

# **Les beguines medievals en el pensament de la diferència sexual.**

**Treball de Fi de Grau**

**Helena Casas Perpinyà**

**Tutora: Maria Milagros Rivera y Garretas**

**Departament d'Història Medieval, Paleografia i Diplomàtica.**

**Setembre del 2014**

**Universitat de Barcelona.**

# ÍNDIX

<b>Presentació</b>	<b>1</b>
<b>1. Introducció</b>	<b>2</b>
<b>2. Noves espiritualitats (segles XI-XIV)</b>	<b>4</b>
<b>2.1. Transformacions en un context de creixement (segles XI-XIV)</b>	<b>4</b>
<b>2.2. Noves espiritualitats laiques</b>	<b>8</b>
<b>3. El moviment de les beguines</b>	<b>12</b>
<b>3.1. Orígens del moviment. Espiritualitats particulars i essències comunes.</b>	<b>14</b>
<b>3.2. Models de vida.</b>	<b>20</b>
<b>3.3. Un espai propi.</b>	<b>22</b>
<b>3.4. Assimilació i repressió: la posició eclesiàstica-institucional.</b>	<b>24</b>
<b>4. L'espiritualitat de les beguines en el pensament de la diferència sexual.</b>	<b>26</b>
<b>4.1. La Mística de l'Amor i la Mística del Ser: el "Jo sóc, Jo, l'Amor".</b>	<b>26</b>
<b>4.2. Corporalitat femenina i espiritualitat.</b>	<b>31</b>
<b>4.3. Un llenguatge propi: "Les coses que dic són pedres precioses..."</b>	<b>34</b>
<b>4.4. Llibertat en relació: llibertat femenina en la història.</b>	<b>36</b>
<b>5. Conclusions</b>	<b>49</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>40</b>

## Presentació

Aquest treball nasqué de la curiositat per conèixer més de prop les vides d'unes dones que em van fascinar per la seva llum, dipositada en cadascun dels seus textos. Sorgí doncs de l'interès per descobrir, per créixer, però a mesura que avançava en les meves lectures vaig comprendre el que algunes medievalistes, especialitzades en l'espiritualitat femenina, havien intentat transmetre en els seus estudis: s'esdevingué la catarsi, el contacte i la immersió personal més enllà dels límits acadèmics; en definitiva, el diàleg entre el seus textos i la meva trajectòria, el meu moment.

Una lectura atenta, empàtica, entregada als poemes de Hadewichj d'Anvers, de Matilde de Magdeburg, la voluntat de mirar-se a *Le Miror* com Margarite Porete, o de fondre's en una *tempesta d'amor* amb els textos de Juliana de Norwich, traslladen el lector d'avui a un imaginari fill d'un altre temps, havent entrat substancialment en el cos poètic del text, com aquell qui es deixa endur per la inèrcia dels amables sentiments.

Convençuda que el seu, no era un moviment neutral; que l'originalitat de la seva escriptura, de la seva vida, del seu ser, no era ambigu; vaig decidir remetre'm a la historiografia clàssica, tradicional, la de la genealogia masculina, per contraposar-la a les afables lectures, que en mi han trascendit també el coneixement acadèmic per instal·lar-se en l'àmbit de l'experiència, dels estudis de les moltes professores que conformen i participen del Centre de Recerca DUODA, així com la Llibreria de Dones de Milà, entre d'altres historiadores que han considerat el pensament de la diferència sexual en les seves interpretacions.

En aquest treball he recollit la intepretació del moviment de les beguines des de la llibertat femenina, postulada per la historiografia de les dones que té en compte la realitat dels cossos sexuats en la història.

El que jo considero com una de les majors joies que ens deixaren les beguines medievals, els seus textos, els seus poemes, el seu pensament i el seu Amor expressat en una llengua pròpia, forma part també d'aquest treball i és un aspecte del qual inevitablement he hagut de parlar, en una *dolça caiguda*, en un exercici de creixement.

## 1.Introducció

Quan el pensament de la diferència sexual ha estat aplicat a l'estudi de la història, aquest ha fet un canvi de concepció radical. El canvi que proposa la història de les dones “que tiene en cuenta el sentido libre de la diferencia sexual consiste en un cambio concreto de significante, en un desplazamiento concreto de la cifra o clave de sentido con que leer, con que interpretar, la experiencia humana en el tiempo.<sup>1</sup>”

Les dones de la meua generació, en la seva majoria, ens hem format amb el dret i el deure d'adquirir i expressar el coneixement a través de l'escriptura masculina. Aquesta és la manifestació del pensament d'acord amb les estructures patriarcals i polítiques que crearen i organitzaren l'ordre simbòlic imperant, el que a la vegada s'expressa en termes d'una falsa neutralitat universal molts cops acceptada per les mateixes dones.

Parlo aquí del vincle entre *logos* – allò filosòfic i allò polític- amb l'escriptura i l'androcentrisme.

Tot desenvolupament polític, i l'evolució històrica ho és en totes les seves formes elementals, es transforma sotmès al que Hèlèna Cixous anomenà la *fatalitat dialèctica*<sup>2</sup>, és a dir, es remet al sistema filosoficopolític que organitza l'ordre simbòlic i, en conseqüència, es mou entre la jerarquia binària del sexe-gènere home i dona, la qual suposa remetre d'un cap a l'*altre* solament per retornar a si mateix, enfortit i empoderat. Aquest canibalisme metafísic del qual ens parla Rosi Braidotti <sup>3</sup>és també el que jo he entès com un canibalisme *metahistòric*.

Al meu entendre, doncs, no es tracta d'atorgar un espai històric i polític a les dones, sinó de reconèixer aquest espai ja existent però fins ara invisibilitzat, fruit d'un enfocament metodològic de la Història de les Dones basat en l'alteritat, en el fet de reconèixer i d'assumir el poder en mans de l'*altre*- l'home- el referent comparatiu situat en una esfera superior caracteritzada per l'opressió.

---

<sup>1</sup> RIVERA, M.(1994): *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. Icaria, Barcelona

<sup>2</sup> CIXOUS, H. (1995), *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*, Anthropos, Barcelona. p.35

<sup>3</sup> BRAIDOTTI, R.(2005): *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal.

Hom entén que aquest és un confiat i esperançat plantejament que sorgeix de les mateixes estructures jerarquitzades del coneixement per no saber revertir, construir el nostre propi mètode epistemològic per tal de consolidar una història des de la llibertat femenina.

En els darrers anys han proliferat els estudis de l'espiritualitat femenina medieval, de les beguines i de les beates, estudis que parteixen del pensament de la diferència sexual i que han traslladat el subjecte femení al centre mòbil dels seus esdevenirs històrics.

És el femení, com a mediador universal, l'objecte d'estudi de la Història de les Dones<sup>4</sup>.

Partint d'aquesta concepció, el model de vida beguina ha estat interpretat com una via d'accés a formes d'autorepresentació sexuada en femení. Les beguines indagaren en el seu jo, entenent que la seva condició sexuada era un element important del seu ser, pretengueren donar-li cobertura i representació, al marge dels paràmetres en què la societat les havia enquadrat<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> RIVERA, M. (2013): *El signo de la libertad femenina hace historia de las mujeres* a "Las Mujeres en la Edad Media", 3, 17-31, Sociedad Española de Estudios Medievales, Murcia-Lorca.

<sup>5</sup> RIVERA, M. (1993): *Vías de búsqueda de existencia femenina libre: Perpetua, Christine de Pizan y Teresa de Cartagena*. DUODA, Revista d'Estudis Feministes, 5, 51-71

## **2. Noves espiritualitats (segles XI-XIV)**

### **2.1. Transformacions en un context de creixement (segles XI-XIV)**

El període comprès entre els segles XI i XIV fou una etapa de grans transformacions econòmiques, polítiques i socials. El generalitzat creixement demogràfic europeu de principis del segle XI i la millora de l'instrumental i de les tècniques de conreu, possibilità l'augment de la superfície cultivada, la qual cosa permeté mantenir els índex de creixement demogràfic.

L'agricultura jugà un paper rellevant en les transformacions econòmiques, iniciades l'Any Mil, essent el subsòl del sistema de subsistència medieval; es començà a fer un ús més intensiu i racional dels mètodes de regeneració de la terra. Alhora, els progressos en la metal·lúrgia rural i en l'instrumental de mà del camperol també coajudaven a l'increment de la producció<sup>6</sup>.

Paral·lelament, la ramaderia fou un complement particularment especial que contribuí a l'expansió econòmica. Fou en aquest període en el qual es multiplicaren arreu els camps de farratges, on pasturaven, en gran part, els ramats dels grans ramaders de l'època: monestirs i senyors.

Demografia, agricultura i ramaderia foren tres factors que confluïren l'Any Mil per donar pas al progressiu desenvolupament de les activitats artesanals i comercials, al naixement de les fires i mercats i a la circulació comercial i monetària. La ciutat medieval fou el fruit d'aquesta dinamització, alhora que en fou el centre. La novetat del moment, el que marcà el pas cap a la ciutat medieval, fou l'establiment –o la formació al camp– de la major part dels efectius de la noblesa en àrees rurals, on aixecaren els seus castells; però sobretot, fou decisiu el desenvolupament general de la producció comercial a l'interior del camp per part dels pagesos, productors directes que passaren a accedir al mercat<sup>7</sup>.

Fou el creixement agrari, les necessitats insatisfetes de consum familiar i la llibertat de moviments el que empenyeren una massa creixent de pagesos al mercat per vendre una part de la seva producció. S'havia iniciat, d'aquesta manera, un procés imparable que ja estava en marxa: la dinamització i el desenvolupament comercial, que donaria vida a la ciutat medieval, on *mercatores*, artesans i mà d'obra perfilarien el món urbà medieval.

---

<sup>6</sup>SALRACH, J. (2004): *Història medieval de Catalunya*. Ed. Proa, Barcelona. p. 67

<sup>7</sup>*Ibid.* p.66

Aquest avenç de la producció i la seva traducció en la dinamització econòmica, suposà una acceleració dels intercanvis comercials, però també una progressiva obertura al món a través de les transaccions i, sobretot, de la circulació de les idees.

El 27 de novembre del 1095 Urbà II proclama la primera Croada. L'expedició, reunida a Constantinoble el 1096, prengué Jerusalem finalment el 15 de juliol del 1099. Allà s'establí un domini cristià i es tornaren a obrir les rutes comercials amb l'Orient. En aquest reestabliment dels intercanvis econòmics i en la seva consolidació jugaren un paper rellevant ciutats europees com Viena, Gènova, Pisa i altres ciutats dels Països Baixos, consolidant-se així una nova etapa marcada per l'auge econòmic i l'obertura del comerç.

Una major mobilitat de les persones, del camp a la ciutat i viceversa, i en el marc de les xarxes comercials interiors i exteriors, contribuí al sorgiment de canvis significatius en el si de les mentalitats: s'obria una nova etapa que reestructuraria les classes socials i que es desenvoluparia en un nou centre, dinàmic i mutant.

Si bé els pagesos acudiren a les ciutats a la recerca d'un mercat o de noves oportunitats i nodriren gran part dels seus ravals, els grans protagonistes d'aquest desenvolupament urbà foren els artesans, l'original i característic grup social de l'Any Mil, els quals cada vegada amb major concreció, la documentació ens descriu pels seus oficis (ferrers, fusters, sabaters, picapedrers, ...). Abans amb prou feines es concebien tres grans estaments, distingits per Adalberó de Laon: *oratores* (clergues), *bellatores* (senyors, militars) i *laboratores*, una divisió del treball que marcava una rígida estructura política i econòmica i que especialitzava els homes, al mateix temps que eludia l'existència del cos polític de les dones. El serf, qui cultivava la terra, era també artesà; el noble, militar, era també propietari, jutge i administrador. Els clergues eren, molt sovint, totes les coses alhora<sup>8</sup>.

La formació de concentracions urbanes commocionà de manera fulminant l'organització econòmica del camp. La producció, entesa com era fins aleshores, tan sols servia per cobrir les necessitats de la pagesia i complir amb les exigències senyorials. Des de la paralització del comerç a ningú no se li ocorria desitjar obtenir de la terra un excedent del qual no hi havia gaire possibilitats de treure'n un benefici econòmic, ja que no es disposava de sortides comercials adequades. La gent es

---

<sup>8</sup>LE GOFF, J. (1990): *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona. p.24

conformava amb atendre les seves necessitats quotidianes, segurs del demà i sense desitjar que es millorés la seva existència, perquè no podien ni tan sols concebre la possibilitat d'un canvi.

Els petits mercaders de les ciutats i dels burgs eren massa insignificants. La seva demanda era suficientment regular com per empènyer-los a sortir de la rutina i a augmentar l'oferta a partir de cercar noves xarxes comercials. Però fou quan els mercats es dinamitzaren que el nombre de compradors es multiplicà i els mercaders tingueren cada cop més la certesa que podrien vendre tots els productes que portaven.

D'ells solament depenia vendre, si és que es produïa suficient. La seva feina adquirí una nova significació. Els permeté el benefici i una vida més o menys comfortable i activa. La seva situació fou més favorable ja que els pertanyia en propietat l'excedent de les rendes de la terra, ja que, a l'estar fixats els drets del senyor pel costum feudal en unes taxes invariables, l'augment de la renda tan sols beneficiava l'arrendatari.

Sens dubte sempre hi hagué ciutats a Occident, però el que Le Goff anomena els "cadàvers de les ciutats romanes"<sup>9</sup> del baix imperi romà eren residències de bisbes sorgits de les files de la noblesa així com de nobles governants, que agrupaven un modest nombre d'habitants amb un petit comerç local. No serà fins al segle XII, després de dos segles de progressiva dinamització econòmica, que el fenomen urbà no assolirà una amplitud substancial. En aquest moment, es modificaran profundament les estructures econòmiques i socials d'Occident i, començarà, en virtut del moviment comunal, a trastocar les estructures polítiques<sup>10</sup>.

El segle XIII fou el segle de l'universalisme europeu, sota una unitat religiosa i política a l'òrbita de la potestat imperial del Romà Pontífex i de l'emperador, malgrat la disputa per l'hegemonia i el constant conflicte entre cesaropapisme i teocràcia. El papat visqué al llarg del segle XIII el seu moment daurat medieval, des de l'elecció d'Innocenci III (1198-1216) fins a Bonifaci VIII (1294-1303).

Durant el segle XIII tingueren lloc, a més, tres importants concilis ecumènics: el IV de Laterà (1215), molt decisiu per a la condemna de les heretgies de matriu càtara, com l'albigesa i la valdesa; el I de Lyon, en el qual es tractà àmpliament la qüestió de la unió amb els grecs. Altres esdeveniments que emmarcaren aquest segle foren la IV Croada

---

<sup>9</sup>Ibid. p.26

<sup>10</sup>Ibid. p.26

(1204) i la creació de la Inquisició Pontificia (1233), englobant-se en un context d'imposició política del poder temporal de l'Església.

La reactivació de l'espai urbà, però, fou el centre de la circulació de les més variades experiències religioses, les quals, ortodoxes o no, foren en la seva majoria protagonitzades per laics de totes les capes socials. Laics i laiques a qui les noves dinàmiques econòmiques havien permès dur una altra vida i concebre-la de manera diferent.

Els comerciants optaren per una imatge dels seus cossos caracteritzada per l'autoconfiança, la recerca d'independència i competitivitat. Ells apreciaren la seva existència temporal dins de la humanitat i cregueren amb optimisme que el desig i els esforços humans podien millorar les seves condicions de vida. Contràriament a l'estesa creença ineludible de la debilitat i de la maldat de l'existència humana, els habitants de les ciutats apreciaren la bellesa corporal i exigiren una bona disposició per fer ús competitivament de totes les energies físiques, així com de les destreses intel·lectuals i tècniques, compreses als seus cossos, amb l'objectiu final de fer tot el possible per millorar les seves condicions de vida.

Aquesta concepció medieval del cos en relació amb el món és el que Kleinschmidt anomena *l'autodinàmica*<sup>11</sup>, com la demanda de fortalesa física del cos, unida a un sentiment d'autoconfiança, independència i competitivitat, que s'alçà contra l'ascètica imatge de fragilitat corporal.

Igualment, s'ha volgut subratllar que al segle XII l'individu i la seva responsabilitat passen a un primer pla, una teoria recolzada en l'estudi dels Llibres Penitencials medievals, que per una part informen sobre la vida quotidiana, i per altra, reflecteixen la mentalitat que subjuga als diferents interrogats i les seves normes de conducta<sup>12</sup>.

La ciutat serà l'espai on es desenrotllaran les noves concepcions espirituals vers els propis cossos i, evidentment, la relació d'aquests amb Déu, la qüestió més transcendental de l'Època Medieval.

---

<sup>11</sup>Per H. Kleinschmidt la concepció del cos com un instrument autodinàmic és aquella que el concep com quelcom que es pot i s'ha d'utilitzar segons la pròpia voluntat, depenent tan sols d'un mateix i on la decisió sobre l'èxit o el fracàs d'una acció o interacció depèn principalment de la intensitat amb què les persones poden actuar sense el recolzament de les altres. Per aprofundir sobre aquesta qüestió: KLEINSCHMIDT, H. (2000): *Comprender la Edad Media. La transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*. Ed. Akal, Madrid.

<sup>12</sup>RAÑA, C. (2011): *Scito te ipsum. La responsabilidad individual y los penitenciales en el siglo XII*. Revista Española de Filosofía Medieval, 18, 69-80.

## 2.2. Les noves espiritualitats laiques.

J. Huizinga planteja en el seu preciós llibre *El Otoño de la Edad Media* que la nostàlgia d'una vida més bella ha vist davant seu en tot moment tres camins que es dirigien a la meta llunyana. El primer ha conduït, per regla general, fora del món: és el camí de la negació del món. La vida més bella tan sols sembla ser assequible al més enllà, només pot ser un despreniment de tot allò terrenal; tot interès centrat en aquest món no fa res més que atardar la veritable salvació. En tota cultura superior s'ha recorregut aquest camí.

El cristianisme havia imprès tan poderosament ens els esperits aquesta aspiració- com a contingut de la vida individual i com a base de la cultura- que durant llarg temps impedí, quasi per complet, que s'intentés el segon camí. Aquest és el que condueix a l'evolució i al perfeccionament del món.

L'Edat Medieval quasi no ha conegut aquesta aspiració. El món era per a ella tan bo i tan dolent com podia ser; és a dir, totes les coses, tenint en compte que Déu les ha volgut, són bones; els pecats dels homes són els que tenen al món en la misèria. Aquella edat no coneix cap aspiració conscient destinada a millorar les institucions socials o polítiques com a resultat del pensament i l'acció. Practicar la virtut en l'esfera pròpia de cadascú es l'únic que pot servir de profit al món i tot i així, la veritable fi és l'altra vida<sup>13</sup>.

Totes les persones havien de tenir dret a practicar la pietat, a relacionar-se des d'una mateixa – i parlo en femení, ja que elles mancaven de representació simbòlica i cos simbòlic- vers Déu de manera lliure i particular.

Aquest fou un temps d'espera davant la imminent arribada de l'Esperit Sant. El versicle de l'Evangeli de Mateu és explícit respecte del que cal fer en aquest sentit: “Feu penitència, el Regne de Déu és a prop” [ 4,17]

La qual cosa no significava únicament mortificar-se sinó també practicar el rebuig del poder, del sexe i dels diners.

És en aquest context en el qual s'encaixa l'èxit assolit pels moviments de tipus messiànic, profètic i mil·lenarista, així com les heretgies tals com la càtara, la valdesa, el moviment del Lliure Esperit i el moviment dels penitents. A la base d'aquesta renovació, s'hi ha identificat un esperit de rebel·lia contra el poder establert, i per tant,

---

<sup>13</sup>HUIZINGA, J. (1994): *El Otoño medieval*, Alianza Editorial, Madrid.

de la mateixa Església, acusada de monopolitzar el poder temporal i d'estructurar la societat en tres ordres, el més baix dels quals, correspon a la posició social, política i espirituals dels laics<sup>14</sup>.

El cistercenc Joaquim de Fiore (1131-1202) tingué una gran influència en l'apocalípticisme baixmedieval, alhora que les seves obres foren determinants per a la renovació espiritual dels laics del segle XII, així com de la resta de l'Edat Medieval. La seva doctrina trinitària, condemnada perquè implicava un cert triteisme, té el seu perfecte i simètric reflex en la seva explicació del sentit de la Història. Aquesta es desenvolupa en tres temps o edats, en cadascuna de les quals distingeix un període de preparació, una etapa de plenitud i un moment de decadència. Cadascuna d'aquestes edats està presidida per una de les persones de la Trinitat.

La Història es desenvolupa, doncs, en el sentit d'una progressiva perfecció de la Humanitat fins a la seva espiritualització final. Les diverses etapes s'encadenen les unes amb les altres de manera que el procés es desenvolupa sense talls ni canvis violents, com una progressiva evolució, al final de la qual es completarà l'obra creadora de Déu<sup>15</sup>. L'anàlisi que Joaquim Fiore féu de la situació de l'Església és ombrívola, però similar al d'altres reformadors: la seva conclusió no és la supressió de l'actual església, sinó la seva transfiguració en una altra plenament espiritual<sup>16</sup>.

Era un temps d'acceptació humana i el model de vida a imitar que s'eregia com a referent era el de la Víctima del Calvari, per la qual cosa s'havia de conformar l'existència de Crist : la mortificació del cos. Nasqueren nous llenguatges i camins de recerca de noves autorepresentacions, noves intepretacions dels ideals d'una espiritualitat pauperística i apostòlica que cercaren la veritable expressió de l'antic paradigma de la imitació dels apòstols i de Crist<sup>17</sup>. La vida apostòlica es convertí en una eina per practicar la penitència i construir un camí propi per apropar-se a Déu.

---

<sup>14</sup>BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó il·luminada per Amor*. Ed. Abadia de Monserrat, Barcelona. p.18

<sup>15</sup>Sobre l'estat de la qüestió de l'estudi del mil·lenarisme medieval resulta interessant l'aticle d'ÁLVAREZ, V.(2002): *Milenarismo y milenaristas en la Edad Media: una perspectiva general*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

<sup>16</sup> Íbid. p.16

<sup>17</sup>CIRLOT, V., GARÍ, B. (2008): *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Siruela, Madrid.

El gran heresiòleg, H. Grundmann, recordà que les nocions negatives d'heretge i herètic en absolut defensen actituds d'incrèduls; més aviat al contrari: de creients insatisfets convençuts de poder realitzar un cristianisme millor que el predicat per l'Església jeràrquica. En més d'una ocasió ens trobem enfront un veritable *continuum* entre moviments de reforma en l'interior de l'Església i altres exclosos per ella.

Quan s'arribà a una situació de no retorn fou quan Roma es mostrà incapaç d'acollir certs corrents novedosos –no necessàriament herètics- ingressats en el camp de la dissidència o empesos a ella.

El cas més significatiu, pel que fa a les divergències espirituals en el medi urbà, el facilità la *pataria*, un moviment reformador essencialment milanès, encara que també tingués cert ressò en altres localitats italianes. Probablement Milà era al segle XI l'*urbe* més poblada d'Occident, orgullosa de la seva pròpia litúrgia ambrosiana, dels seus èxits econòmics i de les seves inquietuds religioses. No totes aquestes circumstàncies foren, però, unànimement exaltades. Sota el terme de “llombards” es designà a Occident una classe de financers tristament cèlebres per unes reprovables pràctiques usureres. La religiositat dels milanesos, que els convertia en receptius de tot tipus d'innovacions, fou, alhora, posada ràpidament sota sospita: la ciutat acabà essent titllada de *fovea hereticorum* (cova d'heretges)<sup>18</sup>.

Els *Humiliats*, com foren anomenats els agrupaments de laics italians, que es mogueren en la línia del moviment dels penitents, nasqueren i es desenvoluparen originàriament en l'àmbit dels artesans, els quals desitjaven accedir i practicar la vida evangèlica sense haver-se d'inserir en les rígides estructures eclesiàstiques, ni haver de renunciar al seu model de vida, immers en la dinàmica del treball i la família. Reivindicaven el caràcter santificant de tota condició humana i social i rebutjaven que el clergat els reduís a l'esfera temporal que era assimilada a un univers purament material<sup>19</sup>.

Aquesta és la visió transversal d'una nova espiritualitat pròpia del moviment dels penitents, sorgit a finals del segle XII, el qual agrupà persones laiques d'ambdós sexes disposades a practicar una experiència espiritual basada en els evangelis. El seu *propositum* quedava lliure de les imposicions institucionals de l'Església. Coneguts també com els *continentii* – ja que, en certs períodes, practicaven l'abstinència sexual-

---

<sup>18</sup> MITRE, E. (2008): *Al Margen del Valdismo y del Catarismo. Religiosidades “desviadas” y movimientos populares del occidente (panorama histórico y elenco bibliográfico)*, Norba. Revista de Historia, 21., 181-203, Madrid.

<sup>19</sup> BOTINAS, E.; CABAILEIRO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó il·luminada per Amor*. Ed. Abadia de Monsterrat, Barcelona. p.19

podien casar-se, treballar i, avesats a l'assistència dels desheretats, refusaven el vessament de sang, per la qual cosa no duïen armes. Aquest moviment dels penitents i la seva espiritualitat és el que trobem en els orígens dels tercers ordes. Si bé es formaren gràcies a la influència de les ordes mendicants de Sant Domènec i Sant Francesc, no podem oblidar que tant l'ordre franciscana, com la dominica, foren fundades com a resposta contra les heretgies, especialment la comunitat dominica enfront l'heretgia albigea.

Aquests ordes religiosos foren dividits en tres subgrups, el primer dels quals estava format únicament per homes i provenia directament del mateix fundador; el segon es tractava d'una adaptació del primer però pensat només per a les dones, és a dir, les monges. Per últim, el darrer grup estava format per homes i dones laics, molts dels quals, s'afegiren a la comunitat franciscana atrets per la senzillesa de la seva aposta: l'Evangeli com a única regla, és a dir, l'obertura de l'espiritualitat cristiana a tota la societat. L'any 1221 es va constituir el tercer institut franciscà, a partir de les indicacions orals que el mateix Francesc donà als fidels de la vila de Poggibonzi (Itàlia) i el mateix any, va escriure el text que esdevindria la primera regla del tercer ordre: “Memoriale propositi fratrum et sororum de Poenitentia in domibus propriis existentium”<sup>20</sup>

L'exercici de la pràctica religiosa dut a terme al marge de la rigidesa normativa eclesiàstica comportà un trencament amb l'ordre establert i imposat per l'Església. Aquest fou per a les dones un trencament doble: per una banda, com a laiques i per altra banda, com a dones que treballaven la seva espiritualitat en un ambient teòric i polític que els era hostil, considerades fisiològicament i teològicament inferiors als homes.

És suggerent el fet que una de les principals característiques comunes de tots aquests moviments de renovació espiritual sigui la convivència i el respecte entre ambdós sexes i, de fet, el protagonisme i l'autoritat de les dones.

Elles, concebudes per naturalesa com a éssers febles, dèbils a la carn i avesats a la luxúria i a la perversió, representaren a ulls de molts cronistes – dels textos dels quals se n'ha extret gran part de la informació que avui dia es té d'aquests moviments- una amenaça per a la salvació de les ànimes dels homes laics que compartien amb elles comunitat.

---

<sup>20</sup>PÉANO, P. Histoire du Tiers Ordre, p.7 Citat per: BOTINAS, E.; CABALERIO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines...* p.21

A partir de la segona meitat del segle XII assistim a una flexibilització vers les postures misògines, sobretot pel que fa referència a la pràctica religiosa femenina. Sota la influència de l'espiritualitat mariana –la qual es començà a forjar aleshores– el paper de les dones en la història de la salvació fou valorat menys negativament, fins a donar-se un floriment de la sacralització femenina, a finals de l'Època Medieval, en valor de la figura de la Verge Maria. En paraules de Maria del Mar Graña, es reivindica Maria com a dona. I també com a dona que mobilitza i ajuda altres dones en relacions fundades en la disparitat i el reconeixement d'autoritat<sup>21</sup>. L'espiritualitat mariana és la mateixa que contribuï en el que, C.Bynum anomena la “feminització del llenguatge religiós”<sup>22</sup>, al mateix temps que es generalitza la imatge maternal en textos medievals, d'autoria indiferentment femenina o masculina. No s'oculta llavors la vinculació entre maternitat i divinitat, una interconnexió que podria trencar amb els postulats ortodoxos de la cristologia, a més a més de contrariar els principis canònics i escolàstics referents al cos de les dones, que partint d'aquesta correlació maternitat-divinitat passen a poder ser essencialment Déu i per tant, es justifica com un fet natural la capacitat femenina d'implicar-se i accedir a la política eclesial activa: la salvació dels cristians, a més de l'exercici ministerial<sup>23</sup>.

Aquesta sacralització femenina, doncs, no es veié materialitzada en un real gir de les concepcions misògines i tampoc de les condicions jurídiques de les dones cristianes, laiques o regulars; el deteriorament de l'estatus legal de les dones a finals de l'Edat Mitjana és el paradigma del *continuum* misògin que traspassà segles i etapes històriques.

### **3. El moviment de les beguines.**

Les beguines foren un moviment espiritual femení sorgit a finals del segle XII, format per dones que, soles o en comunitat, exerciren la religiositat des de la llibertat individual, sense mediadors i en estret contacte amb la societat urbana.

Resulta important parlar aquí de “moviment” i és que, en cas contrari, la historiografia corre el risc d'entendre aquestes dones, les quals optaren per transitar per vies alternatives, com casos marginals de religioses que “anaven per lliure”. La historiadora

---

<sup>21</sup>GRAÑA, M.M. (2008): *Sacralización femenina y experiencia mística en la pre-reforma castellana*. DUODA, Estudios de la Diferencia Sexual, 34, 55-65, p.63

<sup>22</sup>BYNUM, C. (1982): *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. University of California Press, Berkley, p.136

<sup>23</sup>GRAÑA, M.M. (2008): *Sacralización femenina y experiencia mística en...* p.62

María del Mar Graña insisteix en aquesta urgent necessitat i apunta el significat sociològic del concepte de “moviment” com “un intento colectivo por promover un interés común o por asegurar una meta común mediante una acción colectiva que quede al margen de la esfera de las Instituciones establecidas.”<sup>24</sup> Així mateix, replanteja una imatge prou dominant en la historiografia que representa les beguines com un fenomen mancat de coherència, entès únicament sorgit de l’excés demogràfic femení, en termes socioeconòmics – com planteja Y.Barel basant-se en la superfeminització demogràfica urbana<sup>25</sup>-, característic de la nova estructura social urbana baixmedieval<sup>26</sup>. En aquest sentit però, no podem oblidar de mencionar el, ja clàssic, estudi d’Emily Coleman<sup>27</sup> el qual demostrà que a l’Alta Edat Mitjana l’infanticidi femení fou un fenomen freqüent, fruit de la manca de recursos per sostenir el creixement de la població. A partir del segle XI, però, aquesta dinàmica es capgirà, reequilibrant-se la taxa de masculinitat amb una major presència femenina. És a finals del segle XI quan tenim constància de l’activitat de les primeres beguines, paral·lelament a la proliferació del model de vida de les eremites. La demografia, substancialment susceptible a les fluctuacions de la població femenina, no pot però explicar per si sola un moviment amb tantes àmplies vessants. Per Herlihy les beguines foren “dones sense lloc, sense una família o un convent que les arrelés a la societat” i constituïren un “ampli però desorganitzat moviment” de dones religioses “irregulars”<sup>28</sup>.

Enfront aquestes interpretacions, l’estudi de les beguines arreu d’Europa demostra un seguit de similituds i de característiques que coincideixen en constituir un moviment articulat<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup>GRAÑA, M.M.(2012): *Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV-XV)*, Anuario de Estudios Medievales, Universidad Pontificia Comillas, Madrid. p.698

<sup>25</sup>BAREL, Y.(1981): *La ciudad medieval. Sistema social-sistema urbano*, Instituto de Estudios de Administración Local, p.222. Citat per GRAÑA, M.M. (2012): *Beatas y comunidad cívica...*p.698

<sup>26</sup>GRAÑA, M.M. (2012): *Beatas y comunidad cívica...* p.698

<sup>27</sup>COLEMAN, E.(1976): *Infanticide in the Early Middle Ages*, a MOSHER, S. (ed.)(2012): *Woman in the Medieval society*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

<sup>28</sup>HERLIHY, D. (1990): *Opera Muliebria. Women and Work in Medieval Europe*, Nova York, Temple University Press. p.67 Citat per GRAÑA, M.M. (2012): *Beatas y comunidad cívica...*p.698

<sup>29</sup>Aquesta és una idea que es desprèn de l’excel·lent estudi de les beguines a casa nostra de BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó il·luminada per Amor*. Ed. Abadia de Monsterrat, Barcelona. Les seves autores dugueren a terme un estudi de les beguines de casa nostra i el fil interpretatiu dóna molta llum a una continuïtat i coherència del moviment beguinal europeu.

### 3.1. Orígens del moviment. Espiritualitats particulars i essències comunes.

L'origen geogràfic d'aquest moviment s'ha identificat al triangle de Flandes - Brabant - Renània, el qual s'estengué cap al nord i el sud d'Europa, adoptant particulars formes i denominacions, sense perdre, però, una essència comuna.

El moviment s'inicià a la diòcesi de Lieja, a finals del segle XII, impulsat per un grup de *mulieres sanctae* les quals, de manera individual, visqueren en cel·les i exerciren la seva espiritualitat alhora que ho combinaren amb treballs manuals. Amb el creixement urbà aquest fenomen s'estengué pel nord de França, Flandes, Alemanya i els països de l'Europa mediterrània.

Jacques de Vitry, canonge agustinià de la diòcesi de Lieja, a principis del segle XIII ens parla en els seus escrits dels diversos noms amb què els seus contemporanis conegueren les beguines: Beguina a Flandes i Brabant, Conquenunne a l'Imperi Germànic, Papelarde a França, Humiliate a Llombardia i Bozzoche en altres indrets d'Itàlia.<sup>30</sup> A Catalunya el nom més comú fou el de beguina, juntament amb el de reclusa, fent referència però, aquest últim, a un concret model de vida, encara que emprat indistintivament. En una carta, Maria de Luna fa referència a “una beguina que estava en Barchinona” i més endavant, en el mateix document es refereix a la “dita reclusa.”<sup>31</sup>

El terme beguina, però, presenta la dificultat que també és usat a la documentació per referir-se a les terciàries, un col·lectiu de dones que, si bé la seva activitat fou comparable, constituïen una comunitat diferenciada institucionalment i la seva significació es basava en un altre concepte. Aparentment la paraula “soror” al capdavant ens podria indicar de quin tipus de religiosa ens està parlant el text. No obstant això, la confusió dels termes en la documentació dificulta identificar el grau d'institucionalització de les *mulieres sanctae*: “sor Teresa beguina”, “beguines de la Tercera Regla”, “Bertrande Eymerice, de tertio ordine sancti Francisci, que begine vulgariter appellatur.”<sup>32</sup>

Aquesta confusió terminològica resulta un suggerent indicatiu de la dificultat dels contemporanis per identificar i situar les beguines en un espai social definit, alhora que resulta un intent per delimitar-ne l'existència política. El 1274 el franciscà Gilbert de Tournai manifesta aquesta dificultat: “Hi ha entre nosaltres dones que no sabem com

---

<sup>30</sup> BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó...* p.25

<sup>31</sup> ACA, R. 2350, f. 6v. Citat per BOTINAS, E.; CABALERIO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó...* p.26

<sup>32</sup> Citat per BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó...* p.27

anomenar, si dones normals o monges, perquè no viuen ni dins del nostre món ni fora.<sup>33</sup>”

Els textos de les beguines que he treballat corresponen a autores de diferents procedències, la qual cosa no respon a un fet casual, sinó que constitueix un exercici interpretatiu que busca establir una coherència i unitat al moviment d’aquestes dones, seguint la línia historiogràfica de la Història de les Dones que alhora considera el pensament de la diferència sexual.

A la ciutat d’Anvers, Flandes, entre els anys 1235 i 1244 una dona posà per escrit les seves experiències visionàries en la seva llengua materna, el neerlandès medieval. Fou la beguina Hadewichj d’Anvers, de la qual tot el que sabem s’ha hagut d’extreure dels seus textos i poemes. Una lectura atenta i empàtica dels seus poemes, de la seva “stormen van minnen” m’han connectat espontàniament amb l’amor cortesà dels escrits de la beguina Matilde de Magdeburg. La figura de Matilde se situà al cor del segle XIII com una de les carismàtiques beguines que impulsaren el trànsit del segle XII al XIV. Nasqué entre el 1205 i el 1210 a la diòcesi de Magdeburg, igualment com Hadewichj d’Anvers en un ambient culte i acomodat. Decidí deixar-ho tot per Déu, “sin entrar sin embargo al abrigo de un convento, sinó que vivió su misión sin recibir ninguna protección, exponiéndose tanto al exterior como al interior, perseguida, calumniada, considerada sospechosa por un clero poderoso y por unos religiosos de los que sólo algunos se pondran tímidamente de su parte.<sup>34</sup>” La seva experiència de Déu és amor, un valor que trobem en els textos de les beguines com a essència, causa, mitjà i finalitat de la seva espiritualitat, però en Matilde Déu és també coneixement:

“Amor sin conocimiento  
parece tiniebla al alma sabia.  
Conocimiento sin fruición  
Parece pena infernal.  
Fruición sin muerte  
No puede deplorarla bastante.”(I,2)

---

<sup>33</sup> NEEL, C.(1989): *The Origin of the Beguines*, Chicago Journals, Sings, 14-2, p.242

<sup>34</sup> BALTHASAR, von, H.U. (1995): *Mechthilds kirchlicher Auftrag, a Mechtild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit*, ed. a càrrec de Schmidt, Einsiedeln-Zürich-Colonia, Benziger Verlag. p.84-85. Traducció extreta d’ EPINEY-BURGARD, G.; ZUM, E.(2007): *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa Medieval*. Paidós, Barcelona. p.88

Aquest rebuig a l'amor del desconeixement també el trobem reflectit en *Le Miror des Âmes Simples et Anéanties* de Margarita Porete, víctima de la Inquisició sota el regnat de Felip el Bell. Són pocs els testimonis que ens parlen de la beguina que fou cremada el 31 de maig del 1310. El seu text fou transcrit en sis versions, que han arribat fins a nosaltres, en francès antic, italià medieval i llatí.

S'ha pogut dir al respecte que mai, a l'Edat Medieval, la Inquisició i la reialesa havien col·laborat tan estretament i sembla que hi hagué raons polítiques en la seva condemna<sup>35</sup>. La subtileza del seu discurs, lliure i particularment personal, sens dubte dificultà la seva assimilació en la doctrina eclesiàstica: “La palabra (espejo) tiene una muy fuerte connotación visual y contiene [...] una invitación a mirarse para acercarse a una realidad admirada; lo que se cuestiona aquí es la concepción platónica, però sobre todo cristiana, del conocimiento: es la contemplación y no la acción la que transforma y se asimila al objeto contemplado: “Porque veremos a Dios, seremos semejantes a él”. Así el Espejo de las almas simples es también lo que *hace al alma simple*.<sup>36</sup>”

S'ha dit de Margarita Porete que el seu diàleg amb el món es construeix des de la confluència de l'amor cortès i de la teologia mística tal com es forjaren a l'Europa occidental des del segle XIII<sup>37</sup>. Margarita Porete, doncs, també deixa sentir “los ecos de la mística femenina del XIII de la que el movimiento beguino es uno de sus grandes representantes.<sup>38</sup>”

La traducció de *Le Miror* de Margarita Porete arribà amb l'onada de la difusió i expansió de la mística renano-flamenca a l'illa anglesa. Allà els escrits de Richard Rolle, Walter Hilton i la famosa obra de l'emparedada Juliana de Norwich, “*El libro de las revelaciones de Amor*”, configuraren la “literatura mística anglesa.<sup>39</sup>”

És molt poc el que coneixem de la vida de l'emparedada anglesa Juliana de Norwich. Gràcies al seu text i a l'atenció que ella posà per deixar constància de la seva experiència vital – curiosament apuntà les dates i ens parla de l'edat en què va emmalaltir i en què va experimentar l'experiència visionària- sabem que nasqué a finals del 1342. A l'edat de 30 anys caigué greument malalta, fins al punt de rebre el

---

<sup>35</sup>EPINEY-BURGARD, G.; ZUM, E.(2007): *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa Medieval*. Paidós, Barcelona. p.205

<sup>36</sup>HOUT DE LONGCHAMP, M. (1997) *Introduction*, Albin Michel, Paris, p.16

<sup>37</sup>GARÍ, B.(1995): *Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto*. DUODA, Revista d'Estudis Feministes, 9, 99-117, p.100

<sup>38</sup>Ibid.p.101

<sup>39</sup> Així l'anomenen Victòria CirLOT i Blanca Garí a CIRLOT, V.;GARÍ, B. (2010): *La mirada interior. Escritoras místicas y visionaris en la Edad Media*. Siruela, Madrid. p.241

sagrament, i fou aleshores quan visqué “una revelación de amor a través de dieciséis visiones” (VL, 1, 2-3).

Escrigué llavors una primera versió de la seva experiència mística i vint anys després, aproximadament el 1393, n’elaborà una segona de molt més extensa i detallada. Fou segurament al llarg del període de reflexió que compregueren aquests 20 anys quan la visionària decidí fer-se reclusa.<sup>40</sup> L’expansió de la reclusió com a forma de vida de les dones a l’Anglaterra dels segles XIV i XV està testimoniada per una extensa riquesa documental, així com casos pràctics com el de l’emparedada Juliana de Norwich.

Juliana, des de la solitud i l’íntim contacte amb la seva existència, en una petita i tancada cel·la construïda als murs exteriors del convent de Norwich, escrigué sobre ella en relació a Déu, en essència en relació amb una mateixa. Rebia visites en busca de consells i ben aviat es guanyà l’autoritat de la *magistra*, en un moment en el qual el magisteri estava vetat per a les dones i la predicació era una tasca reservada als homes, mentre que el silenci era una de les majors virtuts femenines. Juliana de Norwich, com veurem en altres autores, com Matilda de Magdenburg, escriuen des del “*topos* de la modèstia<sup>41</sup>”:

“Dios os prihibe que digáis o asumáis que soy una maestra, pués no es así ni nunca fue mi intención; pues soy una mujer, ignorante, dèbil y fràgil. Pero sé muy bien que lo que estoy diciendo lo he recibido por revelación de aquel que es el maestro soberano [...]”

A diferència de Hadewichj d’Anvers, Matilde de Magdeburg, Margarita Porete i Juliana de Norwich, el text que la qual disposem sobre la Maria d’Oignies constitueix una font indirecta. Jacques de Vitry escrigué “la biografía que constituye de algún modo el prelude y modelo de las primeras “vidas de confesadas”, la de una beguina: María de Ognies. Su confesor, Jacques de Vitry, escribe en 1216, es decir muy poco después de muerta María en 1213, su *Vita Mariae Ogniacensis*. En ella, el que más tarde sería cardenal obispo de San Juan de Acre, nos ofrece no sólo una firme defensa de las formas de religiosidad propias de las beguinas, ni sólo un modelo ejemplar de santidad en la figura de la que el llama su “madre espiritual”, sino, sobre todo, nos proporciona el primer relato que pretende ser el fruto de una íntima relación

---

<sup>40</sup> CIRLOT, V.;GARÍ, B. (2010): *La mirada interior. Escritoras místicas y visionaris en la Edad Media*. Siruela, Madrid. p.239

<sup>41</sup> *Ibid.* p.240

espiritual, de un diàleg que incita a la introspecció i que tiene como centro la confesión.<sup>42</sup>»

Maria d'Oignies nasqué l'any 1177 a Nivelles, Bèlgica, i morí el 1213 a Ognies. Maria, mística i beguina, també ho deixà tot, com Matilde de Magdenburg, per unir-se a la comunitat de beguines d'Oignies. Se separà del seu marit i es consagrà a la castedat i a la caritat, exercint una tasca assistencial a la leproseria de Willambroux. Jacques de Vitry ens diu d'ella que “se ejercitaba en vigilar su alma con tanto temor, sus sentidos con tanto cuidado, su corazón con tanta pureza (teniendo presente siempre aquellas palabras: “negligir las pequeñas cosas es caer poco a poco”) que era casi imposible apreciar en ella una palabra ociosa, una apariència malsana, una contenció deshonest, una mirada inmodesta, un gesto inconveniente o excesivo.” Apareix de nou, també en Maria d'Oignies, aquest amor espiritual que uneix i transcendeix en el moviment de les beguines i en totes i cadascuna d'elles, l'exercici espiritual lligat a una conscient exigència per arribar a Déu per mitjà de l'auto-coneixement: “Sin embargo, la alegría de su corazón era inmensa, apenas podía contenerse, y no podía impedir manifestar físicamente su júbilo interior por movimientos de su cuerpo y la expresión de un discreto arrebató que iluminaba su rostro.[...]. Pero una vez pasado el momento de embriaguez, al caer el día repasaba todas sus acciones de la jornada y las sometía a un riguroso examen; y si, habiendo sopesado todo perfectamente, le parecía haber sobrepasado aun, si en poco la medida, se confesaba con admirable contrición del corazón.<sup>43</sup>»

D'una manera molt similar el mossèn Gabriel Mora relatà la biografia de la beguina mallorquina Elisabet Cifré<sup>44</sup>, la vida de la qual tan sols coneixem a partir d'aquesta font indirecta<sup>45</sup>. Elisabet nasqué l'any 1467 i ja des de ben petita exercí una personal vida espiritual: “...dita beguina donsenlla comença a fer penitencia en edat de vuit anys...”(Mora, 25) i des dels mateixos inicis de la seva relació amb Déu no estigué

---

<sup>42</sup> GARÍ, B. (1999): *Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La Recepción y transmisión de la autobiografía espiritual femenina en la Península Ibérica i el Nuevo Mundo*. Versió en castellà de la conferència pronunciada al “Kolloquium” del Seminari d' Història de la Universidad de Basilea: „Allgemeine Forschungsprobleme der Vormoderne“ que tingué lloc al febrer del 1999. p.684

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> El que s'exposa en aquest treball sobre la beguina Elisabet Cifré és fruit de la valuosa lectura d' BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÁN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó il·luminada per Amor*. Ed. Abadía de Monsterrat, Barcelona.

<sup>45</sup> MORA, G. (1944): *La vida y Revelaciones de sor Helisabeth Cifra*, manuscrit i traducció, Palma de Mallorca; MUT, V. (1655): *Vida de la Venerable Madre de sor Isabel Cifre, fundadora de la casa de la educació de la ciutat de Mallorca*, Viuda Piza, Palma de Mallorca; MATEU, G. (1986): *Sor Isabel Cifre(1467-1542). Fundadora del colegio de la Crianza*, Cort, Palma de Mallorca.

mediatitzada. En aquells moments s'acabava de fundar a Palma el monestir de monges jerònimes, i les tres fundadores intentaren persuadir Elisabet perquè entrés a formar part de la comunitat. A través però de les seves experiències místiques compregué que el seu havia de ser un camí religiós lliure i particular: “No hi entres, que mes placent serà lo servici que feràs fora lo monestir, y llavors yo doni resposta que no hi podia entrar” (Mora, 13).

Fou també la castetat – com la de la resta de beguines- una opció presa novament des de la voluntat de consagrar-se a l'essència divina. Segons explica el seu biògraf, Elisabet inicià un intens període d'oracions que durà nou mesos – des del dia de l'Encarnació fins al dia de Nadal- després del qual sentí la veu inspirada que li digué “que votés virginitat a nostro senyor Jesucrist... e lo divendres seguent ella votà vot de virginitat” (Mora, 9). Així mateix, l'amor apareix altre cop, constant i permanent, també en la figura de la beguina mallorquina, una amor que “encen lo cor de la persona”.(Mora,47)

De la mateixa manera que Matilde de Magdeburg i Margarita Porete, Elisabet Cifré es manifesta crítica amb els eclesiàstics del seu temps: “...e, jo, pare tinch gran dolor com Deu no es conegut, y es offés ofès specialment per vosaltres sacerdots ... car moltes vegades jo veig dir lo ofici, e, conech que los qui canten no diuen res ab lo seu cor, y a vegades cogiten ofenses a Déu...” (Mora, 25) De la lectura dels textos de les beguines, se'n desprèn una consciència inquieta derivada de la seva condició sexuada. L'exemple més clar és el de Matilda de Magdeburg: “Ay, Señor, si yo fuera un hombre religioso y letrado, y hubieras orado en él esta gran maravilla, recibirías por ello eterno honor. [...]” (II, XXVI, 18-23)

Déu però respon a la beguina: “[...]cuando concedo un don extraordinario busco siempre el lugar más bajo, más ínfimo, más oculto.” (II, XXVI, 24-33)

Una justificació de l'escriptura femenina de l'experiència espiritual que sens dubte sorgeix d'una consciència del propi cos sexual i del mateix exercici d'auto-coneixement coporal i espiritual, causa, mitjà i finalitat de la unió essencial amb la divinitat i la pròpia existència.

En tots els casos les beguines concedeixen a un concepte femení el rol més important, transcendent, així, la tradicional descripció androcèntrica de la divinitat. Podríem dir, doncs, amb Luisa Muraro que el pensament metafísic d'aquests dones és “un repensar

Déu en relació amb el sexe femení i amb la història humana, història terrena i celestial de la salvació<sup>46</sup> Tal i com ho expressà bellament Juliana de Norwich, allò substancial es troba en la feminitat: “Y la segunda persona de la Trinidad es nuestra Madre en cuanto a nuestra naturaleza en nuestra creación substancial: en él estamos fundamentados y enraizados y el es nuestra Madre de misericòrdia al haver asumido nuestra sensualidad.” (*Libro de visiones y revelaciones*, 57, 172)

Aquestes dones dedicaren la seva vida a Déu, a la contemplació, a l'essència divina que era en elles perquè la seva era una experiència interior. El seu exercici espiritual, original i amorós, fou manifestat des del reconeixement i el valor de la diferència sexual, ja que “¿Debo ceer, por ser mujer, que no habría de hablaros [...] ?” (VL, 2, 2.)

### 3.2. Models de vida.

L'original i lliure forma de viure la pròpia espiritualitat femenina de les beguines trascendí l'esfera de l'interioritat per conformar el que Jo Ann McNamara defineix com una identitat positiva<sup>47</sup>.

La penitència era un pilar central de la seva activitat espiritual. Una penitència que en Elisabet Cifré es manifesta com un mitjà per arribar a Déu. Les llàgrimes eren un element més d'aquesta pràctica, ja que per a la beguina mallorquina les llàgrimes guardaven un valor especial ja que “Crist es commou a pietat quan la persona ab alguna llàgrima li demana ajuda”(Mora, 120). Ella distingeix sis modes quan parla de les seves llàgrimes: “ Lo primer es per los peccats propis, e dels altres. Lo segon es per la sententia, e, justitia de Deu. Lo tercer per los servidors de Deu atribolats. Lo quart per los homens potents servint al dimoni, al mon, e, la carn, los quals negu no goze corregir. Lo sinque per la dilatio de la mort de aquell qui volen esser Deu. Lo sise per la bondat de Deu, e, la gloria de paradís.”(Mora, 121).

Aquestes llàgrimes són també les de Matilde de Magdenburg, les que ploren per les ànimes del Purgatori. Matilde demana a Déu d'alliberar aquestes ànimes a les quals ella deia “tengo que apagar la sed con la sangre de mi corazón.” (V,8)

---

<sup>46</sup> MURARO, L. (1985): *Guiglemina y Maifreda. Historia de una herejía feminista*. La Tartaruga, Milan. p.29

<sup>47</sup> McNAMARA, J.A.(1983): *A New Song. Celibate Women in the First three Christian Centuries* a “Women and History”, 6-7, The Haworth Press, Nova York, p.5

Aquesta penitència, pròpia i per als altres, encaixa amb la constant preocupació de les beguines pel proïsme, enfocat sobretot als sectors més marginals i desvalguts de la societat urbana baixmedieval: pobres, malalts i presos. El moviment religiós de les beguines plantejà una “*cura animarum* femenina activa<sup>48</sup>” que en alguns casos esdevingué un treball remunerat, contribuint així a crear xarxes de redistribució econòmica pròpies. Això no obstant, l’objectiu d’aquestes tasques radicava en el benestar social i la caritat, el treball i l’oració n’eren els tres fonaments bàsics. Així, destacà la seva activitat assistencial en les pròpies estructures creades als espais urbans, com els hospitals, leproseries o cases d’ensenyança. També el treball figurà entre les activitats econòmiques de les beguines, des de les més humils fins a les pertanyents a classes altes. A Catalunya, l’única referència laboral que tenim de les beguines ens la facilita Rubió i Balaguer, quan assenyala que la reina Maria de Castella protegia les beguines i els proporcionava feina com a cosidores<sup>49</sup>. Les donacions fetes per determinades reines a algunes beguines representaren una important font d’ingressos que s’ha documentat, per exemple, al territori d’Aragó. Dones com na Flor, Vaterina Brosa o sor Clara reberen a través del Mestre Racional diverses quantitats de diners que la reina Violant de Bar donà “generosament per amor de Déu.<sup>50</sup>”

La mendicitat era prohibida en alguns reglaments dels beguinatges i, en alguns casos, s’imposava l’obligació d’alimentar dones pobres amb l’objectiu d’evitar l’exercici d’aquesta activitat. Això no obstant, existiren beguines pobres, soles i aïllades i progressivament més nombroses que demanaven almoïna per subsistir. Tanmateix, aquesta no s’ha entès com un principi fonamental, sinó com una conseqüència de la pobresa<sup>51</sup>.

La tasca assistencial que duïen a terme les beguines als diversos centres urbans és un exemple de la laïcització de la religió que trencà amb el monopoli espiritual de l’Església. Arreu d’Europa les beguines reberen llegats testamentaris amb l’objectiu que vetlessin per acomplir les darreres voluntats dels difunts. Les *mulieres sanctae* foren també mediadores de la mort, assistien malalts i pregaven per la salvació de les seves ànimes, participaven dels funerals i vetllaven els cossos dels difunts. La cura dels malalts i la vetlla dels difunts foren pràctiques estretament lligades als valors de la

---

<sup>48</sup> GRAÑA, M.M.(2012): *Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas ...* p.709

<sup>49</sup> RUBIÓ I BALAGUER, Alfons el Magnànim i la reina Maria. VILAR, P.(dir.)(1990): *Història de Catalunya*, VIII, Ed.62, Barcelona. p.123

<sup>50</sup> BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó il·luminada per...* p.34

<sup>51</sup> Íbid p.36

compassió i la solidaritat, en definitiva, a l'Amor que practicaven des de l'interioritat vers el col·lectiu urbà on s'establiren.

Aquesta fou una de les activitats que ens permet parlar d'una important autoritat femenina atorgada per la població urbana a les beguines. Aquest fou el cas de sor Sança, a qui el rei Joan I atorgà l'any 1394 el privilegi d'enterrar o fer enterrar en lloc sagrat les despulles dels ajusticiats penjats a les forques: “Com nos per reverencia de Nostre Senyor Deu et a suplicació de la fell casa nostra sor Sança de la Tercera Regla de Sent Francesch per tenor de la present haian atorgada licencia a la dita sor Sança que ella puxa soterrar o fer soterrar en loch sagrat sens incorriment de alguna pena tots aquells cossos o ossors de aquells los quals frau cessant cauran de les forques fetes dins lo terme de la dita ciutat [...]”<sup>52</sup>”

La seva dedicació a la vida espiritual comportava una projecció en l'àmbit públic a través de l'autoritat moral de què gaudien i del desenvolupament de tot un seguit de tasques assistencials.

La connexió amb la ciutat, entesa com una comunitat cívica i espai de vida, s'ha interpretat com una de les principals pautes articuladores del moviment religiós laic. Les beates pogueren cenyir-se a alguns elements urbanístics de l'entramat ciutadà, els quals els atorgaren una dimensió transcendent.<sup>53</sup>

### **3.3. Un espai propi.**

Algunes autores s'han remès a Christina de Pizan i a la seva preciosa obra de la *Cité des Dames* (1405) per tal de significar la consciència, de la llibertat femenina en la història, de la necessitat d'un espai propi: “...venim a anunciar-te la construcció d'una ciutat. Has estat escollida per construir i tancar...aquesta ciutadella ben fortificada. Només hi viuran dones il·lustres de ben anomenada. La ciutat que tu fundaràs amb la nostra ajuda mai s'escolerà en el no res. Serà al contrari, sempre pròspera, malgrat l'enveja de tots els seus enemics; serà assaltada moltes vegades, però mai no serà presa ni vençuda.”<sup>54</sup>”

Aquesta habitació pròpia, que Virginia Woolf també encarnà bellament, ens remunta més enllà de les beguines i les ciutats obertes i és que la cel·la d'un convent podia esdevenir també un espai propi a partir del qual construir una inherent llibertat

---

<sup>52</sup> Arxiu de la Corona d'Aragó. Reg. 1964, f. 60r. 1394, 3, 13. València.

<sup>53</sup> GRAÑA, M.M.(2012): *Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas ...* p.711

<sup>54</sup> Christine de Pizan, pp.35-35

femenina, estretament delimitada per uns paràmetres socials, polítics i religiosos més enllà dels murs dels convents<sup>55</sup>.

Les cases de beguines o el reclusatge foren la materialització d'un model de vida, basat en una espiritualitat femenina que requeria d'un espai particular, sexuat i original, que permetés la realització personal i en relació, en dissidència amb les convencions socials i religioses que silenciaven l'existència femenina. En totes les societats estratificades, el sector dominant s'atribueix a si mateix la representació dels interessos generals i relega els sectors subordinats a l'àmbit particular o específic. Les dones, integrades de forma subordinada dins del sistema de parentiu, foren circumscrites a l'espai definit com a privat, en el qual elles hagueren de romandre recloses<sup>56</sup>. L'entrada a un convent, si era de voluntària, obria les portes a la possibilitat de construir-se una pròpia individualitat, a partir de l'accés al coneixement, la pràctica de l'escriptura i la devoció per l'oració. En definitiva, suposava l'oportunitat de viure al marge del sistema de parentiu, el qual subordinava la dona al pare i al marit i la relegava a l'espai domèstic amb la imposició de la maternitat com a valor fonamental del nucli familiar<sup>57</sup>.

Les beguines construïren un espai des de i per a elles, amb una economia pròpia; un espai que trencava la dicotomia públic-privat, i per tant, amb la imposició d'un model familiar heterosexual. Si la seva lliure espiritualitat com a laiques o semi-religioses representava ja una ruptura, el seu trencament amb l'ordre eclesiàstic i político-social establert fou doble, ja que el seu fou un espai que no era ni domèstic, ni claustral ni heterosexual. Un espai en què "s'ha superat la fragmentació espacial i comunicativa i que, per tant, es configura com tancat i obert al mateix temps."<sup>58</sup>

La seva espiritualitat es mantingué en harmònic equilibri entre la interioritat i la realitat social, entre l'essència contemplativa de Maria i l'activitat penitencial de Marta<sup>59</sup>. Podem dividir en tres els models d'agrupament de les beguines: les grans comunitats, les petites comunitats i les vides en solitari. El beguinat de Bruges, Bèlgica, fundat l'any 1245 és un exemple d'una gran comunitat. Aquest era el major de

---

<sup>55</sup> Sobre les cel·les dels convents com a espais femenins propis resulta de gran interès l'article d'HERNÁNDEZ, M. (2002): *La celda del convento, una habitación propia. . La vivencia de la clausura en la comunidad de dominicas de Montesión*. Revista d'Estudis Feministes, 22, 19-40. Barcelona.

<sup>56</sup> BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó il·luminada per...*p.113

<sup>57</sup> RIVERA, M.M.(1991): *Parentesco y espiritualidad femenina. Una aportación a la historia de la subjetividad*. Revista d'Història Medieval, 2, 29-50, Barcelona.

<sup>58</sup> BOTINAS, E.; CABALEIRO, J. (1994): *Mediaciones i autoritat femenina en l'espiritualitat de les dones medievals*. DUODA, Revista d'Estudis Feministes, 7, 125-140, p.127

<sup>59</sup> BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó il·luminada per...*p.38-55

les deu cases amb què comptava la ciutat. Encara que el de Bruges és el més ben conservat, Bèlgica comptà amb una vintena de cases on s'agruparen comunitats de beguines. Més a prop de casa nostra tenim constància de la petita comunitat de les Terres, recluses a l'hospital de Santa Margarida, les quals no tenien cap tipus de vinculació institucional. Vivien llur dedicació a la vida espiritual de forma totalment autònoma, tal i com Brígida assenyala quan s'adreça al consell de la ciutat: "...com ella e les altres les qual apres se son meses en lo dit reclusatge no sien sots alguna obediència. Ne stiguin suposades a alguna subieccio continuant voluntàriament lur bon propòsit.<sup>60</sup>”

Les vides de les beguines que optaren per una vida en solitari són les més difícils de recuperar ja que són les que generaren menys documentació. El cas de Juliana de Norwich, però, resulta el paradigma de l'emparedada, la reclusió voluntària entre quatre parets, o per extensió, en un recinte sagrat petit, amb la finalitat de fer penitència i atendre el culte, mantinguda per la caritat pública. Aquesta fou una de les formes adoptades per l'eremitisme antic<sup>61</sup>. El caràcter voluntari era el que diferenciava fonamentalment aquesta pràctica penitencial de la pena de l'emparedament, entesa com un càstig condemnat a la mort imposada. L'emparedament de Juliana de Norwich sembla haver estat una decisió presa des de la maduresa espiritual, com una recta final del camí d'unió amb la divinitat.

### **3.4. Assimilació i repressió: la posició eclesiàstica-institucional.**

Les fonts documentals ens revelen l'existència de falses *mulieres religiosae*, dones que utilitzaren la cobertura que els proporcionava l'autoritat i el respecte del conjunt de beguines per treure'n beneficis propis o per dedicar-se a activitats poc honorables<sup>62</sup>.

Aquesta és només una mostra de l'autoritat de la qual gaudien les beguines en el si dels centres urbans on vivien i treballaven la seva espiritualitat i penitència assistencial. Fou en aquest marc, de respecte, admiració i protecció de les beguines, així com de la seva capacitat de connexió amb la realitat social, que el moviment esdevingué a poc a poc hostil per a les autoritats eclesiàstiques. En aquest context, “la incredulidad, el descrédito, la burla y la ironía son, entre otras, actitudes que suelen presentar una doble

---

<sup>60</sup> Suplicació, f. 172v. Citat per BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó il·luminada per...* p.88

<sup>61</sup> JIMENO, J.(1997): *Artajona. Monjas emparedadas (1530-1540)*. Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra, 69, p. 67-75

<sup>62</sup> GARCIA, M.(2013): *Mulieres religiosae, prediación femenina y expectativas y actuaciones de Doña María de Castilla, Reina de Aragón* a “Las mujeres en la Edad Media”, 299-328, Murcia-Lorca, p.306

faz. Más allá de lo obvio que se deja ver y oír, a veces muy sonoramente, se trata de comportamientos que acostumbran a camuflar resquemor, la animadversión o el miedo ante lo que se desconoce, ante lo que no se puede encorsetar o colocar bajo las etiquetas prefijadas...<sup>63</sup>” Tant fou així que a la tardor medieval comença a utilitzar-se en la literatura el mot “beata” o “beguina” en termes despectius: “no trob monja ni beguina/sens enveja.”<sup>64</sup>(*Col·loqui de Dames*, 85)

Els estudis realitzats sobre la creació de beguinatges a la zona del Rin revelen una davallada als voltants de l’any 1400. No tan sols cessen les fundacions sinó que s’inicia una progressiva desaparició de vells beguinatges.

Schmitt<sup>65</sup> proposa al respecte dues hipòtesis: les dificultats econòmiques –una hipòtesi difícil de verificar ja que no comptem amb dades concretes- haurien dut al tancament d’algunes cases de beguines, a causa de la disminució de les rendes, principal font de sosteniment de les comunitats religioses. En segon lloc, una hipòtesi que no exclou la primera, radica en el canvi d’actitud de la societat vers les beguines. La mentalitat de la societat urbana del segle XV, dominada per la burgesia i el patriciat urbà –els quals eren els principals benefactors de les cases de beguines-, podria manifestar-se en desacord amb el model de vida de les beguines. Per altra banda, la crisi demogràfica que es produí a partir del 1348 inclinà la població urbana a dedicar-se al treball i aquest se situa al servei d’una moral social.<sup>66</sup> Paral·lelament, es desenvolupà una progressiva assistència social des del municipi, la qual pretenia desplaçar progressivament el monopoli religiós de la mendicitat.

El cercle de repressió sobre les beguines s’anà estrenyent. Un any després de la condemna que envià Margarita Porete a la foguera, el papa Clement V (1264-1314), qui més tard ordenaria la dissolució de l’Ordre del Temple, convocà el Concili de Vienne en el qual s’analitzaren els suposats errors de les doctrines seguides per les beguines per acabar prohibint definitivament el seu model de vida i excloure-les de l’Església de Déu. A partir d’aleshores començà la persecució i encara que, en un primer moment i front la dificultat de dissoldre les comunitats de manera immediata, es permeté

---

<sup>63</sup> Íbid. p.300

<sup>64</sup> Transcripció del text del manuscrit 151 Biblioteca Universitària de Barcelona, conegut com “Jardinet d’orats”. Editat per Ramon Miquel i Planas, *Cançoners satírics valencians*, Barcelona, Biblioteca Catalana, 1911.

<sup>65</sup> SCHMITT, J. (1978): *Mort d’une hérésie. L’Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV au XV siècle*. Mouton Editeur, París. pp.188-194

<sup>66</sup> BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó il·luminada per...* p.38-73

l'existència d'aquells grups que seguissin l'ortodòxia catòlica, durant els papats d'Urbà V (1310-1370) i Gregori XI (1336-1378) la persecució s'intensificà, perjudicades a més per la confusió entre elles i altres moviments herètics del seu temps. Moltes de les seves propietats foren requisades i les comunitats de beguines foren jutjades per heretgia i excomunicades. Així mateix, el seu propi nom fou utilitzat per designar altres moviments religiosos al marge de l'ortodòxia que no estaven vinculats a la vida beguina.

Malgrat la debilitat de les comunitats de les *mulieres religiosae* les beguines encara trobaren refugi al seu lloc d'origen, els Països Baixos. Al segle XVI es produí però el triomf de la reforma protestant, la qual cosa significà la fi dels beguinatges en aquella zona i van quedar aquests delimitats a Bèlgica i França.

#### **4. L'espiritualitat de les beguines.**

##### **4.1. La Mística de l'Amor i la Mística del Ser: el “Jo sóc, Jo, l' Amor”.**

S'ha dit que la via mística comença pròpiament amb el despertar del Jo a la consciència de la Realitat Divina. Experiència habitualment abrupta i ben senyalada que va acompanyada d'intensos sentiments d'alegria i d'excitació. Com si el subjecte emergís d'una existència limitada i aparential a un món superior, el món del *ser*, el món d'allò *real*. Com si descobrissin que la seva existència reposés en un *ens fonamental* que el fa possible i real<sup>67</sup>.

Segons els postulats del corrent espiritual provinent de l'Orde del Císter –fundat per Sant Bernat al segle XII- a la qual les beguines estigueren espiritualment unides, Déu és *Amor i Caritas*.

La teologia escolàstica comprèn Déu com una força exterior, totpoderosa, la qual dóna i treu vida, jutja i condemna. La mística especulativa –perquè especula sobre la idea de Déu- pretén captar l'essència divina sense “pasar por la experiencia de Dios en el propio cuerpo<sup>68</sup>”. La metafísica de l'amor a Déu i la seva harmoniosa fusió amb la doctrina cristiana és un dels principals trets característics de les beguines i el que fa del seu exercici espiritual quelcom original i innovador.

---

<sup>67</sup> UNDERHILL, E.(2006): *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid. 203-542

<sup>68</sup> RIVERA, M. Prólogo de MURARO, L. (2006): *El Dios de las Mujeres*, Ed. Horas y Horas, Madrid.

El gran desenvolupament de la mística nupcial a Occident es remunta, en efecte, als *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* de Sant Bernat, en els quals aquest aplicà el lirisme eròtic del text sagrat a les relacions de l'ànima amb la Divinitat. Això no obstant, sense elles – les beguines- i les seves germanes es pot, sens dubte, assegurar que ni la mística d'Eckhart, ni la de Ruusbroec l'Admirable haurien estat el que foren. Aquests elaboraren i donaren forma teològica a un tipus d'experiència que no era exclusivament la seva, sinó que havia estat inicialment viscuda per aquestes dones als seus beguinats o als seus convents<sup>69</sup>. H. Denifie ha afirmat que la trobada del Mestre Eckhart, qui preferia reconèixer-se com a *Lebemeister* – mestre de la vida- abans que com a *Lesemeister*- mestre de les Escriptures-, amb les beguines fou l'inici de la mística dominica. Fou als convents de monges dominiques on sorgiren els inicis de la mística alemanya. El que sí podem afirmar és que fou el contacte amb les beguines i les monges dominiques el que motivà Eckhart a desenvolupar una teoria de l'experiència mística<sup>70</sup>. En aquells temps les beguines canalitzaren, per mitjà del seu cos femení, el poder de Déu i l'Amor per Déu. És aquesta inspiració directa de l'Esperit la que estableix un vincle, fins i tot una genealogia femenina, entre les espiritualitats de les beguines i de l'abadessa Hildegarda de Bingen, qui visquè dos segles abans.

Hildegarda segueix la tradició de la teologia medieval de l'experiència, que posa en exercici els sentits interiors de l'ànima amb el moviment amorós que l'impulsà a auto-transcendir-se.

Distingir però, com plantegen la Victòria Cirlet i la Blanca Garí<sup>71</sup>, és important. Elles reconeixen tres etapes, tres moments, tres generacions que estableixen una continuïtat entre elles. El primer moment és el segle XII, quan des de les cel·les dels convents i monestirs se senten noves veus femenines que escriuen i prediquen en llatí: Hildegarda de Bingen i Elisabet Schönau parlen des de l'autoritat en primera persona.

El segon moment és el segle XIII, del qual s'ha dit ésser per excel·lència el segle de la mística. La generació de les beguines és aquella que genera noves formes de llenguatge i de representació. Les espiritualitats femenines es transformen originalment, traspasant els murs dels monestirs i reinventant els models de vida dels creients, homes i dones.

---

<sup>69</sup> EPINEY-BURGARD, G.; ZUM, E.: *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa Medieval*. Paidós, Barcelona.p18

<sup>70</sup> MAÑÓN, G. *Eckhart y la espiritualidad de las beguinas*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Revista de Filosofía de la Universidad Panamericana. Mexico.

<sup>71</sup> CIRLOT, V.;GARÍ, B. (2010): *La mirada interior...* p.15

L'ús de les llengües vernacles reconeixia la validesa de la llengua materna per escriure des de i per a Déu, alhora que obrí nous canals de difusió dels textos.

Entre el 1200 i el 1270 l'escriptura femenina es reconegué a si mateixa en tant que conformà una veu en primera persona i des d'una motivació espiritual moguda per l'Amor, com a essència creadora i mòbil d'auto-transcendència. Aquesta és, doncs, la mística de l'amor, la *Minnemystik* o la coneguda també com mística cortesana. Al final del llibre IV de Matilda de Magdeburg insisteix en aquest aspecte, l'Amor és el centre de l'experiència espiritual:

“Este libro ha sido comenzado en el amor y tiene que concluir en el amor, pues no hay nada

tan sabio

tan santo

tan glorioso

tan intenso

tan perfecto como el amor”. (IV, XXVIII, 3-5)

S'ha considerat que Matilde realitza la unió entre Hildegarda i la *Minnemystik*, el mateix que suposa un pont entre l'Edat Medieval feudal i sacral, en la seva decadència, i l'adveniment de l'Edat Medieval cortesana i individualista. (Mujeres trovadoras de dios, p.91)

Les beguines, per altra banda, tingueren el seu subsòl doctrinal en l'espiritualitat agustiniana, la qual fou modelada i segons alguns autors<sup>72</sup> fins i tot transformada, pel corrent cistercenc amb el qual les beguines estigueren també vinculades. L'herència del que s'ha reconegut com el “més grec” dels teòlegs cistercens, Guillem de Saint-Thierry, és present en els textos de les beguines, els quals abracen la Mística del Ser o *Wesenmystik*..

En una de les seves primeres obres, titulada *De natura et dignitate amoris*, Guillem de Saint-Thierry expressa aquesta idea fonamental: l'energia nupcial que mou l'ànima humana és l'amor. La naturalesa humana d'estimar és en essència la més profunda. Aprendre a estimar constitueix, doncs, la missió primera dels homes i de les dones: “ El arte de las artes es el arte del amor... El amor es suscitado por el Creador de la

---

<sup>72</sup> EPINEY-BURGARD, G.; ZUM, E.: *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición...*

naturaleza. El amor es una fuerza del alma, que la conduce como por un peso natural al lugar y al fin que le es propio<sup>73</sup>.”

Guillem fou “el primer a buscar un fonament trinitari –inspirat en els alexandrins- per a la unitat real i conscient de l’home espiritual amb el seu Déu.<sup>74</sup>” En el seu plantejament d’ *Arribar a ser el que Déu és*, Guillem de Saint-Thierry pretengué transmetre que no hi ha cap altra possibilitat de *ser* que la de *ser en el Pare*, mentre que alhora, el *Pare està en nosaltres*. Una formulació metafísica que entronca amb la fusió del versicle 3,14 de l’Èxode: “*Jo sóc el que sóc*” amb el 10,18 de Joan: “*No creus que joestic en el Pare i el Pare està en mi?*”

És aquesta “gnosi cristiana” la que tornarem a trobar en les beguines, a través de la doctrina de la unitat d’esperit amb Déu i la concepció de l’Amor – com a Dama Amor – en el centre de l’exercici espiritual, causa, mitjà i fi en si mateix. És el tema de la *deificatio* o divinització de l’home, és a dir, que l’home es realitza a si mateix essent més que home. És un tema clàssic, present i habitual sobretot en el Pares grecs i reprès per alguns teòlegs medievals, com Guillem de Saint-Thierry o Bernat Clarivau. Aquesta ha estat entesa en els poemes de la beguina Hadewichj d’Anvers com “esa unió del amado y de la amada que lleva a la *deificatio* del alma, es decir, que en última instancia le lleva a ser “Dios con Dios” o también una “sin diferencia”. Sobre la pauta libremente seguida de temas de la teología tradicional como la imagen de Dios en el hombre y la *deificatio*, Hadewichj invita una y otra vez a crecer en el amor y en las virtudes “que hacen honor a Dios”, aceptando toda pena “con orgullo valiente” hasta alcanzar el bien, que es “la gran totalidad de Dios” (Carta VI)”<sup>75</sup>

Una manera de viure l’espiritualitat des del propi jo, la qual remet a quelcom que, malgrat provenir de fora, pren el subjecte de l’experiència en les seves pròpies formes dinàmiques i l’aliena fins a un èxtasi, enlluernador i aclaparador, que, unitiu, es consumeix en la relació d’amor.

La veritat mística és una veritat no dogmàtica ni conceptual, es nega a si mateixa. Aquest amor és gaudi i dolor alhora, tendresa i desesperació, passió i sofriment que

---

<sup>73</sup> *La naturaleza y la dignidad del amor*, 1: PL, 184, 379.

<sup>74</sup> VERDEYEN, P. 1977: *La théologie mystique de Guillaume de Saint Thierry*, Ons Geesteljik Erf, 51, cap.2, p.175.

<sup>75</sup> ELIZONDO, F. (2004): *La mística en femenino. Imágenes de Dios en dos místicas medievales* a VELASCO, JM. (2004): “La experiencia mística. Estudio interdisciplinar” Trotta, Madrid. p.282

remet a aquell “altre” que constitueix la mateixa possibilitat de l’amor, un desesper que expressa amb patiment Angela de Foligno:

“Y cuando se alejó empecé a gritar en voz alta o vociferar, y sin ninguna vergüenza gritaba y clamaba diciendo así: Amor no conocido, ¿y por qué me dejas? Pero no podia decir más y gritaba sin vergüenza esas palabras y decía: Amor no conocido, ¿y por qué y por qué y por qué?”<sup>76</sup>”

(Angela de Foligno, Memorial, cap.III, líns.109-113)

Segons Guillem, a més, l’amor té una altra propietat: il·lumina la intel·ligència i permet conèixer millor i de manera més profunda Déu, i en Déu, les persones i els esdeveniments. El coneixement que procedeix de la racionalitat humana pot reduir, però no eliminar, la distància entre el subjecte i l’objecte entre el jo i el tu. És des de la via dels sentits, és a dir des de l’Amor, que es pot assolir una intel·ligència il·luminada, tocada per l’emoció espiritual de l’experiència. A aquesta experiència, Luisa Muraro l’ha anomenat la “Contingència de Dios”<sup>77</sup>, la vivència de ser tocada per Déu, l’empatia davant la possibilitat d’unió amb l’altre i el gaudi d’aquesta experiència. El Déu de les beguines no és cap altre que Amor, és una força positiva, empàtica en tant que bidireccional, en relació, l’objectiu de la qual és la unió espiritual a través de la corporalitat, és a dir, una unió essencial.

L’espiritualitat de les beguines és una vivència potencialment interior, l’expressió de la clau requeri de noves formes i vies d’experimentació i expressió que tingueren com a centre la relació corporal i la creació de nous codis en el llenguatge a partir de les llengües maternes. El llatí no constituïa una eina per a la transmissió d’aquesta interioritat, essent una llengua morta mancada de vincle directe i emocional amb l’experiència espiritual de les beguines; una experiència mística que ens parla de vitalitat, de força, de la passió amorosa de la tradició cortesana. Era necessari expressar allò no expressable; parlar d’imatges per pensar sense imatges quan la realitat interior esdevenia irrepresentable, perquè el Déu Amor de les beguines és un i *està/és* en cadascuna d’elles. És la incapacitat de nombrar en la qual es mou l’expressió literària de Matilde Magdeburg :

Estas son las palabras del canto, però las voces de amor y el dulce sonido del corazón deben ser silenciados,

---

<sup>76</sup> Traducció extreta de CIRLOT, V.;GARÍ, B. (2010): *La mirada interior...* p.177

<sup>77</sup> MURARO, L. (2006): *El Dios de las Mujeres*. Ed.Horas y Horas. Barcelona.

pues no hay mano humana que pueda describirlo.

(II, XXV, 140-152)

És l'exercici de l'autorepresentació, a través del cos i del llenguatge, de la il·luminació mística i personal d'aquestes dones el que, per si sol, sexua l'experiència espiritual de les beguines, ja que com Déu, "el orden simbolico es uno, però la experiencia de vivirlo en un cuerpo de mujer es distinta de la experiencia de vivirlo en un cuerpo de hombre, y así, se manifiesta en la historia"<sup>78</sup>.

#### 4.2. Corporalitat femenina i espiritualitat.

"...I ella posave tant la boca en la dita nafra, e rebia tanta *consolatio* que no podia explicar." (Mora, 47)

Així parla el biògraf d'Elisabet de Cifre de com la beguina visqué l'experiència del cos sofrent de Crist en el seu propi cos, presentant-se en ella mateixa la corporalitat i el sofriment de Crist "com el text que ha de ser llegit"<sup>79</sup>.

C.Bynum assenyala que la recerca del dolor era més important en la religiositat femenina i suggerí que –al torturar-lo- les dones no rebutjaven el seu cos, sinó que l'identificaven com un símbol de la humanitat de Crist i d'ambdós gèneres, i el mediaren com un mitjà d'accés a la divinitat, així com una font per a l'adquisició de poder<sup>80</sup>.

Maria d'Oignies, segons el seu biògraf Jacques de Vitry, s'embolcallava amb una corda aspra mentre tenia una relació sexual amb el seu marit. Així, ella exercitava secretament el poder sobre el seu propi cos, que ella no podia exercir obertament. Després d'acordar un matrimoni cast amb el seu marit, el seu biògraf explica com Maria seguí castigant el seu cos, subjugant-lo completament al seu esperit i va quedar tan seca que mai més tingué desitjos sexuals (c75 (656)).

---

<sup>78</sup> RIVERA, M. Prólogo: MURARO, L. (2006): *El Dios de las Mujeres*. Ed.Horas y Horas. Barcelona. p.9

<sup>79</sup> BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó il·luminada...* p.112

<sup>80</sup> BYNUM, C. (1987): *Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of food to Medieval women*. Berkley, Los Angeles. 208-218. Per a la reflexió i redacció d'aquest apartat ens hem inspirat en l'article de HEENE, K. (1999): *Daño voluntariamente autoinflingido y género en las vidas de santos medievales*. Trad. per Beatriz Meli, Dep. de Ciéncias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Publicat per primer cop a Hagiographica Rivista di agiografia e biografia della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino 6 (1999), pp. 213-233

L'expressió de la devoció per una persona al segle XII pren la forma de l' *immitatio Chrsti*, una recerca de la conformitat i la identificació amb el Crist humà i el seu sofriment. Una vegada que Crist és vist com un humà, capaç de patir dolor i havent-lo acceptat voluntàriament per a dur a altres la salvació, les persones, especialment els místics i les místiques consagrades, volen imitar-lo per arribar a ell<sup>81</sup>. Les persones fereixen el seu cos per provar el seu amor, convertint-los en sacrificis vivents o màrtirs voluntaris. És aquest amor el que ajuda la beguina Maria d'Oignies a transcendir el dolor quan ella ha tallat trossos del seu cos amb un ganivet per tal de castigar-lo per haver gaudit de la carn i del vi<sup>82</sup>.

En aquest sentit, la mortificació és compresa com una via legítima. La permanència en la penitència és la que permet que els sentits corporals desapareguin i s'aguditzin els sentits de l'ànima. El llenguatge imaginatiu del néixer i el renéixer pertany al camp semàntic del cos, del fluir de la dona. En el dolor del desert es gesta la vida. El dolor és corporal també. Són les imatges les que ens han posat en relació directa amb aquestes experiències.

Aquesta és alhora una relació amb el propi cos formulada des de la concepció neoplatònica: el cos és una presó de la qual ens hem de desprendre, per trencar amb tota la representabilitat. Així ho expressa Margarida Porete, condemnada a la foguera l'any 1310, en el seu llibre *Speculum animarum simplicium*, el qual transmet la idea que l'ànima s'ha d'anar desprenent de tot –la llibertat de no voler- per esdevenir un mirall simple que reflecteixi la voluntat divina. La seva afirmació “*Absque aliqua impuritate*”, “és impossible la contaminació”, senyala la gran llibertat de què gaudeixen les ànimes més avançades, que poden passar pel foc de les temptacions del món, del dimoni i de la carn, sense ser afectades<sup>83</sup>. La condició perquè es produeixi aquest anihilament és l'abolició de la voluntat: l'ànima no vol res per tal de ser capaç de voler exclusivament el voler diví:

“Amor: Aquesta Ànima neda a la mar de Joia, és a dir, a la mar de les felícies que flueix i emana de la Divinitat, i així no sent cap joia i així neda i flueix en joia sense sentir cap joia, car ella viu en Joia i Joia en ella; és joia ella mateixa per la força de Joia que l'ha transforma en ella.

---

<sup>81</sup> HEENE, K. (1999): *Daño voluntariamente autoinflingido y género en ...* p.143

<sup>82</sup> *Ibid.* p146

<sup>83</sup> SARANYANA, J.I. (2007): *La noción de “libertad” en el contexto de la mística neoplatónica. A propósito del Speculum animarum simplicium de Margarida Porete (+1310)*, AHIg 16, 265-278, p.276.

Ànima: Ah, molt dolça pura i divina Amor, aquesta dolça transformació ha de ser transformada en allò que estimo millor que jo. I joestic tan transformada que he perdut el meu nom per estimar, jo que puc tant poc estimar; és en Amor queestic transformada, car jo no estimo res més que Amor.”<sup>84</sup>

En el seu pensament lliure, l’amor transforma el cos i l’ànima de Déu, anul·lant la diferència entre la naturalesa humana i la naturalesa divina: “entre su Amigo y ella, por transformación de amor, no existent diferencias, sean cuales sean sus naturalezas.”<sup>85</sup>

L’espiritualitat de les beguines no suposava doncs la neutralització del seu cos, sinó que “la seva funció es caracteritzava pel contacte directe amb el cos dels altres: el dels malalts, els desvalguts, els moribunds, els morts. Contacte amb el cos, consciència del propi cos, que els acompanyaran al llarg del seu recorregut vital.”<sup>86</sup>

La seva pràctica de la pietat estigué vinculada a la castedat, una opció voluntària que compartiren amb la resta de dones religioses, qui visqueren tant a dins com a fora del claustre. Christina de Pizán ens parla de “les sàvies sibil·les, tan fecundes en el saber [les quals ja] varen observar una estricta castedat”<sup>87</sup>. Des dels primers segles de la Cristiandat foren moltes les dones que optaren per les Noces amb Déu, la qual cosa “constitueix una prova de la profunda traumatització de la dona en relació amb la seva experiència d’una sexualitat imposada.”<sup>88</sup>

La virginitat, quan era una opció voluntàriament mantinguda, podia proporcionar a la dona el control del propi cos, allunyat de la imposició sexual masculina. La castedat doncs podia manifestar-se com una opció alliberadora del poder que la societat patriarcal exercia sobre el cos de les dones. No només amb el seu model de vida, sinó també amb aquesta apropiació del propi cos, les beguines rebutjaren el sistema de parentiu heterosexual, basat en la família i en la instrumentalització del cos femení per a la maternitat. Un cos propi és un cos no mediatitzat, que en paraules de Maria Milagros Rivera, té la possibilitat d’esdevenir un cos de dona en un cos femení<sup>89</sup>.

---

<sup>84</sup> *Mirror*, cap.18. GUARNIERI, R. (1965): *Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti*, Archivio Italiano per la storia della pietà,IV, 353-708. p.545

<sup>85</sup> *Ibid.* 23, 31-32

<sup>86</sup> BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó il·luminada...* p.109

<sup>87</sup> PIZAN, C. VV.AA. (2006): *La Ciudad de las Damas*, Siruela, Madrid. p.122

<sup>88</sup> BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó il·luminada...* p.110

<sup>89</sup> RIVERA, M. (1992): *El cuerpo femenino y la querrela de las mujeres* a DUBY, G.; PERROT, M. (dir.): “Historia de las mujeres en Occidente.”, Vol. 2, 593-606, Taurus Minor, Madrid.

### 4.3. Un llenguatge propi: “Les coses que dic són pedres precioses...”<sup>90</sup>

Els textos de les beguines, el que Luisa Muraro ha anomenat “teologia en llengua materna”, foren originalment escrits en llengües vernacles. Segons la descripció que Joan fa al seu Evangeli del Verb: “Al principi era el Verb, i el Verb estava amb Déu, i el Verb era Déu”(1, 1-2) la Paraula adquiria un poder crucial inaccessible per a les dones, per a qui el silenci era una virtut i una imposició. Això no obstant, amb les noves espiritualitats que floriren al segle XII es donà major èmfasi a altres versicles que apropaven al cristià a l'exercici d'arribar a Déu: “I el Verb es va fer carn i habità entre nosaltres”(1, 14). És aquesta humanitat de Crist la que especialment esdevé accessible a les dones, les quals practicaven la penitència i vivien les emocions de Déu de manera més corpòria.

A més d'una sòlida cultura teològica, les beguines tenien grans coneixements de les llengües vernacles i de les noves formes literàries vinculades a la creació cortesana.

Les llengües anomenades vulgars trobaren el seu primer moment, en matèria de literatura espiritual, en els textos de les beguines. L'ús de les llengües maternes implicà l'èxit i la ràpida difusió d'aquests escrits, alhora que fou la base de les condemnes provinents de l'Església, i és que “el Déu omnipotent cristià, segons diu l'evangeli Joan, és la Paraula... [que] a les dones no ens pertany. No ens pertany ni la seva invenció en la profecia, ni la seva transmissió en la predicació, ni la seva manipulació en la teologia. És a dir, aquest accés nostre a la gràcia ha d'estar necessàriament mediatitzat per homes.”<sup>91</sup>

Elles doncs “vien de lejos: de siempre: del *fuera*”<sup>92</sup>, situant-se en el propi present a partir d'auto-representar-se per mitjà d'un llenguatge propi.

Els pocs textos que ens han arribat escrits directament per beguines parlen d'una veu pròpia expressada des de la subjectivitat femenina i és que aquestes, la veu en primera persona i en llengua materna, foren les seves noves i originals formes de transmetre una experiència espiritual viscuda des d'un conscient cos sexual. Margarita Porete, Hadewichj d'Anvers i Matilda de Madgeburg són les veus que ens han arribat

---

<sup>90</sup> Elisabet Cifré a Mora, 31.

<sup>91</sup> RIVERA, M. *Textos y espacios de mujeres*, Icaria, Barcelona. p.23

<sup>92</sup> CIXOUS, H. (1995), *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*, Anthropos, Barcelona. p.22

directament, però que s'han entès<sup>93</sup> com la representació de moltes altres dones que no pogueren o no saberen fer-ho, o que ho feren i es perderen els seus textos.

L'escriptura de les beguines tradueix en llengua materna les seves experiències apassionades, consolidant les bases de la construcció d'una subjectivitat femenina autònoma. Una llengua morta, desarrelada dels cossos, com la llatina, segurament no els permetia nombrar al món<sup>94</sup>, ja que “si el lenguaje se concibe como representación o sustitución de lo experimentado en lo corporal, pero a costa de ignorar lo auditivo, lo táctil, es imposible que se pueda restituir el sentido inaudito de la experiencia sexuada si no cambian los propios fundamentos del lenguaje”<sup>95</sup>.

Els textos de les beguines provenen del cos i intenten amb delit que aquest sigui el seu llenguatge. Matilde de Magdeburg ens parla aquí de l'experiència corporal que motiva la seva producció literària :

“No quiero y no puedo escribir si no lo veo con los ojos de mi alma y no lo oigo con los oídos de mi espíritu eterno y si no siento en todos los miembros de mi cuerpo la fuerza del Espíritu Santo (IV, XIII, 3-5)”

És així com el llenguatge deixa de ser un instrument per esdevenir un mediador.

La seva expressió es serveix d'un discurs subversiu que trenca amb l'estil especulatiu de la teologia escolàstica. La Mística de l'Amor abraça el llenguatge cortès nodrit de connotacions sexuals que permeten a les seves autores parlar de la unió amb Déu com una experiència espiritual, viscuda des del propi jo, i sorgida de l'amor i la recerca de la unió de les dues essències:

“Tú eres sentimiento de amor para mi deseo,  
tú eres dulce refresco para mi pecho,  
tú eres beso íntimo para mi boca,  
tú eres beato gozo de mi hallazgo.  
Yo estoy en ti y tú estás en mí,  
y no podemos estar más cerca  
puesto que los dos hemos confluído en uno  
y estamos fundidos en una sola forma

---

<sup>93</sup> BOTINAS, E.; CABAILEIRO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó il·luminada...* p.39

<sup>94</sup> Prenc aquesta expressió del títol del llibre de RIVERA, M.(1994): *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. Icaria, Barcelona.

<sup>95</sup> IRIGARAY, L.(2001): *Ética de la diferencia sexual*, Ellago Ediciones, Madrid.p.26

y permaneceremos eternamente imperturbables.”

L'escriptura apareix per a aquestes dones com la realització de “la relación des-censurada de la mujer con su sexualidad<sup>96</sup>” i com la restitució del seu cos negat.

Escriure es converteix llavors en una necessitat imperiosa:

“Creo firmemente que si ella no lo hubiera puesto por escrito, habría muerto o se habría vuelto loca pues no había dormido ni comido en siete días y no había hecho nada para ponerse en ese estado.<sup>97</sup>”

(Margarite d'Oingt, *Les ouvres de... Item ex alia epístola*, 138)

L'espiritualitat de les beguines i el seu afany per l'escriptura els permeté, el que Blanca Garí afirma pensant en Margarita Porete, *decir y decirse*<sup>98</sup>.

Si com diu Luisa Muraro “saber hablar quiere decir, fundamentalmente, saber traer el mundo al mundo<sup>99</sup>” podem afirmar que les beguines parlaren, i sobretot parlaren des de i d'una interioritat la qual saberen establir, en harmonia, al món, creant-se per a elles una habitació pròpia, un espai simbòlic.

#### **4.4. Llibertat en relació: llibertat femenina en la història.**

La Historiografia feminista s'ha esforçat amb èxit a construir una epistemologia històrica que ens permeti comprendre la llibertat femenina en la història, desmantellant la tradicional concepció androcèntrica que afirmà que les dones de l'època medieval “no serán para nosotros más que sombras indecisas, sin contorno, sin profundidad, sin acento.<sup>100</sup>”

S'ha vist en els textos de les beguines, concretament en l'exercici autobiogràfic de Juliana de Norwich o de Margarey Kemp, un contingut de resistència vers el discurs de gènere dominant, la qual cosa s'ha entès des de la historiografia feminista com la

---

<sup>96</sup> CIXOUS, H. (1995), *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*, Anthropos, Barcelona. p.60

<sup>97</sup> Traducció extreta de CIRLOT, V.;GARÍ, B. (2010): *La mirada interior...* p.151

<sup>98</sup> GARÍ, B.(1995): *Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto*. DUODA Revista d'Estudis Feministes, 9, 99-117, Barcelona. p.101

<sup>99</sup> CIXOUS, H. (1995), *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*, Anthropos, Barcelona. p. 50

<sup>100</sup> DUBY, G. (1995): *Damas del siglo XII*, 1, Alianza Editorial, Madrid, p.11

construcció d'una identitat positiva i solidària primàriament amb d'altres coses, així com l'autolegitimització de les seves veus<sup>101</sup>.

El Déu de les beguines comença en el seu propi reconeixement. En l'essència de la seva llibertat espiritual es trobava la via per apropar-se al contacte amb la divinitat. Escriu Luisa Muraro que el Déu ja pensat i dit pels homes és el de la desesperació d'Eloísa, alumna estimada de la Sorbona Pere Abelard; aquella impregnada de doctrina cristiana i filosofia antiga que estima una imatge desesperada d'un Déu el qual, des de l'omniscient perfecció, llença una llum despietada sobre ella<sup>102</sup>. Autores de la historiografia de la mística afirmen que “ellos [los grandes exponentes de la mística nupcial] acercan a Dios al hombre, sin “poseerlo”. Esta distancia, en Matilde es superada por el diálogo [...] y, realment por primera vez, de una forma directa y sin reservas, como solo le era posible a una mujer.<sup>103</sup>”

El paral·lelisme que s'ha establert entre les obres de Margarita Porete i Matilda de Magdeburg ha permès copsar “l'existència d'unes xarxes, que poden abastar generacions, a través de les quals es transmet el saber [...] i que constitueix un patrimoni específic de les dones i per a les dones.<sup>104</sup>”

S'ha remarcat l'estudi de Silvia Evagelisti de la producció historiogràfica femenina a Itàlia entre els segles XV i XVII, en el qual constata que les escriptores veuen en les dones la memòria de les quals contribueixen a perpetuar “figures dotades d'autoritat, que a través de la pregària exerceixen respecte a elles una funció intercessora i protectora. Al mateix temps, les protagonistes de les Vides representen dones vers les quals es pot alimentar un profund afecte, amb les quals compartir els problemes espirituals i materials de l'experiència religiosa, estrènyer vincles de solidaritat capaços de resistir les fortes pressions externes... Poden ser alhora mares simbòliques, amigues per a les autores, així com la verdadera mare pot assumir el rol de companya per a la pròpia filla.

L'exercici del poder per part de les figures femenines objecte de la memòria, sovint es presenta no solament com una relació vertical, sinó com una relació paritària,

---

<sup>101</sup> BOTINAS, E.; CABAILEIRO, J. (1994): *Mediaciones i autoritat femenina...* p.137

<sup>102</sup> MURARO, L.(2006): *El Dios de las Mujeres*, ed. Horas y Horas, Madrid. p.78

<sup>103</sup> RUTH, K.(2002): *Storia della mistica occidentale, II: Mistica femminile e mistica francescana dalle origini*, Vita e Pensiero, p.266

<sup>104</sup> BOTINAS, E.; CABAILEIRO, J. (1994): *Mediaciones i autoritat femenina...* p.135

d'interdependència i d'intercanvi ... Una dona assumeix el rol de guia i de còmplice per a una altra companya, la qual, a canvi, celebra la seva memòria escrita.<sup>105</sup>»

En aquest sentit, en el text que ens parla d'Elisabet Cifré, la beguina expressa el desig d'establir una xarxa femenina, un contacte genealògic que, en paraules de Maria Milagros Rivera, li permeti viure la plenitud de la seva llibertat femenina en relació<sup>106</sup>:  
“O pare! , quant es stat lo meu desig tostemps que jo trobés a una dona qui perfectament amés a nostre Senyor e, que jo li fos sirventa e, mai no he trobada més e trobat a ell lo bon Jesús” (Mora, 104)

---

<sup>105</sup> EVANGELISTI, S.(1992): *Memoria di antiche madri. A La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, A.C. Al-Mudayna, Madrid. p.230. Citat per BOTINAS, E.; CABALEIRO, J. (1994): *Mediaciones i autoritat femenina ...* p.136

<sup>106</sup> RIVERA, M. (2013): *El signo de la libertad femenina hace historia de las mujeres a “Las Mujeres en la Edad Media”*, 3, 17-31, Sociedad Española de Estudios Medievales, Murcia-Lorca.

## 5. Conclusions

Les beguines medievals conformaren un moviment articulat amb les particularitats concretes de cada zona geogràfica. La historiografia més recent ha deixat palesa l'existència d'unes característiques pròpies i similars de l'experiència espiritual lliure de les beguines, la qual cosa les converteix en una realitat comunitària a l'Època Medieval. El trencament amb l'ordre eclesiàstic com a poder mediador amb la divinitat suposà la creació d'un espai propi construït a mida des de la feminitat. Una personal manera de relacionar-se amb la divinitat, amb el món i per extensió amb elles mateixes requerí de noves eines per nombrar-se. L'ús de les llengües vernacles esdevingué en les beguines, no sols una ruptura amb l'autoritat de la paraula llatina –propietat de l'Església–, sinó també un retrobament amb la pròpia espiritualitat, amb un Amor que tan sols pot ésser expressat en la llengua de la mare.

L'espiritualitat de les beguines no és sinó un estil de vida que reinventà les formes de relació: crearen comunitats de dones, compartiren els béns i optaren voluntàriament per la castedat en un acte de negació del sistema de parentiu basat en l'estructura patriarcal. Elles foren filles del naixement de les ciutats, dels alts i baixos demogràfics, de l'acceleració del trànsit d'idees i de persones que caracteritza el canvi de mentalitat baixmedieval. Les beguines medievals es forjaren un lloc en l'estructura de les noves ciutats medievals, una prestigiosa autoritat fruit de la seva tasca assistencial urbana i de la seva implicació en la realitat social. La seva espiritualitat traspassà els límits de la construcció personal per esdevenir una experiència col·lectiva i política.

Les beguines medievals dugueren a terme un acte desenfadat de dissidència, exercit no pas en *contra de* sinó en pro de la relació.

La historiografia que té en compte el pensament de la diferència sexual ha obert les portes a la interpretació d'aquest moviment com un exercici de llibertat femenina en la història. Aquest és un estudi històric que ha treballat la dona com a subjecte actiu conscient de la sexuació dels cossos, i per tant, que ha capgirat aquella concepció de la feminitat medieval construïda des de l'òptica de la repressió patriarcal.

## BIBLIOGRAFIA

- ÁLVAREZ, V.(2002): *Milenarismo y milenaristas en la Edad Media: una perspectiva general*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- BAREL, Y.(1981): *La ciudad medieval. Sistema social-sistema urbano*, Instituto de Estudios de Administración Local, Madrid.
- BOTINAS, E.; CABALEIRO, J.; DURÀN, M.A. (2002): *Les beguines. La Raó il·luminada per Amor*. Ed. Abadia de Monsterrat, Barcelona.
- BOTINAS, E.; CABALEIRO, J. (1994): *Mediacions i autoritat femenina en l'espiritualitat de les dones medievals*. DUODA, Revista d'Estudis Feministes, 7, 125-140, Barcelona.
- BRAIDOTTI, R.(2005): *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*, Madrid, Akal.
- BYNUM, C. (1987): *Holy Feast and Holy Fast. The religious significance of food to Medieval women*. Berkley, 208-218, Los Angeles.
- BYNUM, C. (1982): *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. University of California Press, Berkley, Los Angeles.
- CIRLOT, V., GARÓI, B. (2008): *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Siruela, Madrid.
- CIXOUS, H. (1995), *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*, Anthropos, Barcelona.
- DUBY, G. (1995): *Damas del siglo XII*, 1, Alianza Editorial, Madrid.
- ELIZONDO, F. (2004): *La mística en femenino. Imágenes de Dios en dos místicas medievales* a VELASCO, JM. (2004): "La experiència mística. Estudio interdisciplinar" Trotta, Madrid.
- EPINEY-BURGARD, G.; ZUUM BRUN,E.(2007): *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa Medieval*. Paidós, Barcelona.
- EVANGELISTI, S.(1992): *Memoria di antiche madri. A La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, A.C. Al-Mudayna, Madrid.
- GARCIA, M.(2013): *Mulieres religiosae, prediación femenina y expectativas y actuaciones de Doña María de Castilla, Reina de Aragón a "Las mujeres en la Edad Media"*, 299-328, Murcia-Lorca.

- GARÍ, B.(1995): *Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto*. DUODA, Revista d'Estudis Feministes, 9, 99-117, Barcelona.
- GARÍ, B. (1999): *Vidas espirituales y prácticas de la confesión. La Recepción y transmisión de la auto-biografía espiritual femenina en la Península Ibèrica i el Nuevo Mundo*. Acta Historica Archaeologica Mediaevalia, 31, 679-696, Barcelona.
- GUARNIERI, R. (1965): Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti, Archivio Italiano per la storia della pietà,IV, 353-708, Milà.
- GRAÑA, M.M.(2012): *Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV-XV)*, Anuario de Estudios Medievales, Universidad Pontificia Comillas, Madrid.
- GRAÑA, M.M. (2008): *Sacralización femenina y experiencia mística en la pre-reforma castellana*. DUODA, Estudis de la Diferència Sexual, 34, 55-65, Barcelona.
- HEENE, K. (1999): *Daño voluntariamente autoinflingido y género en las vidas de santos medievales*. Hagiographica Rivista di agiografia e biografia, 6, 230-233, Xile.
- HERLIHY, D. (1990): *Opera Muliebria. Women and Work in Medieval Europe*, Temple University Press, Nova York.
- HERNÁNDEZ, M. (2002): *La celda del convento, una habitación propia. . La vivencia de la clausura en la comunidad de dominicas de Montesió*. Revista d'Estudis Feministes, 22, 19-40. Barcelona.
- HOUT DE LONGCHAMP, M. (1997) *Introduction*, Albin Michel, París.
- HUIZINGA, J. (1994): *El Otoño medieval*, Alianza Editorial, Madrid.
- IRIGARAY, L.(2001): *Ética de la diferencia sexual*, Ellago Ediciones, Madrid.
- JIMENO, J.(1997): *Artajona. Monjas emparedadas (1530-1540)*. Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra, 69, Navarra.
- KLEINSCHMIDT, H. (2000): *Comprender la Edad Media.La transformación de ideas y actitudes en el mundo medieval*. Ed. Akal, Madrid.
- LE GOFF, J. (1990): *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona.
- MAÑÓN, G. *Eckhart y la espiritualidad de les beguinas*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, Revista de Filosofía de la Universidad Panamericana, Mèxic.
- McNAMARA, J.A.(1983): *A New Song. Celibate Women in the First three Christian Centuries a "Women and History"*, 6-7, The Haworth Press, Nova York.

- MITRE, E. (2008): *Al Margen del Valdismo y del Catarismo. Religiosidades “desviadas” y movimientos populares del occidente (panorama histórico y elenco bibliográfico)*, Norba. Revista de Historia, 21, 181-203, Madrid.
- MURARO, L. (2006): *El Dios de las Mujeres*, Ed. Horas y Horas, Madrid.
- MURARO, L. (1985): *Guiglemina y Maifreda. Historia de una herejía feminista*. La Tartaruga, Milan
- NEEL, C. (1989): *The Origin of the Beguines*, Chicago Journals, Sings, 14-2, Chicago.
- RAÑA, C. (2011): *Scito te ipsum. La responsabilidad individual y los penitenciales en el siglo XII*. Revista Española de Filosofía Medieval, 18, 69-80, Saragossa.
- RIVERA, M. (1992): *El cuerpo femenino y la querrela de las mujeres* a DUBY, G.; PERROT, M. (dir.) (1984): “Historia de las mujeres en Occidente.”, Vol. 2, 593-606, Taurus Minor, Madrid.
- RIVERA, M. (2013): *El signo de la libertad femenina hace historia de las mujeres a “Las Mujeres en la Edad Media”*, 3, 17-31, Sociedad Española de Estudios Medievales, Murcia-Lorca.
- RIVERA, M. (1994): *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. Icaria, Barcelona
- RIVERA, M.M. (1991): *Parentesco y espiritualidad femenina. Una aportación a la historia de la subjetividad*. Revista d'Història Medieval, 2, 29-50, Barcelona.
- RIVERA, M. (1993): *Vias de búsqueda de existencia femenina libre: Perpetua, Christine de Pizan y Teresa de Cartagena*. DUODA, Revista d'Estudis Feministes, 5, 51-71, Barcelona.
- RIVERA, M. (1990) *Textos y espacios de mujeres*, Icaria, Barcelona.
- RUTH, K. (2002): *Storia della mistica occidentale, II: Mistica femminile e mistica francescana dalle origini*, Vita e Pensiero, Milà.
- SALRACH, J. (2004): *Història medieval de Catalunya*. Ed. Proa, Barcelona.
- SARANYANA, J.I. (2007): *La noción de “libertad” en el contexto de la mística neoplatónica. A propósito del Speculum animarum simplicium de Margarida Porete (+1310)*, AHIg, 16, 265-278, Navarra.
- SCHMITT, J. (1978): *Mort d'une hérésie. L'Eglise et les clercs face aux béguines et aux béghards du Rhin supérieur du XIV au XV siècle*. Mouton Editeur, París.

UNDERHILL, E.(2006): *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Madrid. 203-542

VERDEYEN, P. (1977): *La théologie mystique de Guillaume de Saint Thierry*, Ons Geesteljik Erf, 51, cap.2, Marsella.

VILAR, P.(dir.)(1990): *Història de Catalunya*, VIII, Ed.62, Barcelona.