerarquía masculina y los primeros conventos femeninos en los Virreinos de Nueva España, Nueva Granada, y del Perú, se terminaron resolviendo en la regularización de los mismos a la estructura conventual tradicional, o en su defecto, resuelto por el tribunal inquisitorial en contra de las conventuales.

Es interesante ver cómo, de forma indirecta, la experiencia de las beguinas en la Europa tardomedieval generó un impacto, a través de la mística y religiosidad alemana protestante, y de la contrarreforma católica, que a través de los jesuitas provocó un cambio de rumbo en la ortodoxia. Esta contrarreforma y su expansión en la América colonial, difundió, sin quererlo, esa nueva religiosidad femenina que se estaba dando en España y Portugal hacia los virreinos del siglo XVI y XVII.

REFERENCIAS:

BAEZA GARCÍA, Ricardo (2015). “El Concepto de Pobreza Espiritual en la obra de Marguerite Porète y en el pensamiento tardío de Meister Eckhart”. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 22: 193-203.

BERNARDO de CLARAVAL, San (2012). *Obras Varias*. Morgan Editores.

BONNASSIE, Pierre (1988). *Vocabulario Básico de la Historia Medieval*. Barcelona: Crítica-Grijalbo.

COHN, Norman (1981). *En Pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.

DRONKE, Peter (1996). *Women Writers of the Middle Ages*. NY: Cambridge University Press.

ELIADE, Mircea (1999). *Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas. III*. Barcelona: Paidós Orientalia.

ÉPINEY-BURGARD, Georgette y ZUM BRUNN, Émilie (2007). *Mujeres Trovadoras de Dios. Una tradición silenciada en la Europa Medieval*. Barcelona: Paidós Bolsillo.

LEÓN FLORIDO, Francisco, y RODAMILANS RAMOS, Fernando (2015). *Las Herejías Académicas en la Edad Media. Lista de errores en las Universidades de París y Oxford (1210-1347)*. Madrid: Síndesis.

MAGNAVACCA, Silvia (2005). *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Bs As: Miño y Dávila.

MARTINEZ CUESTA, Ángel (1995). "Las Monjas en la América Colonial". *Thesaurus*, XLV: 572-626.

MURARO, Luisa (1995). "Margarita Porete y Guillerma de Bohemia (la diferencia femenina, casi una herejía)". *Duoda. Revista d'Estudis Feministes*, 9: 81-97.

NELLI, René (2000). *Trovadores y Troveros*. Medievalia. Barcelona: José J. de Olañeta.

PORETE, Margarita (1995). *El Espejo de las Almas Simples*. (Traducción y estudio Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolff). Barcelona: Icaria-Antrazyt.

PORETE, Margarita (2005). *El Espejo de las Almas Simples*. (Traducción y estudio Blanca Garí). Madrid: Siruela.

SANTONJA, Pedro (2003-2006). "Mujeres religiosas: Beatas y Beguinas en la Edad Media. Textos satíricos y misóginos". *Revista de Historia Medieval*, 14: 209-227.

TERESA DE JESÚS Santa (2015). *Camino de Perfección*. Madrid: Rialp.