

MARÍA DEL MAR GRAÑA CID*

VIVIR LA VIDA CELESTIAL: CARIDAD Y ACCIÓN SOCIAL EN BEGUINAS Y BEATAS (SIGLOS XIII-XV)¹

Fecha de recepción: 13 de mayo de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 20 de octubre de 2017

RESUMEN: En este trabajo se analizan la teoría y la práctica de la caridad y la acción social de beguinas y beatas. Para ilustrar la primera, se estudia una parte fundamental de la teología espiritual de la beguina Hadewijch de Amberes (siglo XIII), que en su obra expuso el fundamento místico de la forma de vida activa. En la segunda parte se plantea un estudio de caso, las beatas de la ciudad de Córdoba (siglo XV), en el que se revisan las características de su acción social contextualizada.

PALABRAS CLAVE: beguinas; beatas; caridad; Hadewijch de Amberes; movimiento religioso femenino.

* Profesora propia adjunta, Facultad de Teología. Universidad Pontificia Comillas (Madrid): mar.grana@comillas.edu; <http://orcid.org/0000-0001-6706-2298>

¹ Este trabajo es fruto del proyecto de investigación *Visiones del Cielo: espiritualidad, política y cultura*, Universidad Pontificia Comillas, 301/109011103. Siglas y abreviaturas: ACC= Archivo de la Catedral de Córdoba; AHPC= Archivo Histórico Provincial de Córdoba; AHPCProt= Archivo Histórico Provincial de Córdoba, Protocolos Notariales; ASC= Archivo del monasterio de Santa Cruz de Córdoba; ASM= Archivo del monasterio de Santa Marta de Córdoba; carp.= carpeta; CMC= M. Nieto Cumplido, *Corpus Mediaevale Cordubense*, tomos inéditos; mrs.= maravedís; pergs.= pergaminos; RAH= Real Academia de la Historia.

***Living Heavenly Life: Charity and Social Action in
Beguines and Beatas (13th-15th Centuries)***

ABSTRACT: This paper analyzes the theory and practice of charity and social action of the beguines and Castilian *beatas*. To illustrate the first point, we study a fundamental part of the beguine Hadewijch of Antwerp's spiritual theology (13th century), because she explained in her work the mystical foundations of active lifestyle. The second arises as a case study, the *beatas* of the city of Córdoba (15th century), in which we review the contents of their social action.

KEY WORDS: beguines; beatas; charity; Hadewijch of Antwerp; women's religious movement.

La impactante emergencia en el siglo XII de un movimiento de mujeres laicas consagradas a Dios² supuso el inicio de importantes novedades en la vida religiosa y social de Occidente. Partiendo de las nuevas lecturas del Evangelio y de afanes de regeneración eclesial, es conocida la gran extensión humana y geográfica de dicha movilización femenina, especialmente en los contextos urbanos de la Baja Edad Media. Se trató de un fenómeno de gran complejidad. Las diversas denominaciones de sus protagonistas se correspondieron con diferentes formas de vida y con ámbitos geográficos y lingüísticos, cronologías, situaciones y opciones concretas. Al tiempo, fueron manifestación de su capacidad de adaptación y mutación contextualizadas. Quizá por ello, esta realidad histórica multiforme suele analizarse de forma fragmentada, subrayándose su carácter amorfo y desestructurado, o bien en clave exclusivamente social o

² Herbert Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo* (Bologna, 1980); Peter Dinzelsbacher y Dieter R. Bauer, ed., *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo* (Milano, 1993); Roberto Rusconi, ed., *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV* (Firenze, 1984); *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*, (Assisi, 1980); Anna Benvenuti, *"In castro poenitentiae". Santità e società femminile nell'Italia medievale* (Roma, 1990); Georgette Epiney-Burgard y Emilie Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios. Una experiencia silenciada en la Europa medieval* (Barcelona, 1998); Victoria Cirlet y Blanca Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* (Barcelona, 1999). En un contexto de renovación evangélica: Lester K. Little, *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval* (Madrid, 1980); André Vauchez, *Religion et société dans l'Occident médiéval* (Torino, 1980); Marie-Dominique Chenu, "El despertar evangélico", en *La Edad Media a debate*, ed. L. K. Little y B. H. Rosenwein (Madrid, 2003), 478-505; Blanca Garí, "La vida del espíritu", en *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*, coord. M.^a-M. Rivera Garretas (Valencia, 2006), 205-275.

espiritual³. Se precisa más investigación para conocerla y valorar el peso de sus aportaciones.

Entre las más originales se encuentra la acción apostólica, manifestación destacada del interés de la época por la *cura animarum*. Fue característica de las mujeres que en distintos lugares de Europa se denominaron «beguinas»⁴ y cuyo paralelo en la Corona de Castilla fueron las «beatas»⁵. Esta dedicación, de signo penitencial-evangélico, nació con carácter

³ David Herlihy, *Opera muliebría. Women and Work in Medieval Europe* (New York, 1990), 67; Daniel Bornstein, “Donne e religione nell’Italia tardomedievale”, en *Mistiche e devote nell’Italia tardomedievale*, ed. D. Bornstein y R. Rusconi (Nápoles, 1992), 244-245; Yves Barel, *La ciudad medieval. Sistema social-sistema urbano* (Madrid, 1981), 222ss.

⁴ M.^a Jesús Muñoz Mayor, “Beguinas: esas otras mujeres del Medioevo”, en *Mujeres que se atrevieron*, ed. I. Gómez Acebo (Bilbao, 1998), 115-156; María Tabuyo, “Introducción”, en *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, edición y traducción de María Tabuyo (Madrid, 1999), 9-56; Elena Botinas, Julia Cabaleiro y M.^a Angels Durán, *Les beguines. La Raó il·luminada per Amor* (Barcelona, 2002); Hans Geybels, *Vulgariter beghinae. Eight Centuries of Beguine History in the Low Countries* (Turnhout, 2004); María-Milagros Rivera Garretas, “Las beguinas y beatas, las trovadoras y las cataras: el sentido libre del ser mujer”, en *Historia de las mujeres en España y América Latina*, t. I, *De la Prehistoria a la Edad Media*, dir. I. Morant (Madrid, 2005), 745-767; Silvia Bara Bancel, “Las beguinas y su ‘Regla de los auténticos amantes’ (‘Règle des fins amans’)”; Edith González Bernal, “Principios sobre el Dios trinitario en la teología de las beguinas”, ambas en *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*, ed. S. Bara Bancel (Estella, 2016), 51-91 y 93-117.

⁵ José M.^a Miura Andrades, “Beatas y beaterios andaluces en la Baja Edad Media. Su vinculación con la Orden de Predicadores”, en *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*, V Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía (Córdoba, 1988), 527-535; “Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval. Emparedadas y beatas”, en *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (siglos VIII-XVI-II)*, ed. A. Muñoz y M.^a M. Graña (Madrid, 1991), 139-164; Ángela Muñoz Fernández, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVII)* (Madrid, 1994); Silvia M.^a Pérez González, *La mujer en la Sevilla de finales de la Edad Media: solteras, casadas y vírgenes consagradas* (Sevilla, 2005); Carmen García Herrero y Ana del Campo Gutiérrez, “Mujeres religiosas en Zaragoza (siglos XIII-XVI)”, en Carmen García Herrero, *Artesanas de vida. Mujeres de la Edad Media* (Zaragoza, 2009), 313-336; María del Mar Graña Cid, “Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV-XV)”, *Anuario de Estudios Medievales* 42 (2012/2): 697-725; Blanca Garí, “La ciudad de las mujeres: redes de espiritualidad femenina y mundo urbano”, en *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, ed. J. A. Solórzano, B. Arízaga, A. Aguiar (Logroño, 2013), 349-370.

espontáneo y estrictamente laico. Carente de reglas e independiente de las instituciones eclesiásticas en su origen, se practicó sobre todo *in domibus propriis* o en las casas de otros particulares, tanto de forma individual como comunitaria⁶. Su acento activo supuso una total novedad respecto a la vida religiosa femenina regular que, además de ser exclusivamente monástica, tendió al enclaustramiento durante la Plena Edad Media: como es sabido, la clausura radical fundamentó el modelo de consagración femenina a la espiritualidad que el papado promovió desde el siglo XIII. La novedad apostólica iniciada por las beguinas no llegaría a plasmarse en instituciones de vida activa con reconocimiento canónico hasta varias centurias más tarde y tras vencer fuertes resistencias⁷.

Pese a su carácter pionero, apenas conocemos los fundamentos teóricos, manifestaciones y desarrollo de la actividad apostólica de beguinas y beatas. Esta es la razón que motiva este estudio, así como su planteamiento combinado. Las peculiaridades del movimiento religioso femenino hacen necesarias las investigaciones particulares por formas de vida o contextualizadas en marcos cronológicos y geográficos específicos. Pero también es aconsejable no abandonar el horizonte de las conexiones y las características comunes, porque en el estudio armonizado de lo peculiar y lo compartido se hallarían importantes claves explicativas. A ello invita la familiaridad conceptual: «beatitud», «felicidad», «buenos servicios» o «buenas obras» y, por supuesto, «amor», son conceptos centrales en la propuesta espiritual de beguinas y beatas e, incluso, explican el significado de esta segunda denominación⁸.

El diseño de este trabajo responde a estas inquietudes y a mi interés personal. Llevaba tiempo deseando adentrarme en la cuestión de cómo estas mujeres fundamentaron su dedicación activa en el plano

⁶ Hay referencias al menos desde el siglo IV. Gilles Gerard Meersseman, "I penitenti nei secoli XI e XII", en *I laici nella "Societas Christiana" dei secoli XI e XII* (Milano, 1968), 308.

⁷ Jo Ann McNamara, *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas* (Barcelona, 1999). Hubo intentos medievales de vida activa femenina institucionalizada, lamentablemente reconducidos al poco de nacer. Las terciarias franciscanas regulares, en: María del Mar Graña Cid, "Apostolado femenino, clausura y santidad: la obra de Angelina de Montegiove (ca. 1357-1435)", en *Mujeres que se atrevieron*, ed. I. Gómez Acebo (Bilbao, 1998), 157-200.

⁸ El término «beata» remite etimológicamente a *beatus-a-um* y a sus significados «feliz» o «dichoso». María Palacios Alcalde, "Las beatas ante la Inquisición", *Hispania Sacra* 40 (1988): 110-111.

teórico-espiritual. Descubrí que el discurso más completo es el de Hadewijch de Amberes, que puso por escrito la formulación mística de la vida activa. Ha sido poco estudiado y a su análisis dedico la primera parte. Por otro lado, considero necesario ofrecer estudios de caso fundados en datos de archivo para valorar de forma contextualizada, y lo más completa posible, la acción social femenina. En estas páginas analizaré la ciudad de Córdoba⁹, que contó con un floreciente movimiento religioso durante el siglo XV y ofrece una buena colección de fuentes, sobre todo protocolos notariales que se hacen eco de la vida urbana en todas sus dimensiones. La dificultad que entraña consultar este tipo de documentos se ha visto compensada por los interesantes datos obtenidos. Su análisis sistematizado constituye la segunda parte del artículo.

Mis objetivos están entrelazados con el interés de ambas dimensiones. Ante todo, conocer y explicar, desde dos puntos de vista distintos y en dos contextos diferentes, las formas, contenidos y fundamentos de la obra apostólica femenina, en el marco de la renovación evangélica pleno y bajomedieval, valorando el peso específico de la que fue una de sus principales manifestaciones a lo largo de los siglos, la caridad. Aunque considero que este doble nivel de análisis es interesante en sí mismo por los conocimientos que brinda, finalizaré estas páginas con una reflexión comparativa. Persigo con todo ello el gran objetivo de contribuir al conocimiento de esta decisiva parcela de la historia de las mujeres y de la Iglesia¹⁰.

1. HADEWIJCH DE AMBERES: LAS «BUENAS OBRAS» Y EL MODO DE VIDA CELESTIAL

Esta beguina es un enigma. Solo sabemos que vivía entre 1230 y 1240, probablemente en la ciudad de Amberes, donde debió consagrarse a Dios. Su notable formación cultural y su lenguaje literario han hecho pensar en un posible origen noble o un vínculo con medios

⁹ Cuenta con buenos estudios que enmarcan su situación eclesial y social. Entre otros: Manuel Nieto Cumplido, *Historia de la Iglesia en Córdoba. Reconquista y Restauración (1146-1326)* (Córdoba, 1991); John H. Edwards, *Christian Córdoba. The City and its Region in the Late Middle Ages* (Cambridge, 1982).

¹⁰ María del Mar Graña Cid, "Mujeres cristianas que construyeron Europa. Sobre la participación femenina en la Iglesia medieval", en *Cristianismo y Europa ante el tercer milenio*, ed. I. Vázquez y A. Galindo (Salamanca, 1998), 124-127.

aristocráticos. Es conocida su aportación a la historia de la teología y de la literatura como pionera de los textos religiosos en lengua vulgar y de la teología en lengua materna. Fue autora de los *Poemas*, las *Cartas* y el *Libro de las visiones*, textos místicos y mistagógicos. Estas obras se han conservado en un manuscrito donde figura su nombre con el apelativo latino «beata». Los estudios se han centrado sobre todo en los componentes de su experiencia mística, sin brindar tanta atención a su concepto y propuesta de acción evangélica¹¹, la cual, por lo demás, estuvo íntimamente entrelazada con ella como veremos aquí. Busco iluminar esta cuestión en sus fundamentos principales analizando los contenidos de sus tres obras¹².

1.1. LA NOVEDAD DE JESÚS COMUNICADA A LAS MUJERES: ACCIÓN Y VIDA HUMANA PERFECTA

La acción o lo que, en perspectiva más amplia, podríamos calificar como «la cuestión dinámica», constituye uno de los grandes temas teológicos de Hadewijch. Un tema que afecta de forma decisiva a su cristología y, por consiguiente, al fundamento mismo de la peculiar forma de vida que abrazó y que quiso difundir, a la que denomina «vida recta» o «vida de amor». El planteamiento es nítido: seguir a Jesús conlleva

¹¹ Algunos títulos significativos: Jozef Van Mierlo, “Hadewijch, une mystique flamande du treizième siècle”, *Revue d’ascétique et de mystique* 5 (1924): 269-289, 380-404; *Hadewijch d’Anvers. Poèmes des Béguines*, traduits du moyen-néerlandais par Fr. J.-B. P. (Paris, 1954); Mother Columba Hart, OSB, “Hadewijch of Brabant”, *American Benedictine Review* 13 (1962): 1-24; Mother Columba Hart, OSB, “Introduction”, en *Hadewijch. The Complete Works*, translation and introduction by Mother Columba Hart, OSB; preface by Paul Mommaers (New York, 1980), 1-42; John Giles Milhaven, *Hadewijch and her Sisters* (New York, 1993); Burgard-Zum Brunn, 131-149; Ciriot-Garí, 77-106; Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism, 1200-1350* (New York, 1998), 200-222; André Gozier, *Hadewijch d’Anvers, béguine et mystique* (Paris, 2010). Tocan el tema brevemente: Paul Mommaers y Elizabeth Dutton, *Hadewijch. Writer, Beguine, Love Mystic* (Leuven, 2004); Loet Swart, “Introducción”, en *Flores de Flandes. Hadewijch de Amberes. Cartas. Visiones. Canciones. Beatriz de Nazareth. Siete formas de amor*, introducción y notas por Loet Swart; traducción por Carmen Ros y Loet Swart (Madrid, 2001), 3-43, en el marco de un excelente análisis introductorio.

¹² Utilizo la edición en castellano *Flores de Flandes* citada en nota anterior. Véanse también *El lenguaje del deseo*, citado en nota 3.

comenzar por imitarlo en su experiencia terrena. Y esa experiencia, que constituye el modelo excelso de vida humana, estuvo conformada por la acción.

Así formulada, se trataba de una afirmación nueva y que no era posible fundamentar de forma plena en la Escritura o la tradición de la Iglesia. Dos fuentes de autorización que no podían pasarse por alto. La beguina lo resolvía planteando una lectura en negativo al afirmar que «en ningún lugar se encuentra escrito» que Jesús recurriera a lo largo de su vida al Padre o a su propia poderosa naturaleza «para gozar del reposo». Por ello también, la fundamentación positiva era a su vez nueva y brotaba de su experiencia mística en calidad de saber revelado. En aquel concreto momento histórico, Cristo deseaba dar a conocer al mundo, a través de Hadewijch, el carácter activo de su vida y su actitud personal al afrontarla de forma intrépida, poderosa y equilibrada, en total fidelidad hacia la voluntad divina¹³. Ella debía experimentarlo también para poder llevar a cabo su misión. Al pedirle expresamente que viviese como él, Cristo autorizaba e impulsaba la opción vital femenina activa, que era inaudita y contracultural en su contexto. Esta doble novedad en el enunciado y en su encarnación histórica contribuiría a explicar el uso de otra denominación: «vida desconocida». En relación con ella, dos de las ideas ligadas a la expresión «dulce exilio» serían el esfuerzo y la dificultad que entrañaba su práctica¹⁴.

¿Cuáles eran los fundamentos teóricos de esta propuesta de vida, esta peculiar forma de entender el seguimiento de Cristo? Los textos en los que Hadewijch la expone son de carácter místico y mistagógico. Místico, porque todo este saber brota de su experiencia espiritual. Una experiencia que ha culminado en la plena unión y que ella, cumpliendo el mandato divino, pretende difundir de forma explicativa para que otros la sigan, ante todo sus discípulas, de ahí también su carácter mistagógico. Esta enseñanza articulada constituye en sí misma un *corpus* teológico en el que se revisan el ser de Dios, la antropología o la ecclesiología.

¹³ Carta VI y Visión I, en *Flores de Flandes*, 68-69, 156.

¹⁴ Cartas VI, XXII, en *Flores de Flandes*, 75, 120; Visiones I, III y VI, en *Flores de Flandes*, 157, 161, 170.

1.1.1. La antropología teológica reformulada: mujeres, trabajo y libertad

La propuesta de seguimiento de la beguina sustenta, y a la vez responde, a un planteamiento antropológico que le permite reformular la feminidad y cuyos fundamentos se van desgranando al hilo de la exposición magisterial. Su raíz es evangélica y mística. Ofrece una propuesta universal para todos los seres humanos en función de su dignidad primigenia, su capacidad de seguir a Cristo y de retornar a su origen divino. Es una propuesta de sanación, de recomposición de lo que se rompió con el pecado original, que viene favorecida por el Jesús del Evangelio: recobrar el vínculo pleno entre Dios y la persona y la felicidad de esta en su comunión con la divinidad. El dinamismo relacional amoroso, de carácter místico, configura este proceso. En él se vinculan acción y trabajo con crecimiento y maduración, sentimiento con reflexión, libertad con relación. En la forma de vida que Hadewijch enseña, el ser humano libre y pensante –y, más concretamente, las mujeres libres y pensantes– trabaja y se trabaja en permanente relación con Dios, consigo mismo y con el mundo.

Cristo es la mediación imprescindible. Su seguimiento es de carácter relacional y activo. Él moviliza a sus seguidores por el amor, «elevándolos» y «atrayéndolos» a la dignidad y la libertad con que han sido creados¹⁵. La clave para lograrlo es la acción amorosa, concebida como trabajo y servicio al Dios a quien se ama: es lo que Hadewijch denomina «el ejercicio del amor». Consiste en trabajar en obras de justicia en un marco de crecimiento: el amor ha de prosperar en el mundo, razón por la cual Cristo anima a «dejar florecer» las obras, y las personas también han de desarrollarse. La beguina se interesa por los sujetos de la acción, que en su propuesta son especialmente las mujeres: han de crecer gracias a la misma en un proceso de maduración que denomina «convertirse en adulta». Además, uno de los principales objetivos del trabajo es el crecimiento del prójimo¹⁶.

Con su énfasis en la dignidad humana, el sujeto activo y sus capacidades autónomas, la beguina transgrede los tópicos misóginos sobre la intemperancia, el carácter voluble e irracional de las mujeres, su debilidad o su pasividad dependiente. Tópicos en gran parte deudores de la exégesis

¹⁵ Carta VI, en *Flores de Flandes*, 74.

¹⁶ Carta I, Visión VIII, en *Flores de Flandes*, 52-53, 178.

de los relatos de la creación y la caída del Génesis¹⁷ y a los que se oponen el planteamiento evangélico y la experiencia mística de la autora. La persona que sigue a Cristo, valorada por Dios en su singularidad¹⁸, ha de impulsarse «desde sí misma hacia la perfección» con «íntegra voluntad». El extraordinario esfuerzo a realizar radica en el carácter doble e intenso del trabajo, pues ha de realizarse en el mundo y con una misma y hay que servir mucho para crecer y moldearse. Radica también en soportar sin resistencia y con tenacidad el sufrimiento que conlleva sin dejar de mantener e incrementar, por la práctica activa, la capacidad de amar y de pensar. Amor, trabajo, esfuerzo, fortaleza, perseverancia y reflexión son operaciones ligadas al ejercicio de las virtudes, que Hadewijch considera parte fundamental del trabajo y del automodelaje interior. Las más elevadas son misericordia, caridad, sabiduría y perfección: han de sembrarse en el alma y enraizarse firmemente en ella mediante una larga práctica¹⁹.

El lugar ocupado por la sabiduría entre las virtudes necesarias para seguir a Jesús y desarrollarse en el amor es original. Lo es también su planteamiento: sin obviar su componente moral, Hadewijch resalta la capacidad de pensar, el discernimiento reflexivo «laborioso» que ha de complementarse con el sentimiento de modo que mente y corazón funcionen unidos. Su énfasis sobre la capacidad femenina de raciocinio y su peso central en su forma de vida eran una nueva transgresión de presupuestos dominantes, como la identificación entre razón y masculinidad²⁰ y también lo era su propuesta de autoconocimiento, que no contaba con tradición cultural en femenino²¹.

¹⁷ María-Milagros Rivera Garretas, *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglo IV-XV* (Barcelona, 1990), 39-50; Carolyne W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley-Los Angeles-London, 1984), 263; Clare Monagle, *The Scholastic Project* (Kalamazoo and Bradford, 2017), 19-38.

¹⁸ «Conviene que cada uno considere su gracia y explote sabiamente el don de Nuestro Señor. Pues los presentes divinos no justifican al hombre, sino que le obligan: si él colabora con la gracia, complace a Dios; si no lo hace, será hallado culpable». Carta X, en *Flores de Flandes*, 82.

¹⁹ Cartas II, VI, VIII, X, XIII, XVI, XVII, XVIII, en *Flores de Flandes*, 56-57, 59, 67, 70, 78, 80-82, 92, 98-99, 103-105.

²⁰ Josep-Ignasi Saranyana, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)* (Salamanca, 1997). Una reflexión actualizada, en Monagle, 19-38. Sobre la razón en Hadewijch: Botinas, Cabaleiro y Durán, 44.

²¹ María-Milagros Rivera Garretas, "Vías de búsqueda de existencia femenina libre: Perpetua, Christine de Pizan y Teresa de Cartagena", *Duoda. Revista d'Estudis Feministes* 5 (1993): 58.

Pensar era necesario tanto para el ejercicio de la acción como para la maduración personal que aquella debía propiciar. Se trataba de organizar el trabajo de forma ordenada y de confrontarlo continuamente con el ejemplo de Jesús y con la realidad. Había que contemplar las obras del Hijo para aprender de ellas qué es la perfección y discernir su voluntad procurando aprovechar el tiempo mientras se trabajaba a la vez en el autoconocimiento. Todo ello de forma autónoma y libre para facilitar el pleno desarrollo del sujeto. La beguina aconsejaba a su discípula «investiga y comprende tú misma» mientras la animaba a aprender «a cono- cerse bien a ti misma», lo cual requería un proceso esforzado de examen de los propios pensamientos, hacerse preguntas y estudiar manteniéndose conectada a los sentimientos. Enfatizaba la relación con el referente divino en el proceso de autoconocimiento recomendando mirarse en Dios abriendo los «ojos del corazón». Se alcanzaba así un estado personal de contemplación reflexiva o atención permanente que debía ser continuo. Para conservarlo, la autora alerta contra la dispersión en la atención personal y la disparidad de las obras²².

Se trata de un proceso libre. El magisterio de Hadewijch alienta la autonomía personal en ese medirse continuo con Dios y con la realidad. Habla de capacidad de decidir, de vivir «con dignidad y libremente», lo que requiere ser interiormente libre. Ello tiene que ver con la autonomía, la sabiduría y la voluntad, pero también con lograr estar en «paz con todo» cultivando la humildad, el desapego y la benevolencia. No hay que renunciar a la verdad de las obras buenas pensando en la opinión de los otros, sino mantenerse firme sin temer su menosprecio y sufrir sus afrentas, sin dejar de hacerles bien o asumiendo la difamación como agradable. El mismo trabajo se entendía libre porque no había que buscar agradecimiento o recompensa ni involucrarse afectivamente con el otro o hacer propias sus necesidades. Se promovía así un estado de equilibrio interior en el que la persona «no se sobrevalorará por nada ni se abatirá ante ningún servicio: mantendrá igual firmeza en lo temporal, igual pasión en la búsqueda, igual ardor en el encuentro»²³.

²² Cartas I, II, IV, XII, XIII, XIV, XV, XVIII, XXIII, XXIV, XXXI, en *Flores de Flandes*, 52, 56, 61-64, 86-87, 90-95, 105-106, 108, 126-128, 148. Visión I, IV, en *Flores de Flandes*, 150-151, 163.

²³ Cartas II, VI, XII, XXII, XXIV, XXVII, XXIX, en *Flores de Flandes*, 55, 70, 85, 120, 129, 133, 141. Visiones I, XI, XIII, en *Flores de Flandes*, 157, 188, 199.

Trabajo esforzado, voluntad, análisis y libertad caracterizan al sujeto que ha emprendido el camino de recuperación de su dignidad original siguiendo el ejemplo del Jesús histórico. Son capacidades que remiten al origen divino del ser humano y que las mujeres pueden ejercer con plena competencia, autoconsciencia y autonomía. Sin embargo, este gran peso del sujeto y su capacidad de trabajo no implica que Hadewijch hable de autosuficiencia, porque su propuesta antropológica es de carácter relacional. El hecho de que también en esta dimensión otorgue gran peso al discernimiento y la libertad acaba de redondear la novedad de su formulación. Sobre todo, porque en aquel mundo las mujeres solían vivir relaciones impuestas en clave de obligación y sometimiento²⁴.

Como indiqué antes, el seguimiento entraña un vínculo personal con Dios de carácter místico. Por lo que se refiere a la acción libre, se trata de amar a Dios, mirarse en él y dejarse ayudar por él. Aunque la razón es un don divino que instruye e ilumina al ser humano en sus acciones, Hadewijch afirma que puede errar; además, aunque aquél puede ejercer y desarrollar su fuerza, siempre está expuesto a la debilidad humana. Por ello, hay que cultivar la humildad y la plena confianza en Dios. Se produce así una doble acción de crecimiento interior: la persona se automodela y al mismo tiempo se deja modelar por la acción divina en ella²⁵. Relación y autonomía son perfectamente compatibles en un sujeto maduro o que trabaja por serlo. En ambas dimensiones se favorecen el desapego y la libertad.

El vínculo con el prójimo se concibe en una misma clave dinámica, reflexiva y, ante todo, libre. Los otros son mediación para mejor seguir a Cristo. Proporcionan ejemplo, magisterio e impulso para crecer, pero su cercanía es fruto de la elección personal tras el estudio detenido. Se trata de analizar quiénes son los que ayudan a mejorar para contemplar después cómo es su vida y comportamiento, reflexionar sobre ello e incorporarlo a la propia vivencia. Hadewijch recomienda preguntarles por el camino, tanto si están cerca como en el cielo, y escuchar gustosamente los buenos consejos, lo cual afecta al planteamiento orante. Esta dimensión magisterial se combina con el acompañamiento de vida. Formar parte de una sagrada comunidad reporta grandes beneficios,

²⁴ En el matrimonio y la vida religiosa. Eileen Power, *Mujeres medievales* (Madrid, 1979).

²⁵ Cartas II, XII, XXXI, en *Flores de Flandes*, 59, 85, 148.

afirma, pero igualmente aquí se ejerce la libertad reflexiva, pues hay que elegir a las personas que más puedan atraer y acercar a Dios²⁶.

Sororidad y fraternidad son componentes fundamentales de la experiencia beguina, como lo son en general de todo proyecto evangélico. Hadewijch menciona a sus compañeras y compañeros aun cuando su discipulado sea fundamentalmente femenino. Mas, ¿qué decir del marco eclesial? Nuestra autora ofrece una propuesta religiosa independiente de la mediación institucional de la Iglesia. No la rechaza: la sobrepasa. Hace referencia directa a ello cuando habla de reconocer los pecados a Dios antes que al sacerdote²⁷. Porque el vínculo con lo divino está por encima de toda jerarquía. Hadewijch está proponiendo una eclesiología de carácter carismático y espiritual, una teología sobre la Iglesia que no desarrolla de forma sistemática pero que subyace a todo su planteamiento y que se explica muy especialmente a través de su noción de *caridad*.

1.1.2. La caridad como modo de vida celestial: una eclesiología alternativa

El trabajo, la acción tal como la beguina la entiende, se enmarca en la «ley del Amor» y, por ello, es una manifestación de la «caridad ardiente». Contribuye a hacer presente en la tierra el Reino de Dios. Si el Padre había enviado al Hijo para dar a conocer cómo vivir según dicha ley anunciando el Reino, era en aquel contexto plenomedieval de relectura y revaloración del Evangelio cuando esa enseñanza alcanzaba su completo sentido gracias a la mediación femenina, escogida expresamente por Cristo. Así, Hadewijch enseña que el amor-caridad es la clave del magisterio de Jesús y explica el peso de la actividad en su vida, pues se refiere tanto al amor apasionado que sintió por el Padre como a su manifestación en obras de amor en beneficio de los seres humanos²⁸. La persona ha de vivir de forma unificada esta doble dimensión relacional y activa para que la caridad alcance su sentido escatológico. Porque su práctica constituye «el modo de vida celestial» al permitir comenzar en la tierra la vida eterna «donde los espíritus celestiales se encuentran

²⁶ Carta XV, en *Flores de Flandes*, 95-96,

²⁷ Carta XXIV, en *Flores de Flandes*, 128. Visión IX, en *Flores de Flandes*, 180.

²⁸ Sobre el amor en las escritoras beguinas: Rivera, “Las beguinas y beatas”, 749ss.

unidos a Dios en el amor frutivo»²⁹. La acción caritativa tiene, pues, un fundamento místico. Cuando se está plenamente enraizado en ella se hace presente el Reino en el mundo³⁰.

Son ahora las mujeres quienes plasman este ideal en sus vidas y quienes se encargan de difundirlo poniendo de manifiesto la importancia de su doble dimensión individual y colectiva. Individual, porque es precisa la maduración personal. Hadewijch se presenta como modelo autorizado por el valor que la Virgen, Cristo, los ángeles y la propia Caridad, le conceden en sus visiones. María, además de corroborar que es posible descubrir y vivir en la tierra el amor frutivo, reconocía la experiencia de la beguina en su relación con Cristo y la animaba a proseguir por ese camino³¹. Cristo mismo valoraba su trabajo afirmando que sus manos habían trabajado con total fidelidad y que su voluntad, calificada como «nueva», había sido siempre generosa en la caridad hacia los otros desbordándose de misericordia por amigos y extraños. Un ángel se dirigía a ella afirmando «tú, que amas y practicas las vías santas en el servicio del amor, según le place a Dios». La propia Caridad proclamaba rica a Hadewijch porque siempre se había entregado en cuerpo y alma al servicio recibiendo los ricos dones. Así respaldada, la maestra beguina pretendía difundir una práctica de vida nueva, la suya, mostrando cómo la persona puede convertirse en «amiga íntima» de Cristo y alcanzar su propia deificación³² contribuyendo así a la interpenetración tierra-cielo, encarnando el Reino y llevando a su pleno cumplimiento el magisterio de Jesús.

Pero los demás pueden ser también maestros, pues toda alma convertida debe ser guía y protectora de las que aún no han alcanzado ese estado. Ha de buscar que la justicia del amor progrese constantemente mediante el trabajo y siendo «estandarte» de ese amor. Esta idea de ejemplaridad figura ligada a las de «claridad» e «irradiación» en referencia a la plenitud de la maduración y a la expresión personales, porque seguir la ley del Amor implica que la persona se «pone» en claridad y se

²⁹ Cartas III, VI, XIII, XVII, XXIII, en *Flores de Flandes*, 60, 68, 91-92, 102, 127. Visiones XI, XIII, en *Flores de Flandes*, 189, 200.

³⁰ Cartas XIV, XV, XVII, XVIII, XXII, XXIII, en *Flores de Flandes*, 92-93, 95, 100-101, 107, 122, 126. Lista de los perfectos, en *Flores de Flandes*, 208.

³¹ Visión XIII, en *Flores de Flandes*, 200-201.

³² Poema XXX, en *Flores de Flandes*, 232, n. 12, Visiones I, XII, en *Flores de Flandes*, 152, 156, 191.

adorna con virtudes y obras justas a imagen de Cristo, no solo como resultado del seguimiento, sino también de la unión fructiva. El peso del sujeto encuentra aquí su significado pleno³³.

Se trata de cambiar las cosas con un concepto amplio de acción social cuyo horizonte son todas las personas, vivas y muertas. El fundamento amoroso señala el carácter universal de la caridad y su peculiar forma de manifestación. Hadewijch ve una gran necesidad en hacer bien a todo el mundo, amigos y extraños, actuando siempre «con consuelo y cariño». Sin embargo, retomando lo que hemos visto, el amor que mueve la acción y se encarna en ella no excluye el análisis, pues ha de ir unido a la razón. La beguina considera que la caridad es el sentido de la vista con que fue creada el alma y cuenta con dos ojos, la razón y el amor. Ha de ajustarse a la realidad y al orden que cada cosa exige actuando con vigilancia y sin particularismos³⁴.

La unión razón-amor en la caridad permite afinar la percepción para responder a la necesidad real del otro y ponerse en su lugar. Ello también comporta la sintonía fraterna desde una posición de compartir fundada en Romanos 12,15: Hadewijch encomienda a su discípula que se alegre con los que se alegran y llore con los que lloran siendo «paciente con los que te necesitan, atenta con los enfermos, generosa con los necesitados». Este posicionamiento favorece el desarrollo de la benevolencia. En la práctica con el prójimo, se trata de alcanzar un estado de comprensión flexible y misericordiosa de su comportamiento, de cómo cae y se levanta y por qué se le deben perdonar tantas cosas. Pero también del, a menudo contradictorio e incomprensible, comportamiento de Dios: cómo «da y retira y cómo golpea y cómo sana, y cómo, en todo esto, se da a sí mismo de puro fervor»³⁵.

Hadewijch muestra una marcada conciencia de pertenecer a un grupo aparte y menciona a los «extraños», aquellos que no comparten y que rechazan su espiritualidad y forma de vida. Con frecuencia menciona problemas, animadversiones y persecuciones. Esto es así porque su propuesta era nueva, desconocida, difícil y audazmente contracultural. Pero ello no anula su carácter universal y su afán proselitista. Solo

³³ Cartas I, XII, en *Flores de Flandes*, 52-53, 88, 90.

³⁴ Cartas III, IV, VI, XII, XVII, XVIII, XXI, XXIV, XXX, en *Flores de Flandes*, 60, 63, 70, 87, 100-101, 105, 114, 127, 146. Visión I, en *Flores de Flandes*, 158.

³⁵ Carta XXIX, en *Flores de Flandes*, 141.

se entiende plenamente en un marco alternativo de Iglesia, una Iglesia carismática y fraterna, no institucional ni jerárquica, encarnación del Reino anunciado por Cristo y ahora reactualizada por Hadewijch y sus discípulas. Es por esto que la caridad se enmarca en una nueva ecle-siología experimentada y anunciada por las beguinas. Su fundamento espiritual estaba por encima de la ley, pero no de espaldas a la realidad sino hondamente trabado con ella. El exquisito vínculo entre lo místico y lo real venía favorecido por esa caridad con dos ojos descrita por la beguina.

1.1.3. *Las «buenas obras»*

Los contenidos y formas de la acción caritativa no eran fruto de un programa teórico preestablecido, pues estaban condicionados por las necesidades concretas de las personas. Esto lleva a romper con la frecuente identificación entre las beguinas y la atención material primaria. Hadewijch habla del servicio y cuidado a los enfermos aconsejando «servir al enfermo o al sano, al ciego, al lisiado o al herido», pero al escribir esto no se está refiriendo solo a la enfermedad física. Lo mismo puede afirmarse cuando recomienda remediar la situación de los pobres o «dar al pobre». El trabajo asistencial participa de un concepto amplio de caridad cuyo horizonte es el magisterio y la mediación orante³⁶ a favor del crecimiento del amor y en clave salvífica. Subrayaba así el peso de la mediación femenina, algo solo comprensible en toda su extensión en el marco de una Iglesia carismática.

Ya hemos expuesto la importancia del magisterio y el ejemplo, su obligación entre toda alma convertida. Hadewijch invita a su discípula a incendiar los rastrojos secos que son las almas alejadas de Dios con buenos ejemplos, maneras y acciones como la oración, el consejo y las advertencias, lo cual para ella significa hablar de justicia y consolar. Pero –y así lo subraya– de forma que todos queden en paz. La imagen de ser fuego para iluminar e incendiar completa la idea: ser estímulo que impulse y no crear malestar entre los receptores del mensaje³⁷.

Es también fundamental la oración por los demás como forma de acción que ayuda y sana. Fortalece el amor de los que aman a Dios y

³⁶ Poema VII, en *Flores de Flandes*, 218-220. Visión VIII, en *Flores de Flandes*, 177.

³⁷ Cartas V, XII, XVI, en *Flores de Flandes*, 65, 89-90, 99.

beneficia a los pecadores guiándolos hacia él. El trabajo con estos es un punto fuerte de la acción caritativa. El sacrificio de renunciar al goce divino hasta tener la seguridad de que no desesperan en la gracia es otra forma de actuación posible y que da sentido a los momentos de sequía espiritual. Además, la oración ha de beneficiar también a los muertos. El consuelo y la ayuda a las almas que penan en el infierno y el purgatorio constituyen una de las principales recomendaciones de la beguina. El poder salvífico femenino se plasma en la capacidad de llevar a los vivos del infierno al cielo y a los muertos del infierno al purgatorio. Hadewijch tiene esta fuerza y ha vivido estas experiencias. La mediación salvífica femenina es potente y su palabra orante es poderosa, de alcance universal y escatológico. Sin embargo, la beguina previene a su discípula de que no intente exigir a Dios en sus plegarias. Lo único que vale es el amor que se le dé: cuanto más fuerte, más pecadores liberará y más firmemente cimentará a los que aman³⁸.

1.2. LA DINÁMICA MÍSTICA Y EL PESO DE LA FEMINIDAD

La dimensión relacional de la caridad encuentra en el vínculo entre el ser humano y Dios su razón de ser. El anuncio de Hadewijch se sustenta sobre esa relación, que no solo es posible, sino totalmente necesaria para restaurar lo que se rompió por el pecado original, encarnando en el mundo el mensaje de Jesús. Desde esta perspectiva, se trata de una enseñanza optimista. La acción apostólica es el motor y a la vez el marco en el que esta relación se produce. Su raíz es, ante todo y sobre todo, mística.

Puede afirmarse que la autora beguina es una contemplativa en la acción. No hay en su propuesta ninguna dicotomía entre Marta y María, vida activa y contemplativa, pues ambas quedan englobadas en la noción de «caridad unificada». El trabajo solo tiene sentido en el amor; que es Dios mismo y la forma divina de obrar, y que ha sido desconocido hasta la llegada de Cristo, «el primero que dio el Amor al mundo». Dilucidar quién es el Amor y cómo actúa en el amor³⁹ es una de las

³⁸ Cartas XVII, II, VI, en *Flores de Flandes*, 102, 58, 67. Visión V, en *Flores de Flandes*, 168.

³⁹ Poema XXX, en *Flores de Flandes*, 230. Carta III, en *Flores de Flandes*, 60. Sobre la simbiosis contemplación-acción: Mommaers-Dutton, 137-144.

cuestiones que más preocupan a la beguina, de ahí el gran peso de la contemplación reflexiva en su magisterio sobre la vida activa. Pero Hadewijch habla también de unión mística, la que ella ha experimentado y la que aguarda a quienes sirven al Amor.

Es la unión con Dios que la acción apostólica al estilo beguinal entraña la que permite al ser humano recuperar su dignidad divina primigenia y la que explica el concepto de «vida celestial» en la tierra. Hadewijch indica dos formas de experimentarla. Una, la más subrayada, es culminación y se presenta en un horizonte de esperanza. La autora garantiza la unión final que convertirá a la persona en Amor, pero para eso ha de ponerse en condiciones de tratar con Dios y gozarlo. Aquí se encuentra el motor principal del esfuerzo en la acción: el aspirante a ser amor, movido por el deseo, ha de trabajar esforzadamente en el servicio para crecer y progresar sin quedarse detenido y, así, «alcanzar los dones»⁴⁰. La beguina lo presenta en un doble plano proactivo y pasivo hablando de conquista y de recompensa. Se trata de «cortejar», «conquistar» y «vencer» a Dios por medio del servicio y las virtudes y de «tocarlo» mediante las obras allí donde «no se puede defender», es decir, en su propia obra. Y se trata también de perseverar en el trabajo sin preocuparse por nada, pues «el Amor recompensa con generosidad»⁴¹. Sin embargo, Hadewijch señala otra dimensión de unión ligada a la realidad presente, inherente al servicio mismo en cuanto *conformitas Christi*. Vivido desde el amor, el servicio hace realidad la vida unificada en la que se puede «vivir Hombre y Dios al mismo tiempo», o mejor, «ser Dios para él con mi sufrimiento al seguirlo y en unión con él, igual que él fue Dios para mí cuando vivió como hombre para mí»⁴². Identificación y reciprocidad se experimentan en ambas dimensiones.

Hadewijch subraya la feminidad. Y no solo porque las destinatarias de su magisterio sean fundamentalmente mujeres. La feminidad ocupa un lugar privilegiado en la relación con Dios y favorece la unión mística entendida en términos de amor sponsal. La beguina afirma que Dios beneficia con sus dones especialmente «a sus servidoras» y anuncia a su

⁴⁰ Cartas II, XIII, XVII, XXI, XXIV, en *Flores de Flandes*, 55-57, 92, 103, 114, 128-129. Visiones IV, X, XIII, XIV, en *Flores de Flandes*, 163, 183, 199, 206. Poema VII, en *Flores de Flandes*, 218-219.

⁴¹ Cartas II, III, VII, VIII, XVI, XXI, en *Flores de Flandes*, 57, 60, 76, 78, 99, 115. Poema VII, en *Flores de Flandes*, 220. Sobre «conquistar» a Dios: Milhaven, 52-63.

⁴² Visión XIV, en *Flores de Flandes*, 201.

discípula que él le enseñará qué es él, con qué maravillosa dulzura viven los amados el uno en el otro y cómo ambos se funden tan completamente que dejan de reconocerse a sí mismos. El planteamiento es radical. El Amor rapta al alma de sí misma y la toca tan profundamente que llega a ser con él un solo espíritu, un solo ser con el Amor en el Amor y se vuelve Dios con Dios. Es bien sabido que la beguina habla de deificación y que esta es uno de sus temas más estudiados y conocidos⁴³. Nos limitamos a mencionarlo.

La visión optimista está, sin embargo, matizada. O quizá cabría afirmar que el tono de la autora varía en distintos pasajes de su obra por la complejidad de su experiencia. Si subraya la libertad del ser humano es porque se trata de una de las atribuciones divinas con que ha sido creado. Dios también lo es y la persona no puede reclamarle ningún «salario», únicamente hacer lo que de ella dependa, porque Amor hará lo que dependa de él y no siempre actuará como sus servidores creen merecer. El sufrimiento forma parte del camino y es inherente a la experiencia; no podía ser de otro modo dado su fundamento cristológico. Además, el hecho de llegar a vivir la plena unión no garantiza un estado permanente que conduzca a una especie de endiosamiento en la vida terrena. Antes bien, Hadewijch afirma expresamente que es el ejercicio de las virtudes y de la caridad, no «los dulces favores», lo que demuestra el amor del cristiano a Dios. Por su posesión ha de medirse: «como acabáis de oír», subraya⁴⁴.

2. SERVICIO Y BUENAS OBRAS ENTRE LAS BEATAS DEL SIGLO XV

Tomemos ahora como estudio de caso la ciudad de Córdoba, en la que floreció un destacado movimiento religioso femenino bastante documentado. La forma de vida beata ofrece los primeros indicios en la década de 1360 y las noticias seguras, exponentes de su eclosión, en el siglo XV. Se trató de un fenómeno complejo, pero con una misma fundamentación religiosa plasmada en varios conceptos comunes. Así la denominación «beata», término que remite a los significados «feliz» o «dichosa», vinculada a la vocación de «vivir en servicio de nuestro Señor

⁴³ Cartas VI, IX, XVII, XXVIII, en *Flores de Flandes*, 75, 79, 103, 136; Gozier, 180.

⁴⁴ Cartas II, VI, X, XVI, XX, en *Flores de Flandes*, 57, 66, 80-81, 98, 110-114.

Dios». Son centrales los términos «amor», «hermandad» y «paz» con diversas variantes. También fue característico concebir sus actividades como «buenos servicios» o «buenas obras»⁴⁵.

Se trató de una forma de vida evangélica con amplios márgenes de libertad. Estas mujeres no emitían votos, carecían de normativas y dependencias institucionales –o estas eran de carácter matizado– y no observaban clausura. La amplitud y diversidad de opciones en su vínculo espiritual y litúrgico reflejarían asimismo su capacidad de elección. Lamentablemente, no hay textos que registren su espiritualidad, tan solo documentos de archivo donde se plasman sus actividades. Los analizaremos en un doble plano: el tipo de acciones y el perfil sociológico de sus destinatarios.

Precisar estos contenidos no es fácil. La información plantea problemas por su escasez y su reparto desigual por años, beatas o beaterios. Sobre todo, se documenta lo que hacían las beatas propietarias, cuyo perfil ocupacional quizá no fuese el más generalizado. Además, las actividades mayoritarias no debieron reflejarse por escrito dado su carácter evangélico espontáneo, no jurídico ni institucional, o por no perseguir beneficio material. Suelen mencionarse de forma genérica, englobando diversas formas de obrar que no es posible distinguir. A ello se referiría, por ejemplo, la expresión *buen debdo*, es decir, la «buena deuda» que la gente reconocía tener con las beatas, sin especificar más⁴⁶. Con todo, sobresalen las siguientes líneas de fuerza:

2.1. ASISTENCIA A LOS DESAMPARADOS: ENFERMOS, POBRES E INFANCIA DESVALIDA

Un importante frente de acción beata fue el constituido por los sectores sociales más desamparados en su situación vital, física y material. Es interesante valorar sus características y orientaciones en los distintos contextos. Para el caso cordobés, la información recabada nos permite ofrecer la siguiente clasificación:

⁴⁵ RAH, ms. 9/5436, fols. 657r-663r; ASC, cajón 10, pieza 1.^a, instrumento 22; AHPCProt, Oficio 14, leg. 18n, cuad. 6, fols. 8v-10v; CMC, 1483-1; AHPC, pergs. carp. 8, n.º 1; ASM, Bulas, fols. 3-13; CMC, 1468; AHPCProt, Oficio 14, leg. 3, cuad. 2, fol. 296v; leg. 18, cuad. 6, fols. 8v-10v; CMC, 1483-1.

⁴⁶ AHPCProt, Oficio 14, leg. 4, cuad. 10, fol. 18v.

2.1.1. *Atender y consolar a los enfermos*

La actividad hospitalaria tuvo que ser más frecuente de lo que se documenta. Lo sospechamos por su gran peso en otras ciudades europeas⁴⁷ y porque en Córdoba el área urbana de más amplia implantación beata fue el sector denominado «Ajerquía», donde se ubicaba el mayor número de hospitales. También las collaciones o parroquias con mayor presencia beata en los orígenes y desarrollo del fenómeno tuvieron un marcado perfil hospitalario. Fue el caso de San Llorente y Santa Marina; uno de los cinco hospitales que hubo en la primera, Santa María de Agosto, estaba en la calle Abéjar, donde debió emplazarse el beaterio de las Bizocas⁴⁸.

Los datos son poco explícitos, vaguedad informativa apreciable en otras ciudades hispanas⁴⁹. Se debió probablemente al carácter espontáneo de esta actividad, condicionada por el contacto directo con lo real, sus necesidades inmediatas o sus cambiantes condiciones. Las noticias reflejan un conocimiento personal, fruto posible de la relación directa; aunque sospechamos que los denominados «moradores»/«habitantes» eran enfermos o pobres, no podemos probarlo. La beata María Fernández legaba dinero a María Ruiz, «que mora en el hospital de Santa María», y Pedro González de Carreño, «habitante» en un hospital, pedía oraciones a la beata Antonia Martínez⁵⁰. A veces las beatas destinaban importantes legados a los hospitales sin que conozcamos la naturaleza de su vínculo con ellos⁵¹. Se intuye una variopinta gama de actividades. El caso posterior de Leonor Venegas ilustra formas de asistencia hospitalaria itinerante que bien pudieron darse en los inicios beatos⁵². La entrega de ropas a los pobres podría explicar el hecho de que las beatas fuesen frecuentemente

⁴⁷ Destaca el trabajo en hospitales: Patricia H. Cullum, “‘And Hir Name was Charité’. Charitable Giving by and for Women in Late Medieval Yorkshire”, en *Woman is a Worthy Wight. Women in English Society, c. 1200-1500*, ed. P. J. P. Goldberg (Gloucestershire, 1992), 182-211.

⁴⁸ Teodomiro Ramírez de Arellano, *Paseos por Córdoba, ó sean, apuntes para su historia*, 6.^a ed. (Córdoba, 1985), 69; José Manuel Escobar Camacho, *Córdoba en la Baja Edad Media (Evolución urbana de la ciudad)* (Córdoba, 1989), 243 y 252.

⁴⁹ García Herrero-Del Campo, 320-326; Garí, “La ciudad”, 364-365.

⁵⁰ AHPCProt, Oficio 14, leg. 23, cuad. 7; leg. 29, cuad. 17, fols. 161r-162v.

⁵¹ AHPCProt, Oficio 14, leg. 3, cuad. 1, fols. 113v-115r; ACC, Obras pías, caj. 902; CMC, 1472-2; AHPCProt, Oficio 18, leg. 2, fols. 455r-457r; leg. 4, fols. 766r-767r.

⁵² Juan López, *Tercera parte de la Historia General de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores* (Valladolid, 1613), 229-234. La itinerancia se documenta en Toledo en el último tercio del siglo XVI. Muñoz, 41-42.

beneficiadas con este tipo de objetos en los legados testamentarios, tal y como se ha puesto de manifiesto en otros lugares⁵³.

Este tipo de trabajo asistencial pudo darse también en las casas residenciales. Sucedió en el primer beaterio documentado. Las beatas Bizocas, además de su posible contacto con los numerosos hospitales de su collación, cuidaron enfermos en su residencia, caso del ermitaño Martín Gómez. Lo mismo hacía Leonor Venegas con cuatro pobres enfermos que hospedaba y a los que atendía y consolaba. Y probablemente en su casa cocinaba a diario una de las beatas Bañuelas la comida de los frailes enfermos de San Pablo⁵⁴.

2.1.2. *Ayudar a los pobres*

El servicio a los pobres constituyó otro importante frente de acción con mucha frecuencia ligado al cuidado de enfermos y al trabajo en los hospitales o en la propia residencia. La entrega de limosnas y el uso de los frutos del trabajo debieron ser dos de sus medios principales. Las beatas podían entregar ayudas económicas, limosnas en metálico o especie, para garantizar el sustento de los pobres de forma continua o de manera puntual, como gesto ligado a su consagración religiosa o a la inminencia de la muerte. En estos dos momentos «umbral», cedían todo o casi todo su patrimonio o realizaban entregas reducidas para dotes u otras ayudas⁵⁵. La cesión continua de bienes o el empleo de los frutos del trabajo debió ser habitual: así las ayudas económicas y la entrega de vestidos que se documenta entre las Bañuelas o casos como el de Leonor Venegas, que hilaba a diario dos onzas de algodón con las que sustentaba a cuatro pobres enfermos. Acaso algunas trabajasen para regalar coincidiendo con proyectos evangélicos como el de Clara de Asís; es factible plantearlo dada la importancia del trabajo textil⁵⁶.

⁵³ García Herrero-Del Campo, 323-324.

⁵⁴ José de Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo* (Madrid, 1909), t. I, 304; Bartolomé Sánchez de Feria, *Memorias sagradas de el Yermo de Córdoba, desde su inmemorial principio hasta de presente...* (Córdoba, 1782), 65-71; CMC, 1428; Miura, "Formas de vida", 153; López, 229.

⁵⁵ Beatriz de Armenta legaba en su testamento 1.000 maravedíes a Elvira Rodríguez por amor de Dios y «porque es pobre y miserable». AHPCProt, Oficio 18, leg. 2, fols. 544r-546v. Los documentos revelan que poseía bienes. AHPCProt, Oficio 21, leg. 29, fols. 111v-115r.

⁵⁶ AHPCProt, Oficio 18, leg. 4, fol. 680r; leg. 2, fols. 544r-546v.

La acogida y manutención de pobres en las casas residenciales debió ser muy frecuente, sobre todo entre las que gozaban de patrimonios saneados. Hay noticias genéricas, caso de Isabel Rodríguez, de la que se decía era una «pobre que vive» en casa de la beata Beatriz Fernández. Es difícil valorar si se trataba de una situación de pobreza, enfermedad, desvalimiento por edad o todo junto. Las Bañuelas tenían «en su casa y poder» a Juana Rodríguez de Zaragoza «por amor de Dios y por el debdo y amor que le tienen siendo como dijeron que era su parienta». ¿Limitarían este tipo de acciones a las mujeres de su parentela o personas con vínculos especiales? En cualquier caso, esta y otras referencias inducen a pensar también en otro sector vulnerable: la población anciana. Así, con las beatas de Armenta vivían Gonzalo Martínez y Marina Alfonso, favorecidos con legados «por servicio de Dios» y porque fueron criados de sus padres⁵⁷.

Las beatas con mayor capacidad económica destinaron sus bienes a sus compañeras. Esta es una clave importante para entender el fenómeno beato en su idiosincrasia sororal. Forjaron un entramado de ayuda interna mediante la recepción de mujeres pobres que se beneficiaban del patrimonio de las otras al convivir con ellas en una escala amplia que podía ir de la riqueza a la mera propiedad de la casa que les daba cobijo, o bien mediante la entrega de legados personalizados entre ellas. Fue asimismo habitual que las más pudientes ayudasen con sus bienes a la entera comunidad en sus necesidades edilicias o patrimoniales, hasta el punto de haber podido determinar la supervivencia de beaterios condenados a la desaparición. Desde esta perspectiva, la dedicación beata fue una respuesta al problema social de pobreza y marginación femeninas que fue característico de las ciudades medievales⁵⁸. Se intuye también que las comunidades podían acoger como miembros a mujeres ancianas en lo que sería otra manifestación de asistencia sororal⁵⁹.

⁵⁷ AHPCProt, Oficio 14, leg. 32 cuad. 20, fols. 53r-55v; leg. 26, cuad. 15, fol. 15rv; Oficio 18, leg. 2, fols. 544r-546v.

⁵⁸ CMC, 1428; *Bullarium Franciscanum*, nova series, t. III (1471-1484) (Quaracchi, 1949), n.º 26; RAH, 9/5436, fols. 657r-663r. La transmisión del patrimonio propio a las compañeras de comunidad se documenta en otros ámbitos hispanos. Botinas, Cabaleiro y Durán, 116.

⁵⁹ García Herrero-Del Campo, 331-332.

2.1.3. *Asistir a la infancia desvalida. Criar y educar a niñas huérfanas*

El frente más documentado en la actividad de asistencia a los pobres fue la infancia necesitada. Sobre todo las niñas huérfanas, uno de los sectores sociales más vulnerables. Las beatas se encargaban de darles techo y de criarlas, lo que conllevaba su educación⁶⁰; llegadas a edad suficiente, otorgaban una compensación económica que favorecía su socialización. Trabajaban así por la promoción social femenina. Se perfilan tres situaciones de límites no siempre claros:

Una se asemeja al contrato de servicio, pues las niñas realizaban actividades domésticas; el hecho de que fuesen huérfanas indicaría su situación precaria: Catalina, niña de cinco a seis años, huérfana de madre, era cedida por su abuelo a las beatas Ana Rodríguez y Marina Rodríguez para que las sirviese durante diez; debían mantenerla y, al finalizar, pagarle por su servicio. Otras veces el servicio está trabado con otro tipo de vínculos y es difícil deslindarlos: la beata María González declaraba heredera del remanente de sus bienes a Leonor González, «niña que yo crié y he criado» y que iba a ser monja, aunque también la llamaba «criada» en un codicilo; por su parte, la beata doña Marina de Villaseca había criado a Francisca, de diez años, y le donaba unas casas «por cargo» –obligación– que afirmaba tener de ella, así como por muchos servicios que le había hecho, pero también por amor y en pago de cierto dinero suyo⁶¹.

A veces se especifica que las beatas prohijaban niñas huérfanas para criarlas y dotarlas convenientemente pasado el tiempo. Podía tratarse de sus parientas: Isabel Rodríguez de Cárdenas prohijaba a su sobrina Isabel, de unos cinco años, y ocho más tarde le otorgaba dote porque iba a casarse. Durante el tiempo de la crianza, las niñas muy posiblemente realizasen algún tipo de servicio de naturaleza doméstica o personal. En los documentos figura también el concepto de tutoría. No sabemos si implicaba la residencia, pero debió entrañar la guarda y gestión del patrimonio de las menores que lo tuviesen, algo que las beatas también realizaban en el prohijamiento. Se trataba de cuidar de sus personas y bienes y de incrementar estos, una llamativa acción de beneficencia. Las Bañuelas eran tutoras de una menor llamada Brígida en 1488, «tenían

⁶⁰ También en Barcelona. Botinas, Cabaleiro y Durán, 54.

⁶¹ AHPCProt, Oficio 14, leg. 24, cuad. 5, fol. 66v; ASC, cajón 10, pieza 1.^a, instrumento 22; AHPCProt, Oficio 18, leg. 8, fols. 556r-559v.

en guarda» sus bienes y los gestionaban en su nombre «porque era cosa provechosa a la dicha menor»; posiblemente fuese la misma Brígida que en 1496 recibía 20.000 maravedíes, 8.000 de los cuales los daban las beatas «por amor de Dios y por pago de alguna renta y multiplicaciones», cantidad que entregaban en dinero y en ajuar. Otras veces solo documentamos una actividad de dotación directa de sus parientas⁶².

La tutoría fue un instrumento de ayuda general a la infancia más vulnerable, pues también benefició a los niños huérfanos. Podían ser parientes de las beatas, como ilustra María García, tutora de su sobrino y finalmente enfrentada a él por la gestión de sus bienes. A veces, solo se documenta una labor de custodia y gestión que buscaba asegurar y hacer crecer el patrimonio beneficiando al menor: la beata Juana Pérez entregaba a un tal Antonio todo el dinero que ella tuvo en guarda durante diez años, así como sus «multiplicaciones»; por su parte, las Bañuelas guardaban trece castellanos y medio de oro y medio real de plata de Juan del Trigo; este, al ir a profesar como dominico, solicitó su devolución para ayudar al convento de San Pablo⁶³.

2.2. OTRAS ACTIVIDADES DE AYUDA A LA SOCIEDAD URBANA, ESPECIALMENTE A LAS MUJERES

Las actividades revisadas eran formas de trabajo en beneficio de la sociedad urbana, pero las hemos presentado como caso aparte porque los sectores más desvalidos conformaron un frente preferencial de acción de las beatas, que de este modo contribuyeron a visibilizarlos y dignificarlos. Con todo, también se dedicaron a favorecer a sus vecinos. Su autoridad espiritual, sumada a la no observancia de clausura y la habitual asistencia litúrgica a la iglesia parroquial o a otros centros de culto populares como los conventos mendicantes o los santuarios, favorecieron su visibilidad social y comunitaria y el ejercicio de funciones muy diversas a favor de los vecinos. Ya he señalado lo muy significativas que son las referencias al *buen debdo* que la gente tenía con las beatas, razón por la cual podían otorgarles beneficios económicos como el pedazo

⁶² AHPCProt, Oficio 14, leg. 7, cuad. 12, fol. 36r; leg. 15, cuad. 2, fols. 9v-10v; leg. 23, cuad. 14, fol. 3rv; n. 30-2, cuad. 13, fols. 1r-2r; leg. 33, cuad. 1, fol. 15rv.

⁶³ AHPCProt Oficio 18, leg. 2, fols 637r-638r; Oficio 14, leg. 26, cuad. 13, fol. 40r; leg. 32, cuad. 16, fols. 63v-67v.

de viña y olivar recibido por la beata Mari García⁶⁴. Ha de darse por su puesta una diversidad de actividades de difícil caracterización que comportaron diferentes formas de asistencia espiritual, animación religiosa, ayuda personal y doméstica a gentes de toda la escala social urbana, que se beneficiaban del trabajo de las beatas y de su relación con ellas.

2.2.1. Acompañar y trabajar en el espacio doméstico

El espacio doméstico constituyó un importante ámbito de actividad beata. En él ejercieron funciones de acompañamiento y asistencia a otras mujeres y trabajos en la casa. Otorgaron así una dimensión espiritual a este ámbito femenino de la realidad social contribuyendo a visibilizarlo y dignificarlo en el conjunto urbano⁶⁵. Ayudaron a las mujeres y crearon un entramado de vínculos de solidaridad.

El acompañamiento entre mujeres se situó en el fundamento de la vida beata. Ayudaría a explicar el carácter no perdurable de tantas comunidades cuya razón de ser parece haber radicado en crear un entorno vital femenino para las dueñas de la casa donde se ubicaban y que, por consiguiente, desaparecieron tras su muerte. Esta realidad de acompañamiento se refleja con frecuencia en la forma de nombrar y distinguir a las comunidades: por ejemplo, el beaterio del jurado Nicolás Rodríguez era denominado también de «Isabel Rodríguez la beata y sus compañeras». Figura trabada con uno de los principales ámbitos laborales femeninos: el servicio doméstico. A veces, el acompañamiento se cifraba en este tipo de trabajo en beneficio de la dueña de la casa, que podía estar sola o enferma. La beata María González había disfrutado de la compañía y servicios de otras dos beatas, Francisca Fernández e Inés González; en su testamento de 1497 les pagaba por ello subrayando que habían estado «en mi compañía»; tras su muerte, solo podían residir en su casa tres meses. En esta realidad hemos de incluir la actividad de asistencia a mujeres pobres o enfermas del epígrafe anterior. Es difícil determinarlo por la parquedad de datos⁶⁶, pero casos como este invitan a pensar en

⁶⁴ AHPCProt, Oficio 14, leg. 4, cuad. 10, fol. 18v.

⁶⁵ Graña, «Beatas y comunidad», 717-718.

⁶⁶ CMC, 1478-3; ASC, cajón 10.º, pieza 1.ª, instrumento 22.º; cajón 7.º, pieza 4.ª, instrumento 10.º. En otros ámbitos andaluces se documenta beatas criadas de otras mujeres. Miura, «Formas de vida», 154.

una posible actividad de acompañamiento y cuidados durante la enfermedad y de preparación para la muerte.

Las beatas también acompañaron a mujeres no religiosas en toda la escala social dibujando una fenomenología similar a la que acabo de referir. Es conocida su presencia en las cortes regias y nobiliarias. La dimensión religiosa era inseparable de las relaciones de servicio y acompañamiento. Se trató de actividades a englobar en un concepto de *cura animarum* de carácter amplio y con componentes sexuados que pueden caracterizarse como originales en el contexto de las formas de dedicación apostólica pleno y bajomedievales. El panorama es muy diverso. En 1497, Beatriz de Cárcamo, mujer de Fernando de Gamarra, nombraba albacea a la beata Isabel Fernández, que entonces vivía en su casa –¿asistiéndola en sus últimas horas?–. A veces se daba en el plano familiar, pero incluso ahí se realizaba algún tipo de servicio por el que la beata era remunerada: Isabel Sánchez recibía de su madre, además de su parte de la herencia, el remanente de sus bienes por razón de «los buenos servicios» que le hacía⁶⁷. Con mucha frecuencia, estas actividades podrían encuadrarse en formas de asistencia a domicilio alternativas a la hospitalaria⁶⁸.

2.2.2. *Actividades económicas: gestión y préstamo sin interés*

Fue muy característica la actividad de gestión económica por parte de las beatas. Es una realidad compleja. Me limito a señalar que hubo indudablemente una dimensión de interés económico personal y comunitario, una querencia por el negocio y el beneficio⁶⁹ que rompe con la habitual imagen de la beata dedicada a la opción pauperística y que no necesariamente invalida su opción evangélica. Pudo tratarse también de

⁶⁷ La familiaridad con que las nobles se referían a las beatas invita a pensar que estas sirvieron en las cortes nobiliarias. RAH, *Colección Salazar*, M-48, fols. 13v-14v. Lo hicieron en la corte de Isabel la Católica, en concreto la cordobesa doña Leonor de Sotomayor, hija de los señores de Belalcázar. Álvaro Fernández de Córdoba Miralles, *La Corte de Isabel I. Ritos y ceremonias de una reina (1474-1504)*, (Madrid, 2002), 167-171. El resto de casos, en AHPCProt, Oficio 14, leg. 32, cuad. 17, fol. 60v; leg. 4, cuad. 8, fols. 37v-39v.

⁶⁸ Esto último se ha señalado para casos como Zaragoza. García Herrero-Del Campo, 331.

⁶⁹ Pérez González, o. c.; María del Mar Graña Cid, “Beatas dominicas y frailes predicadores. Un modelo bajomedieval de relación entre los sexos (Córdoba, 1487-1550)”, *Archivo Dominicano XXXII* (2011): 232-233.

un trabajo administrativo. En unos casos y otros, esta dedicación religiosa abrió espacios de autonomía femenina en el marco de la propiedad y de su gestión.

Las actividades económicas realizadas por beatas en beneficio de otros en ocasiones parecen haber formado parte de relaciones de servicio y ser manifestación suya. También concretaron un reconocimiento de autoridad social deudor de su acción religiosa y que, como he indicado, debió fundamentar toda esta fenomenología social y económica. Otras veces manifiestan formas peculiares de solidaridad por parte de las beatas con mejores medios materiales.

Podían representar a otras mujeres en acciones de gestión administrativa. Así, los arrendamientos o la que constituyó una de sus actividades más frecuentes y tempranas: el ejercicio de la función de albaceas, como se desprende de los testamentos de doña Inés Páez, a finales del siglo XIV. Esta función implicaba un reconocimiento de autoridad y constituía una manifestación de confianza. Solía compartirse con clérigos o parientes directos, varones a los que las beatas se equiparaban en términos de igualdad. Asimismo, podían ser albaceas de sus familiares: Alfonso Ruiz de Mora establecía que lo fuesen su hija Catalina «y su amiga» María, beatas⁷⁰. Junto a la tutoría y guarda de bienes de menores, este tipo de actuaciones constituían un punto de encuentro entre el servicio social general y los intereses de reproducción familiar. No eran labores nítidamente definidas en el mercado de trabajo y las beatas debieron asumirlas como funciones inherentes a su programa evangélico de servicio social.

La conciencia social de las beatas propietarias ofrece manifestaciones singulares como el préstamo sin interés, calificado de «honra y buena obra». Esta acción beneficiaba a gente en dificultad económica, pero no pobre, y muestra la variedad de frentes que estas mujeres cubrieron. Es interesante señalar que no perdonaban las deudas de sus préstamos, como tampoco hacían con los pagos de sus arrendatarios⁷¹.

⁷⁰ AHPCProt, Oficio 33, leg. 1, fol. 250rv; ACC, caja V, n.º 369; CMC, 1363, 1380 y 1425; ASC, cajón 10.º, pieza 1.ª, instrumento 22.º; AHPCProt, Oficio 14, leg. 32, cuad. 17, fol. 60v; leg. 18, cuad. 6, fols. 8v-10v; CMC, 1483-1.

⁷¹ El molinero Miguel Ruiz y su mujer se comprometían a devolver antes de Navidad los cahíces de trigo bueno que les habían prestado las Bañuelas y Juan Vázquez señalaba un lagar cerca de Córdoba como garantía del pago del dinero que le había prestado Elvira Fernández. AHPCProt, Oficio 14, leg. 32, cuad. 11, fol. 9rv; leg. 4, cuad. 10, fol. 6rv; leg. 32, cuad. 21, fols. 2v-5v, 18v-21r; leg. 33, cuad. 21, fols. 13r-14v.

¿Sería factible pensar que el interés por el negocio de un sector importante de las beatas obedeciese a su actividad de ayuda social? Recordemos que su labor de crianza y tutoría de niñas y niños con frecuencia comportaba custodiar el patrimonio de estos y, además, incrementarlo, pues de «multiplicaciones» se hablaba expresamente en los documentos cuando les tocaba rendir cuentas administrativas. La ágil gestión de sus propios bienes, siempre a la búsqueda de la máxima rentabilidad, bien pudo obedecer a sus afanes de beneficencia y redistribución material.

2.3. INCIDENCIA PASTORAL EN LA CIUDAD. PROSELITISMO ESPIRITUAL E IDEOLÓGICO

La forma de vida beata ofrece una marcada dimensión cultural desde sus inicios y con una orientación precisa: la tenencia de imágenes, retablos y otros objetos sagrados como custodias temporales o propietarias y su puesta en circulación mediante la cesión a los templos u otras mujeres. Fue resultado de su autoridad espiritual, manifestación de su piedad contemplativa y otra muestra de confianza en ellas. Los datos más antiguos indican una función de mediación cultural a través de la custodia temporal y entrega a las iglesias: en 1363, María Sánchez «de Gerosalén» tenía en su poder las «tablas de Sena»; su propietario, el deán de la catedral de Córdoba, las legaba al cabildo para ponerlas en los altares. Este papel de guardianas de objetos sagrados se mantenía a finales del siglo XV, si bien más limitado a los circuitos laicos y privados. La beata Catalina López la Serrana constituye un caso interesante: recibía de la viuda de Gonzalo García, a quien se había aparecido la Virgen en la Fuensanta, las reliquias del suceso⁷².

En la segunda mitad del siglo XV documentamos redes de transmisión exclusivamente femeninas donde las beatas actuaban como donantes y receptoras. Poseían crucifijos guarnecidos en lienzo o de oro, retablos e imágenes que ponían en circulación. La referencia en plural a los dos últimos desvela su peso numérico: Inés García de Requena legaba «todos los retablos» de su propiedad y Constanza Rodríguez «las imágenes». Se trataba de representaciones femeninas: la Virgen,

⁷² ACC, caja T, n.º 204; CMC, 1363; AHPCProt, Oficio 14, leg. 17, cuad. 3, fols. 36v-37r; CMC, 1481-2.

la Verónica y las mártires santa Inés y santa Águeda⁷³. En el retablo que la beata Leonor Fernández la Castellana donaba al monasterio de santa Inés se representaba la historia de esta santa. Modelo por excelencia de la *sponsa Christi*, era la única citada en los escritos de Clara de Asís. Este vínculo con las clarisas remitía a los orígenes de la orden, pues la hermana y primera compañera de Clara había adoptado ese nombre⁷⁴. En cuanto a santa Águeda, era una figura asociada al poder de la feminidad. Quizá por su terrible y repetido martirio focalizado en sus pechos y por su valiente resistencia frente a sus torturadores. Son conocidas las celebraciones festivas asociadas a su culto en las que las mujeres asumen el poder por un día⁷⁵. El resto de imágenes desvelan tendencias espirituales características de las mujeres y de su contexto social como el peso de la devoción a María y a Cristo en su Pasión.

La tenencia privada estaba al servicio de la oración contemplativa y la relación directa con lo trascendente, las santas, la Virgen y Cristo. Las imágenes eran instrumentos de meditación y favorecían un proceso espiritual en el que se podía acceder a la experiencia mística. Habría que subrayar el peso de la feminidad como mediación en el mismo. Indudablemente, esta concentración orante en clave femenina fortalecía la identidad subjetiva, máxime tratándose de modelos de mujeres significadas por su fortaleza ante el martirio. El destino público del retablo de santa Inés en el lugar más importante de la iglesia monástica, su altar mayor, además de brindar a las monjas su seña de identidad, impulsaba la irradiación social de este culto femenino. Esta práctica devocional contribuía a generar una cultura femenina en la ciudad afianzando la identidad subjetiva y la conciencia de la propia dignidad,

⁷³ ASC, cajón 10.º, pieza 1.ª, instrumento 22.º; AHPCProt, Oficio 14, leg. 3, cuad. 1, fols. 113v-115r; leg. 22, cuad. 2 (1488), fols. 26r-27v; ACC, *Obras pías*, caja 902; CMC, 1472-2; AHPCProt, Oficio 14, leg. 13, cuad. 1, fols. 12v-15r; leg. 20, cuad. 7, fols. 23r-24r; leg. 23, cuad. 6.

⁷⁴ María del Mar Graña Cid, "Espacios de vida espiritual de mujeres (Obispado de Córdoba, 1260-1550)" (Tesis doctoral en Historia Medieval, Universidad Complutense de Madrid, 2008), t. II, 1091; Ida Magli, *La donna, un problema aperto. Guida alla ricerca antropologica* (Firenze, 1974), 49.

⁷⁵ Cristina Segura, María del Mar Graña, Ángela Muñoz, "Mujeres y no ciudadanía: la relación de las mujeres con los espacios públicos en el Bajo Medioevo castellano", *Arenal. Revista de historia de las mujeres* 2 (1995): 41-52.

al tiempo que se favorecía su difusión pública abriendo paso al reconocimiento social de autoridad⁷⁶.

De esta red cultural formaban parte otros objetos, como el rosario –a unas cuentas de azabache «con que yo rezo» se refería Inés García de Requena–, los candeleros y los libros. Sobre todo, los libros de horas, «que tengo con que yo rezo», según afirmaba Constanza Rodríguez. Favorecían igualmente la oración personal y la meditación, a lo que ayudaban sus ilustraciones. Pero se mencionan además otros libros con una marcada función magisterial y que debieron ponerse al servicio de la difusión de ideas. Es el caso del libro «que dizen de Santo Francisco», probablemente el *Floreto de San Francisco*, texto vinculado al reformismo franciscano radical. También se citan dos libros en papel, uno de *San Fulgencio* y otro de las *Tribulaciones*⁷⁷. Había dos santos llamados Fulgencio y habían sido monjes obispos de gran celo pastoral reformista. El segundo libro pudo ser la versión castellana del *Libro de las tribulaciones* del franciscano Juan de Rupescissa. Junto al *Floreto*, reflejaría el interés de las beatas por el milenarismo franciscano. La obra, de fuerte componente moralizante, expresaba violentas censuras hacia la institución eclesiástica y reivindicaciones reformistas. En su versión castellana se difundió durante el siglo XV y los años de tribulaciones se identificaron con el período comprendido entre 1460 y 1465, que fue precisamente un momento de violencia social y política en Córdoba⁷⁸.

Las beatas contribuían así a difundir entre las mujeres de la ciudad, tanto religiosas como laicas, pero especialmente religiosas y parientas, la práctica de la oración mental, así como una espiritualidad de signo reivindicativo con acento pastoral y reformista. La entrega de estos bienes denota la existencia de una red de contactos femeninos, sintonías espirituales y coincidencias en planteamientos de cambio. Las beatas difundían así ideas y creaban opinión, actividad pastoral plasmada como activismo ideológico y que seguía pautas y líneas de difusión propias,

⁷⁶ Jeffrey Hamburger, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Middle Ages* (New York, 1998). La generación de cultura, en Garí, “La vida”, 237-243; Garí, “La ciudad”, 366-370.

⁷⁷ AHPCProt, Oficio 14, leg. 3, cuad. 1, fols. 113v-115r; ACC, *Obras pías*, caja 902; CMC, 1472-2; AHPCProt, Oficio 14, leg. 13, cuad. 1, fols. 12v-15r; leg. 20, cuad. 7, fols. 23r-24r. Juana María Arcelus, *Floreto de Sant Francisco (Sevilla, 1492)* (Madrid, 1998).

⁷⁸ José Guadalajara Medina, *Las profecías del Anticristo en la Edad Media* (Madrid, 1996), 427-441.

diferentes de las masculinas, con especialización religiosa y sexuada. Resulta interesante la participación en estas redes de las monjas cistercienses de Santa María de las Dueñas⁷⁹.

2.4. MEDIADORAS CON EL ÁMBITO ULTRATERRENO: ORACIÓN Y ACTIVIDADES FUNERARIAS

Entre las principales actividades asistenciales con que las beatas beneficiaron especialmente a los medios sociales urbanos estuvo la oración. La práctica más y mejor documentada es el rezo de los salmos por los difuntos. A medio camino entre la asistencia social, la caridad y el trabajo remunerado, las beatas brindaban asistencia caritativa a las almas, acompañamiento espiritual en la oración y sanación de los pecados. Los testamentos en que se encargaba el rezo de los salmos a «una beata religiosa» que había de recibir «la limosna acostumbrada», reflejan una práctica habitual que se documenta desde los inicios de esta dedicación religiosa hasta el siglo XVI⁸⁰. Muchas beatas encontrarían aquí uno de sus principales soportes materiales. Se fundó sobre el prestigio religioso y penitencial, aunque con el paso del tiempo se asistió a su profesionalización⁸¹. Esta actividad fue de las más características de beatas y beguinas en diversos ámbitos europeos⁸².

La fenomenología asociada al encargo de oraciones es diversa. Hubo un criterio caritativo que la sociedad aplicaba a las beatas para sostenerlas materialmente. Puede vislumbrarse considerando el carácter de las entregas, habitualmente pequeñas cantidades en metálico o en especie con destino selectivo, pues la mayor parte de los encargos se hacían a beatas y beaterios de carácter espontáneo e informal, por lo común con escaso patrimonio. Se trataría, pues, de caridad y de remuneración laboral al mismo tiempo. Menos frecuentes y de carácter especializado fueron las peticiones a comunidades con buenos patrimonios: las Bañuelas

⁷⁹ Garí, "La vida", 216.

⁸⁰ AHPCProt, Oficio 18, leg. 2, fol. 572rv; Oficio 14, leg. 29, cuad. 17, fols. 161r-162v. Todavía hay noticias en 1530. AHPCProt, Oficio 16, leg. 8, fols. 137v-140v. Para otros ámbitos andaluces: Miura, "Formas de vida", 155.

⁸¹ AHPCProt, Oficio 18, leg. 2, fol. 12r.

⁸² Referencias hispanas: Botinas, Cabaleiro y Durán, 56; García Herrero-Del Campo, 305, n. 26.

recibían los encargos de personas vinculadas a su línea espiritual dominica y los beaterios de espiritualidad jerónima debieron favorecer esta actividad por su carácter recogido, pero no están suficientemente documentados⁸³. Otra constatación es el componente popular de las oraciones de las beatas al ser encargadas en un 69% por este sector social urbano, así como su tendencia al predominio femenino (57,6%) en un marco de cierto equilibrio entre los sexos.

En Córdoba solo hay datos ambiguos sobre las actividades de tipo funerario documentadas en otros ámbitos. Es conocida la labor de acompañamiento en la muerte, amortajamiento y participación en los entierros. Noticias indirectas como el emplazamiento de algunos beaterios en las cercanías de los cementerios o referencias ambiguas al acompañamiento de difuntos⁸⁴ podrían indicarlo.

3. REFLEXIÓN FINAL

Hemos revisado dos importantes ámbitos de manifestación de lo que fue la acción asistencial caritativa en el marco del movimiento religioso femenino bajomedieval: los principales puntos temáticos en su formulación mistagógica, expuestos como un programa de teología espiritual fruto de una experiencia y con afanes de difusión, así como los aspectos fundamentales de su práctica social en un marco concreto. Los dos tienen interés en sus contenidos peculiares para conocer la acción beata. Estas páginas contribuyen a su conocimiento y valoración, algo muy necesario independientemente de sus posibles conexiones.

Pero percibimos sintonías entre los fundamentos teológicos de Hadewijch de Amberes y la práctica beata hispana. Sin afanes de exhaustividad ni de sistematización, expongo algunas de las más llamativas. En primer lugar, las que remiten a la fundamentación carismática de esta forma de vida: su cualidad mística. Es fundamental la idea expresada por la beguina de que vivir en la tierra la vida de Jesús en sus

⁸³ RAH, 9/5434, fols. 747r-743v.

⁸⁴ María-Milagros Rivera, "Las beguinas y beatas", 756. Vecinos cordobeses deseaban enterrarse «en el monasterio de Santa Marina» en referencia al beaterio de Ruy González, ubicado junto al cementerio de esa parroquia. AHPCProt, Oficio 14, leg. 23, cuad. 8, fols. 31v-32r. Actividades de amortajamiento en Cataluña: Botinas, Cabaleiro y Durán, 56.

obras sea «vivir la vida celestial» anticipando la fruición celeste. Con ello encaja el término «beata» en la dimensión de «felicidad» y beatitud en lo que probablemente sea clave explicativa fundamental. La destacada dimensión social de la dedicación orante de las beatas, el hecho de rezar por los otros, habla de autoridad religiosa y muestra la posición liminal de las beatas entre la realidad terrena y la ultraterrena, su familiaridad con «lo otro», «más allá» del aquí y de las mediaciones institucionalizadas.

Otras características inciden en la misma línea. La independencia personal que subraya el protagonismo de la individuo en relación directa con Dios como elemento inherente a esta forma de vida se pone de manifiesto en casos como el de la cesión de una casa por parte de unos padres a su hija porque quería ser beata y servir a Dios⁸⁵, vida independiente que permitía relacionarse directamente con él y colaborar en su obra. La tenencia privada de objetos culturales y de libros que favorecían la contemplación se situaría en clave similar y muestra el peso de la oración personal y el posible ejercicio de la meditación. Lo mismo cabe decir del amor, tan importante en el movimiento beato que ha dejado un reiterativo rastro escrito como aspecto caracterizador fundamental. Hay indudablemente una conexión profunda que subraya el componente místico en el carácter autónomo, ainstitucional y laico, en el vínculo directo de la persona con la dimensión divina y en la dignidad femenina para encarnar la nueva espiritualidad. La eclesiología subyacente, fundada en el amor-caridad y la libertad, ofrece asimismo conexiones evidentes.

Pero, más allá de estos componentes generales, ¿se perciben sintonías concretas? Es posible encontrarlas en la acción. Sin olvidar que el fenómeno beato fue muy heterogéneo en sus manifestaciones y vínculos espirituales y que ello condicionó las actividades de sus protagonistas, hay coincidencias significativas. Se manejan los mismos conceptos: «buenos servicios» y «buenas obras» definen la acción social de las beatas en sintonía con los textos de Hadewijch, compartiendo muy probablemente un mismo concepto de caridad en clave cristológica y mística y enraizada en la realidad. La pluralidad de las obras podría obedecer a un planteamiento similar al de la beguina en la priorización de las necesidades de los otros por encima de diseños

⁸⁵ AHPCProt, Oficio 14, leg. 1; CMC, 1464-2.

preestablecidos. Esta adaptación sobre el terreno explicaría comportamientos como no condonar las deudas de los préstamos a quienes muy probablemente no se hallasen en situación de pobreza. También pudo ser una de las razones de la atención preferente a las mujeres en las esferas y los espacios en que necesitaban ayuda o en los que esta podía darse. Otro aspecto característico fue la preocupación por favorecer el crecimiento de los otros, con manifestaciones tan llamativas en su literalidad como la atención hacia la infancia o, incluso, la dedicación a su mejora económica.

Coinciden las actividades concretas que la beguina menciona: el servicio a pobres y enfermos, la oración por los demás y el activismo pastoral planteado como irradiación proselitista. Con la puesta en circulación de objetos culturales se intensificaba la devoción urbana. La difusión de libros e ideas habla también de una dimensión reflexiva en la posición espiritual y eclesial, y en la práctica devota de las beatas y de sus destinatarias, pues esta actividad solo se documenta entre mujeres. Constituye un indicio posible del peso de esa práctica en la actividad espiritual en línea con Hadewijch. E indica además la existencia de redes de espiritualidad femenina en la ciudad en las que se vieron involucradas las beatas, mujeres laicas y, en concreto, monjas cistercienses, un vínculo institucional característico de las beguinas europeas. Ello denota la existencia de un frente femenino de acción pastoral y de círculos de transmisión de ideas que generaban opinión sobre los problemas del momento. Círculos y espacios propios, como igualmente se diferenciaban Hadewijch y sus discípulas en su propuesta y práctica espirituales. Súmese al predominio femenino en el ámbito de la atención a los pobres o al hecho de que las figuras de devoción fuesen sobre todo femeninas. ¿Entendían las beatas que las santas y María eran ejemplos, compañía y mediaciones excelentes para poder crecer en espiritualidad y acercarse más a Dios y a la dimensión celestial? Muy probablemente sí. Recordemos que Hadewijch recomendaba una buena selección en este sentido para crecer.

Estos vínculos terrestres y celestes de solidaridad, comunicación y pensamiento entre mujeres indican la conciencia de pertenencia a un mismo colectivo humano con dignidad propia y necesidades específicas. Con sus actividades, las beatas contribuían a diferenciar a las mujeres como grupo social marginado, pero a la vez emancipado por

la espiritualidad en los contextos urbanos⁸⁶. Y favorecían su incidencia sobre esos mismos contextos en clave de autoridad. Lograron que su vida espiritual y su acción religiosa fuesen socialmente reconocidas aun rompiendo los moldes culturales, lo que sin duda exigió su esfuerzo voluntarioso.

Precisamente, la propuesta espiritual de Hadewijch se fundaba en la dignidad del ser humano, pero resaltaba la femenina por cuanto Cristo anunciaba su forma de vida a una mujer y esta la difundía, sobre todo entre mujeres, subrayando el peso del servicio femenino en la relación mística con Dios. Sus claves contraculturales venían a reforzar y autorizar la feminidad frente a los habituales presupuestos culturales e institucionales. Algo que, como se ve, también hicieron las beatas.

Por lo demás, vivir la vida celestial en el mundo, plasmar el cielo en el mundo, no radicaba solo en que las mujeres religiosas experimentasen la unión con Dios. Tenía que ver también con su magisterio transformador del prójimo, su trabajo social. La caridad, concretada en acción amorosa, era instrumento benéfico que perseguía comunicar a otros, especialmente a otras, esta posibilidad de unión individual, pero que igualmente se situaba al servicio del bien y el bienestar⁸⁷ social, buscando así lograr anticipar en la tierra, en la medida de lo posible, lo que sería la felicidad celestial.

¿A qué se debieron estas sintonías? ¿Ha de pensarse que la obra de Hadewijch se difundió por el ámbito hispano? No es algo improbable, máxime en un siglo XV de contactos habituales entre Castilla y Flandes. Pero en este trabajo solo he pretendido presentar las principales líneas de fuerza de lo que beguinas y beatas entendieron que debía ser su actividad apostólica, subrayando sus coincidencias para resaltar los nervios de fondo dominantes en su obra social. Una obra social de signo trascendente fundada en el amor que combinaba lo relacional con lo individual, que entendía que entre los sufrientes, marginados y necesitados se hallaban especialmente las mujeres, por cuya dignidad se debía trabajar, y que buscaba el bienestar de todos según el orden del amor abriendo las puertas a la capacidad humana de vivir la vida celestial en el mundo y de alcanzar el cielo en el más allá.

⁸⁶ Graña, "Beatas y comunidad", 714-718.

⁸⁷ *Ibid.*, 709-711.

BIBLIOGRAFÍA

- Arcelus, Juana Mari. *Floreto de Sant Francisco (Sevilla, 1492)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998.
- Bara Bancel, Silvia. "Las beguinas y su 'Regla de los auténticos amantes' ('Règle des fins amans')". En *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*, editado por S. Bara Bancel, 51-91. Estella: Editorial Verbo Divino, 2016.
- Barel, Yves. *La ciudad medieval. Sistema social-sistema urbano*. Madrid: Instituto de Administración Local, 1981.
- Benvenuti, Anna. «*In castro poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*. Roma: Herder, 1990.
- Bornstein, Daniel. "Donne e religione nell'Italia tardomedievale". En *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, editado por D. Bornstein, & R. Rusconi, 237-262. Nápoles: Liguori, 1992.
- Botinas, Elena, Julia Cabaleiro y M.^a Angels Durán. *Les beguines. La Raó il·luminada per Amor*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2002.
- Bullarium Franciscanum*, nova series, t. III (1471-1484). Quaracchi, 1949.
- Bynum, Carolyne W. *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1984.
- Chenu, Marie-Dominique. "El despertar evangélico". En *La Edad Media a debate*, editado por L. K. Little, B. H. Rosenwein, 478-505. Madrid: Ediciones Akal, 2003.
- Cirlot, Victoria y Blanca Garí. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Barcelona: Ed. Martínez Roca, 1999.
- Cullum, Patricia H. "'And Hir Name was Charité'. Charitable Giving by and for Women in Late Medieval Yorkshire". En *Woman is a Worthy Wight. Women in English Society, c. 1200-1500*, editado por P. J. P. Goldberg, 182-211. Gloucestershire: Sutton, 1992.
- Dinzelbacher, Peter y Dieter R. Bauer, ed. *Movimento religioso e mistica femminile nel Medioevo*. Milano: Edizioni Paoline, 1993.
- Edwards, John H. *Christian Córdoba. The City and its Region in the Late Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Epiney-Burgard, Georgette y Emilie Zum Brunn. *Mujeres trovadoras de Dios. Una experiencia silenciada en la Europa medieval*. Barcelona: Paidós, 2007.

- Escobar Camacho, José Manuel. *Córdoba en la Baja Edad Media (Evolución urbana de la ciudad)*. Córdoba: Caja provincial de ahorros de Córdoba, 1989.
- Fernández de Córdova Miralles, Álvaro. *La Corte de Isabel I. Ritos y ceremonias de una reina (1474-1504)*. Madrid: Dykinson, 2002.
- García Herrero, Carmen y Ana del Campo. "Mulieres religiosae en Zaragoza (siglos XIII-XVI)". En *Artesanas de vida. Mujeres de la Edad Media*, C. García Herrero, 313-336. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2009.
- Garí, Blanca. "La ciudad de las mujeres: redes de espiritualidad femenina y mundo urbano". En *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, editado por J. A. Solórzano, B. Arízaga, y A. Aguiar, 349-370. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2013.
- . "La vida del espíritu". En *Las relaciones en la historia de la Europa medieval*, coordinado por M.^a-M. Rivera Garretas, 205-275. Valencia: Tirant lo Blanch, 2006.
- Geybels, Hans. *Vulgariter beghinae. Eight Centuries of Beguine History in the Low Countries*. Turnhout: Brepols, 2004.
- González Bernal, Edith. "Principios sobre el Dios trinitario en la teología de las beguinas". En *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*, editado por S. Bara Bancel, 93-117. Estella: Editorial Verbo Divino, 2016.
- Gozier, André. *Hadewijch d'Anvers, béguine et mystique*. Paris: Harmattan, 2010.
- Graña Cid, María del Mar. "Apostolado femenino, clausura y santidad: la obra de Angelina de Montegiove (ca. 1357-1435)". En *Mujeres que se atrevieron*, editado por I. Gómez Acebo, 157-200. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998.
- . "Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIV-XV)". *Anuario de Estudios Medievales* 42 (2012/2): 697-725.
- . "Mujeres cristianas que construyeron Europa. Sobre la participación femenina en la Iglesia medieval". En *Cristianismo y Europa ante el tercer milenio*, editado por I. Vázquez, y A. Galindo, 107-135. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.
- . "Espacios de vida espiritual de mujeres (Obispado de Córdoba, 1260-1550)". Tesis doctoral en Historia Medieval, Universidad Complutense de Madrid, 2008.

- Grundmann, Herbert. *Movimenti religiosi nel Medioevo*. Bologna: Il Mulino, 1980.
- Guadalajara Medina, José. *Las profecías del Anticristo en la Edad Media*. Madrid: Gredos, 1996.
- Hadewijch d'Anvers. Poèmes des Béguines*, traduits du moyen-néerlandais par Fr. J.-B. P. Paris, 1954.
- Hamburger, Jeffrey. *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Middle Ages*. New York: Zone, 1998.
- Hart, Mother Columba, OSB. "Hadewijch of Brabant". *American Benedictine Review* 13 (1962): 1-24.
- . "Introduction". En *Hadewijch. The Complete Works*, translation and introduction by M. C. Hart, OSB; preface by P. Mommaers, 1-42. New York: SPCK, 1980.
- Herlihy, David. *Opera muliebria. Women and Work in Medieval Europe*. New York: McGraw-Hill, 1990.
- Little, Lester K. *Pobreza voluntaria y economía de beneficio en la Europa medieval*. Madrid: Taurus Ediciones, 1980.
- López, Juan. *Tercera parte de la Historia General de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*. Valladolid, 1613.
- Magli, Ida. *La donna, un problema aperto. Guida alla ricerca antropologica*. Firenze: Vallecchi, 1974.
- McGinn, Bernard. *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism, 1200-1350*. New York: SCM, 1998.
- McNamara, Jo Ann. *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*. Barcelona: Herder, 1999.
- Meersseman, Gilles Gerard. "I penitenti nei secoli XI e XII". En *I laici nella "Societas Christiana" dei secoli XI e XII*, editado por Università cattolica del Sacro Cuore, 306-339. Milano: Vita e pensiero, 1968.
- Milhaven, John Giles. *Hadewijch and her Sisters*. New York: State University of New York Press, 1993.
- Miura Andrades, José María. "Beatas y beaterios andaluces en la Baja Edad Media. Su vinculación con la Orden de Predicadores". En *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492)*, coordinado por Emilio Cabrera, 527-536. Córdoba: Diputación provincial de Córdoba, 1988.
- . "Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval. Emparredadas y beatas". En *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (siglos VIII-XVIII)*, editado por A. Muñoz y M.^a M. Graña, 139-164. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1991.

- Mommaers, Paul y Elizabeth Dutton. *Hadewijch. Writer, Beguine, Love Mystic*. Leuven: Peeters, 2004.
- Monagle, Clare. *The Scholastic Project*. Kalamazoo and Bradford: ARC Humanities Press, 2017.
- Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Assisi, 1980.
- Muñoz Fernández, Ángela. *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVII)*. Madrid: Comunidad de Madrid, 1994.
- Muñoz Mayor, M.^a Jesús. “Beguinas: esas otras mujeres del Medioevo”. En *Mujeres que se atrevieron*, editado por I. Gómez Acebo, 115-156. Bilbao: Desclée De Brouwer, D. L., 1998.
- Nieto Cumplido, Manuel. *Historia de la Iglesia en Córdoba. Reconquista y Restauración (1146-1326)*. Córdoba: Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1991.
- Palacios Alcalde, María. “Las beatas ante la Inquisición”. *Hispania Sacra* 40 (1988): 107-131.
- Pérez González, Silvia M.^a. *La mujer en la Sevilla de finales de la Edad Media: solteras, casadas y vírgenes consagradas*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones, 2005.
- Power, Eileen. *Mujeres medievales*. Madrid: Encuentro, 1979.
- Ramírez de Arellano, Teodomiro. *Paseos por Córdoba, ó sean, apuntes para su historia*. 6.^a ed. Córdoba: Luque, 1985.
- Rivera Garretas, María-Milagros. “Las beguinas y beatas, las trovadoras y las cátaras: el sentido libre del ser mujer”. En *Historia de las mujeres en España y América Latina*, t. I, dirigido por I. Morant, 745-767. Madrid: Cátedra, 2006.
- . “Vías de búsqueda de existencia femenina libre: Perpetua, Christine de Pizan y Teresa de Cartagena”. *Duoda. Revista d’Estudis Feministes* 5 (1993): 51-71.
- . *Textos y espacios de mujeres. Europa, siglo IV-XV*. Barcelona: Icaria, 1990.
- Rusconi, Roberto, ed. *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII-XIV*. Firenze: La Nuova Italia Ed., 1984.
- Sánchez de Feria, Bartolomé. *Memorias sagradas de el Yermo de Córdoba, desde su inmemorial principio hasta de presente...* Córdoba, 1782.

- Saranyana, Josep-Ignasi. *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997.
- Segura, Cristina, María del Mar Graña y Ángela Muñoz. "Mujeres y no ciudadanía: la relación de las mujeres con los espacios públicos en el Bajo Medievo castellano". *Arenal. Revista de historia de las mujeres* 2 (1995): 41-52.
- Sigüenza, José de. *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Madrid, 1909.
- Swart, Loet. "Introducción". En *Flores de Flandes. Hadewijch de Amberes. Cartas. Visiones. Canciones. Beatriz de Nazareth. Siete formas de amor*, introducción y notas por Loet Swart; traducción por Carmen Ros y Loet Swart, 3-43. Madrid: BAC, 2001.
- Tabuyo, María. "Introducción". En *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, edición y traducción de María Tabuyo, 9-56. Madrid: Trotta, 1999.
- Van Mierlo, Jozef. "Hadewijch, une mystique flamande du treizième siècle". *Revue d'ascétique et de mystique* 5 (1924): 269-289, 380-404.
- Vauchez, André. *Religion et société dans l'Occident médiéval*. Torino: Bottega d'Erasmus, 1980.