

Victoria Cirlot
y Blanca Garí

La mirada interior

Mística femenina en la Edad Media

 Siruela

El Árbol del Paraíso

Índice

Prólogo a esta edición	11
-------------------------------	----

La mirada interior

PRIMERA PARTE

8 MUJERES: SUS VIDAS Y SU OBRA	15
---------------------------------------	----

Introducción	17
---------------------	----

I Hildegarda de Bingen o la imaginación visionaria	49
---	----

II Hadewijch de Amberes o la tormenta de amor	73
--	----

III Beatriz de Nazaret, un amor sin porqué	100
---	-----

IV La dulce caída de Matilde de Magdeburgo	130
---	-----

V Margarita de Oingt, la mujer-árbol	154
---	-----

VI El grito de Ángela de Foligno	179
---	-----

VII El anonadamiento del alma en Margarita Porete	209
--	-----

VIII Juliana de Norwich: «Todo acabará bien»	241
---	-----

Apéndice	269
-----------------	-----

Beatriz de Nazaret: <i>Los siete modos de amor</i>	269
--	-----

Margarita de Oingt: <i>Página de meditación</i>	278
---	-----

Bibliografía general	293
-----------------------------	-----

SEGUNDA PARTE	
IDENTIDAD FEMENINA, ESCRITURA DEL CORAZÓN, ITINERARIOS ESPIRITUALES Y VISIÓN	295
I Identidad femenina. Mujeres y mística medieval	297
II Escritura del corazón	308
III Itinerarios espirituales: escaleras, caleidoscopios y la mística del descenso	316
IV Visión	331
Bibliografía	343

«Le livre le plus difficile à écrire, mais aussi le plus séduisant, serait —me semble-t-il— celui qui décrirait le processus par lequel une femme devient sainte, ou l'est. Qui appréhendera un jour le sens ultime de la sainteté et l'évolution par laquelle tant de femmes se sont débarrassées de leur condition? Hildegarde de Bingen, Rose de Lima, Mechthild de Magdebourg, Lydwine de Schiedam, Angèle de Foligno, Catherine Emmerich et tant d'autres, qui nous les ramènera vers la terre? Ou, pour mieux dire: nous ramèneront-elles au ciel?».

E. M. CIORAN, *Le livre des Leurres*

Prólogo a esta edición

Esta edición es una versión ampliada de *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias de la Edad Media* (1.ª edición 1999), publicado en Ediciones Siruela en 2008. A la edición anterior, que aquí aparece como primera parte de este libro, hemos añadido una segunda parte, en la que damos cuenta de nuestras investigaciones realizadas durante estos veinte años en torno a aspectos diversos de la mística femenina medieval.

Cuando publicamos por primera vez *La mirada interior*, no podíamos imaginar que nos iba a abrir un territorio tan vasto. Partiendo de aquel libro, hemos podido desplegar estudios particulares acerca de las obras de las místicas que habíamos presentado. En estos estudios, hemos dado respuesta a algunas de las muchas preguntas que nos suscitaron y hemos abierto nuevas líneas de investigación, algunas de las cuales han sido seguidas por quienes eran inicialmente nuestros estudiantes y ahora son expertos conocedores de la mística femenina medieval. Los trabajos de estos discípulos son fundamentales a la hora de completar e indagar el panorama abierto por aquel primer libro y se citan en estas páginas.

En la segunda parte de esta nueva edición incorporamos una reflexión acerca de la investigación que hemos ido desarrollando hasta hoy, en la que las imágenes visuales han cobrado una importancia muy significativa. De ella, destacamos los resultados más sobresalientes en cuatro ámbitos: identidad femenina, escritura, itinerarios espirituales y visión. Se trata de una síntesis que remite a nuestros propios artículos y libros con sus correspondientes aparatos de notas y bibliografía que, a fin de aligerar el texto, no recogemos de nuevo aquí. Son estos los ámbitos a los que nos hemos dedicado y hemos considerado que los resúmenes que de ellos ofrecemos en la segunda parte de este libro sirven para completar aquella primera edición.

VICTORIA CIRLOT y BLANCA GARÍ

Barcelona, abril de 2020, durante el confinamiento

La mirada interior

PRIMERA PARTE

8 MUJERES: SUS VIDAS Y SU OBRA

Introducción

Mujeres que escriben, mujeres que hablan en la Edad Media acerca de lo que les sucede en un espacio invisible: el de la interioridad. Escriben y hablan de una experiencia interior. Mujeres, escritura, experiencia interior: la conjunción de estos tres elementos es explosiva por lo insólita en la cultura medieval. Es tan insólita que no parece verdad. Y, sin embargo, lo es. En la Edad Media, las mujeres se apropiaron de los instrumentos de escritura para hablar de sí mismas y de Dios, pues Dios fue lo que encontraron en sus cámaras, en sus moradas, en sus castillos del alma. Rompiendo las barreras de un mundo que las había condenado al silencio, alzaron sus voces que fueron oídas porque salían de sus excesos sobrenaturales. Articularon sus voces en sus cuerpos, convertidos en signos de Dios, mostrando visiblemente su santidad. Y de este modo se lanzaron a la aventura de poner sus almas a la intemperie y sufrir las transformaciones, los trabajos de la espera. A la espera de Dios: toda la pasividad del mundo se concentra en la celda interior. Pues, a la espera de su nada, esperaron ser vencidas, aniquiladas en la divinidad.

La experiencia mística contenida en sus palabras y recogida en los textos es uno de los grandes tesoros de la espiritualidad del Occidente europeo. A la caverna donde esa experiencia mora hay que acercarse, sin embargo, con temor y temblor. No se puede llegar con los nombres de nuestro siglo y tratar sin más de conquistarla nombrando: histeria, depresión, anorexia. Nombraremos, pero de nada servirá, pues permanecerá herméticamente cerrada, sin que sus palabras fluyan hasta nosotros. Hay que vencer las murallas de los siglos dejando atrás el sentimiento de superioridad del nuestro y tratando de comprender el suyo. Es necesario resituar las palabras en su mundo, en su cultura. Es necesario reconstruir, contextualizar. Sin ese trabajo previo es imposible recuperar el significado, de modo que los textos puedan responder a nuestras preguntas. ¿Qué les sucedió

a aquellas mujeres de la Edad Media para que logaran deshacer las construcciones de su cultura y qué sucedió en esa misma cultura para permitir que semejante fenómeno ocurriera? ¿Cómo descubrir en sus experiencias sus vidas? Pues, para que efectivamente hablemos de experiencia, algo habrá de tener que ver con la vida.

La respuesta pasa por traer a nuestro mundo y a nuestra cultura las palabras de Hildegarda de Bingen, Hadewijch de Amberes, Beatriz de Nazaret, Matilde de Magdeburgo, Margarita de Oingt, Ángela de Foligno, Margarita Porete y Juliana de Norwich. ¿Por qué justamente ellas? Esas ocho mujeres nos hablan directamente. Sus vidas llegan hasta nosotros desde su propia escritura y desde su propia voz. Su testimonio revela de forma ejemplar la gran experiencia mística: en la potencia de su facultad visionaria (Hildegarda), en la belleza de su voz poética (Hadewijch, Beatriz, Matilde), en la resonancia de su universo simbólico (Margarita de Oingt), en la profundidad de su conocimiento teológico (Margarita Porete, Juliana) o en la intensidad misma de su experiencia (Ángela de Foligno). Presentarlas en sus mundos, esa es la intención que nos ha movido. Tratar de colocar sus palabras en el lugar que les corresponde, tal es el reto propuesto.

Cuando la mirada del siglo XX se posa sobre los últimos siglos de la Edad Media europea advierte en seguida una transformación en el campo de la experiencia religiosa. Un cambio profundo parece perfilarse en estos años en los que emergen nuevas formas de lenguaje y de representación, nuevas interpretaciones de los ideales de una espiritualidad pauperística y apostólica que buscan la expresión verdadera del antiguo paradigma de imitación de los apóstoles y de Cristo. El cambio nace lentamente con el progreso de la sociedad feudal en los siglos XI y XII, en el interior de los movimientos de Paz de Dios y de la Reforma de la Iglesia, y también fuera, en la paulatina aparición en escena de los laicos llamados a participar en el fenómeno religioso de una forma nueva. El modelo apostólico lo encontramos muy pronto en algunos monasterios. En los claustros reformados del Císter se empieza a hablar de él, a ponerse en práctica. Le acompaña una invitación a la introspección, al descubrimiento del «hombre interior», a la experiencia humana completa, carnal y espiritual, en el camino de la unión con Dios. Más allá de los claustros, la transformación es general en todo el Occidente. Incide con mayor énfasis allí donde la economía de beneficio triunfa con más fuerza: en la ciudad, en esos centros

urbanos que se multiplican y se muestran económica pero también culturalmente cada vez más dinámicos, en esos espacios donde circulan cada vez más y más deprisa el dinero y las mercancías, pero también las ideas (L. K. Little). Y es allí, en el seno de la abundancia, donde, a través de una inversión ritual y literal al mismo tiempo, aparece de pronto la pobreza. Pobreza literal y pobreza simbólica se inscriben en la cultura y en la espiritualidad de la época y se convierten en la verdadera vía para seguir a Cristo en este mundo. Como muestra el *Sacrum Commercium*, una obra escrita en círculos franciscanos en los años veinte del siglo XIII, para Dama Pobreza, esposa de Cristo, el mundo es el verdadero monasterio.

Y en el corazón de ese mundo, ancho y grande, la mirada del siglo XX posada sobre la Edad Media descubre atónita la presencia de la escritura femenina. La voz de las mujeres no suena por primera vez en la historia, pero es nueva en Occidente la fuerza y la centralidad con las que brota el discurso femenino acerca de la experiencia espiritual, que es, con frecuencia, visionaria y mística. Los sonidos que emite esa voz no son unívocos, sino diversos, como diversas son, en primer lugar, las lenguas. Desde el latín de la tradición a todas y cada una de las lenguas maternas, un complejo tejido de voces dialoga. Son voces que se despliegan en el espacio y en el tiempo; suenan unas veces al norte, otras al sur, ahora al este, ahora al oeste de Europa. A veces se las oye con intensidad en un lugar concreto, en una época y en una lengua; otras veces, en cambio, se alzan con fuerza en otro idioma y en otra tierra. Y así, desde el siglo XII al XV, la escritura mística femenina se construye multiforme y diversa. Pero en su diversidad hay algo que la unifica y permite reconocerla; algo que, como un eco constante, repite siempre su llamada a poner en palabras la experiencia.

Distinguir, sin embargo, es importante. A lo largo de esos cuatro siglos existen al menos tres momentos, tres generaciones, tres etapas que construyen ese paisaje al que solo el siglo XX accede globalmente. El primer momento es el siglo XII. En él, aún en latín, aún en el interior de los monasterios y las celdas, se oyen voces nuevas: Hildegarda de Bingen y Elisabeth de Schönau rasgan sutilmente el velo de la tradición apuntando a desglosar en primera persona el «libro de la vida». El estallido se produce, sin embargo, en un segundo momento, en la generación siguiente, ya en el siglo XIII. Este es, más que ningún otro, el siglo de la mística femenina. La voz latina deja ahora paso a muchas otras lenguas; estas traspasan los muros de claustros y conven-

tos y se hacen múltiples en la novedad de sus formas, en la cantidad e importancia de sus textos, en las vías de difusión de sus ideas, y en el diálogo audaz y renovador al que responden, y al mismo tiempo invitan. Pues se trata, en muchos sentidos, de un diálogo, esto es, de un discurso que aúna los modelos de la literatura cortés y trovadoresca con los de la teología victorina y cisterciense del siglo anterior; que hace converger en una única forma de vida los ideales apostólicos y pauperísticos de la etapa precedente, la vida activa y contemplativa, la imitación de Cristo, la identificación con la esposa del Cantar que es también la Magdalena, la exploración de sí en el «hombre interior» desarrollada a través de las nuevas formas de autoconocimiento y de las prácticas confesionales. Y así, la escritura femenina de este segundo momento produce en primera persona, entre 1200 y 1270, una formidable mística del amor, una mística que podemos llamar cortés (B. Newman). Después de esa fecha, algo se transforma; al tiempo que crecen los recelos y las dificultades, una nueva generación de escritoras-herederas se alza en el horizonte; algunas de ellas, más radicales en sus contenidos, en sus vidas y en sus formas de escritura, alcanzan a dar el último paso; llevan sus obras y sus vidas al extremo de sus consecuencias. La mística de los dos últimos siglos de la Edad Media se abre con ellas. Y en cierta medida, aunque situada en otro mundo, la escritura mística del Barroco encuentra también sus raíces, directas o indirectas, en el ejemplo de ellas.

¿Quiénes son esas mujeres? La mirada puede seguir las paso a paso. El foco se desplaza de manera progresiva, iluminando alternativamente el escenario. En el origen parecen estar los países de habla germánica, los territorios del Imperio o cercanos a él, como las tierras del Rin o las de Brabante. Es allí donde en el siglo XII, cerca de Mainz, encontramos los primeros testimonios, los precedentes. Es allí también, aunque más al norte, en ciudades ricas, dinámicas y comerciales, donde no solo se producen los primeros textos de la mística cortés (los de Hadewijch, Beatriz o Matilde), sino también donde aparecen las nuevas fórmulas de vida religiosa conventual o también extraconventual. Muy pronto ese modelo emerge por doquier: en Italia lleva la impronta de la revolución franciscana que hace triunfar en el interior de la Iglesia las formas de vida radicalmente unidas a Dama Pobreza, ensayadas ya en el siglo precedente. De ese mundo proceden Clara de Asís, Margarita de Cortona, Clara de Montefalco y también otras. Pero el foco italiano adquiere toda su intensidad con la voz

en claroscuro de Ángela de Foligno, a finales del siglo XIII. A la vez aparecen nuevas luces coetáneas. En Francia, aunque en dos regiones muy distintas, escriben por entonces dos grandes autoras: Margarita de Oingt, en las cercanías de Lyon, y Margarita Porete en el norte, en Valenciennes, esta última en estrecha conexión con el foco de Brabante. A mediados del siglo XIV, de nuevo destaca Italia; el modelo se centra ahora en la Toscana con la figura magnífica y chocante de Catalina de Siena, que muestra los cambios profundos que imprime el siglo. Algo más tarde se repiten en Brígida de Suecia. Y a caballo ya del siglo XV, antes de que la Edad Media toque a su fin, aparece finalmente, más allá del canal de la Mancha, en Inglaterra, la escritura espléndida de una gran teóloga: Juliana, la reclusa de Norwich, en cuyo polo opuesto, ambigua y polivalente, se sitúa la imagen que nos transmite de sí una incansable viajera y peregrina: Margery Kempe.

He aquí los testimonios de la historia, que siempre ilumina parcialmente. Y, sin embargo, el mundo del que surgen todas ellas es común a un conjunto más amplio. Es posible que de algunas figuras simplemente no conservemos sus escritos y es lícito pensar que en otros lugares y momentos se produjo, o pudo hacerlo, la escritura mística femenina. En Lombardía, la enigmática figura de Guillerma de Bohemia, que llega a Milán en 1260 y vive como beguina rodeada de un amplio círculo de discípulos a los que imparte sus enseñanzas, apuntaría en esa dirección (L. Muraro). Algo semejante cabe pensar de los reinos hispánicos en los que en el siglo XV tenemos testimonios de escritoras cuya espiritualidad, sin embargo, se mueve en los márgenes de la mística: en Aragón, Isabel de Villena, y en Castilla, la insólita Teresa de Cartagena. Pero ya desde el siglo XIII y en el XIV, en la Península Ibérica se dice de algunas otras mujeres, a las que solo conocemos por sus biografías hagiográficas, que fueron maestras, y que escribieron (Á. Muñoz). En cualquier caso, si poco sabemos con certeza en relación con la escritura, al menos sí podemos afirmar que un gran movimiento espiritual femenino cristalizó en las tierras de Occidente a partir, al menos, de 1200, cuando las corrientes nacidas en las décadas precedentes se asientan con solidez, creando un modelo (H. Grundmann). Lo atestiguan las fundaciones cistercienses y, sobre todo, los conventos urbanos de las ramas femeninas de los órdenes mendicantes: clarisas y dominicas, que se extienden rápidamente por toda Europa; lo atestiguan también la existencia probada de comunidades informales de mujeres religiosas, la expansión de las

nuevas formas de devoción y de las nuevas prácticas, la proliferación de mujeres tenidas por santas en vida, que, en el marco de un cierto paradigma, moldean sus figuras de maestras y profetas. ¿Qué paradigma es ese? ¿Cómo es ese mundo del que surge la escritura femenina?

No se trata simplemente de una opción de vida religiosa. A partir de 1200, las nuevas corrientes de espiritualidad femenina y los movimientos religiosos protagonizados por mujeres cobran múltiples formas: monjas, reclusas, beguinas. Estas últimas constituyen quizá una de sus manifestaciones más originales y características. Se trata de mujeres que viven una vida religiosa al margen de las instituciones eclesiásticas, es decir, al margen del monasterio; se las conoce muy pronto con el nombre genérico de *mulieres religiosae* o, en según qué zonas y qué épocas, con los nombres de *papelarde*, beatas o beguinas. En el norte de Europa, en Brabante y en tierras del Imperio, aparecen muy pronto, a caballo del siglo XIII. Allí, especialmente en el territorio de la diócesis de Lieja, las vemos emprender sus nuevas y diversas formas de vida: a veces en el seno de la propia familia, otras viviendo solas o junto con una compañera, o bien formando pequeñas comunidades urbanas independientes. En muchos casos se dedican al cuidado de hospitales, en algunos llevan en la ciudad una vida mendicante, recorriendo sus calles, o incluso recorriendo itinerantes, en solitario o junto a otra mujer, los caminos de Occidente. Mateo París, en su *Crónica de Colonia*, las define con acierto: «En aquel tiempo», escribe, «especialmente en Germania, gentes de ambos sexos, pero especialmente mujeres, emprendieron vidas religiosas de una forma más leve, llamándose a sí mismos “religiosos”, profesando continencia y simplicidad de vida a través de un voto privado, sin atarse a ninguna regla ni encerrarse en un monasterio» (*Chronica Majora*, v. 4, pág. 278).

Con todo, algunas de estas comunidades se hacen importantes, adquieren pronto ciertas dimensiones, se gobiernan según unos estatutos, se acercan más al modelo claustral e incluso, algunas de ellas, se convierten en parroquias. Pero, sea cual sea su forma, indiscutiblemente el movimiento se encuentra arraigado en los ideales evangélicos y apostólicos de pobreza voluntaria y predicación, unidos a la espiritualidad y la mística cisterciense. Evidentemente, de esos ideales participan también otros grupos de mujeres dedicadas a la vida religiosa, pero en este caso las *mulieres religiosae*, declinando los votos tradicionales de las que ingresaban como monjas, se distancian de la rigidez de las instituciones y apuestan por vivir en el siglo, en medio

del mundo que es para ellas, como para los primeros franciscanos, su verdadero monasterio. Y será justo en la independencia con la que pretenden ejercer tanto su religiosidad activa como las prácticas exóticas y devocionales donde residirá la principal fuente de conflictos que las enfrentará, especialmente a partir de los años setenta del siglo XIII, a las instituciones eclesiásticas. Y, sin embargo, el Císter claramente las apoya.

Y es que el Císter ha fijado su mirada desde el siglo anterior en las mujeres. A principios del siglo XII los monjes blancos estimulan las asociaciones privadas entre las casas religiosas de mujeres y las de su propia orden, se desarrollan formas de afiliación, y desde los años ochenta muchos e importantes monasterios, como en Castilla el de las Huelgas, se incorporan legalmente al Císter. A partir de 1200, la cadena de incorporaciones es impresionante, hasta el punto de llevar en 1228 al Capítulo General a prohibir formalmente nuevas, prohibición que se cumple laxamente. Junto a esa expansión de la rama femenina de la orden y en conexión con ella, el Císter muestra su abierto apoyo a las *mulieres religiosas*. No solo Villers y Aulne, las dos grandes abadías del norte (una de las cuales, la de Villers, mantuvo contactos con Hildegarda y conservaba en su biblioteca al menos algunas de sus obras), favorecieron y protegieron su expansión, sino que los lazos entre las beguinas y las comunidades religiosas femeninas cistercienses serán a lo largo del siglo XIII estrechos y flexibles. Por un lado, muchas mujeres viven sucesivamente los dos modelos, educándose entre beguinas antes de hacerse monjas o viviendo largos años como *mulieres religiosas*, pero acabando sus días en el interior de los claustros. Por otro lado, algunas comunidades de beguinas se transforman con el tiempo en monasterios de la orden y las formas de espiritualidad femenina, nuevas y sorprendentes, son comunes.

A monjas y beguinas hay que añadir también una vieja forma de vida religiosa que ahora se renueva en sus contenidos: la de las reclusas. Ermitañas, anacoretas de otros tiempos, el siglo XIII las traslada a las ciudades. Las celdas se construyen contra los muros de las iglesias (A. Benvenuti Papi). La nueva forma de eremitismo femenino tiene como particularidad la ambivalencia de su relación con el mundo. Emparedadas o muradas, como se las denominará en otras regiones, las reclusas se apartan del mundo encerrándose en una celda; lo hacen, sin embargo, en un medio urbano, medio sobre el cual acaban adquiriendo a menudo una poderosa influencia; muchos y muchas

acuden a ellas a solicitar su consejo y magisterio, y así, su gesto de encerrarse físicamente en el interior de sus celdas les abre la puerta a una capacidad insospechada de acción sobre el exterior. Tales mujeres no suelen ser monjas. Algunas han sido beguinas o lo serán después de la experiencia eremítica. En su rechazo de un marco institucional y de una regla monástica se acercan claramente a las *mulieres religiosae*. Existen, sin embargo, reglas para reclusas; una de las más famosas la redacta para su hermana en 1150 precisamente un cisterciense, Aelfred de Rivaulx. Pero los cambios profundos en esa fórmula eremítica se hacen patentes, sobre todo, en las primeras décadas del siglo XIII, como muestra, en otro ámbito pero en la misma época, la *Ancrene Riwle*, una serie de normas y consejos para la práctica cotidiana de un grupo de reclusas en Inglaterra.

En todo caso, en el norte de Europa los monjes de Villers protegieron por igual a beguinas y reclusas; su admiración sin reserva por esas mujeres y sus formas de espiritualidad les llevó a acercarse a ellas, a ofrecerles su dirección, pero también a pedirles su intercesión y consejo. Villers conserva así las tumbas de tres de estas mujeres a las que otorga honores de reliquia: Juliana de Cornillon, Helwida de Saint Cyr y Markine de Ewillenbruch. ¿Qué significado dar a ese culto a las *mulieres religiosae*? ¿Cómo explicar el empeño del Císter, no por ambivalente menos cierto, en la llamada *cura monialium*, es decir, la dirección espiritual de su rama femenina? ¿Por qué el apoyo a las beguinas? Entre las muchas interpretaciones que se han dado a las relaciones de la orden masculina de los monjes blancos con las comunidades monásticas o beguinales y con reclusas y beguinas independientes, una, formulada desde hace muchos años y no necesariamente la exclusiva, parece evidente: algo en las nuevas formas del discurso religioso femenino les fascina (S. Roisin). Para entender de qué algo se trata es bueno mirar más allá del Císter, pues muy pronto la misma fascinación invade a muchos sectores institucionales de la Iglesia, y, desde los años treinta, dominicos y franciscanos emulan el acercamiento cisterciense.

Desde principios del siglo XIII la espiritualidad femenina y sus manifestaciones más radicales y nuevas en las *mulieres religiosae* encontraron firmes defensores en el interior de las jerarquías de la Iglesia. Algunos clérigos, frailes o monjes pusieron su pluma y su poder legitimador al servicio de algunas de estas mujeres. El ejemplo más conocido es el de Jacques de Vitry, canónigo regular y autor de la *Vida de María de*

Ognies († 1213), a la que llama su «madre espiritual» y de la que, tras su muerte, llevará colgando del cuello un dedo como reliquia. Jacques de Vitry vio en la religiosidad de las beguinas un modelo femenino poderoso y capaz, desde su perspectiva, de oponerse al papel de las mujeres en el seno de la herejía cátara, un problema que por la misma época preocupa al canónigo de Osma Domingo de Guzmán. Con ese fin, al menos en parte, escribe la *Vida*. De este modo, convertido en un interesado defensor de las formas de religiosidad propias de las beguinas, tras la muerte de María y ya acabada la redacción de su obra, viaja a Oriente para tomar posesión de su cargo como cardenal obispo de San Juan de Acre. De camino, pasa por Roma. Allí obtiene verbalmente del papa Honorio III en 1216 la autorización oficial para que estas mujeres formaran pequeñas comunidades y vivieran en casas comunes. En esa misma estancia italiana, Jacques de Vitry se encontró con el cardenal Ugolino, decidido defensor ante el mismo papa Honorio del primer franciscanismo que, de manera semejante al foco de Lieja en Brabante, proclamaba por la misma época la necesidad de nuevas formas espirituales: pauperísticas, apostólicas, místicas.

En su *Vida*, Jacques de Vitry es consciente de las dificultades que esa necesidad entrañaba: muestra los apoyos iniciales, pero también da cuenta de los primeros problemas y de los primeros detractores. En el prólogo de la obra recuerda las vejaciones que estas mujeres habían de soportar de quienes las calumniaban poniendo en duda su ortodoxia, y relata la historia de un cisterciense, «un anciano religioso de Aulne», que se interrogaba escandalizado acerca de quiénes eran esas mujeres y esos hombres llamados con «ciertos nombres nuevos» que no osa pronunciar, y entre los que se encuentran, en el decir del cardenal, las beguinas; iluminado por Dios, el anciano escucha durante la oración la respuesta: «Serán hallados firmes en su fe y activos en sus obras» (*Vita Mariae Ogniacensis*, pág. 637). La desconfianza hacia la novedad, el protagonismo en ella de las mujeres, las dudas iniciales y el apoyo finalmente del Císter, representado aquí en el anciano monje de la abadía de Aulne, se inscriben en esta simple historia.

En todo caso, parece evidente que biografías como la de María, al plasmar la relación de estas mujeres con sus biógrafos, canónigos regulares, cistercienses, dominicos o franciscanos, nos informan de los modos y prácticas de las *mulieres religiosae* de una forma distinta a las tradicionales hagiografías. En el caso de María, su biógrafo la ha conocido en vida, ha sido su confesor y al mismo tiempo su discípulo.