

# MUJERES Y PIEDAD

Nilda Guglielmi

(CONICET- Argentina)

Creo que, en primer lugar, debemos aclarar el significado de la palabra *piEDAD* para entender los casos que hemos de analizar. Sin duda, es un vocablo que tiene múltiples acepciones. Inicialmente se nos impone como una forma de relación de la criatura con la divinidad y luego del individuo con sus semejantes. En esta segunda acepción puede comprender actitudes tales como **«bondad, caridad, beneficencia, limosna, misericordia divina, conmiseración»**<sup>1</sup>. La palabra es bastante comprensiva como para aceptar que se puede incluir en ella tanto las experiencias religiosas de dimensión acentuadamente social como aquéllas de características más plenamente espirituales. Aunque a éstas últimas les podría caber en mayor medida la calificación de místicas. Tomo, en este caso, la definición de Ferrater Mora<sup>2</sup> quien considera que **«'mística' designa la actividad espiritual que aspira llevar a cabo la unión del alma con la divinidad por diversos medios (ascetismo, devoción, amor, contemplación)»**. En muchas filosofías y religiones, se ha previsto esta experiencia que, sin eliminar lo sensible, lo ilumina y lo transfigura. Se trasciende, es decir se superan los obstáculos para llegar a esa contemplación en que se combinan la **«unión contemplativa»** con la **«unión amorosa»** y la **«unión volitiva»**. Se ha discutido si sólo comporta iluminación para el alma del místico o también aporta -para quienes pueden conocer los testimonios de la experiencia- conocimiento sobre el alma del místico<sup>3</sup>.

Muriel Laharie<sup>4</sup> distingue dos acepciones del término y, por consiguiente, de lo que implica la experiencia mística. Uno, el sentido estricto que **«consiste en penetrar cada día un poco más en el misterio divino, desarrollando un diálogo personal, fundado sobre una intensa sed de absoluto y de un impulso irresistible de amor, a través de una ascesis que no excluye fenómenos extraordinarios (éxtasis, visiones...) y en la cual el alma, sometida al imperio de Dios, se encuentra progresivamente unida a El. En el sentido amplio del término si bien el alma también trata de recorrer el camino que la una a Cristo puede realizarlo sin que medien éxtasis o visiones»**. En realidad lo que desea el individuo en actitud mística es lograr una forma de enajenamiento, un desprenderse de sí para ser habitado por Dios. Sobre esto volveremos al tratar del santo-loco.

Lo que hemos dicho permite introducir un matiz entre las acepciones de piedad y la experiencia mística; en esa distinción importan las diferencias entre las nociones de *compadecido* y *amado*: **«Lo compadecido es estimado como algo que merece justicia o piedad; lo amado es amado por sí mismo, en virtud de una exuberancia de la cual Dios constituye el modelo supremo»**<sup>5</sup>.

Estas distinciones se expresarán a través de los ejemplos que ofrezcamos.

## Fuentes

Tomaré fundamentalmente dos fuentes. Una, la relación de la vida de la beata Umiliana dei Cerchi escrita por Vito da Cortona, en 1246. La otra es el testimonio de la existencia y experiencias místicas de Margery Kempe quien viviera en Inglaterra en el siglo XV. Este último texto es conocido como el *Libro de Margery Kempe* pero ella sólo lo dictó siendo los redactores dos personas de diferente condición cultural.

Antes de realizar la síntesis y análisis de ambas obras quiero exponer algunas consideraciones generales. Se trata del problema del *ego* narrador. En pocas ocasiones contamos en la Edad Media con testimonios directos de mujeres que narran los acontecimientos de su vida.

Raramente, nos ponemos en relación directa con las peripecias de una vida, casi siempre

tenemos una *interposita* persona que nos transmite esos hechos. Tendríamos que preguntarnos por las motivaciones de ese transmisor, cuál ha sido el interés que lo ha movido para fijar su atención en una figura determinada, si ha subrayado especialmente ciertos aspectos de una existencia, si ha tomado una figura veraz o ha construido un arquetipo.

Volvemos a los textos. Hemos dicho que en el caso de Margery Kempe hubo dos redactores. El primero fue un hombre de escasa cultura que escribió en un lenguaje poco pulido, mezcla de inglés y de alemán. André Vauchez supone que podría ser un mercader, tal vez su hijo que -casado con una alemana- aparece en su relato<sup>6</sup>. *A posteriori* (es decir, desde los acontecimientos que se suceden luego de 1436) un sacerdote asume la tarea de contar las experiencias de Margery, además de pulir la primera parte. El redactor pone mucho cuidado en subrayar la ortodoxia de las creencias y actitudes de su biografiada. Sin duda, esta precaución -siempre necesaria en la Edad Media- se hacía más imperiosa en ese momento en que tenía gran fuerza el fenómeno lolardo. La mujer es acusada repetidas veces de herética -directamente de lolarda-, de falsaria. Así, por ejemplo, en Canterbury, las gentes le gritan: **«Te van a quemar, traidora, lolarda...»**<sup>7</sup>. La precaución del relator se expresa constantemente: **«Para testimoniar las intuiciones de esta criatura, el sacerdote que redactó este libro le planteaba a menudo muchas preguntas relativas a cosas futuras de las cuales nadie podía prever la solución puesto que en ese momento eran desconocidas e inciertas»**<sup>8</sup>.

Sin duda, sus creencias no la acercaban a los lolardos. Cree en el purgatorio, cosa que los heréticos no aceptaban. Así, por ejemplo, el Señor le asegura que jamás irá ni al infierno ni al purgatorio<sup>9</sup>. Acepta la confesión -mientras que los lolardos la negaban-. En cierto momento, pide a la Virgen que un sacerdote determinado sea su padre espiritual, fundamentando su solicitud en el hecho que ha sido bueno con ella y la ha escuchado en confesión<sup>10</sup>.

El texto subraya los méritos de la virginidad. El Señor la alienta aun en el período en que seguía manteniendo relaciones sexuales con su marido y se encontraba encinta. **«Aunque la virginidad sea un estado más perfecto y más santificado que la viudez que es más perfecto que el matrimonio, Yo te amo mucho más que a cualquier virgen existente»**<sup>11</sup>. Para los heréticos, en cambio, el matrimonio era el estado más perfecto y deseable. Durante su estancia en Roma, el Padre se le aparece y le dice: **«Hija mía, Yo estoy muy contento contigo puesto que tú tienes fe en los sacramentos de la Santa Iglesia y en todo lo que ellos implican»**<sup>12</sup>. Estas palabras fundamentan la ortodoxia de la visionaria ya que los lolardos discutían la validez de dichos sacramentos. En los comienzos de su vida piadosa, el Señor le recomienda ayunar, consejo que ella cumple; contrariamente, los lolardos no lo realizaban.

En todo momento, pues, el redactor tuvo buen cuidado de explicitar la clara ortodoxia, la sinceridad y pureza de intenciones de la mística. Esta insistencia debía presentar con colores positivos la figura de Margery pero también la de su consejero y biógrafo.

El libro dibuja la figura de esta mujer excéntrica, peculiar, poco equilibrada que resultaba incomprensible para quienes la veían actuar en forma -aparentemente- tan fuera de razón. En el relato, tienen cabida los episodios de su existencia anteriores a la conversión, episodios en que orgullo y vanidad se mezclan y que ocupan menor espacio que las largas páginas que recogen su iluminación mística, los diversos escalones en el camino de perfección y sus numerosos viajes. Hacia el final de su vida, se acerca a los necesitados en un apoyo no material sino espiritual. Margery Kempe -decimos- es una giróvaga; sus viajes -con distintos propósitos- son innumerables. No sólo transita por Inglaterra sino también recorre la Europa continental e incluso llega a Tierra Santa.

Pero hemos tomado también otra fuente, la vida de Umiliana dei Cerchi escrita por Vito da Cortona con un claro propósito de **«utilidad y edificación de los oyentes»**<sup>13</sup>. Casada a los quince años con un mercader, comenzó pronto con sus obras de caridad que la llevaron a excesivos sacrificios. Los hijos que tuvo murieron prematuramente, esto le produjo una gran alegría porque -decía- se habían ido inmaculados y vírgenes<sup>14</sup>. Muerto su marido, retornó a la casa paterna; incitada y presionada por su familia para realizar nuevas nupcias, se negó a ello pese a concretarse las amenazas, algunas tan importantes como la pérdida de la dote. A pesar de su pobreza, continuó con sus obras de caridad. El relato, paulatinamente, pasa de la enumeración de sus obras de asistencia a pobres y enfermos a la descripción de su ascetismo.

Vivió como reclusa en una torre en casa de su padre y allí experimentó múltiples visiones, tanto de origen divino como demoníaco. Llantos, gritos, éxtasis -como en el caso de Margery- van signando ese camino de perfección hasta llegar a su muerte a los 27 años, seguida por una serie de milagros, cumplidos por su intercesión.

### Expresiones Místicas

En esta literatura encontramos -entre las experiencias místicas- sueños y visiones. Pienso que, tanto en uno como en otro fenómeno, los elementos principales son las imágenes y las características del mensaje. Además sueños y visiones se diferencian en el hecho de que los primeros se producen en la transposición onírica<sup>15</sup>, los otros, en estado de vigilia.

Hago hincapié en las características del mensaje y, en esto, quiero entender el emisor del mensaje (quien lo puede emitir por sí o actuar como un enviado o delegado), el contenido del mismo (admonitorio, reprobatorio, de advertencia, augural...), la forma en que se presenta (hemos subrayado la importancia de las imágenes que pueden ser explícitas o esotéricas, es decir de interpretación directa o de difícil comprensión; en lo que decimos también se puede entender que comporten la aparición de personajes conocidos o identificables o completamente ignorados. Podemos también considerar que las imágenes pueden ir acompañadas de parlamentos audibles o sonidos o ser silenciosas (en este caso también puede haber parlamentos no audibles).

Peter Dinzelbacher<sup>16</sup> considera que visión, en la Edad Media, tuvo una connotación ambivalente, que fluctuó entre lo imaginario y lo real, así como entre lo divino y lo demoníaco.

Sin duda, no sólo los espectadores o quienes logran conocer el prodigio pueden dudar de la condición de imaginario o real de una visión, sino los personajes que la reciben muchas veces dudan no sólo de su origen (demoníaco o santo)

sino también de su «realidad», en el sentido de ser producida por una entidad diferente a ellos mismos -ya que en otro contexto, podemos entender que lo imaginario también tiene realidad-. En el relato de Kempe, aparecen las dos dimensiones que podemos dar a la palabra *real*. Allí se dice: **«En su alma en real contemplación, era como si con sus ojos corporales ella viera a Cristo en su humanidad ante ella»<sup>17</sup>.**

Hago un *excursus* acerca de la interpretación de los mensajes referida a nuestras fuentes. En el caso de Margery Kempe, esos mensajes son directos y no necesitan interpretación alguna, en cambio, en Umiliana dei Cerchi, las imágenes están cargadas de mayor simbología (luces imprevistas, fuego que no quema, paloma iluminada que se transforma en sol...)

Volvemos a la concepción de las visiones. Quienes se han ocupado de estos temas no se resuelven a adoptar definiciones tajantes y no siempre se atreven a diferenciar sueño de visión. Raoul Manselli<sup>18</sup> acepta la dificultad de tal diferenciación, sobre todo cuando se trata de místicos. Intenta, sin embargo, la identificación de uno y otro fenómeno. En primer término, establece la causalidad del sueño y la sistematicidad de la visión. Luego considera que aunque el sueño puede ser reconocido como **«providencial y ligado a una eventual acción divina, siempre es presentado como un hecho natural en el cual ha intervenido Dios, mientras la visión, por las características que presenta, de ordinario es inducida en la mente de quien la ve en una dimensión sobrenatural»<sup>19</sup>.**

El vocabulario (real, visión, etc.), por tanto, presenta dificultades o, por lo menos, merece precisiones porque -como veremos en el párrafo en que el autor nos explica una serie de imágenes con que Umiliana es favorecida- la palabra *visión* se emplea con diferentes significados. El párrafo en cuestión es el siguiente: **«Se dice que este Jesús se le apareció muchas veces, no en visión o soñando sino velando, con una neta y clara visión de los ojos corporales, así como nos vemos uno a otro»<sup>20</sup>.** En este caso, encontramos la primera acepción de la palabra, es decir, **«acción y efecto de ver»** y la quinta, **«Imagen que, de manera sobrenatural, se percibe por el sentido de la vista o por representación imaginativa; o bien iluminación intelectual sin existencia de imagen alguna»<sup>21</sup>.** Emplearemos fundamentalmente

esta última acepción de visión aunque aparezca también la primera como parte del vocabulario necesario para las explicaciones.

Sin duda, será difícil clasificar dentro de una u otra acepción todas las experiencias de estas místicas. También Kruger<sup>22</sup> habla de la dificultad para separar sueños de visiones: **«¿Hasta qué punto pueden considerarse comunes sueños y visiones como los referidos por Margery Kempe?»**. Sin duda, es una pregunta que se impone ante ciertos pasajes en que se mezclan visiones y sueño -entendido como adormecimiento y desvanecimiento-. A veces, las visiones aparecen en estado de sueño o somnolencia imprevisto, momentáneo, pasajero como si fuera una transposición necesaria para la aparición del mensaje. Así, por ejemplo, el texto citado dice: **«Un día que la mencionada criatura se encontraba en oración, arrodillada delante de un altar presidido por una cruz, sus párpados se cerraron como si fuera a dormir y, finalmente, no pudiendo ya elegir, cayó en un ligero sueño»**. Inmediatamente aparecen personajes celestiales y divinos<sup>23</sup>. **«Otra vez, la mencionada criatura estaba en una capilla consagrada a Nuestra Señora, llorando amargamente en recuerdo de la Pasión de Nuestro Señor y de todas las gracias con que la gratificaba cuando, de improviso, cayó en una especie de sueño, con tal rapidez, que ella no hubiera podido decirlo»**. En este pasaje podemos establecer, tal vez, una separación entre sueño y visión; además subrayamos que las imágenes que inmediatamente se le ofrecen las vio -dice el relato- **«con los ojos del alma»**<sup>24</sup>. En otra ocasión similar se le aparece la Virgen **«previamente, sus párpados se cerraron un poco, como en una especie de sueño e inmediatamente creyó ver a Nuestra Señora; jamás había tenido una visión tan bella»**<sup>25</sup>. Como vemos, el relator también recurre a las presunciones y a las hipótesis, habla de **«una especie de sueño»**<sup>26</sup> sin atreverse a definir exactamente el estado en que se encontraba.

Subrayamos también la expresión «con los ojos del alma» ya que se repite reiteradamente con otras palabras. Así, por ejemplo, se dice que la mujer **«veía espiritualmente»** o **«interiormente»**<sup>27</sup>. San Isidoro en sus *Etimologías*<sup>28</sup>, habla de los géneros de las profecías y, como segundo género, considera la visión. En ella distingue tres clases, la 1a. según los ojos del cuerpo, la 2a. según el espíritu, la 3a. es la visión **«que no se recibe ni por sentidos corporales, ni por aquella parte del alma con la que se reciben las imágenes de las cosas corporales, sino por intuición de la mente, con la cual se ven las verdades»**. Esta última clase de visión nos hace recordar la frase que leemos en el libro de Margery Kempe; la mística enferma habla tanto con la Virgen como con los santos y **«ellos se dirigen a la inteligencia de su corazón»**<sup>29</sup>.

Aquí tendríamos que recordar la precisión con que Hildegarda de Bingen detalla sus experiencias místicas en el comienzo del *Scivias*: **«En todo caso, las visiones que vi, no lo fueron en sueños, ni durmiendo ni en delirio ni por medio de los ojos del cuerpo ni por los oídos del hombre exterior, ni las tuve en lugares ocultos sino las recibí estando despierta, con toda mi atención, con los ojos y los oídos del hombre interior, en lugares abiertos»**<sup>30</sup>.

A Jean-Claude Schmitt se le impone diferenciar -al hablar del sueño- este concepto de visión. Puesto que toma como fuente la autobiografía de Guibert de Nogent, determina la influencia -agustiniana- que recibiera este autor. Aunque se trata de un personaje particular, podemos subrayar algunas de esas categorías. Al hablar de visión espiritual, precisa que **«las imágenes oníricas fueron vistas `en espíritu' (quod viderat in spiritu) y no con los ojos del cuerpo»**<sup>31</sup>. Dichas imágenes se designan como *imago*, *species* o *imaginatio*. En cuanto a la acción de acceder a ellas se denomina *visio*, *visum* o *somnium*. No nos extendemos en más consideraciones ya que se trata de una referencia particular pero consideramos importante el vocabulario que implica formas de mayor neutralidad -como *imago*- junto a otras de clara connotación subjetiva -como *imaginativa* (sinónimo de *phantasia*); esto en lo que concierne a la Escolástica medieval<sup>32</sup>. En el restante vocabulario también se podrían destacar las que comportan una hesitación en la credulidad (**«me pareció ver»**, *videre mihi videor*), otras en que se expresa la interioridad, la apelación al «ojo interior». En suma, una serie de términos que implican situaciones diversas; así por ejemplo aquella en que el sujeto a veces recibe, acepta o sufre un efecto por parte de un agente diferente a él; otra en que él mismo se sitúa como productor; las diversas alternativas en que se pasa de la certeza a la hesitación o viceversa<sup>33</sup>.

La presencia cada vez más fuerte de Aristóteles en el pensamiento occidental, a partir del siglo

XII, determinó una inclinación -por parte de los pensadores- **«a asociar los sueños con un proceso somático y psicológico»**<sup>34</sup>. Sin duda, la posición aristotélica no fue aceptada sin matices y sin oposición por parte de la Iglesia. Alberto Magno opina **«que lo que dice Aristóteles se acerca a la verdad más que cualquier otra cosa que antes o después de él haya escrito cualquier filósofo cuyas obras hayan llegado hasta nosotros»**<sup>35</sup>.

A pesar de esa positiva valoración, considera que lo que Aristóteles afirmó era **«sintético, imperfecto y comportaba muchos motivos de duda»**<sup>36</sup>. Por tanto, la teoría aristotélica no penetró sin ser modificada y convivió con la larga tradición que se apartaba de la explicación del filósofo<sup>37</sup>.

Las fuentes que consideramos tampoco se muestran claramente taxativas respecto del vocabulario a emplear.

El diablo aflige a Umiliana con lo que el texto llama **«ilusioni»**, que corresponde en parte con la quinta acepción de *visión* **«concepto, imagen o representación sin verdadera realidad, sugeridos por la imaginación o causados por engaño de los sentidos»**. La imaginación, sin duda, actúa activamente puesto que da Cortona explica otra de las **«ilusiones»** de esta manera: la beata se encontraba en silencio, con los ojos cerrados, **«pensando en mis cosas»**<sup>38</sup>. Digamos que esta explicación surge de nuestra interpretación porque -para el escritor- se trata de uno de las tantas molestias y tentaciones que el diablo urdió en perjuicio de la beata.

Pienso que, entre las características del mensaje, hemos de considerar las del receptor. Que para muchos no es sino el productor del mismo. Y esta afirmación no sólo puede ser válida si aceptamos las vías freudianas de análisis, es decir si nos situamos en el siglo XX; ya la Antigüedad había establecido esta relación.

El sentido de los sueños y visiones dependerá, sin duda, de la personalidad de quien los experimenta o produce, de las ideas de la época que aceptará mensajes de fuerzas externas o simplemente creará en el origen personal de tales fenómenos.

Cuando Margery Kempe comienza a tener visiones consulta a clérigos, doctores en teología y a bachilleres **«a fin de asegurarse que todo ello no era fruto de una ilusión»**<sup>39</sup>. Al sueño y a la visión cargados con mensajes de cualquier tipo (santos o diabólicos) podemos agregar -entre las expresiones místicas- el éxtasis, fenómeno de transposición en que el sujeto se enajena, se pierde en la dimensión divina. Podemos relacionar la enajenación o el estado fuera de sí de los místicos con la locura santa<sup>40</sup>.

Umiliana -meditando sobre la obra divina y la maldad del hombre- **«fue raptada dulcemente por Dios»**<sup>41</sup>; ocurrido esto un jueves, no volvió en sí hasta el sábado y declaró que no sabía **«si había estado en su cuerpo o fuera de él»**<sup>42</sup>. Con frecuencia, las mujeres que la acompañan testimonian acerca de sus éxtasis que duran horas; **«dijeron que la vieron desde mediados de la tercia a la nona, reposar en estado de arrobamiento y de éxtasis»; «a veces toda la noche»**<sup>43</sup>. Gravemente enferma, cae en éxtasis que la hacen aparecer ausente a sus dolores<sup>44</sup>.

Hemos indicado la importancia de las imágenes en la expresión de los mensajes extraordinarios que recibe el elegido. Pero, en otros trabajos, he insistido en *imaginarios* producidos por elementos externos diferentes de los ofrecidos por el órgano de la visión<sup>45</sup>. Por tanto, podemos destacar aquí los que nos ofrecen las fuentes en sonidos y en olores que constituirían imaginarios auditivos y olfativos.

En el comienzo de su vida espiritual, Margery Kempe **«una noche escuchó resonar una melodía tan dulce y suave que se creyó en el paraíso»**<sup>46</sup>. En una confesión con un sacerdote, recordó su vida desde su infancia, sus momentos de orgullo y vanidad: **«Y mientras hablaba, oyó una melodía tan terrible que, no pudiendo soportarla, cayó como si una fuerza física la abandonara»**<sup>47</sup>. **«Con sus orejas de carne, a veces, ella oía aires y melodías de gran belleza; decía entonces que la alegría reinaba en el paraíso...»**<sup>48</sup>.

Los olores también hablan de la presencia santa o demoníaca. El Señor promete a Margery la vida eterna y le anuncia: **«Yo separaré tu alma de tu cuerpo en medio de alegría y cantos, de aromas y perfumes deliciosos...»**<sup>49</sup>.

Por su parte, Umiliana recibe la aparición del diablo en forma serpentina. Conjurado por la beata, partió dejando un humo nauseabundo: **«Inicua y envidiosa serpiente, porque arruinaste el cielo provocas tanto hedor y de tí surge toda clase de inmundicias...»**<sup>50</sup>. Decidida al ayuno de alimentos terrenales, recibió de un ángel un pan **«odorífico»**<sup>51</sup>. En un momento de raptó extático, **«su cuerpo expandía un gran olor, pleno de suavidad increíble...»**<sup>52</sup>. Herida en la frente, con el signo de la cruz y luego de expulsada la sangre corrompida, una mano repitió el signo y la ungió con un **«ungüento odorífico y suave»**<sup>53</sup>. Luego de su muerte, apareció a una religiosa de santa vida. La aparición mezcla olores, colores y sonidos. Blanco y oro la vestimenta, adornada la cabeza con diademas que llevaban gemas esplendentes. De su boca surgía **«un olor tal que llenaba todo el lugar con su suavidad»** mientras tocaba dulcísimas melodías<sup>54</sup>.

En suma, la presencia sobrenatural puede ir ligada a imágenes, sonidos y olores.

Historiográficamente, en la actualidad, hay un gran interés por sueños, visiones, apariciones y demás fenómenos conectados con la psiquis debido a la gran presión que ha ejercido la psicología sobre la historia, presión que se expresa también en el análisis e interpretación de las imágenes. Creo que esta historiografía está relacionada con el concepto -no siempre bien definido ni empleado con precisión- de imaginario. No quiero insistir en lo que dijera en otro trabajo<sup>55</sup> acerca de *el imaginario* y de *lo imaginario*. En este último concepto he comprendido el proceso, los resortes de constitución y fijación de las imágenes o representaciones.

Sueño y visión contribuyen a la formación de *el* y de *lo imaginario* y pueden formar parte de las experiencias místicas. Entre éstas, es lícito considerar el matrimonio místico.

El tema nupcial, el del matrimonio de un alma elegida con el Señor aparece en muchos místicos. San Bernardo lo presenta como una experiencia trinitaria en que **«el alma-esposa participa de la vida de las personas divinas»**<sup>56</sup>. El alma puede lograr la unión de que hemos hablado al mencionar la experiencia mística, la *unitas spiritus* que comporta un estado al que esa alma se siente transportada por la acción del Verbo, el Padre y el Espíritu Santo. El primero instruye al alma y la esclarece, el segundo opera el *raptus*, el Espíritu Santo **«aporta la luz del conocimiento y el fuego del amor»**<sup>57</sup>. En la explicitación de san Bernardo, el alma se muestra pasiva en su espera y activa en su deseo que se ejerce de manera inesperada y deslumbrante. El alma es, de tal manera, iluminada. El conocimiento alcanzado de este modo es superior a todo lo que pueden aportar todo otro tipo de revelaciones, a través de sueños o visiones. Acabamos de hablar de *conocimiento* que, sin duda, pertenece a la «inteligencia intuitiva» y no meramente **«discursiva»**.

En ambos ejemplos encontramos el deseo y la realización del matrimonio místico, la conjunción del alma enamorada y del Señor, apareciendo las tres personas de la Trinidad.

Umiliana -al rechazar las incitaciones de su familia a un nuevo casamiento- dice **«ho marido nobilissimo»**<sup>58</sup>. En una ocasión, se expresa ese matrimonio místico en relación con su unión con la Trinidad ya que una noche -apagada la luz- aparecieron en su celda tres esferas que resplandecían más que el sol, en efecto su luz y claridad eran diferentes a las que produce **«el sol material que vemos»**<sup>59</sup>. Umiliana agradeció e intentó aprehender las **«esferas»** con dificultad **«ya que no eran corporales»**. Y éstas, inmediatamente, se convirtieron en una sola que la beata pudo abrazar contra su pecho y que luego desapareció<sup>60</sup>.

También Margery Kempe establece un matrimonio místico con el Señor. Había hecho grabar en un anillo **«Jesús es mi amor»**<sup>61</sup>. En Roma, se concreta este deseo de la mujer ya que se le aparece el Padre y le dice **«Yo quiero hacer que cases con Mi divinidad para hacerte conocer Mis secretos y Mis intenciones, pues tú vivirás perpetuamente Conmigo»**. Aterrada ante la presencia divina, calla y entonces aparece la Segunda Persona -o sea Jesús- **«cuya humanidad ella amaba»** y la incita a responder. Al no hacerlo, la Segunda Persona de la Trinidad respondió al Padre por ella: **«Padre, excusadla, pues ella todavía es joven y no sabe**

expresarse bien [...]Entonces, espiritualmente, en su alma, el Padre la tomó por la mano delante del Hijo, el Espíritu Santo, la madre de Jesús, los doce apóstoles, santa Catalina, santa Margarita, otros muchos santos y de vírgenes consagradas así como una multitud de ángeles y le dijo interiormente: **`Margery, yo te tomo como esposa para la felicidad y el infortunio, en la riqueza y en la pobreza, con tal que tú hagas lo que Yo exijo, con humildad y dulzura. No hubo jamás hijo bien intencionado que fuera para su madre lo que yo seré para tí, hija Mía, en la alegría como en la pena a fin de ayudarte y reconfortarte. Tomo esta obligación**». Los presentes -continúa el relato- oraron para que los esposos gozaran de felicidad<sup>62</sup>. En este párrafo, podemos subrayar varias circunstancias. En primer término, la presencia de las tres personas de la Trinidad. Como se dice en otro pasaje del relato, cuando ella comenzó a sentir los signos del fuego de amor en su pecho, el Señor la reconfortó diciéndole que **«el Espíritu Santo se encuentra en tí, y tú, lo sabes bien, donde El se encuentra está el Padre y donde está el Padre, se halla el Hijo»**<sup>63</sup>.

En segundo término asombra que -dentro de la profunda espiritualidad que se supone- aparezcan fórmulas utilizadas en la vida cotidiana. Nos referimos en particular a los términos de la promesa de matrimonio en que la persona divina aparece posiblemente sometida a los avatares de la fortuna y al ruego que los santos realizan por la felicidad de la pareja. La ingenuidad de estas afirmaciones, la atribución a Nuestro Señor de actividades humanas y cotidianas aparece en otros muchos pasajes, como cuando la visionaria lo nombra ejecutor testamentario para que atribuya a un sacerdote la mitad de sus buenas obras<sup>64</sup>.

Pero si volvemos a la relación con la Trinidad, vemos que los textos subrayan esta circunstancia. En un pasaje del libro de Margery Kempe, se recoge la confidencia que la visionaria hizo de sus revelaciones a un cura: **«Ella contó cómo el Padre de los Cielos le hablaba a veces con palabras humanas tan evidentes y claras como las que se cruzarían entre dos amigos. Ya era la Segunda Persona de la Trinidad, ya las Tres Personas o la Divinidad en una sola substancia quien le enseñaba sobre la fe y el amor de Dios -como adorarlo, amarlo y temerlo-»**. Su experiencia personal superaba todo lo que había podido conocer al respecto<sup>65</sup>.

El amor de Dios que sentía Margery presentaba características especiales tales que ella decía no conocer ninguna otra santa que lo hubiera experimentado. Señala: **«todo esto de manera tan maravillosa que ella no había oído hablar en ningún libro (ya fuera de Hilton o de Brígida de Suecia, ya fuese *Stímulus Amoris, Incendium Amoris* o cualquier otro que le hubieran leído) que fuera capaz de hablar del amor de Dios con tal elevación»**<sup>66</sup>. Este párrafo nos habla de dos circunstancias. Por un lado, de la posible ilustración de estas mujeres y del modo de adquirir ciertos saberes y, por el otro, del fenómeno de mimesis que influía en conductas y actitudes. Las obras mencionadas -como otras muchas- presentaban modelos a las mujeres. Sin duda, obras de autoría masculina, implicaban pautas de vida para las casadas, las viudas o las mujeres que tuvieran inclinación mística.

Esas visionarias siempre tenían presente un paradigma cuyas actitudes, sin duda, influían en su conducta. Sabemos que el sacerdote que escribiera la segunda parte de la vida de Margery Kempe le leía libros piadosos o le transmitía lo que leyera. Así, por ejemplo, encuentra la imagen del loco en el segundo capítulo del tratado *Aguijón de amor* de san Buenaventura: **«¡Ah, Señor, por qué continuar llamándote y por qué gritar hacia Tí. Me haces esperar y no vienes y yo estoy fatigado y loco de deseo, comienzo a perder la razón y me siento dominado por el amor. Corro con prisa por doquier Tú vayas. Yo me someto, Señor. Quienes me ven se apiadan ya que saben que estoy embriagado por Tu amor. Como ignoran cuán grande es el deseo de mi corazón, dicen: `Mira, Señor, ese loco que grita en las calles'»**<sup>67</sup>.

Los modelos se expresaban de múltiples maneras. Ya hemos citado los presuntos modelos que puede tener Margery Kempe.

Un sacerdote le leyó a la mujer -iletrada- durante siete u ocho años, diversas obras pero la iluminada no sólo obtuvo elementos de esta manera directa sino también a través de las conversaciones con los religiosos que la rodeaban, asistiendo a sermones y buscando personas y lugares que hubieran tenido contacto con los místicos admirados -como sucede en el caso de santa Brígida, ejemplo que constantemente tiene ante los ojos, personalidad influyente sobre cuya imagen se pudieron ejercer los resortes miméticos-. En Roma, una señora pide a Margery

que sea madrina de su niño y como había conocido a santa Brígida no sólo aceptó sino también le puso el nombre de la santa<sup>68</sup>. En la misma ciudad, encuentra a la antigua sirvienta de su admirado modelo y visita la cámara en que murió; interrogada la servidora por Margery, contó que su ama **«era humilde y buena con todo el mundo»**. El hospedador de Margery agregó que él también la había conocido, sin dudar de su santidad porque era **«tan simple como amable con todos los que querían hablar con ella»**<sup>69</sup>.

Hemos mencionado de cuántas maneras Margery obtuvo informaciones que luego internalizó y que determinaron sus actitudes. También dijimos que se benefició de las experiencias de los religiosos que frecuentaba. Así, el cura que escribió el tratado **«fue visitado por Dios»**<sup>70</sup>; ese estado de espiritualidad se fundamentó en escritos piadosos como los de san Buenaventura, la biografía de santa Isabel de Hungría o sobre la vida de Marie d'Oignies; leía acerca de esta mujer **«sobre su modo de vida, sobre la maravillosa dulzura que experimentaba al escuchar la palabra de Dios y su inmensa compasión cuando pensaba en la Pasión»**<sup>71</sup>.

Estas lecturas alimentaban el deseo místico del sacerdote pero, sin duda, esas experiencias serían transmitidas a las personas que -como Margery- dirigía y orientaba.

Todo esto contribuía a fortalecer las actitudes de estas visionarias, inducía ciertos comportamientos. Y, sin duda, incitaba a una religión de introspección cada vez mayor. Y en este punto, podemos ver cómo se expresa uno y otro elemento, la posible tradición y el factor individual. Jean-Claude Schmitt, al hablar de los sueños, considera que, a partir del siglo XII si bien los modelos tradicionales pudieron ser importantes, la documentación señala mutaciones debido a **«los hábitos de introspección»** que se desarrollaron en relación con la confesión auricular y con las nuevas prácticas judiciales destinadas a lograr la confesión por delitos cometidos<sup>72</sup>.

Esta tendencia a la introspección se expresa en las fuentes elegidas.

Los diálogos entablados -en particular por Margery- con religiosos de distintas jerarquías con diferentes propósitos, contribuyeron a ello. Sospechada de loldarda tiene, en muchas ocasiones, que exponer sus creencias pero también en la confesión tenía que entregarse a un examen interior: **«dijo exactamente a su confesor lo que sentía y esto se reveló correcto»**<sup>73</sup>. Al asistir a un sermón el domingo de Ramos y pensar en los dolores del Señor, **«Lo quisiera o no lo que estaba encerrado en su interior irrumpió en el exterior»**<sup>74</sup>.

En la vida de Umiliana leemos cómo se preparaba para recibir la Eucaristía<sup>75</sup>. Por lo demás, logró muchos estados extáticos de que ya hemos hablado y que el relato describe con minucia: **«¡Oh, cuántas veces voló a lo alto con la mente [...] que, elevándose sobre sí, se unió con Dios por medio de una admirable contemplación y verdadera castidad de los sentidos del cuerpo, dormía en el seno de la fuente de la divina dulzura»**<sup>76</sup>.

Sin duda, encontramos dos dimensiones de introspección, en la segunda se llega a la sublimación de la propia personalidad, se une al Señor, camino de la enajenación a que se llega en el éxtasis pleno que Umiliana alcanzó muchas veces y durante mucho tiempo, retornando en sí luego de varios días.

En suma, el camino hacia la perfección mística pudo verse apoyado por modelos literarios, por personajes particulares contemporáneos, por conversaciones piadosas, por oficios religiosos, por la lógica introspección que implicaba la confesión.

En las experiencias intentadas por las mujeres que nos ocupan, podemos señalar formas de ascesis positivas y otras negativas. En el primer caso, se trata de la aceptación (de circunstancias no beneficiosas de cualquier tipo que fueran), en el segundo caso, se centran en la búsqueda de la unión divina por medio de formas activas de sacrificio.

En ambas, hay aceptación pero también un forzamiento de circunstancias negativas, dentro de los parámetros vigentes en la sociedad. Puede tratarse de la solicitud de enfermedades graves, del fastigiamiento y sacrificio del cuerpo y de sus apetitos, de la búsqueda del desprecio social. Ya

hemos ejemplificado algunas de esas tendencias. Agregamos otras, en este caso, en lo relativo a enfermedades o dolores deseados, solicitados o infligidos. Umiliana se había hecho **«una disciplina y un látigo con pequeñas correas de cuero, con la cual, muchas veces duramente, desnuda, se castigaba...»**<sup>77</sup>. Y aunque estuviese **«seca, delgada, abatida y amoratada»** no recurría al reposo del lecho **«a fin que algún momento le fuese misericordioso»** sino **«maceraba sus carnes con un duro cilicio de cuerdas, entretejido de cerdas de caballo y de cabra»**<sup>78</sup>. Su lecho, por lo demás, era una bolsa llena de paja **«sobre la cual yacía o reposaba»**<sup>79</sup>.

La beata prefiere sufrir graves carencias; le parecen mejores que caer en pecado. De muy piadoso continente, se desplazaba por la ciudad sin levantar los ojos del suelo. En una ocasión, miró hacia lo alto para evitar el caballo que podía embestirla. Al ver al caballero se turbó. Imploró entonces al Señor: **«¡Oh, Señor, ojalá yo fuese ciega y sorda para no ver tales cosas»**<sup>80</sup>. Deseaba fervientemente el martirio, esperaba que algún funcionario tiránico le **«infligiese muchas injurias y tormentos»** y que, finalmente **«castigada a través de toda la ciudad, me hiciese decapitar»**<sup>81</sup>. Deseaba enfermar gravemente para **«sostener y sentir los dolores de Cristo en su cuerpo»** por amor de Dios <sup>82</sup>.

Margery también pide dolores a cambio de la alta contemplación<sup>83</sup>. En otros casos, acepta esas penas que le han permitido la remisión de sus pecados y la han acercado a la gloria del paraíso<sup>84</sup>. De algunos de esos párrafos surge también el sacrificio del alimento, del ayuno a que se sometían estas mujeres<sup>85</sup>; conocemos la abstinencia de carne que observara Margery Kempe durante un tiempo, el que el Señor lee indicara<sup>86</sup>. Dice Daniel Bornstein que si bien estos modelos fueron construidos por hombres, también las mujeres tuvieron un papel activo en la formación de cada modelo. Se refiere, como ejemplo, a santa Catalina de Siena<sup>87</sup>.

Los modelos pudieron ser no solamente escritos sino también se expresaron en imágenes pictóricas. Las representaciones más frecuentes en un momento determinado influyeron, sin duda, en las formas de piedad.

Escritos o imágenes incidían pues -de diversa manera y medida- en actitudes y comportamiento de estas mujeres; se identificaban con pasiones, dolores, experiencias de las figuras santas o creían participar en los episodios de la historia sacra como personajes secundarios. Constantemente, se produce una transposición temporal y local, se vive **«in illo tempore»**, actualizando los acontecimientos de la historia sagrada. Margery Kempe se ve transformada en la sirvienta de Nuestra Señora, acompañando a la Sagrada pareja en su visita a santa Isabel y luego en Belén; más tarde, siguiendo a la Sagrada Familia a Egipto. En cada uno de esos lugares cumplió con sus deberes de devota servidora: ya llevaba un jarro de miel y especias, ya mendigaba lino blanco y mantillas para el Niño que había de nacer; luego del alumbramiento, solicitaba alimentos para toda la familia; en Egipto buscaba alojamientos <sup>88</sup>.

Por supuesto, cuando ella llega a Tierra Santa, revive los hitos de la vida y muerte de Jesús, circunstancias que la hace llorar intensamente, así por ejemplo, **«en la ciudad ella veía real y claramente a Nuestro Señor que estaba por ser crucificado. Ese espectáculo interior le hacía escuchar y ver de frente la aflicción de la Virgen, de san Juan, de María Magdalena y de muchos otros que amaron a Nuestro Señor»**<sup>89</sup>.

Y cuando se golpeaba a un animal o persona creía que se castigaba a Jesús y prorrumpía en grandes gritos<sup>90</sup>.

En síntesis, en lo referido a transposición temporal y local sin duda la recreación de lugares sagrados favoreció las formas piadosas que buscaban revivir el tiempo sagrado<sup>91</sup>.

## Expresiones Sociales

Nos interesa conocer la posición de estas mujeres respecto de valores sociales, su relación con la familia y con la sociedad en general. En el primer caso, ambas prefieren abandonar o descuidar a los suyos para consagrarse enteramente a sus obras piadosas o a su meditación espiritual.

En realidad, para entender todas las actitudes que veremos podemos citar un pasaje de la vida de san Alexis: **«El lleva una vida de gran pobreza a pesar de su noble origen/ El no quiere que su madre lo sepa:/ Ama a Dios más que a toda su parentela»**<sup>92</sup>. Por tanto, existe un amor que se impone por sobre todos los demás, que quedan evidentemente obscurecidos.

Es célebre el trozo de la *Autobiografía* de Guibert de Nogent (siglo XII). Su madre -a quien describe como joven y hermosa, deseosa, por lo demás, de obscurecer esa belleza con sacrificios y vestimentas poco cuidadas- apenas viuda y solicitada por parientes codiciosos para que realizara una nueva boda (que les daría el gobierno de sus ricas propiedades) decide abandonar la familia y dedicarse en eremitismo a una vida piadosa<sup>93</sup>.

Umiliana dei Cerchi y Margery, si bien no se alejan completamente de la familia, la colocan en segundo plano.

En un episodio de la vida de la primera, el diablo -para tentarla a abandonar su vida piadosa- hace aparecer en una visión a sus hijas muertas<sup>94</sup>. En este caso, parecería justificado ese alejamiento. En efecto, sabemos que las mujeres -al quedar viudas- debían volver con su dote a la casa paterna para intentar un nuevo casamiento -si los varones del linaje lo consideraran oportuno y si la dote y condiciones de la viuda fueran satisfactorias-. Esto sucedió con Umiliana quien -negándose a una nueva boda- fue privada por su padre de la dote, con lo cual quedó en la casa paterna como **«fante e serva»**. Decimos que la **«tornata»** era procedimiento normal<sup>95</sup>; a pesar de ello, Morelli ha calificado a su madre -que realiza la **«tornata»** una vez muerto su marido- como **«madre cruel»**. Recuerda de qué manera fueron despojados por los tutores de su fortuna y todas las desdichas que hubieron de sufrir por la falta de los padres, muerto uno, alejada la otra.

A pesar de que fuera lo normal ese retorno a la casa familiar, sin duda Umiliana no se encuentra ni siquiera enterada del estado de sus hijas. Por lo tanto, habría vuelto a integrarse a su familia, abandonando, al parecer, todo contacto con la de su marido. Subrayamos que en los casamientos burgueses se daba estos movimientos de integración-retracción que, sin duda, eran anormales desde el punto de vista afectivo. Leon Battista Alberti aconseja que la recién casada sea alejada de la frecuentación de los suyos<sup>96</sup>. Nos parece traumático el corte que se produce con su familia a la que luego -en caso de viudez- vuelve a integrarse, abandonando a los hijos a los miembros del linaje de su marido.

En el caso de Margery Kempe, queda ligada a su marido e hijos pero prioriza su vida espiritual. Su esposo, ya muy viejo -el relato dice que había pasado los sesenta años-, vive solo y trastabilla cuando baja, sin medias, por una escalera, golpeando con la cabeza en el suelo. Los esposos vivían separados para demostrar claramente que no mantenían relaciones sexuales, tal como habían prometido años antes. Las gentes murmuraban culpando a Margery y deseándole la horca puesto **«que ella no se ocupaba de su marido como hubiera debido»**<sup>97</sup>. Ante el peligro de muerte que había comportado la caída, Margery lo llevó a su casa para cuidarlo y mucho hubo de trabajar puesto que su esposo cayó en estado senil -que obligó a la mujer a preocuparse por su higiene en alto grado-. El relato nos dice que esto la molestaba enormemente ya que la desviaba de la contemplación y de sus pensamientos piadosos; sobrellevaba tales tareas en recuerdo de los pensamientos deleitables de los placeres carnales de su juventud **«y el amor desordenado que había tenido por su cuerpo»**<sup>98</sup>.

En la narración, sólo aparece uno de sus 14 hijos. El segundo libro comienza con su mención; el relato se ubica temporalmente poco después de la elección por Margery de su modo de vida piadosa. El joven vivía en Lyon, en casa de un burgués por cuya cuenta viajaba realizando negocios. La madre le ruega que siga a Dios y ante el poco éxito de sus incitaciones, le pide que -por lo menos- guarde castidad. Al no obedecer tampoco este mandato, el joven apareció cubierto de manchas y de pústulas que le daban apariencia de leproso, circunstancia que determinó que lo despidieran de su empleo y que todo concurso humano le rehuyera. La madre rogó por su salud que el hijo recuperó, casó en Alemania y tuvo una niña. Al realizar -años más tarde- una visita a su madre, cayó enfermo y murió al cabo de un mes. La nuera vivió junto a su suegra un año y medio; pasado ese tiempo, manifestó su deseo de volver a su patria. Margery consintió que realizara el viaje en un barco que zarparía llevando a sus compatriotas. La suegra la acompañó no sólo hasta el puerto sino -luego de hesitaciones por una prohibición de su

confesor- en el viaje por mar. No sabemos cuáles eran las relaciones de Margery con su familia. Por un lado, el relato dice que afrontó el viaje por amor a su nuera. Sin duda, los inconvenientes eran muchos: edad avanzada (era casi sexagenaria)<sup>99</sup>, transitar sola por un país desconocido (tan ignorado por ella como la lengua). Algunos consideraban que su gesto implicaba **«una gran caridad»**<sup>100</sup>. Durante la travesía, parece haber captado la benevolencia de los compañeros de viaje. El capitán le proporcionó alimento, bebida y todo lo necesario durante el trayecto<sup>101</sup>. En Danzig -donde permaneció con su nuera unas cinco o seis semanas-, muchos la trataron con cordialidad; nadie era desagradable con ella sino su nuera **«que si hubiese tenido un poco de corazón hubiera sido la primera en reconfortarla»**<sup>102</sup>. La frase nos habla de relaciones poco cordiales entre nuera y suegra. Por lo demás, Margery parece cumplir estas acciones en pro de la familia como un deber de piedad, no como una obligación afectuosa.

También nos preguntamos la relación de estas mujeres con su sociedad. Relación que tiene muchas vertientes. Una de ellas puede ser la que establecen con su posición dentro de la escala social. ¿Anhelan conservar o mejorar su *status* o, por el contrario, aspiran a una degradación de su ubicación en la sociedad, realizando acciones que tienden a dicho descenso?

Pensamos que esta última actitud es la generalizada en este tipo de personajes.

En las *vidas* de las mujeres que consideramos podríamos ver una narración unisubjetiva -según la clasificación de relatos unisubjetivos y plurisubjetivos de Serverat<sup>103</sup>- en que el personaje central elige o experimenta peripecias que lo llevan a diversas situaciones en la escala social. En estos casos, las protagonistas de los relatos pasan de una buena posición social a una extrema carencia. Modelo no ascensional en lo referido a los grados sociales. Por tanto, serían narraciones de descenso desde el punto de vista social y de ascenso espiritual. Destacamos que los relatos presentan desequilibrio respecto de las dos situaciones, la primera situación es tratada de manera más breve y escueta que su decadencia social y ascenso espiritual.

En las vidas que hemos tomado como ejemplo se expresa claramente el deseo al descenso. Entre otras cosas, en este deseo contamos la apariencia de estulto que voluntariamente adoptan. Hemos de aclarar dos términos: *apariciencia* y *voluntariamente*. Con frecuencia, la piedad extrema, la posible santidad, aparece ligada a actitudes, comportamientos y vestimentas particulares (exagerados, ridículos, excéntricos...) que la ligan a la locura. Por ello hemos de ver cuáles son las características que se atribuyen al demente.

Sabemos que el loco no es dueño de sí, se halla enajenado. Esta última afirmación puede ser positiva o negativa ya que siempre se reflejó al loco a través de una posición dicotómica. El loco pudo estar habitado por potencias superiores o demoníacas. Uno de los ejemplos de loco-positivo es el loco-santo, el loco-iluminado, cuyas palabras transmitían la verdad. El referente clásico de esta condición es san Pablo en la **Segunda epístola a los corintios [11,16]: «Que nadie me tenga por loco; o, de otra manera, recibidme como a loco, para que yo también me gloríe un poquito»**.

En el caso de Margery Kempe, aparece claramente el tema del amor-locura que, en la literatura medieval, encontramos ejercido tanto en el plano místico como en el contexto amoroso. Sin duda, el ansia de unión con la divinidad implica una tendencia amorosa de gran fuerza.

El relato de Kempe nos dice cómo el Señor nutría de tal manera su alma que **«la llenaba de un amor tan grande que, como un hombre borracho se mecía de un lado a otro, llorando y sollozando a tal punto el inextinguible fuego ardía en ella con violencia»**. La gente, al ver su estado, le preguntaba si sufría a lo que ella respondía **«como una criatura herida por el amor y que hubiera perdido la razón: `La Pasión de Cristo me mata'»**<sup>104</sup>.

Las expresiones con que da Cortona describe las sensaciones de Umiliana son análogas a las del libro de Kempe: **«En esa oración obtuvo tanta gracia y luz del cielo que casi parecía ebria...»**<sup>105</sup>.

En las narraciones que relatan las vidas de santos, beatos o personajes piadosos aparece, de

ordinario, el calificativo de loco.

A su vez, la figura del santo-loco nos permite plantear la dualidad **liminidad-inserción**, es decir la situación del personaje respecto de su sociedad. Aun extrañado, aun vejado o rechazado, el santo-loco participa de la vida de una sociedad determinada a la que -a través de su comportamiento- lanza su mensaje, forma de didactismo esencial.

Volvemos al tema del deseo de descenso que se expresa de múltiples maneras. La locura o su fingimiento es una forma de humillación social pero hay otros caminos de envilecimiento querido o aceptado, actitudes que también pueden formar parte de la apariencia de locura.

En los muchos aspectos de extravío aparece el ridículo. Margery Kempe repetidamente se ve obligada -por voluntad del Señor- a llevar vestiduras blancas<sup>106</sup>. Ella sabe que esto la convertirá en motivo de irrisión pero no hesita ante la incitación del Amado para que sufra el **«ridículo por Mi Amor»**<sup>107</sup>. A veces, el atuendo excéntrico es impuesto a Margery por quienes la rodean. Sus compañeros de peregrinaje a Tierra Santa le infligieron agravios. Entre otros, **«le cortaron su traje que quedó tan corto que apenas le llegaba poco más abajo de la rodilla. Le hicieron vestir un delantal blanco de tela rústica a fin de que la tomasen por una loca y que las gentes no hiciesen caso ni de su persona ni de su reputación»**<sup>108</sup>. Pero, de ordinario, se trata de excentricidades buscadas, posiblemente para acentuar la diversidad de su conducta respecto de las pautas comunes, para señalar al mundo otras probables resoluciones a los valores impuestos. Como dice Serverat respecto de la posible elección de vida que se plantea al final de la Edad Media, momento en que se sigue a Cicerón **«cuando se pregunta en su *De officiis*, el problema siguiente: ¿es necesario deliberar por sí mismo sobre el sentido que conviene dar a la vida como lo hizo Hércules anteriormente, o bien limitarse, como se ha hecho costumbre, a seguir sin reflexión el modelo de los progenitores y de la sociedad?»**<sup>109</sup>. Evidentemente, santos y místicos se apartan de las normas establecidas, las excentricidades, sin duda, son necesarias para atraer sobre ellos y sobre el modelo que ofrecen la atención de un mundo que no comparte, no entiende o no ha penetrado en su verdad.

Los episodios narrados nos llevan a preguntarnos por el sentido de esas actitudes, si son voluntarios o si se les impusieron como una forma coactiva, por impulsos o mandatos de origen celeste. Cuando la narración es realizada por *interposita persona* no es fácil conocer los motivos de estas excentricidades, de ordinario, las actitudes y elección de vida son los testimonios más directos.

Otra de las formas de envilecimiento deseado por Margery Kempe es el insulto. La narración incorpora la historia del hombre que pagaba para ser insultado pues decía **«cuando estaba en mi país, llorando y gimiendo sin cesar, me afligía por no sufrir ni la vergüenza ni desdén ni el desprecio que merezco»**<sup>110</sup>. A la protagonista la insultan acusándola de ser lolarda<sup>111</sup>, el texto dice **«la criatura consideraba que era muy dichosa de ser insultada por amor de Dios»**<sup>112</sup>. Sufrió afrentas en muchos países y villorrios **«por todo ello, gracias sean dadas a Dios»**<sup>113</sup>.

Entre las formas de humildad-humillación, Margery se impone -durante su estancia en Roma- la obligación de servir a una pobre mujer: **«No tenía ni lecho para dormir ni manta para protegerse, sólo su manto. Estaba llena de suciedad lo que la hacía sufrir mucho. Servía a la mujer con mucho esfuerzo, ya que debía transportar agua y leña, había de mendigar víveres y vino; daba a su protegida el de buena calidad y bebía el agrio»**<sup>114</sup>.

En el relato de la vida de Umiliana dei Cerchi también se expresa un deseo de humildad y descenso social. Acepta de buen grado la orden de su padre de que recibiría -como la servidumbre- sólo veinte celemines de grano al mes para su manutención<sup>115</sup>; de la misma manera, está de acuerdo en quedar **«como servidora y criada»** en la casa paterna luego de perder su dote<sup>116</sup>. En sus recorridas por la ciudad **«en todos los miembros de su cuerpo tenía aspecto humilde»**; **«jamás levantaba los ojos del suelo.»** Así, caminaba como una mujer pobre, vil, deseaba ser considerada por todos **«como vil»** y que las gentes **«despreciaran su aspecto»**<sup>117</sup>.

Al examinar estas actitudes, tendríamos que plantearnos el sentido último de las mismas. Las hemos referido a las pautas de una sociedad, es decir, estas mujeres no adhieren a las formas prestigiosas, a los estados de encumbramiento, a los que un grupo social aspira como excelentes en un momento determinado. Pero, sin duda, estas actitudes tienen un fundamento espiritual. Y en ellas aparecen las dimensiones de *humildad-humillación*.

Considero que en los casos estudiados existen las dos connotaciones. Y que estas místicas caen en excesos que tergiversan lo laudable de la tendencia. En efecto, según santo Tomás, el principio intrínseco de la humildad puede convertirse en bien o en mal. En el primer caso, el hombre elige bien cuando llega al reconocimiento -laudable y justo- de su pequeñez; en el segundo, se equivoca cuando no entiende su dignidad de hombre. O sea que la humanidad tiene que ser -como dice el santo- **«un laudable rebajamiento de sí»**; dejamos aparte -por supuesto- lo que implicaría falsedad; el sentimiento tiene que tener un firme arraigo interior. La humildad forma parte de la templanza y la modestia<sup>118</sup>.

Posición diferente es la de san Buenaventura para quien la humildad consiste en **«el desprecio exterior e interior de sí»**, la humildad lleva **«al anulamiento exterior e interior de sí»**<sup>119</sup>.

En las figuras místicas que analizamos aparece esta posición como fundamentación de sus conductas, ambas tienden a la enajenación, a la anulación del propio yo, intento que alcanzan plenamente en el *raptus* místico.

Pero la relación de estas mujeres con la sociedad presenta diversas facetas. La actividad piadosa femenina en general se resolvía en la realización de obras de beneficencia, sacrificio y oración. Pero -dentro de la ortodoxia- es menos frecuente que las mujeres realicen tareas de predicación en su segunda acepción, **«pronunciar un sermón»**. Digo **«dentro de la ortodoxia»** ya que en el catarismo las mujeres ejercían esta labor de adoctrinamiento y difusión. En los ejemplos que hemos elegido, vemos, si no una predicación- tomada la palabra en el sentido mencionado- por lo menos una actividad de enseñanza y transmisión, coincidiendo entonces con la primera acepción de la palabra: **«predicar, hacer patente y clara una cosa»**.

Margery Kempe espera -luego de haber abandonado Roma- atravesar el canal de la Mancha. Durante esa espera, **«a título de recreación, esta criatura partió hacia los campos, el viernes llevando consigo a algunos de sus compatriotas a quienes ella enseñó los mandamientos de Dios, lo mejor que pudo. Con severidad les reprochaba que los quebrantaran y que juraran como carreteros»**<sup>120</sup>.

En otra ocasión, el arzobispo de York la interroga y le advierte que no predique en su diócesis, citando la prohibición de san Pablo que impedía predicar a las mujeres. Ante ello, responde: **«Yo no predico, Señor, yo no subo al púlpito. Yo sólo me dedico a celebrar reuniones y [a pronunciar] palabras santas y lo haré mientras viva»**<sup>121</sup>. En esas conversaciones piadosas, ella -iletrada- expresaba la sabiduría que el Señor le había insuflado<sup>122</sup>, ya que en algún momento la persona divina le dice: **«Ningún sacerdote, en este mundo, puede instruirte mejor que Yo...»**<sup>123</sup>. Una particular manera de comprensión. Diversos santos hablaban con ella y -como hemos citado-: **«Por voluntad y con el permiso de Dios, se dirigían a la inteligencia de su corazón...»**<sup>124</sup>.

Por su parte, Umiliana dei Cerchi, también ejerció la tarea de predicar con palabra y obra. Así lo dice Vito da Cortona: **«¿Quién podría hablar de su predicación, la que realizó con obras y con palabras y, aun muerta, no cesa de predicar?»**<sup>125</sup>. Sin duda, durante su vida incitó a las mujeres a una existencia piadosa y al ejercicio de la oración no admitiendo que pretextaran ocupaciones domésticas (la administración de la casa, el cuidado de los hijos...) para eludirlas<sup>126</sup>.

¿De dónde habían logrado estas mujeres los conocimientos que transmitían o la sabiduría de sus actitudes? En Alemania, Margery Kempe cita un pasaje de la Escritura en inglés que el sacerdote alemán comprende a pesar de ignorar la lengua de la mujer. El texto dice: **«ella le citó un pasaje de la Santa Escritura que había aprendido cuando estaba en Inglaterra»**<sup>127</sup>. Recordamos, en este sentido, lo que hemos dicho -en lo relativo a los modelos que estarían presentes- acerca de las lecturas o imágenes que podían guiarlas y que -a su vez- podían transmitir.

Concluimos con algunas consideraciones sobre este tema que nos ha permitido el ejercicio de categorías empleadas en la actualidad por la investigación histórica. Tal tema implicó el análisis de dos testimonios de vida y ha llevado a plantearnos la relación de sus protagonistas con la existencia espiritual y con la sociedad. Hemos podido asistir a la búsqueda de perfección cristiana de ciertas personalidades, un acceso difícil, con logros que, poco a poco, llegan a un climax. Búsqueda que se expresa, de ordinario, en un diálogo interior. También nos ha interesado la relación de estas místicas con los *otros*, relación flexible en que ambos componentes se influyen. En una y otra dimensión se reflejan los imaginarios individuales y el propio de una sociedad.

Muchos estudiosos han explicado la proliferación de estas figuras a partir del siglo XII y -fundamentalmente- en la baja Edad Media como una manera de imposición social de las mujeres mediante la configuración de un papel excepcional: la iluminada (que puede lanzar un mensaje a su sociedad, que puede aconsejar a hombres, que influía en opiniones morales, cívicas, políticas...) que lograba independencia, prestigio, ascendiente que la rescataban de su *rol* tradicional de sometimiento al poder masculino. En tal caso, habría que revisar la voluntad ejercida por estas mujeres en los valores de ascenso-descenso social. Entender si más allá de sus declaraciones \_que podían ser sinceras- no actuaban otros motivos en que se expresaba el rescate de la posición femenina en la sociedad.

Como síntesis podemos decir que se trata de testimonios que exceden el ejemplo individual, a través de ellos se expresa un particular momento social, de gran riqueza en cuanto al hallazgo y ejercicio de la introspección y del análisis de la interioridad.

**Notas:**

1. *Diccionario de la lengua española*, Real Academia española, Madrid, 1970: *piEDAD*. 1. Virtud que inspira por el amor de Dios tierna devoción a las cosas santas y por el amor al prójimo, actos de abnegación y compasión //...3. Lástima, misericordia, compasión...». También: J.F. Niemeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon minus*, Leiden-Nueva York-Colonia, E.J. Brill, 1993, p. 796.
2. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, art. «mística», Buenos Aires, Sudamericana, 1965, 2 tomos, t. II, p. 208.
3. Ferrater Mora, ob.cit., pp.208-209.
4. Muriel Laharie, *La folie au Moyen Age . XI-XIIIe siècles*, París, Le Léopard d'Or, p.87 y s.
5. Ferrater Mora, ob.cit., art.»amor», t. I, pp. 86 y ss.amor.
6. Hemos utilizado la edición *Le livre de Margery Kempe*. Traduit de l'anglais par Louise Magdinier, París, Cerf, 1989. En adelante, citado Kempe. Se ha confrontado con *The Book of Margery Kempe*. The text from the unique ms.owned by Colonel W. Butler-Bowdon, Londres-Nueva York-Toronto, Oxford University Press, 1961. Kempe, Avant-propos, p.VIII. En el texto, ver p. 316. Acerca de la vida de Margery Kempe, véase: Anthony E. Goodman, "La devozione della figlia di John Brunham de Lynn" en *Sante, regine e avventuriere nell'Occidente medievale* (Derek Baker ed.), Florencia, Sansoni, 1983, pp. 413-426.
7. Kempe, p. 49. Los lolardos (siglo XIV) constituyeron un movimiento -violentamente anti-eclésiástico- fundamentado en las tesis de Wycliff y en una necesidad de igualdad edénica, en una negación de la propiedad (sobre todo, eclésiástica). Esa igualdad -predicada por los «sacerdotes pobres»- se expresó en frases como la tan conocida: «Cuando Adán cavaba y Eva hilaba ¿dónde estaba el gentilhomme?» Se pensaba en la instauración de una Edad de Oro. Se relacionó con la revuelta de los trabajadores ingleses de 1381, basada esencialmente en el rechazo de pesadas obligaciones económicas. Se extendió por Inglaterra, influyó en la Bohemia hussita cuarenta años más tarde y se insertó en el anglicanismo. Véase, entre otras, las siguientes obras: A.A.V.V., *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11e-18e siècles*, París-La Haya, Mouton and Co., 1968; Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, París, Julliard, 1962, pp. 205-212. Henri Desroches, *Dieux d'hommes, Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l'Ere Chrétienne*, París-La Haya, Mouton, 1969, p. 172; Emilio Mitre-Cristina Granda, *Las grandes herejías de la Europa cristiana*, Madrid, Istmo, 1983, p. 261; Claire Cross, «'Great reasoners in scripture': l'attività delle donne lollarde (1380-1530) en Derek Baker, *Sante...*, ob. cit., pp.427-451.
8. Kempe, p. 86.
9. Kempe, p. 30. Otro ejemplo en p.72.
10. Kempe, p. 36. En diversas ocasiones se habla de su confesor.
11. Kempe, p.77.
12. Kempe, p. 130\_
13. Vito da Cortona, «Leggenda della beata Umiliana de'Cerhi» en *Prosattori minori del Trecento. I. Scrittori di religioni*, Milán-Nápoles, Riccardo Ricciardi, 1954, pp.723-768. En adelante, citado Cortona.
14. Cortona, p.727.
15. En este caso, se trata de lo que Peter Dinzelbacher ha denominado «Traumvisionen». Peter Dinzelbacher, «Revelationes», Turnhout, Bélgica, Brepols, 1991, p. 17, Typologie des sources du

Moyen age occidental.

16. *Ibidem*, pp.16-17. La diferenciación entre sueño y visión es -como veremos- muy difícil de realizar. Jacques Le Goff, [«Le christianisme et les rêves» en Tullio Gregory, *I sogni nel Medioevo*, Roma, Edizione dell'Ateneo, 1985] -que hace un minucioso análisis de la evolución de tales conceptos en el cristianismo, cita un texto de Orígenes -el *Contra Celso*- en que se diferencian *visión* de *sueño* (úpar é ónar), p. 186.

17. Kempe, p. 106.

18. «Il sogno nella tradizione medioevale», en Tullio Gregory, *ob.cit.*, p. 221.

19. *Ibidem*, p. 222.

20. Cortona, p. 756.

21. *Diccionario de la lengua española*, ed.cit., *visión*.

22. Steven E. Kruger, *Il sogno nel Medioevo*, Milán, Vita e pensiero, 1996, pp. 16-17. Dinzelbacher ha optado por titular «Revelaciones» el estudio ya mencionado aunque esta palabra no obvia la toma de posición ya que parece aludir fundamentalmente a un mensaje emanado de una entidad superior dirigido a un individuo determinado.

23. Kempe, p. 297.

24. Kempe, p. 199.

25. Kempe, p.300

26. Versión inglesa: «hir ey-leyds went a lityl togedyr wyth a maner of slep...», ed. cit., p. 209.

27. Entre otras menciones posibles, véase pp. 274-275.

28. BAC, Madrid, 1951, p. 180.

29. Kempe, p. 308.

30. Hildegarde de Bingen, *Scivias*, París, Cerf, 1996, p. 27.

31. Jean-Claude Schmitt, «Rêver au XIIe siècle» en Tullio Gregory, *ob. cit.*, p. 296.

32. Santo Tomás, *Suma Teológica*, I, p. 78 a. 4.

33. Schmitt, art. cit., p.296.

34. Kruger, *ob. cit.*, p. 147.

35. *Ibidem*, p. 153.

36. *Ibidem*.

37. No insisto en este tema, tratado con detalle por Kruger, *ob. cit.*, pp. 145 y ss.

38. Cortona, pp. 736-7.

39 Kempe, p. 44.

40. Ver más adelante. Según san Cipriano [Le Goff, art. cit., p. 186] el éxtasis es -para ciertos cristianos- la forma superior del sueño.

41. Cortona, p. 744

42. Ibídem

43. Ibídem, p.748.

44. Ibídem, p. 761.

45. Nilda Guglielmi, «El imaginario cromático y auditivo en el Cantar de la hueste de Igor», EOS, 1992, pp.88-107. Jacques Le Goff [art. cit.,p.200] recuerda la *visión auditiva* de san Agustín.

46. Kempe, p. 22.

47. Kempe, p. 64.

48. Kempe, p. 268.

49. Kempe, p. 81.

50. Cortona, p. 739.

51. Cortona, p. 745.

52. Cortona, p.753.

53. Cortona, p. 758.

54. Cortona, p. 765. No creo oportuno insistir en la tradición que relaciona aromas y dioses desde la Antigüedad. Jean-Pierre Albert ha analizado esto minuciosamente en su libro *Odeurs de sainteté* (París, EHHSS, 1990). Subrayamos sólo las múltiples formas de unción en el cristianismo que se expresa de manera ejemplar en Jesua, el ungido del Señor y en el Paraíso, tierra de aromas y de piedras preciosas.

55. Nilda Guglielmi, *Sobre historia de las mentalidades e imaginario*, Buenos Aires, PRIMED-CONICET, 1991, pp.5 y ss.

56. Marie-Madeleine Davy, *Encyclopedie des mystiques. Christianisme occidental, ésotérisme, protestantisme, islam*, París, Payot et Rivages, 1996, p. 142.

57. Ibídem, p. 142

58. Cortona, p. 728.

59. Cortona, p. 757.

60. Cortona, p. 757.

61. Kempe, p. 118.

62. Kempe, p. 131.

63. Kempe, p. 133.

64. Kempe, p. 36 y s.

65. Kempe, pp. 64-5.
66. Kempe, p.65.
67. Kempe, p. 222.
68. Kempe, p. 142.
69. Kempe, p. 143.
70. Kempe, p. 221.
71. Kempe, pp. 221-2.
72. Jean-Claude Schmitt, art. cit., pp. 291-31
73. Kempe, p. 225.
74. Kempe, p. 268.
75. Cortona, p. 747
76. Cortona, p. 732.
77. Cortona, p. 746.
78. Cortona, p. 746.
79. Cortona, p. 746.
80. Cortona, p. 749.
81. Cortona, p. 751.
82. Cortona, p. 751.
83. Kempe, p.358
84. Kempe, p. 362.
85. Véase *ut supra*, también Cortona, p. 744.

86. Kempe, pp. 98, 234, 252. El tema de *ayuno y religión* ha interesado en los últimos tiempos a los estudiosos. El rechazo del alimento implicaba la negación de lo material en que se incluía la vida sexual. Era un elemento que ayudaba al logro de la perfección en que se ejercía, de manera evidente, la voluntad. Los sacrificios alimenticios, las privaciones a que se sometían las mujeres devotas moldeaban sus cuerpos de tal manera que les quitaban las características propias de su sexo, un cuerpo, que simbolizaba la materia contra lo espiritual del cuerpo masculino. Sin embargo, masculino-femenino tuvieron cabida en la simbología religiosa. Hubo momentos en que subyugaron elementos femeninos en la personalidad de Cristo a quien se presentó como madre de cuyo seno se alimentaban sus devotas. Varios autores han desarrollado el tema de la pluralidad de roles de algunas figuras sacras. C.W. Bynum en *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1982 y *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale* (1987), trad. frac. París, Cerf, 1994; L. Steinberg, *La sexualité du Christ dans l'art de la Renaissance et son refoulement moderne* (1983), trad. franc., París, Gallimard, 1987. Jean-Claude Schmitt [«Cendrillon crucifiée. A propos du *Volto Santo* de Lucques» en A.A.V.V., *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*, París, Publ. de la Sorbonne, 1995, pp. 241-269] dice, al referirse a Cristo «Aunque sea

indudablemente un hombre en todos los sentidos del término, también puede asumir nombres, roles o atributos de connotación femenina; Jesús es presentado como «Madre» de los monjes, de los místicos, de la Iglesia; la plaga del costado, de donde salieron en el momento de la Pasión, la sangre y el agua, semilla de vida eterna, figura muy concretamente, en ciertas estampas iluminadas de fines de la Edad Media, el órgano femenino de la generación»[p.268]. Volvemos al tema de la ingestión de alimentos. Se consideraba que en el logro del placer, comida y sexualidad marchaban unidas (inclusive en el lenguaje erótico eran frecuentes las alusiones al gusto, al sabor, a la ingestión...); entre otros ejemplos figura la manzana del paraíso. La comida salutífera había de ser espiritual, en suma, la eucaristía. Y la unión matrimonial podía expresarse como matrimonio místico. No sólo Margery se abstiene de ciertos alimentos, también Umiliana. Dice da Cortona «beata Umiliana gustaba del maná escondido de que habla san Juan en el Apocalipsis...»[p.732]. Sin duda, el ejemplo de los cuarenta días de ayuno de Jesús se impone a estas mujeres pues en la vida de la beata se recuerda el episodio y su repetición por la mística: «Tú, queridísima, agobiabas tu cuerpo con muchos ayunos, no por pecados cometidos sino por amor de la justicia...»[p.743]. Las menciones de ayunos se suceden: pp.744, 746. El desdén por el alimento como forma de purificación llevó a muchos místicos a comportamientos anoréxicos. Rudolph Bell los ha estudiado en su libro *Holy Anorexia* [Chicago Press University, 1985] diferenciando las actitudes correspondientes a los hombres que se libraban de pecados cometidos por sus cuerpos pero no insertos en ellos; en cambio las mujeres sacrificaban alimento para liberarse de sus cuerpos que estaban relacionados con lo material y lo impuro, con todo lo referido al sexo. Destaco la importancia que se da a la virginidad tanto en Margery como en Umiliana. Casadas ambas, madres repetidas veces, añoran ese estado como el más alto y perfecto. Recordemos que el arzobispo de York increpa a Margery por las vestimentas blancas que viste: «¿Por qué te vistes tú de blanco? ¿Acaso eres virgen? [p.183. Véase notas *ut supra*]. En otro pasaje, Jesús dice a la protagonista: «Aunque la virginidad sea un estado más perfecto y más santo que la viudez, el que es más perfecto que el matrimonio, sin embargo Yo te amo mas que a cualquier virgen en el mundo»[p.77]. Le promete el paraíso: « Y puesto que tú eres virgen de corazón, Yo te tomaré por una mano, Mi madre por la otra y tú danzarás con las vírgenes consagradas pues has logrado un premio tal que Yo puedo llamarte Mi querido tesoro» [p.82]. Umiliana -en una de las apariciones posteriores a su muerte [ver nota 53]- lleva vestido blanco y corona virginal. Interrogada por la religiosa ante la que se presenta, explica: «Esto me lo otorgó mi Señor pues siempre llevé en mi corazón el dolor por la perdida virginidad a causa del matrimonio»[p.766]. Como hemos dicho al principio, ambas apetencias materiales, alimento y sexo aparecían unidas y condenadas

87. Daniel Bornstein, «Donne e religione nell'Italia tardomedievale», en *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, Nápoles, Liguori, 1992, pp. 238 y ss. véase p. 246.

88. Kempe, pp. 32-35.

89. Kempe, p.104.

90. Kempe, p. 105.

91. Véase Roberto Rusconi, «Gerusalemme nella predicazione popolare quattrocentesca tra millennio, ricordo di viaggio e luogo sacro» en Franco Cardini (ed.), *Toscana e Terra Santa nel Medioevo*, Florencia, Alinea, 1982, pp. 285-298.

92. *La vie de Saint Alexis* trad. G. Memier y S. White, París, Champion, 1972, p. 38. Cit. por Muriel Laharie, *La folie au Moyen Age...*, ed. cit., p. 92.

93. Guibert de Nogent, *Autobiographie*, París, Les Belles Lettres, 1981.

94. Cortona, p.736. En otro momento, una de las dos hijas cae aparentemente muerta; la madre dirige entonces sus súplicas a la Virgen pues «por esto, como madre, experimentaba tristeza» [p.753].

95. Nilda Guglielmi, «La'tornata' de la mujer viuda (Italia del centro y del norte, siglos XIII-XV)», Facultad de Derecho, Universidad de Málaga, 1989, pp. 3463-3494.

96. Leon Battista Alberti, *I libri della famiglia* (a cura di Ruggiero Romano e Alberto Tenenti, Turín,

- Giulio Einaudi, 1969.
97. Kempe, p. 260.
98. Kempe, p. 262.
99. Kempe, p. 337
100. Kempe, p. 329.
101. Kempe, p. 332.
102. Kempe, p. 333.
103. Vincent Serverat, *La pourpre et la glèbe. Rhétorique des états de la société dans l'Espagne médiévale*, Grenoble, Ellug, 1997, pp. 126 y ss.
104. Kempe, p. 148.
105. Cortona, p. 728.
106. Kempe, pp. 114-5; 138; 157.
107. Kempe, p. 56.
108. Kempe, p. 95.
109. Serverat, ob.cit, p. 141.
110. Kempe, p.49.
112. Kempe, p.52.
113. Kempe, p. 157. Véase ut supra.
114. Kempe, p.129.
115. Kempe, p. 725
116. Cortona, p.729.
117. Cortona, p. 742.
118. Santo Tomás, *Suma Teológica*, II-I, q.161 a.1.
119. Jacques Guy-Bougerol, «humilité» en André Vauchez (dir.) *Dictionnaire encyclopedique du Moyen Age*, Cambridge-París-Roma, James Clark and Co.-Cerf-Città Nuova, 1997, t. I, p. 755.
120. Kempe, p. 151. Para diversos aspectos de predicación y enseñanza de la religión en relación con las mujeres véase: Nicole Bériou, «Femmes et predicateurs» en Ibídem, pp.51-69 en Jean Delumeau (ed.), *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, París, Cerf, 1992; Estrella Ruiz Calvez, «Religion de la mère, religion des mères» en Ibídem, pp.124-155; Ginetta Auzzas, «Letteratura in volgare per i penitenti» en A.A.V.V., «Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei fratri mendicanti» Spoleto, Centro Italiano sull'alto Medioevo, 1996, pp.105-124; Carla Casagrande, «'Predicare la penitenza'. La *Summa de poenitentia* de Servasanto da Faenza», Ibídem, pp.59-89; «Faire croire», cap. I en J.-M. Mayer-Ch.Petri-A. Vauchez-M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme*, 6. *Un temps d'épreuves*, París, Desclée-A.Fayard, 1990, pp.355-395.

121 Kempe, pp. 185-6.

122. Kempe, p. 188.

123. Kempe, p. 228.

124. Kempe, p. 308.

125. Cortona, p. 733

126. Cortona, p. 733.

127. Kempe, p. 146.