

LUISA MURARO

Margarita Porete y Guillerma de Bohemia (la diferencia femenina, casi una herejía).*

¿Qué tienen en común Margarita Porete, la autora del *Espejo de las almas simples*, muerta en la hoguera en París en 1310, y Guillerma de Bohemia, muerta en Milán en 1281, sepelida y venerada como santa en la abadía de Chiaravalle milanés, luego juzgada hereje por la Inquisición y quemada en la plaza pública en 1300?

Muchas cosas, incluso a primera vista. Las dos son de sexo femenino, lo cual, a pesar de la prueba lingüística evidente, hay que afirmar, en contra de una tendencia historiográfica, antigua y en absoluto muerta, a masculinizar todo lo que de apreciable se presenta en la historia humana. Y las dos son mujeres dedicadas a la búsqueda de Dios sin ser religiosas en sentido estricto. En la sociedad medieval, este es un hecho nuevo, característico del siglo XIII, que comienza a finales del XII. Según el testimonio de Jacques de Vitry, a estas mujeres las llamaban beguinas en Brabante y en Flandes, *Papelerde* en Francia, *Umiliate* en Lombardía, *Bizzocche* en Italia.¹ Para las crónicas de la época, Margarita fue una beguina. Y la vida que Guillerma llevó en Milán, a donde llegó de edad madura, acompañada por un hijo, viuda probablemente, fue la de una beguina sin comunidad. Pues vivió sola, en una casa situada dentro de la muralla

* Traducción de María-Milagros Rivera Garretas

urbana y puesta a su disposición, parece, por los monjes de la potente Abadía de Chiaravalle, con la que tuvo relaciones estrechas tanto en vida como ya muerta; en su casa, Guillerma tenía la costumbre de rezar y de recibir a mujeres y a hombres que acudían a ella en busca de consejo o de consuelo.² Guillerma, igual que Margarita aunque sin recurrir a la escritura, fue maestra de vida espiritual, ofreciendo su obra a un círculo de personas amigas y devotas. Una y otra, por tanto, encarnaron, para mujeres y hombres, una autoridad basada no en la función sino en el carisma. Sabemos poco de las enseñanzas originales de Guillerma, pero mucho de quienes la frecuentaron, gente de todas las clases sociales y estados religiosos. En cambio, de las enseñanzas de Margarita conocemos lo esencial, gracias a su libro, y bien poco de quienes la rodearon.³ Por último, Guillerma y Margarita fueron ambas juzgadas herejes por la Inquisición, condenadas a la hoguera y destinadas a ser borradas de la historia humana. Un destino que no se ha cumplido: hoy, a casi siete siglos de distancia de su condena, estamos aquí reunidos para hablar de ellas.

Mi propósito es profundizar en el acercamiento entre Margarita y Guillerma, de modo que lo que conocemos de una ilumine, en lo posible, lo que desconocemos de la otra, y viceversa.

Este acercamiento lo hizo, por primera vez, Romana Guarnieri en su extensa investigación histórica dedicada al movimiento del Libre Espíritu. Entre los grupos de algún modo vinculables con este movimiento, Guarnieri incluye el de los «guillermitas», de quienes dice que fueron procesados por la Inquisición y que «veneraban a su fundadora, Guillermina 'bohemia', como encarnación del Espíritu Santo, y entretanto esperaban su resurrección y ascensión congregados en una especie de Iglesia, con jerarquía femenina y ritos propios, tomados en préstamo del rito católico.»⁴

El acercamiento reaparece en la introducción, firmada por P. Dinzelsbacher, a una recopilación de estudios sobre la mística femenina medieval publicada en 1988.⁵ El autor de la introducción siente la

necesidad de comparar el movimiento religioso medieval con el feminismo de nuestros días. Pero del feminismo él conoce sólo la vulgata («agresivo», «emancipatorio», «misándrico»), de modo que la comparación no encaja. Por ejemplo, escribe que «las mujeres de la Edad Media se reunían en pequeños grupos locales, sin que haya ningún tipo de difusión de la comunicación, por no hablar de organización. No hay siquiera manifiestos programáticos o proclamas,»⁶ creyendo que demuestra la distancia entre los dos movimientos, sin saber que, comunicaciones aparte (¿pues podemos negar que las *mulieres religiosae* se comunicaban entre ellas?), esas son también las características propias del movimiento feminista en nuestros días. Pero lo que le preocupa, me parece entender, es volver a calibrar una tesis presente en una anterior recopilación de estudios, que él mismo coordinó, donde se le negaba al movimiento religioso femenino toda autonomía, excepto la económica, (la autonomía, he aquí un término de comparación pertinente con el feminismo de nuestros días). Hay «una cierta tendencia a la autonomía», reconoce ahora Dinzeltbacher, en las formas de experiencia y en la literatura de las «mujeres religiosas», y cita a las grandes escritoras beguinas del siglo XIII, entre ellas a Margarita Porete.⁷ Hay incluso «tendencias orientadas en sentido feminista extremo» que, sin embargo, precisa siempre Dinzeltbacher, afloran sólo en el movimiento que queda fuera del catolicismo. Es aquí donde aparece Guillerma: «La secta más radical fue, sin duda, la de los guillermitas cuya fundadora, Guillerma de Bohemia, gozó de tanto apoyo entre los cistercienses de Milán que éstos no sólo pusieron a su disposición una casa sino que la enterraron en su monasterio, le levantaron un altar», etc. Fue sólo en 1300, prosigue, cuando su cuerpo fue quemado por orden de la Inquisición, cuando «muchos milaneses se dieron cuenta de que habían venerado a una hereje.» De modo que «también e incluso en la Edad Media existió un cierto potencial para utopías feministas en su sentido actual», dejando a salvo el criterio según el cual «en el catolicismo medieval no había sitio para estas tendencias más radicales.»⁸

El cuadro que resulta del criterio de dentro / fuera del catolicismo no

me parece satisfactorio, al menos por lo que se refiere al acercamiento entre Margarita y Guillerma, colocadas respectivamente una dentro y la otra fuera, en contraste con las repetidas condenas que sufrieron Margarita y su libro, por una parte, y con el culto a la santidad de Guillerma, promovido activamente por Chiaravalle, por otra. En este modo de investigar la realidad histórica, hay demasiada proximidad con el punto de vista de los jueces eclesiásticos. La cuestión afecta a la interpretación del pensamiento de Margarita sobre la Iglesia jerárquica, y de su comportamiento ante la Inquisición, pensamiento y comportamiento que configuran una posición de *radical* autonomía. Pero, más aún, afecta a la interpretación del personaje de Guillerma y del comportamiento de Chiaravalle en lo que a ella se refiere.

En ese fascinante rompecabezas que es la historia de Guillerma de Bohemia, colocar en su justo lugar sus relaciones con Chiaravalle podría ser decisivo. Pero no es fácil, porque las actas del proceso no dicen casi nada sobre ello, ya que los inquisidores de Milán no oyeron en ningún caso a los monjes de Chiaravalle. Sabemos, sin embargo, que Chiaravalle obedeció la orden de la Inquisición y entregó las reliquias de Guillerma, aunque sin estar de acuerdo con el juicio. Lo hace pensar el testimonio de Marchisio Secco, hombre de confianza de la abadía de Chiaravalle, en la que tenía su morada sin ser ni monje ni converso. Cuando fue interrogado en 1302 sobre si había hablado mal de los que habían hecho quemar el cuerpo de Guillerma, respondió que no, que él no se entrometía, pero añadió que, «si ella estaba en el paraíso, la condena no le hacía daño.»⁹ ¿Dio por bueno al menos el pueblo de Milán el juicio de la Inquisición, en el sentido de que le hiciera descubrir (como afirma Dinzelbacher) que la presunta santa era, en realidad, una hereje? Es lícito dudarlo. Pues después de la condena, Guillerma fue objeto de una predicación denigradora que, lejos de poner en evidencia sus supuestos errores, recurrió a una distorsión total de su figura, en los términos de la más delirante misoginia.¹⁰

La resistencia de Chiaravalle contra las operaciones de la Inquisi-

ción la demuestra también el hecho de que, después de la incoación del proceso del 1300, antes de la sentencia, los monjes *no* pusieron fin a las manifestaciones públicas del culto a Guillerma. ¿Engañados por Guillerma? No bastaría como explicación; habría que añadir: y por sus seguidores milaneses que eran, en su mayoría, visitantes asiduos de Chiaravalle, situada a poca distancia de la ciudad de Milán. Semejante ingenuidad por parte de los monjes, que se relacionaban constantemente con la ciudad, parece inverosímil. Dos veces inverosímil si tenemos en cuenta que, ya en 1284, la Inquisición había iniciado un proceso contra la secta guillermita y que la propia Guillerma había sido convocada por el inquisidor.¹¹ La hipótesis de los cistercienses engañados por Guillerma choca, además, con todo lo que sabemos sobre su personalidad y corre el riesgo de empujar su figura hacia las deformaciones misóginas de la predicación antiguillermita.

Podemos formular, ha sido formulada, una hipótesis alternativa que dice que los embaucadores fueron únicamente sus devotos, no ella; su grandeza y sus enseñanzas habrían, pues, sido usados y tergiversados por algunos personajes inquietos y ambiciosos. Hay dos candidatas para este papel, y son Andrea Saramita, el teólogo del grupo, y sor Maifreda de Pirovano, que se convirtió en vicaria de Guillerma después de la muerte de ésta. Aparte de otras consideraciones, contra esta hipótesis se repite la objeción de la inverosímil ingenuidad de los monjes de Chiaravalle. Es cierto que a éstos, el culto a Guillerma les daba sus beneficios (en muchos sentidos, también espirituales) y se sabe que los beneficios pueden desviar nuestra mente, impidiéndonos ver lo que no nos interesa ver. De este modo, los cistercienses habrían, casi involuntariamente, cerrado los ojos ante el hecho de que la santa venerada en Chiaravalle, en Milán era adorada como encarnación femenina de Dios, y que el grupo de sus devotos acudía a Chiaravalle exactamente como los buenos cristianos acudían a Tierra Santa, para visitar el santo sepulcro.

Pero hay una segunda objeción que desafía la hipótesis de Guiller-

ma tergiversada por sus seguidores para sus propios fines. Y es que la doctrina según la cual Guillerma era la encarnación de Dios, encarnación femenina del Espíritu Santo para la salvación de quienes no la habían encontrado en Jesucristo («judíos», «sarracenos» y «falsos cristianos»), esta doctrina se sabe que se formó y fue enseñada mientras Guillerma todavía vivía. Se sabe también, es cierto, que ella la rechazaba («Et ipsa Guillelma respondit ei testi quod ipsa habebat hoc pro malo, et quod ipsa erat vilis femina et vilis vermis»)¹². Pero, a pesar de estas repulsas, la testiga no perdió su fe en la divinidad de Guillerma y, sobre todo, Guillerma siguió manteniendo buenas relaciones con quienes la enseñaban, en primer lugar Andrea Saramita.

Esta es la pieza más engorrosa de todo el rompecabezas, que les ha planteado dificultades a los historiadores y, antes aún, a los inquisidores. Los historiadores se han dividido en tres partidos: el de Guillerma usada por seguidores ambiciosos, el de Guillerma autora de la herejía y engañadora de Chiaravalle; el de Guillerma iniciadora de la herejía pero no autora de la doctrina guillermita.¹³ Los inquisidores, como sabemos, la juzgaron hereje, en contra de la opinión de Chiaravalle...

¡De improviso, la pieza más engorrosa del rompecabezas demuestra ser la clave!

Supongamos que las enérgicas desautorizaciones de Guillerma las inspiraran, no el natural horror hacia una doctrina herética totalmente ajena a ella, sino la necesidad de corregir interpretaciones no fieles de su pensamiento. Su comportamiento con el Saramita se vuelve entonces sensato. La suposición que acabo de hacer la sustenta la extraña forma que tiene una análoga desautorización de Guillerma, en el relato de sor Maifreda, relato que el personaje de Maifreda y el hecho de que fuera una testiga directa, hacen doblemente fiable. Interrogada sobre si había oído afirmar a Guillerma que era el Espíritu Santo, respondió que no, y añadió: más bien, «a veces, cuando santa Guillerma era rogada por alguna persona que le aliviara

de una tribulación o un dolor o algo parecido, ella respondía: «Iros, yo no soy Dios» (*Ite ego non sum Deus*).¹⁴ Respuesta clara pero rara de forma, sobre todo porque el poder taumátúrgico puede ser ejercido por Dios a través de sus criaturas, a no ser que se lea como la corrección de un significado contenido en la petición que le habían dirigido las personas necesitadas de ayuda.

¿Qué pensaba, pues, Guillerma, y qué decía, que sus seguidores milaneses interpretaron, mal, viendo en ella la segunda encarnación divina, en un cuerpo femenino, y que los monjes de Chiaravalle aceptaron como doctrina válida y santa? ¿Quién era Guillerma?

Cuando, hace más de diez años, estudié las actas del proceso de Guillerma, busqué una respuesta a esta pregunta moviéndome a ciegas y forzando algo las cosas.¹⁵ El conocimiento del *Espejo de las almas simples* me permite responder a esa pregunta. Todo parece indicar que Guillerma practicaba y comunicaba a su entorno la doctrina de la *deificatio* tal como podemos encontrarla expuesta por Margarita Porete, la cual, para formularla, fue seguramente ayudada por la *Epistola aurea* de Guillaume de Saint-Thierry, es decir, por la mística cirsterciense.¹⁶

Por motivos cronológicos pero, sobre todo, de contenido, hay que excluir que el *Espejo* fuera el texto de referencia de Guillerma. En la teología guillermita (que propongo reconsiderar como una traducción ruda e involuntariamente infiel del pensamiento de Guillerma) aparecen contenidos (la encarnación del Dios Espíritu santo en una mujer) que no aparecen en Margarita Porete. Pero estos mismos contenidos aparecen en la herejía de los «amalricianos», al inicio del siglo, y en la herejía del Ries suabo, analizada doctrinalmente por Alberto Magno,¹⁷ herejías que se habían difundido preferentemente entre mujeres y que, por otras muchas cosas, parecen estrechamente emparentadas también con el pensamiento de Margarita Porete.

Aunque el mensaje de Guillerma, por lo que podemos captar, no coincide con la teología mística de Margarita, basta, sin embargo, el

conocimiento de ésta para darnos una idea plausible de lo que ocurrió en la relación entre Guillerma y sus seguidores y seguidoras milanesas, por una parte, y los monjes de Chiaravalle, por otra. Pienso, en concreto, en lo que enseña Margarita sobre la *deificatio* del alma anonadada y sobre el comportamiento de esta alma, sola en Dios pero común a todas las criaturas.¹⁸

Las actas del proceso demuestran que los seguidores milaneses de Guillerma no saben dar cuenta adecuada de lo que ella significaba para ellos, a no ser recurriendo a la hipérbole de su naturaleza divina. Aparte de esta hiperbólica creencia, las cosas que transmiten como escuchadas directamente de ella se corresponden con las enseñanzas cristianas más elementales, como no hurtar, amar a los pobres, etc. Lo que los seguidores milaneses de Guillerma no estaban en condiciones de captar más que en la forma mítica de una encarnación femenina del Espíritu santo, análoga a la masculina del Hijo en Jesucristo, los monjes de Chiaravalle, herederos de la tradición mística cisterciense y próximos a los nuevos movimientos laicos y femeninos del siglo XIII, llegaron a comprender y juzgaron de la manera más positiva, reconociendo en Guillerma a una santa, o sea, un modelo de vida cristiana. Guillerma pasó por dos juicios, el de los cistercienses de Chiaravalle milanés, que ella frecuentó durante años mientras vivió, y el de la Inquisición romana, que la juzgó *post mortem* por los testimonios y creencias de sus seguidores milaneses.

La hipótesis que he esbozado sumariamente coloca en su lugar todas las piezas del rompecabezas. También reciben su reflejo en claridad la figura y la historia de Margarita. En realidad, el aproximar las vicisitudes de ambas produce una combinación históricamente inédita. La relación triple y deforme que enlaza a Guillerma con sus seguidores milaneses, con los monjes de Chiaravalle, y con la Inquisición, esta relación es, en su estructura, idéntica a la relación de Margarita Porete con los seguidores del movimiento del Libre Espíritu, con los autores de las *Approbationes* que lleva en apéndice el *Espejo de las almas simples*, y con el tribunal de la Inquisición; con la

única, notable diferencia de que Margarita sabe que se puede dirigir a un destinatario, las *dames*, capaz de juzgarla y de entenderla hasta el fondo, no simplemente según la ortodoxia sino según verdad.

No se trata, entre Guillerma y Margarita, de una simple analogía, sino de una iluminación recíproca basada en correspondencias tan precisas que no pueden ser reducidas a semejanzas.¹⁹

Pero antes de poder pensar que se ha abierto un camino, es necesario reflexionar en torno al fundamento de la aproximación. La aproximación se basa, como hemos visto, en el referente común con la historia de los «amalricianos» y de las «herejes» del Ries suabo. La relación del *Espejo* de Margarita con estas «herejías» (entre comillas si presuponemos un grave error de juicio por parte de los jueces eclesiásticos) ha sido defendida con autoridad por Grundmann y por Romana Guarnieri.²⁰ ¿Podemos tener la misma seguridad en lo que se refiere a Guillerma? Las correspondencias doctrinales que he indicado, con demasiada brevedad pero sólo por motivos de espacio, son sugestivas. Pero no suficientes contra un obstáculo formidable, que es que Guillerma no ha dejado escritos y que todo lo que sabemos de su pensamiento procede de un proceso contra sus seguidores hecho veinte años después de la muerte de ella.

Una ayuda inesperada contra este obstáculo nos llega de los inquisidores que condenaron la secta guillermite, los dominicos Guido de Cochenato y Raynerius de Pirovano. Pues también ellos, como en nuestros días Romana Guarnieri, sospecharon que había una correspondencia precisa entre las ideas guillermite y el Libre Espíritu (y, en concreto, con la herejía del Ries analizada por su ilustre cofrade Alberto Magno). Es la única explicación para una pregunta, de otro modo extraña, que ellos les hicieron a los dos, y sólo a los dos, principales acusados, Andrea Saramita y sor Maifreda de Pirovano.

Veamos rápidamente los hechos. En el interrogatorio del 13 de agosto de 1300, que consistió en un largo examen doctrinal, los dos

inquisidores le preguntaron a Andrea Saramita si había dicho o creído que Guillerma era superior a la Virgen María.²¹ Se le hizo la misma pregunta a sor Maifreda el 17 de agosto, con la diferencia de que a ella, en ese interrogatorio igualmente importante, no se le hicieron más preguntas de teología guillermita, como si esta pudiera resumirlas todas.²² Lo cual parece raro, si se considera que en la teología guillermita no hay nada que sugiera la idea de una comparación entre Guillerma y la Virgen María, aparte de su identidad femenina. Pero este último es, precisamente, el mayor indicio porque, en la herejía del Ries suabo tal como nos la da a conocer Alberto Magno, la imitación de María, contrapartida femenina de la *imitatio Christi*, era la práctica que la mujer divinizada (o «endiosada», en el lenguaje de Dante) podía dejar correr, ya que se había vuelto superior a la Virgen María.

Así pues, los inquisidores notaron cierta familiaridad entre las ideas guillermitas y las que había catalogado Alberto Magno. ¿Les confirmaron sus sospechas las respuestas de los dos interrogados? Creo que sí y creo que fueron decisivas. Sor Maifreda respondió que Guillerma, al ser el Espíritu Santo, tenía que ser superior a María, y basta. Lo mismo respondió, en sustancia, Andrea Saramita, con una corrección: Guillerma, al no estar todavía glorificado su cuerpo (como lo estaban los de Cristo y María) no podía ser considerada superior a María. Con un añadido: aunque creía en ella, no había enseñado nunca la superioridad de Guillerma sobre María porque temía provocar horror.²³ Este añadido es bien extraño y suscita una pregunta obvia: ¿qué enseñaba Andrea Saramita cuando enseñaba que Guillerma era la encarnación femenina del Espíritu santo? Una pregunta no fácil (es otra pieza del rompecabezas), que lleva a cuestionar el esquema analógico usado por Andrea Saramita en la construcción de la teología guillermita.

Entre nosotros y Guillerma, la principal pantalla la constituye precisamente la construcción doctrinal de Andrea Saramita, y no el proceso de la Inquisición. Puesto que la construcción se basa en la analogía con la doctrina cristiana, un criterio para acercarse al pensamiento

original de Guillerma es hipotizar que proceden de ella, más o menos directamente, los puntos doctrinales que no obedecen al esquema analógico. La superioridad de Guillerma sobre la Virgen María podría ser uno de estos puntos. Hay otros, más relevantes. Entre ellos destaca el de la consustancialidad carnal entre Guillerma y Jesucristo. Dice, en palabras de Adelina Crimella: «Yo creo que Guillerma es la misma carne que nació de la Beata Virgen y que fue crucificada en la cruz en la persona de Cristo» (*ego credo quod ipsa Guillelma sit illa caro que nata est de Beata Virgine, et quæ crucifixa fuit in cruce in persona Christi*).²⁴ Es en esta doctrina donde se manifiesta, más nítidamente, el parentesco con la herejía amalriciana: *Concedebunt quod unusquisque eorum esset Christus et Spiritus sanctus*.²⁵ Que era lo que creían los guillermitas, aunque hay que precisar que no cada uno de ellos de sí sino únicamente de Guillerma. Hay que precisar, además, que el dogma de la consustancialidad carnal entre Guillerma y Cristo parece que lo compartieron las mujeres y no los hombres. En las actas del proceso, su enunciación discurre al lado de la reconstrucción de un conflicto, el único que agitó a la iglesia guillermita, que puso a las mujeres de un lado y a los hombres del otro.²⁶ Parece que los hombres, instruidos preferentemente por Andrea Saramita, tenían, por así decirlo, una fe analógica en la divinidad de Guillerma; mientras que las mujeres, a las que instruía preferentemente sor Maifreda (de más autoridad entre todos por ser ella la vicaria de Guillerma), declaran más bien una fe literal, si se admite que se puede hablar literalmente de la divinidad de un ser de carne y hueso (¿es esto lo que había intentado Amalrico?).

¿Qué tiene que ver todo esto con el pensamiento de Margarita Porete? Indirectamente, tiene que ver a través de la doctrina de los «amalricianos» (se usa en masculino, pero muchas eran mujeres). Pero tiene que ver también directamente, si tenemos en cuenta el que debió ser el origen más probable del dogma de la consustancialidad carnal entre Guillerma y Cristo. Según mi reconstrucción, su origen puede reconocerse en algunas palabras de Guillerma relatadas al tribunal por el joven Francesco Garbagnate: *ab anno curente MCCLXII citra non fuerat sacrificatum nec consecratum corpus Christi*

*solum sed cum corpore spiritus sancti quod erat ipsa Guillelma.*²⁷ Es decir, que desde 1262 en adelante no había sido sacrificado ni consagrado el cuerpo de Cristo únicamente, sino junto al cuerpo del Espíritu santo, que era la propia Guillerma. Sabemos, como dice Romana Guarnieri, que el 1260 «es el año prodigioso en el que, según la profecía de Joaquín de Fiore, debía nacer el nuevo y último período de la historia de la humanidad», o sea el *status Spiritus Sancti, qui in tertio statu mundi in viris religiosis operari debet quaedam proprietate mysterii*.²⁸ ¿Tal vez tiene que ver el 1262 con el año exacto de la llegada de Guillerma a Milán? Imposible decidirlo. Ciertamente, fue ese el año en que la ciudad se vio sometida a un severísimo entredicho papal que la privó de casi todos los sacramentos y de la vida religiosa normal. A la luz de estas noticias, las últimas palabras que relataba Francesco Garbagnate adquieren todo su peso: *Unde dicebat ipsa Guillelma quod non curabat videre corpus Christi nec sacrificium, quia ipsa videret se ipsam.*²⁹

Francisco Garbagnate es demasiado joven para haber conocido a Guillerma; él transmite palabras que le han sido transmitidas, como dice, por Andrea Saramita y por sor Maifreda. Son palabras que no siguen el esquema analógico usado por Andrea Saramita en su construcción, sino que lo rompen. Es por ello por lo que tienen valor de testimonio histórico superior (siguiendo el expediente hermenéutico que he adoptado para acercarme a las enseñanzas originales de Guillerma). Estas palabras dicen que Guillerma no necesitaba asistir al sacramento eucarístico. Y esto está claro. El porqué, está literalmente claro (porque le bastaba con verse a sí misma) pero es tanto más enigmático. Estamos en presencia, en mi opinión, del corazón de la doctrina guillermita según las enseñanzas originales de Guillerma, no captado en su pureza por sus seguidores milaneses, aunque sí por los cistercienses de Chiaravalle.

Sin pretender resolver el enigma de las enseñanzas originales de Guillerma, no es difícil divisar un punto de contacto nuevo, y más fuerte, entre ella y Margarita Porete. Margarita enseña que el alma anonadada «no busca a Dios por la penitencia, ni a través de ningún

sacramento de la Santa Iglesia ni por pensamientos, palabras u obras, ni a través de criatura terrestre ni celeste.»³⁰ Y, en otro lugar, refiriéndose a la misa: «no desee ni desprecie pobreza ni tribulación ni misa ni sermón.»³¹ Hay que precisar dos cosas. Primero, que Margarita habla del alma anonadada, que ha llegado al quinto grado (que ella llama «ser») de perfección: no pretende, pues, enseñar el desprecio de los sacramentos o de los otros socorros que la Iglesia administra. Segundo, que Margarita enseña que el alma anonadada, aunque no tiene necesidad de sacramentos ni de otras cosas para comunicar con Dios, actúa, sin embargo, según los buenos usos y los mandamientos de la Iglesia. «Esta Alma [...] hace lo que hace por la práctica de buenas costumbres o por mandamiento de la Santa Iglesia.»³²

Este retrato del alma anonadada concuerda con lo que sabemos de Guillerma de Bohemia. De ella sabemos que «llevaba ropa de color oscuro (*de bruna moreta*)», lo que haría pensar en una vestimenta de beguina o de viuda. Aparte de este sutil signo de distinción, el estilo de vida de Guillerma en Milán resulta ser de lo más común. Interrogado sobre ello, Andrea Saramita, testigo de los mejor informados al respecto, respondió que Guillerma «llevaba una vida común en la comida, bebida y vestidos (*ducebat vitam communem in cibo et potu et vestibus*)».³³

Con este retrato de Guillerma parece contrastar el hecho de que tuviera los estigmas. Precisamente en este hecho, Wessley y quienes dependen de él ven un vínculo suyo con la «mística de la vida vivida» de su tiempo.³⁴ Este mismo hecho constituiría, en cambio, una fuerte divergencia con el retrato del alma anonadada según Margarita Porete, para la cual la *imitatio Christi* resulta ser, en el mejor de los casos, una aproximación, un obstáculo que desvía. Pero no es cierto que Guillerma fuera una estigmatizada; es más probable lo contrario. Que ella tuviera los estigmas («las cinco llagas», en la prosa del proceso) parece que fue una creencia piadosa de algunas devotas. Como tal la transmite Andrea Saramita: «Corría la voz, entre los devotos y devotas, de que Guillerma tenía en su cuerpo las

cinco llagas.»³⁵ Andrea Saramita, que estuvo presente en la muerte de Guillerma, declara, veladamente, que no fueron encontrados los estigmas en el cuerpo de la santa. «Crefáis que veáis lo que, a causa de vuestra incredulidad, no veréis», había dicho Guillerma a la hora de la muerte, según lo que declara Andrea Saramita, que interpreta que estas palabras se refieren a los estigmas (*loquendo dicta Guillelma de quinque plagis*).³⁶

X No le encontraron, pues, los estigmas en su cuerpo. Pero, a la luz de lo que se ha visto hasta aquí, las palabras de Guillerma en el momento de la muerte toman o pueden tomar otro significado: vosotros, que en vez de fe tenéis credulidad, esperáis ver en mi cuerpo los estigmas, y no véis que mi carne es la carne misma de Cristo. Con la diferencia de la diferencia femenina.

Si he conseguido hacer, al menos, plausible la pertenencia de Guillerma al movimiento de la mística femenina más radical, y legible, al menos a pinceladas de luz, su magisterio milanés, habremos ganado -junto con una mayor sensatez histórica de toda la cuestión guillermita- un punto de vista inédito y precioso de aquel movimiento. Me refiero especialmente al juicio que los cistercienses dgl Chiaravalle milanés pronunciaron sobre Guillerma y sus seguidoras y seguidores, juicio madurado en el conocimiento profundo, y no alterado por los repetidos ataques de la Inquisición. Este hecho nos induce a retornar sobre algunas doctrinas que, en el siglo XIII, afectaron a Margarita («amarricianos» y Ries) y a poner definitivamente en duda su comprensión por los jueces eclesiásticos. Me refiero especialmente a la significación que en esas doctrinas, así como en la secta guillermita, tuvieron el ser cuerpo y la diferencia femenina.

notas:

1. Cit. por Herbert Grundmann, *Movimenti religiosi nel medioevo* (orig. *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlín 1935 y Darmstadt 1961), Bolonia: Il Mulino, 1980, 326.

2. Sobre esta y otras noticias, véase mi *Guglielma e Maifreda. Storia di un'eresia femminista*, Milán: La Tartaruga, 1985 (trad. alemana enriquecida con documentos: *Vilemína und Mayfreda. Die Geschichte einer feministischen Häresie*, Freiburg i. Br.: Kore, Verlag Traute Hensch, 1987); véase también Patricia Maria Costa, *Guglielma La Boema, l'«eretica» di Chiaravalle*, Milán: Ned, 1985, en su origen una tesis de licenciatura.
3. Sobre la difusión de Margarita, véase Blanca Garí, *Mirarse en el espejo: la difusión y recepción de un texto*, en la sección monográfica de este mismo número de DUODA.
4. Romana Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*, Roma: Edizioni di Storia e letteratura, 1965, 365.
5. Peter Dinzelbacher y Dieter R. Bauer, eds., *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, Colonia: Böhlau Verlag, 1988; trad. it.: *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*, Cinisello Balsamo (Milano) 1993.
6. *Movimento religioso e mistica femminile*, 69.
7. *Ibid.*, 83.
8. *Ibid.*, 83-85.
9. Felice Tocco, *Il processo dei guglielmiti*, Roma: Accademia dei Lincei, 1899, 124.
10. Véase *Le due leggende*, en Luisa Muraro, *Guglielma e Maifreda*, 103-108.
11. F. Tocco, *Il processo*, 30.
12. *Ibid.*, 85.
13. Para una visión completa de la historiografía guillemita desde la tradición oral hasta nuestros días, véase la tesis de licenciatura de Marina Domenica Benedetti, *Per una riconsiderazione dell'eresia guglielmita* (relator, prof. Grado Giovanni Merlo), Università degli studi di Milano, Facoltà di lettere e filosofia, curso 1992-1993.

14. F. Tocco, *Il processo*, 30.

15. Este forzamiento lo ha notado (y criticado justamente) por lo que se refiere a la figura de sor Maifreda de Pirovano, Grado Giovanni Merlo, *Eretici ed eresie medievali*, Bologna: Il Mulino, 1989, 116, aunque la prueba que aporta («¿Cómo explicar entonces la adhesión de un hombre, Andrea Saramita, al mismo horizonte ideológico?») es inconsistente; la historia recuerda un gran número de hombres «feministas».

16. En el *Index auctorum* elaborado por Paul Verdeyen (*Margaretae Porete, Speculum Simplicium Animarum*, «Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis» LXIX, Turnhout: Brepols, 1986) Guillaume de Saint-Thierry (Guillelmus a Sancto Theodorico) resulta ser el más citado.

17. Véase Herbert Grundmann, *Movimenti religiosi nel medioevo*, 325-394 (ej.: «... et cessabunt sacramenta, quia persona spiritus sancti clare se manifestabit in quibus incarnabitur»; «... ita ut unusquisque poterit dicere: ego sum spiritus sanctus»; «dicere quod mulier facta sit deus», etc.).

18. Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*. Anónimo, *Hermana Katrei*, trad. y estudio de Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolff, Barcelona: Icaria, 1995, p. 101: «Un Alma así no posee materia que le impida ver claro, pues se halla sola en sí misma en virtud de la verdadera humildad; es común a todos por su generosidad y caridad perfecta; y se halla sola en Dios por la divina acción de Amor Puro» (*El espejo*, XXV).

19. Este método lo inventó Gemma Beretta para estudiar la figura de Hipatia de Alejandría (Gemma Beretta, *Ipazia d'Alessandria*, Roma: Editori Riuniti, 1993).

20. Herbert Grundmann, *Movimenti religiosi*, 363; Romana Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*, 362 y comunicaciones orales.

21. F. Tocco, *Il processo*, 61.

22. *Ibid.*, 39-40.

23. *Ibid.*, 61: «credebat quod ipsa Guilelma esset maior in divina gloria quocumque alio sancto, etiam beata María, et hoc dixisset nisi timuisset orrorem personarum.» Para una comparación con las doctrinas heréticas del Ries

pertinentes, véase Grundmann, *Movimenti*, 360.

24. F. Tocco, *Il processo*, 92.

25. Grundmann, *Movimenti*, 372, n. 31.

26. Véase *Il pranzo dell'incidente*, en Luisa Muraro, *Guglielma e Maifreda*, 153-164.

27. Tocco, *Il processo*, 81.

28. Romana Guarnieri, *Il movimento*, 380.

29. Tocco, *Il processo*, 81.

30. *El espejo de las almas simples*, p. 159.

31. *Ibid.*, p. 78.

32. *Ibid.*, p. 76.

33. Tocco, *Il processo*, 9.

34. E. Wessley, *I Guglielmiti del XIII secolo: la salvezza tramite le donne*, en Derek Baker, ed., *Sante, Regine e Avventuriere nell'Occidente medievale*, Florencia: Sansoni, 1983 (orig. *The Thirteenth Century Guglielmites: Salvation through Women*, en *Medieval Women*, Oxford 1978) 345-361.

35. Tocco, *Il processo*, 59-60.

36. *Ibid.*, 60.