

## DAÑO VOLUNTARIAMENTE AUTOINFLIGIDO Y GÉNERO EN LAS VIDAS DE SANTOS MEDIEVALES\*<sup>1</sup>

*Katrien Heene*  
Universidad de Gante

“En primer lugar quiero hablar sobre cómo ella refrenaba su joven cuerpo, con qué actos de penitencia ella mortificaba sus frágiles miembros en su juventud. Esta piadosísima niña acostumbraba a lacerar su tierno cuerpo, azotándolo desde la planta de sus pies hasta su pecho con ramas muy agudas, a veces hasta ramas de espino. Ella cubría su lecho con agudas hojas de espino que herían hasta el último lugar de su cuerpo con espinas afiladas cuando ella estaba acostada. Puesto que ella no quería ser atormentada hasta el sangramiento sólo durante la noche y luego pasar el día sin penitencia alguna, ella también llevaba en su pecho hojas de espino” (v. *Beatricis* lb I cc 30-33 (Reypens, 30-32)) (*N. del T: traducción de la autora del texto latino*).

Este pasaje tomado de la vida de Beatriz de Nazareth proporciona solo una pequeña muestra de los terribles tormentos a los cuales la santa se sometió voluntariamente desde su niñez. Constituye una buena introducción para el tratamiento del daño autoinfligido y género en la Edad Media. Este tema está directamente relacionado con la historia de las actitudes hacia el cuerpo, el cual, luego de haber sido tratado durante muchos años como algo natural y por lo tanto ahistórico, ha llegado recientemente a ser un importante tema histórico. En la actualidad se considera que el cuerpo se encuentra en la encrucijada entre la persona y la sociedad, lo que ha sido tratado

\* Traducido del inglés por la profesora Beatriz Meli, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

<sup>1</sup> Este artículo tuvo su origen en el contexto de un proyecto de investigación más amplio sobre la relación entre locura, comportamiento desviado y género durante la Edad Media y el Renacimiento. Se basa en una ponencia que presenté en una conferencia internacional llamada “Entes Narradores y Otros: La Teoría Feminista en la Práctica. Una Conferencia Interdisciplinaria Sobre Crítica Sociocultural y [Auto]Biografía” (Amberes, Noviembre 28-29, 1997) y que ya fue publicada en inglés en *Hagiographica Rivista di agiografia e biografia della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino* 6 (1999), pp. 213-233.

específicamente por estudiosos de la historia de las mujeres en su relación con el género<sup>2</sup>.

En un comienzo, la historia de la mujer medieval nos puso en contacto con mujeres que eran importantes en el mundo de la política o de la literatura. Además, ahora ella se ocupa no solo del modo de vida, pensamientos y emociones de mujeres corrientes sino también de sus propias formas de poder, y de las maneras en que ellas trataron y –en cierta medida– aun llegaron a tener éxito en dirigir sus vidas<sup>3</sup>. Fue especialmente la investigación de Caroline Walker Bynum la que estableció claramente el lugar preferencial ocupado por el cuerpo en la religiosidad de las mujeres hacia el final de la Edad Media, así como el papel que desempeñaba en su autodeterminación. Antes de la publicación por Bynum de *Holy Feast and Holy Fast* y *Fragmentation and Redemption*, era habitual afirmar que los autores del alto y tardío medioevo veían la relación cuerpo-mente/alma como una relación dual y que ellos asociaban al cuerpo –inferior– con la mujer y la mente/cuerpo –superiores– con el hombre. La mujer era el símbolo de lo pasivo y débil, de la carnalidad y de la fragilidad de la carne, de la sexualidad y de la concupiscencia, en tanto que el hombre era el símbolo de todos los conceptos positivos opuestos<sup>4</sup>. Bynum no niega que esta visión puede ser encontrada en numerosos autores (masculinos y femeninos) pero también con el transcurso de los años ella lo ha matizado en diversos aspectos. Por ejemplo, ha señalado el nuevo significado del cuerpo en la religión de fines del medioevo y –en general– a la calidad física del mismo, especialmente a la veneración del cuerpo de Cristo en la eucaristía y la fascinación por la sufriente humanidad de Cristo, y ella ha elucidado cómo la carne es considerada un instrumento de salvación, el cuerpo como un centro de redención<sup>5</sup>. Sin embargo, es en la espiritualidad de las mujeres del tardo medioevo –la que por razones culturales, psicológicas y sociales era mucho más corporal que la de los hombres religiosos de su tiempo– en el ámbito en el cual las mujeres consideran y emplean su “corporalidad” de manera positiva tanto en su relación real con Dios como a nivel metafórico en sus escritos. Pienso que todos hemos oído hablar de los fenómenos psicossomáticos y paramísticos y de los sentimientos eróticos y sensuales experimentados por las mujeres y que son presentados como el resultado de intensas experiencias místicas<sup>6</sup>. Con todo, el cuerpo era también el objeto de autotortura fuerte y voluntaria,

<sup>2</sup> Porter, R. “History of the Body”. En: *New Perspectives on Historical Writing*. Cambridge, Ed. Burke P., 1991, pp. 200-232.

<sup>3</sup> Para una visión panorámica de los avances recientes en la historia de la mujer, ver e.g., *Storia delle donne in occidente: Il medioevo*, Roma, 1990. Ed. Klapisch-Zuber C., Amsterdam 1991.

<sup>4</sup> Ver e.g. d’Alverny M.T., “Comment les théologiens et les philosophes voient la femme”. *CCM Xe-XIIIe siècles* 20 (1977) pp. 15-39.

<sup>5</sup> Ver Bynum, *Holy Feast*, pp. 212-213, 252-259; *id.*, *The Female Body*, pp. 183-186; *id.*, *Fuss* 12-19.

<sup>6</sup> Ver e.g., Bynum, *The Female*, pp. 186-194.

en lo que Bynum, a diferencia de otros estudiosos<sup>7</sup>, está en lo correcto al considerar que este fenómeno no es exclusivamente femenino. Ciertamente ella señala que la búsqueda del dolor era más importante en la religiosidad femenina y ella sugiere que –al torturarlo– las mujeres no rechazaban su cuerpo: que lo veían como un símbolo de la humanidad de Cristo y de ambos géneros, y más bien ellas lo explotaban y usaban como un medio de acceso a lo divino, así como una fuente para la adquisición de poder<sup>8</sup>.

Examinando una colección de textos sobre hombres y mujeres medievales<sup>9</sup>, quiero investigar en qué medida la autotortura, que es típicamente femenina en cuanto a frecuencia e intensidad, está relacionada con el género en cuanto a las formas que adopta y en cuanto a sus motivaciones. También me gustaría establecer si este comportamiento podría ser para los hombres un medio de adquisición de poder y, si así fuere, en qué circunstancias. Finalmente, quiero hacer algunos comentarios sobre la actitud hacia el cuerpo que está implícita en el sufrimiento autoinfligido.

Cuando en nuestros días las personas voluntariamente se hieren a sí mismas, este tipo de conducta es habitualmente considerada como patológica. El nombre clínico para este tipo de comportamiento, que puede presentarse en varios tipos de desórdenes mentales, es Síndrome de Automutilación Desviada o Autodaño Voluntario<sup>10</sup>. El Autodaño Voluntario es una forma primitiva –predominantemente femenina– de autoayuda, habitualmente producto de los esfuerzos por restablecer el control sobre pensamientos, emociones o entornos que producen miedo: esta actividad, como regla general, toma la forma de cortarse, quemarse o pegarse uno mismo. Los sentimientos de culpa o confusión, especialmente los concernientes a la sexualidad o a la identidad sexual, también se presentan en este contexto<sup>11</sup>. Se señala que los automutiladores usan su cuerpo como el escenario para un drama personal y como el portador de un mensaje permanente<sup>12</sup>.

En algunas ocasiones, durante la Edad Media el daño autoinfligido fue también considerado como desviado, o más concretamente, como un indicio de locura o creencia demoníaca. Por ejemplo, éste fue el caso de la autocastración o de los hombres laicos que se estigmatizaban a sí mismos o bien se clavaban a sí mismos en una cruz

<sup>7</sup> Ver e.g., McNamara, *The Need*, pp. 205-211; Lochrie, pp. 118-119.

<sup>8</sup> Ver e.g., Bynum, *Holy Feast*, 208-218 y 294-296; íd., *The Female*, 186. Ver también Petroff, *Women*, 8 y Finke, pp. 41-43.

<sup>9</sup> Acerca de la necesidad de complementar información sobre la piedad y santidad de las mujeres con similar información sobre los hombres, ver Kieckhefer, *Holiness*, p. 293.

<sup>10</sup> Ver Mansell Patisson E., Kahan J., “The Deliberate Self-Harm Syndrome”. *American Journal of Psychiatry* 140 (1983), pp. 867-872.

<sup>11</sup> Ver Favazza A.R., “Female habitual self-mutilators”. *Acta Psychiatr. Scand.* 79 (1989) pp. 283-289 and Favazza, pp. 189-207 y 233-237.

<sup>12</sup> Favazza, a.o. 43-44, 123.

porque ellos pretendían ser Cristo<sup>13</sup>. Sin embargo, desde los fines de la antigüedad hacia adelante algunas formas de sufrimiento autoinfligido eran culturalmente aprobadas, en la medida en que ellas estaban contenidas en la norma establecida para llevar –temporal o permanentemente– una vida penitente o ascética. El ascetismo siempre ha conocido una forma más pasiva y privativa de mortificación física autoinfligida y también una forma más activa y dolorosa de la misma mortificación. Ejemplos de actos con una intención de privación son el celibato, la oración frecuente, las vigiliias, el ayuno y las restricciones autoimpuestas en materia de vestuario. Ellas eran habituales e.g. en el monasticismo benedictino y cisterciense. Actos con la intención de herir al cuerpo incluyen el uso de *cilicios* (una camisa áspera), cadenas o placas de metal en contacto con la piel desnuda y la flagelación. Estas y otras prácticas similares fueron adoptadas –entre otras– por los Padres del Desierto y por los monjes irlandeses de la temprana Edad Media, por ermitaños y penitentes laicos. Sin embargo, la línea divisoria entre estas categorías no es absoluta. Las modalidades ascéticas también cambian: la autoflagelación, por ejemplo, se convirtió en práctica estándar en muchas de las nuevas órdenes a partir del siglo XI y las mortificaciones de privación pueden, por supuesto, tornarse dolorosas cuando se practican con intensidad<sup>14</sup>. Podría considerarse que todas las formas de daño explícitamente autoinfligido se inspiran en el dualismo herético, ontológico, en lugar del dualismo ortodoxo, práctico, puesto que ellos (pareciera que) ven el cuerpo como un oponente que debe ser conquistado, en lugar de un socio que debe ser convertido en un deseoso instrumento del espíritu<sup>15</sup>. Esta es la razón por la cual la Iglesia oficial siempre ha abogado por la moderación (*discretio*) en esta materia<sup>16</sup>.

Desde sus comienzos, el cristianismo parece haber conocido tres motivos principales para el autodaño consciente: expiación de los pecados, expresión de devoción y escape de la tentación. Los mismos motivos se encuentran también en la Edad Media, aunque ellos pueden ser formulados de diferente manera y así obtener dimensiones adicionales. Así, la expresión de devoción por una persona en el siglo XII toma la

<sup>13</sup> Ver e.g. Guibert de Nogent. De vita sua 1b III c 19 (Benton J.F., *Self and Society in Medieval France: the Memoirs of Guibert of Nogent*, New York 1970, 218-220) y Jacques de Vitry, Exempla XLIII (Frenken G., *Die Exempla des Jacob von Vitry. Ein Beitrag zur Geschichte der Erzählliteratur des Mittelalters*. München 1914, 119-120). En general, ver Dinzelsbacher, 163-164.

<sup>14</sup> Sobre diversos tipos de sufrimiento autoimpuesto y sus motivaciones, ver Constable, 10-20.

<sup>15</sup> Ver Ware K., “The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative?” En: *Asceticism*. Ed. Wimbush V.L.e.a., London 1995, 3-15 esp. 9-10.

<sup>16</sup> En general, ver Constable, 21-23 y Roisin, 97. Por causa de la crítica indirecta a la relajación moral del clero implícita en ella, la moderación era especialmente exigida en el caso de las mujeres, según Bynum, *Holy Feast*, pp. 84-87 y 238-244 y Finke, p. 42. Ver también supra n° 8.

forma de *imitatio Christi*, una búsqueda de conformidad e identificación con el Cristo humano en Su sufrimiento<sup>17</sup> y la expiación de los pecados de otros emerge a continuación de la expiación de los propios pecados, porque las personas están convencidas por el ejemplo de Cristo que uno puede pagar con su sufrimiento los pecados de otro<sup>18</sup>.

Antes de describir los actos dolorosos a los cuales se sometían mujeres y hombres y de describir sus motivaciones, quiero entregar una breve descripción de las fuentes específicas, la región y el período en los que me he concentrado para este artículo.

Las fuentes son las vidas de 31 santos (16 mujeres, 15 hombres) de los Países Bajos en los siglos XII y XIII, quienes vivieron en el mismo período y en la misma región. Las fuentes son exhaustivas en lo que respecta a los materiales publicados en los Países Bajos. Los Países Bajos del Sur, sin embargo, proveen la mayor parte de los textos. Muchos de ellos se ocupan de mujeres semirreligiosas (*mulieres religiosae*) o religiosos cistercienses (hombres/mujeres) originarios de la diócesis de Lieja. Esta región fue testigo del nacimiento de los grupos de beguinas y en su tiempo conoció un floreciente monasticismo cisterciense<sup>19</sup>.

Mi intención es ampliar esta investigación en términos de su período, región y fuentes, para establecer si las actitudes cambian con estos factores. Por ejemplo, una comparación con material autobiográfico sería muy interesante pues parece existir una diferencia esencial entre la manera como los hagiógrafos masculinos ven a las mujeres santas y cómo las santas mujeres se ven a sí mismas<sup>20</sup>.

Al estudiar los textos hagiográficos, uno debe tener presente que ellos siempre nos informan acerca de ideales de santidad, pero no necesariamente sobre los hechos y pensamientos reales de los santos propiamente tales<sup>21</sup>. Las *vitae* tomadas para este artículo habitualmente fueron escritas poco tiempo después de la muerte del santo, por autores religiosos masculinos que conocieron personalmente al sujeto. En el caso de mujeres del siglo XIII, estos autores fueron a menudo sus confesores o consejeros

<sup>17</sup> La impasibilidad de los primeros mártires cristianos es rechazada en la Edad Media. Una vez que Cristo es visto como humano y capaz de sufrir dolor y habiendo aceptado voluntariamente el sufrimiento para llevar a otros a la salvación, las personas, especialmente los místicos consagrados, tanto masculinos como femeninos, quieren imitarlo a Él, infligiéndose castigos ellos mismos; ver Cohen, pp. 52, 54-55, 57-59.

<sup>18</sup> Ver e.g., Dictionnaire de Spiritualité s.v. Ascèse, pp. 969-978; Bynum, Holy Feast, pp. 212-217; The Female, p. 184; Newman, pp. 119-122.

<sup>19</sup> Sobre la vida religiosa y hagiografía en la diócesis de Lieja, ver Lefevre J.B., "Sainte Lutgarde d'Aywières en son temps" (1182-1246). *Collectanea Cistercensia* 58 (1996), pp. 277-355, esp. pp. 277-288. Para una introducción general a la investigación concerniente a los *beguines*, ver Simons W. "The Beguine Movement in the Southern Low Countries; a Reassessment". *Bull. De l'Institut Belge à Rome* 59 (1989) pp. 63-105.

<sup>20</sup> Ver e.g. Petroff, Prefacio en *Body and Soul*, IX, Sweetman, 67.

<sup>21</sup> Ver Kieckhefer, *Unquiet Souls*, pp. 3-4.

espirituales<sup>22</sup>. Los textos también incluyen una vida casi autobiográfica, la vida de Beatrix de Nazareth, que fue compuesta sobre la base de la autobiografía de la santa<sup>23</sup>. Estas historias de vida casi contemporáneas tienen la ventaja de ser menos convencionales y estereotipadas que las vidas de santos pretéritos. Puesto que el autor no solo tiene que probar a su auditorio que su sujeto fue un santo, sino que además está diciendo la verdad, es más probable que sus escritos expresen, si no autenticidad, por lo menos probabilidad<sup>24</sup>.

Los siglos XII y XIII son muy importantes para el fenómeno del daño autoinfligido y género. Ciertamente, Jo Ann McNamara ha ilustrado en varios artículos cómo mujeres del siglo XII, que habían perdido el poder público que habían detentado y, más concretamente, sus posibilidades de hacer la caridad con medios materiales, buscaron y encontraron nuevas formas de hacerla. Ella argumenta que en un comienzo ellas llenaron su necesidad de hacer caridad por medio de todo tipo de servicios directos a los más necesitados. Luego, cuando en el siglo XIII vieron restringida su libertad de movimiento, ellas emprendieron el camino de la limosna espiritual por los vivos y los muertos, esto es, por medio de oraciones, sufrimientos y mortificaciones, tanto pasivas como activas<sup>25</sup>. Esta evolución coincide con las actitudes cambiantes hacia el dolor descritas por Edith Cohen.

Sin prestar una especial atención al género, ella deja en claro cómo fue que en los siglos XII y XIII el dolor evolucionó desde una consecuencia maligna de la Caída que debía ser evitado o tolerado con serenidad —especialmente por los hombres nobles— hacia un instrumento de salvación y una herramienta útil para alcanzar la verdad y el conocimiento, no solo en materias religiosas, sino que también en materias jurisdiccionales y medicinales<sup>26</sup>.

Pasemos a los textos que estamos analizando. Los tipos de actos ascéticos más comunes y disciplinarios como oraciones, vigiliias y ayunos, a menudo ocurren como una enumeración secuencial (ver, por ejemplo, v. Margaritae cc16-17 (163-164)). Con todo, la flagelación y el uso de camisas de crin, parecen ser lo suficientemente habituales como para ser agregados a las enumeraciones habituales, siendo todos ellos

<sup>22</sup> Ver d'Haenens, pp. 9-11; Roisin, pp. 98, 132; Goodich, pp. 58, 178.

<sup>23</sup> Ver Vekeman, p. 12. Para una definición de textos cuasi autobiográficos, ver Kieckhefer, *Unquiet Souls*, pp. 6-7.

<sup>24</sup> Ver Kleinberg A.M., *Prophets in their Own Country. Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*: Chicago-London 1992, a.o. 2, 16, 52, 59-61.

<sup>25</sup> McNamara, *Herrenfrage*, esp. sus conclusiones, 21-23 and *id.*, *The Need*, pp. 204-221. Ver también Newman, pp. 109-122 y Finke, pp. 33-36. Para una descripción general de las nuevas oportunidades religiosas para las mujeres y de los cambios en la religiosidad femenina a partir del siglo XI en adelante, ver Bynum, *Holy Feast*, pp. 16-23.

<sup>26</sup> Ver Cohen, esp. sus conclusiones, pp. 69-70.

sufrimientos píos (*pii labores* v. Ivettae c. (864))<sup>27</sup>. Éstas y otras formas similares de daño autoinfligido, por ejemplo, amarrarse uno mismo con cuerdas o cadenas o hacer dolorosos el dormir y el caminar, se describen en las vidas de santos masculinos y femeninos<sup>28</sup>.

Haciéndose eco de lo expresado por San Pablo (1 Cor 9, 27: *castigo corpus meum et in servitutum redigo*), se dice que, en general, el propósito de castigar el propio cuerpo es la total sumisión del cuerpo al alma o espíritu y hacer éste más fuerte<sup>29</sup>. Cansar (*atterere, fatigare*), domar (*domare*), subyugar (*subiugare*), esclavizar (*in servitutum redigere*), mortificar (*mortificare*), son algunos de los términos que encontramos en este tema.

El daño voluntariamente autoinfligido también aparece como una manera de protegerse a sí mismo del mundo y sus tentaciones<sup>30</sup>. Oda, según su biógrafo, recurre a la mutilación con el objeto de permanecer virgen: cuando sus padres quieren obligarla a casarse ella se corta la nariz. Por medio de este acto de mutilación sacrificial, como lo llama Schulenberg<sup>31</sup>, Oda se hace poco atractiva y no apta para el matrimonio. La santa dice que ella ha puesto una marca (*signum*) en su cara que deja en claro que ella

<sup>27</sup> Ver e.g. v. Alberti c5 (675): “pannis cilicium, fame, site, ieiuniis, orationibus, corpus fatigaret et in servitutum redigeret, spiritum roboraret, carnem rationi subiugando.”; v. Odiliae c19 (226); “factus inexorabilis sui castigator corporis conualescebat et confundebat daemones, vigilis et precibus et veste cilicii carnes a se vitia satagens extirpare”. Ver también v. Beatricis c25 (27): “nunc protractis in longis orationibus..., nunc acris flagellationibus corpus omne mactantem, nunc continuatis ieiuniis artus teneros macerantem”.

<sup>28</sup> Acerca de la práctica de amarrarse uno mismo con cuerdas o cadenas ver e.g. v. Mariae c12 (639); v. Arnulfi lb 1 cc 9-10 (560), c18 (561); lb 1 c19 (562); v. Bernardi c7 (676); acerca del uso de placas de hierro, ver e.g. v. Ivettae c2 (864); acerca de dormir sobre piedras, sobre ramas con espinas, ver e.g. v. Idae Lo c10 (161); v. Arnulfi lb 1 c23 (562); v. Bernardi c13 (677); v. Gerlaci c 10 (308); acerca de caminar descalzo en invierno, ver e.g. V. Gerlaci c32 (311).

<sup>29</sup> V. Arnulfi lb 1 c26 (563): “ut corpus fatigaret et in servitutum redigeret, spiritum roboraret”; v. Alberti c5 (675): “carnem rationi subiugando”; v. Gerlaci c35 (312); “loricam ferream membra corporis castigans, spiritui servire cogens”; v. Beatricis lb 1 c28 (29): “spiritui corpus obediendo servire docuit”; v. Mariae c12 (639): “corpus ... in servitutum redigebat et ... spiritui servire cogendum sit”.

<sup>30</sup> Ver v. Idae Lo c10 (109): “orationi dedita, tenerum corpus afficiens, virgarum acrioribus disciplinis, indelusam a saeculo se servabat”.

<sup>31</sup> Oda es uno de cinco casos de desfiguración heroica descritos por Schulenberg. El autor indica que este tipo de acto solo es comprensible en un contexto ideológico tal que la virginidad no solo era importante para ingresar a la religión sino que también para convertirse en santo y en un contexto social en el que las mutilaciones eran heridas habituales y la desfiguración facial un medio de castigo específico para un sexo, especialmente para mal comportamiento sexual, ver Schulenberg, pp. 30, 46-54, 58-62.

solo quiere tener a Cristo como amante. El acto de Oda es visto explícitamente como una modalidad de martirologio y es comparado con la castración voluntaria para alcanzar el cielo, mencionado en Mateo 19, 12<sup>32</sup>.

La conexión entre herirse a sí mismo, el amor intenso por Cristo y el martirio voluntario se hace también en otros textos, con respecto a santos femeninos y masculinos. Las personas hieren su cuerpo para probar su amor<sup>33</sup> convirtiéndose en sacrificios vivientes o mártires voluntarios<sup>34</sup>. Es este amor el que ayuda a la *reclusa-beguina* María d'Oignies a trascender el dolor cuando ella ha cortado trozos de su cuerpo con un cuchillo para castigarlo por haber gozado con la carne y el vino (v. *Mariae* c22 (641))<sup>35</sup>. Para el hermano lego cisterciense Arnulfus de Villers, es su amor por Cristo el que le da el valor para inmolarse su propia sangre a Dios (Ib 1 cl6(651))<sup>36</sup>. Es así como

<sup>32</sup> v. *Odae* c15 (776): “*quae sic se pro amore illius defigurans, praeter carnem corpore vixit in isto. Hoc enim genus martyrii maius puto.. si quis in carne praeter carnem vivat; si tamen castraverit se propter regnum caelorum... Martyr igitur et virgo Oda est ... quae de se sibi displicabat pulchritudinem, ut noxiam abhorrens, gladioli faciem suam signavit cauterio, dicens non voce, sed opere, illud Agnetis, posui signum in faciem meam, ut nullum praeter Christum amatorem admittam*”.

<sup>33</sup> Ver v. *Arnulfi* lb 1 c37 (565): “*Ex eo autem quod loriam diutius baiulavit, caro eius plurimum denigrata fuisse perhibetur; ut secundum quod in amatorio carmine Sponsa dicit, et ipse merito dicere posset: Niger sum sed formosus...*” (referencias al Cant. 1, 4-5). Acerca del ascetismo en general, ver v. *Goberti* c77 (392): “*Sic carnem suam domabat, et modis talibus suae carnis cultum sui creatoris imprimebat*” y v. *Goberti* c77 (392); “*Sic carnem suam domabat, et modis talibus suae carnis cultum sui creatoris imprimebat*” y v. *Alberti* c6 (675): “*quanto unusquisque in hac vita tractat se asperius, tanto supernae dilectioni arctius coniungitur*”.

Para Angela de Foligno la magnitud de ser capaz de soportar aflicciones está directamente conectada con la intensidad de su amor por Cristo, ver Petroff, *Writing* 214.

<sup>34</sup> Ver v. *Arnulfi* lb c11 (560), lb2 c3 (566): “*prosalute omnium illorum se totum Domino in sacrificium offerret*” lb 2 c33 (564) y n° 39; v. *Alberti* c15 (677) citado en n° 39; v. *Mariae* c29 (643): “*per singulas genuflexiones virga disciplinae se percutiendo. Deo et beatae virginis, prolixo parturio seipsam immolabat ... sacrificium consummabat*”. Acerca de la idea de sacrificarse uno mismo haciéndose monje, ver v. *Godefridi* c4 (265); acerca del cuerpo como un sacrificio viviente, ver v. *Ivettae* c50 (873).

Acerca de la conexión entre el martirio por una parte e *imitatio* y alcanzar una función-signo por la otra, ver Tipka, 234.

<sup>35</sup> Acerca de la devoción por la humanidad doliente de Cristo en la v. *Mariae* en general, ver Lauwers, pp. 47-48. Iris Geyer (*Maria von Oignies. Ein hochmittelalterlicher Mystikerin zwischen Ketzeri und Rechtgläubigkeit*. Frankfurt am Main 1992, 164-166) correctamente expresa que la automutilación de María no es un caso de autoestigmatización –tal como lo sugiere Dinzelbacher, p. 163– sino que un castigo a sí misma.

<sup>36</sup> La monja cisterciense Ida de Leuven ve su cuerpo –que ella ha flagelado severamente– de un modo muy específico como el altar en el cual ella inmola su sangre (v. *Idea* Lo c 12 (161))



él puede concentrarse en torturarse a sí mismo de las maneras más inconcebibles: una de sus especialidades era usar pieles de erizos debajo de su camisa de crin (lb 1 c20 (564))<sup>37</sup>.

Durante su vida –al igual que en la del ermitaño Aibertus– la idea de martirologio voluntario está relacionada con otro importante motivo para la autotortura, esto es, los esfuerzos para destruir o suprimir sus vicios (carnales)<sup>38</sup>. En este contexto, los santos son llamados perseguidores o asesinos y hasta se considera que Arnulfus supera a los mártires precisamente porque las torturas que él está sufriendo son causadas por sus propias manos<sup>39</sup>.

El dolor autoinfligido es visto específicamente como un medio para vencer el deseo sexual. Cuando era niño, Juan, el piadoso hijo de Odilia de Lieja, hundía profundamente sus uñas en su cuerpo para reprimir por medio del dolor los cosquilleos eróticos provenientes de escuchar cuentos obscenos (v. Odiliae c7 (212)). Cuando era adolescente, usaba una camisa de crin para erradicar sus sentimientos sexuales (Ibíd. c19 (226)). María d’Oignies, según su biógrafo Jacques de Vitry, se envolvía con una cuerda áspera mientras tenía una relación sexual con su esposo. Así, ella ejercitaba secretamente el poder sobre su propio cuerpo que ella no podía ejercer abiertamente; el autor agrega (c12 (639)). También cuenta que María seguía castigando su cuerpo después que ella había convencido a su esposo de tener un matrimonio casto (cc 23-37 (641-646)). En último término, su cuerpo se subyugó completamente a su espíritu y quedó tan seco que ella nunca más tuvo deseos sexuales (c75 (656)).

La idea de herirse uno mismo para expiar faltas reales o supuestas es también señalada en diversos textos, a veces relacionados con la anticipación del castigo del purgatorio que será analizado más adelante<sup>40</sup>. Ya he mencionado al relato que Jacques de Vitry hace del castigo autoinfligido de María de Oignies. El biógrafo de la monja cisterciense Ida de Leuven análogamente expresa la idea que la santa quiere castigar

<sup>37</sup> Las diversas maneras en que Arnulfus se tortura a sí mismo son descritas detalladamente por su biógrafo, ver v. Arnulfi lb 1 cc8-23 (560-562), cc33-36 (564-565), lb 2 c3 (566), cc12-13 (568).

<sup>38</sup> Ver e.g. v. Odiliae c15 (221): “carnis a se vitia satagens exstirpare”; v. Bernardi c7 (676); v. Mariae c12 (640).

<sup>39</sup> v. Aiberti c15 (677): “voluntate et actu martyr fuit, se ipsum omnipotenti Deo hostiam viventem in odorem suavitatis immolatus, carnis suae crudelis persecutor factus, quodnon longe distat a passione martyrii a tyranno illati”; v. Arnulfi lb c13 (561): “non se sui ipsius, sed peccatorum interfecorem esse respondit”, lb 1 c15 (561): “manibus propriis seipsum caedens ... maius aliquid agerem quam Martyres antiqui, qui alienis manibus torquebantur”, lb 1 c33 (564): “se verberando matyrizabat”.

<sup>40</sup> Ver e.g. v. Arnulfi lb 1 c13 (561): “cum esse in purgatorio ... quia ille more solito verberibus purgatoris corpus suum aflgebat”; v. Bernardi cc3-5 (675): “pro horribilibus peccatis”. Ver también v. Goberti c47 (386); v. Mariae cc21-22 (641); v. Beatricis cc30-33 (30-32) y c92 (71-72).

su cuerpo (c10 (161)) y sus partes por los pecados que ellos han cometido en el pasado (c12 (161)).

Puesto que desde antaño los santos son vistos como imitadores de Cristo, la idea de *imitatio Christi* está implícitamente presente en las vidas de todos los santos, sin consideración de su género<sup>41</sup>. Más aún, es también mencionada en relación con el sufrimiento de Cristo en algunas de ellas. Se dice que la penitente laica Margarita de Leper llevaba ortigas y espinas en su pecho (v. *Margaritae* c. (148)) y que desde que era niña se azotaba en recuerdo de las heridas de Cristo (ibidem c4 (149)). Arnulfus de Villers, por causa de su severa autoflagelación, es conocido como un verdadero discípulo del Señor y Maestro quien ofreció Su santa carne para que fuese herida por látigos (v. *Arnulfi* lb c11 (560))<sup>42</sup>

Hasta ahora solo me he referido a los motivos personales que conducían al daño autoinfligido. Esta clase de actos, sin embargo, también tiene una importante dimensión altruística, como la que mencioné anteriormente al referirme a los artículos de McNamara donde el autocastigo es uno de los medios para ayudar a las personas en dificultades<sup>43</sup>, especialmente para obtener la remisión de los pecados de los vivos, así como la liberación de los muertos en el purgatorio<sup>44</sup>. Entre las personas santas bajo examen, esta última aptitud es atribuida a la monja cisterciense Liutgardis de Aywières (lb c9 (167), c11 (168))<sup>45</sup> y a la reclusa Elisabeth de Spalbeek (c26 (377)). Pero son especialmente Arnulfus de Villers y Christina Mirabilis de Saint-Trond quienes pueden ser realmente considerados como elegidos por Dios para ser santos del purgatorio.

Christina constituye el caso más extraordinario: luego de haberse encontrado en un estado de animación suspendida, ella despierta y afirma que Dios, luego de haberle enseñado el infierno, el purgatorio y el cielo, le ha permitido a su alma inmortal elegir entre permanecer con Él o volver a su cuerpo mortal. En este último caso ella debería salvar a las almas del purgatorio por medio de sus propios sufrimientos (*poenae*) y convertir personas a Dios, haciéndoles abandonar sus vicios por medio del ejemplo de su vida de castigo autoinfligido. Christina le comunica a su asombrada familia que ella hará cosas ininteligibles bajo las órdenes de Dios (v. *Christinae* cc5-8 (651-652)). Ella

<sup>41</sup> Ver Van Uytfangue M., "Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture: les avatars d'une relation ambiguë". En *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale. Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo* 36 (1989) 185-202, aquí 185-190.

<sup>42</sup> La idea de imitar voluntariamente los sufrimientos de Cristo también se encuentra en v. *Arnulfi* lb 1 c16 (561), c35 (565), c38 (565).

<sup>43</sup> Ver e.g. v. *Iulianae* lb 1 c355 (455): "aliorum passiones per nimiam mentis compassionem, sibi arctius assumebat et tanquam proprias ed Dominum deferebat. Nec apparebat in conspectu Domini vacua; sed ... ut ad misericordiam praestandum tribulatis et afflictis, citius moveret divinae viscera pietatis, corpus suum tenerum absque misericordia duris verberibus affligebat". Ver también v. *Arnulfi* lib 1 cc33-34 (564-565), lb 2 c3 (566).

<sup>44</sup> Ver Bynum, *Holy Feast*, pp. 234-235; McNamara, *Rhetoric*, p. 20-21 and supra n° 25.

<sup>45</sup> Ver Le Goff, pp. 434-436.

se arroja a hornos encendidos o a calderos con agua hirviente y se acuesta en agua helada durante horas seguidas (cc1 1-12 (652)). Durante estas actividades ella sufre terribles dolores, aunque Dios la ha tornado invulnerable (c23 (654)). No es de extrañar que a menudo las personas de su entorno pensarán que ella estaba poseída y que tratase de encerrarla varias veces antes de que estuvieran convencidos de su elección y misión divinas (c17 (653), c19 (654)). Sin embargo, Christina hace cosas menos espectaculares, tales como herirse con espinas hasta sangrar o dejar que la sangre saliera de sus venas (c14 (653))<sup>46</sup>. A veces ella también desempeña un papel pastoral activo: ella presta asistencia a los moribundos y los insta a confesarse y además le habla a la gente sobre el purgatorio (cc27-28 (655)). Para su biógrafo Thomas de Cantimpré, su vida –así como su registro escrito– tiene una explícita dimensión pedagógica en el siguiente sentido: debe inspirar a los vivos a hacer penitencia y a prepararse para su muerte (c55-56 (659)).

Según Robert Swetman, el énfasis en la dimensión didáctica de los sufrimientos de Christina podría ser una indicación que en esos días la autotortura de las mujeres era parte de un proyecto de apostolado femenino voluntario. Oficialmente, a una mujer no le es permitido predicar, pero las vidas reales de mujeres como Christina constituyen un sermón viviente sobre el purgatorio y la penitencia<sup>47</sup>. Sin embargo, como se desprende de la vida del hermano lego Arnulfus y del ermitaño Gerlacus, el sufrimiento autoinfligido en los hombres también puede tener implicancias pedagógicas a este respecto. Como es el caso de Christina, se considera que el autocastigo extremo de Arnulfus es una gracia divina especial puesto que sus heridas están siempre sanadas al día siguiente (lb1 c15 (561), c38 (565)). La anécdota que sigue muestra cómo su comportamiento está explícitamente asociado con la idea de la anticipación de los sufrimientos del purgatorio: cuando se le pregunta a uno de sus hermanos del convento acerca de dónde se encontraba Arnulfus, él contesta que Arnulfus está en el purgatorio y cuando se le pide una explicación él agrega que está haciendo sufrir su cuerpo con azotes del purgatorio (lb 1 c13 (561)). Como en el caso de Christina, Arnulfus no tiene en mente solo su propia salvación: él también se azota a sí mismo muy severamente para ayudar a los miembros fallecidos de su comunidad (lb 2 cc12-13 (568)). Su comportamiento tiene también un aspecto explícitamente didáctico: el biógrafo se dirige a su audiencia diciendo que la conducta de Arnulfus les muestra en un espejo muy reluciente lo poco que ellos quieren sufrir por Cristo. Aunque el ascetismo extremo nunca es visto como un ejemplo para que sea seguido por la mayoría<sup>48</sup>, en cierta manera él

<sup>46</sup> Acerca del sangramiento como una práctica ascética, ver Gougoud L., “La pratique de la phlébotomie dans les cloîtres”. *Revue Mabillon* 13 (1924), pp. 1-13.

<sup>47</sup> Ver Sweetman, pp. 70-71, 76-78, 83-84 y Newman, p. 111.

<sup>48</sup> La exigencia de *discretio* es también –por lo menos en parte– debida al peligro de matarse a sí mismo, cf. V. Arnulfi lb 1 cc 13-14 (561); v. Mariae c12 (639-640). Ver también Lauwers, 61-64 sobre la conducta de María d’Oignies como un exceso (*excessum*) y un privilegio especial (*privilegia*) y supra nº 16.

desafía a sus lectores a emular a Arnulfus (c38 (565)). La vida en extremo ascética de Gerlacus es similarmente considerada un ejemplo viviente de verdadera penitencia (*vera poenitentia*) (c2 (306)). Es sorprendente que los monjes que viven en las cercanías hicieran las cosas difíciles para él, porque ellos ven su modo de vida austero como una crítica indirecta a su conducta algo más relajada (c17 (309), c33 (312))<sup>49</sup>.

La idea de edificar espiritualmente sin palabras es aún más importante y explícita en la incomparable vida de Elisabeth de Spalbek. Su biógrafo Felipe de Clairvaux dice que los estigmas –los suyos y los de san Francisco– tienen para los iletrados la misma función que tiene un libro para los letrados (v. Elisabeth c16 (373)). Considerar al cuerpo como un dispositivo pedagógico divino o, más específicamente, como un texto o libro no es poco frecuente durante este período<sup>50</sup>.

Con todo, el cuerpo de Elisabeth no es solo un texto para ser leído; con la ayuda de Dios, también proporciona un espectáculo para ser contemplado y música para ser escuchada. Felipe de Clairvaux describe detalladamente cómo Elisabeth atormenta su cuerpo varias veces al día: primero golpeando sus mejillas con sus manos abiertas, lo utiliza como un instrumento para producir la música que precede a las lecturas bíblicas durante la misa. Luego maltrata su cuerpo para representar el relato bíblico de la pasión de Cristo, haciendo igualmente el papel de Cristo y de sus torturadores (v. Elisabeth cc4-5 (364-366), cc8-9 (368-369))<sup>51</sup>. Estando en éxtasis durante esta solemne representación, Elisabeth no siente nada y el dolor viene después, cuando expresa su compasión personal (v. Elisabeth c6 (366-367)). En el capítulo final de su obra, el autor nuevamente se refiere a la dimensión didáctica de la conducta de Elisabeth y dice que ella debería atraer a las personas hacia la fe, la caridad y la devoción de las cuales ofrece pruebas vivientes (v. Elisabeth c30 (378))<sup>52</sup>.

Me gustaría recapitular y hacer algunos comentarios finales. En el material que he estudiado hasta ahora, un cuerpo herido tiene a veces valor semántico, pero

<sup>49</sup> Gerlacus también critica abiertamente a los clérigos (c22 (310)).

<sup>50</sup> En general, ver Dinzelbacher, pp. 167-169 y en relación con las autoras femeninas del siglo XIII que consideraban el cuerpo de Cristo y el de ellas mismas como un texto para ser leído, ver Petroff E., "Women's Bodies and the Experience of God in the Middle Ages". *Vox benedictina* 8 (1991) pp. 91-115, aquí 98, 109 y 115 n9 (Marguerite d'Oingt and Umiltà de Faenza). Una visión análoga se encuentra en la jurisdicción del siglo XII donde el cuerpo es visto como un pergamino en el cual está escrita la prueba de culpabilidad o inocencia, y esta prueba debe revelarse en la ordalía (ver Cohen pp. 63-64 y Tipka, p. 24).

<sup>51</sup> Acerca de estos textos, ver también Dinzelbacher, p. 172.

<sup>52</sup> No estoy de acuerdo con Walter Simons (Simons, *Phenomenal*, pp. 124-126 y Simons, *Reading*, pp. 11-12) quien dice que el autor, considerando que la prédica y la escritura son prerrogativas masculinas, considera la comunicación por medio de actos corporales como adecuados para las mujeres por causa de su conexión con la materia y su particular concentración en el ámbito físico. Aunque estas ideas pueden estar implícitas, ciertamente ellas no están expresadas explícitamente.

habitualmente el dolor es el elemento más importante en el daño autoinfligido voluntariamente. Aunque aún no encontramos la identificación de santidad y sufrimiento, el que aparece en el siglo XIV<sup>53</sup>, experimentar dolor es importante para las personas santas que encontramos, ellos son *passible* aún cuando la aflicción y el dolor están a veces desconectados<sup>54</sup>.

El daño autoinfligido no es un medio propio de un género para controlar el cuerpo mientras se libera el espíritu, para matar vicios, para destruir el deseo sexual, para hacer penitencia, para convertirse en un sacrificio viviente o un mártir por amor a Dios para imitar y conmemorar el sufrimiento de Cristo. Sin embargo, los casos de Oda y María d'Oignies ilustran que mutilarse o herirse a sí mismo puede ser un medio de adquirir poder propio de un género en el contexto del matrimonio, porque éstos no pueden ser rechazados por mujeres sin el consentimiento de sus padres o de su esposo.

En cuanto a la actitud hacia el cuerpo implícita en el daño voluntariamente autoinfligido, varios estudiosos piensan que el castigo autoinfligido –aun cuando puede tener un carácter subversivo y de adquisición de poder– implica una actitud negativa hacia el cuerpo femenino y por ello, en cierta medida, una internalización de misoginia<sup>55</sup>. En la introducción mencioné que, por el contrario, Caroline Walker Bynum sugiere que las mujeres consideraban su cuerpo positivamente aun mientras lo torturaban. Ella también señaló que la actitud hacia el cuerpo es explícitamente positiva en textos escritos por o sobre mujeres<sup>56</sup>. En lo que respecta al período y las fuentes examinadas, esto es confirmado por el diálogo entre el cuerpo y el alma que se dice que Christina Mirabilis realizó en algún momento cercano al final de su vida: ciertamente, ella llama a su cuerpo “mi muy querido” (v. *Christinae* cc 48-49 (658-659))<sup>57</sup>. Con todo, debemos enfatizar en mayor grado que Bynum, que Christina agradece a su cuerpo por su obediencia, especialmente por su tolerancia a las penurias (involuntarias o autoinfligidas) (v. *Christinae* *ibidem*). La idea general expresada en las vidas de santos tanto masculinos como femeninos es que, después de todo, el cuerpo solo será perfeccionado y glorificado en el cielo, mientras que aquí en la tierra debe ser “trabajado” para liberarlo en la mayor medida posible de su pecadora carnalidad humana. El

<sup>53</sup> Cohen, 60. Ver también Kieckhefer, *Unquiet Souls*, 17, quien habla sobre la feminización de la piedad masculina.

<sup>54</sup> Ver también Cohen, 61. Las estigmas e.g. pueden también ser invisibles pero dolorosas, ver *Idea* Lo c16 (162)).

<sup>55</sup> Ver Bell, 115-116 y 184-185; Finke, 29, 39; Lochrie, 118-119 y 121; Roberson, *Corporeality*, 269; *id.*, *Medical*, 143-148.

<sup>56</sup> Bynum, *The Female*, pp. 222-231 e *id.*, *Fuss*, pp. 12-19. Ver también Bynum C.W., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, 1995, esp. pp. 156-199.

<sup>57</sup> He encontrado una actitud similar en *Lux Divinitatis* de Mechtilde de Magdenburg (Ib3 c16 (*Revelationes Gertrudianae ac Mechtildiana* II. París 1877, aquí 537) cuando ella relata una conversación entre el alma y el cuerpo en el momento de la resurrección.

cuerpo debe ser totalmente obediente y debe convertirse en la delgada película que Beatrix aún considera un impedimento para la completa unión con Dios (v. *Beatrix* c198 (129)). En este sentido, la actitud hacia el cuerpo femenino no difiere de la actitud hacia el masculino. Esta observación, combinada con el hecho que por lo menos algunos hombres han empleado el daño autoinfligido voluntario fundamentalmente en las mismas formas y por las mismas razones que las mujeres, nos tienta a sugerir que las mujeres no usaron este tipo negativo de “tecnología” porque ellas tenían una actitud específica hacia su cuerpo femenino, sino que por razones que ellas podían compartir con los hombres.

Entre los místicos, el daño autoinfligido voluntario puede ser considerado por ellos como parte de la *praeparatio* ascética, la adquisición de la necesaria disposición para tener experiencias místicas, si Dios quiere concederlas<sup>58</sup>. Ciertamente, aunque el dolor autoinfligido nunca es considerado explícitamente como una técnica para alcanzar un estado alterado de conciencia<sup>59</sup>, en el siglo XIII muchas mujeres religiosas (Beatrix, Ida de Léau, Ida de Leuven), así como mujeres semirreligiosas (Christina Mirabilis, Elisabeth, Ivetta, Magareta, María) y el hermano lego (Arnulfus) que se someten a este tipo de actos ascéticos, son también aquellos quienes frecuentemente tenían experiencias místicas<sup>60</sup>. El hecho que el daño autoinfligido y la enfermedad sean a veces considerados incompatibles (e.g. v. Arnulfi lb 2 c61 (578)) sugiere que aquél pudo ser un sustituto deliberadamente buscado de ésta<sup>61</sup>.

Sin estar asociado con el misticismo, sin embargo, herir ferozmente el propio cuerpo humano ya era en el siglo XII un medio para alcanzar la perfección a los ojos de Dios y visible para los ojos de la sociedad. Este no es solamente el caso de mujeres (Oda), pero especialmente para un grupo específico de hombres viz. penitentes laicos y ermitaños (Bernardus, Gerlacus, Aybertus), todos ellos haciendo penitencia por su mundana vida anterior.

Por supuesto que uno no debe olvidar que como un todo, las mujeres medievales tenían menos medios que los hombres para obtener visibilidad. Sin embargo, consideran que los hombres a los que me he referido son cuasi religiosos iletrados o hermanos

<sup>58</sup> Ver e.g. *Wörterbuch der Mystik*: Ed. Dinzelsbacher P., Stuttgart, 1989, c.v. Askese, pp. 32-35 y s.v. Aufstieggsschemata, 354-37. En cuanto que purgar y hacer penitencia es la primera etapa en la vida visionaria, ver Petroff, *Medieval*, 6-7.

<sup>59</sup> El ascetismo excesivo es conocido como un medio para producir un estado emocional que favorece la experiencia mística. Ver Finke, 36.

<sup>60</sup> Yo solo utilicé la v. Arnulfi, pero hay otras vidas no publicadas de hermanos legos que eran extremadamente austeros. Puesto que las monjas con conexiones *beguinas* también son muy excesivas en su austeridad, Roisin sugiere que la actitud de los hermanos legos podría ser causada por la influencia de los bigardos; ver Roisin, pp. 96-97.

<sup>61</sup> Místicos tales como Aleidis e Ida de Nivelles no se hieren deliberadamente a sí mismos, pero están constantemente enfermos o experimentan todo tipo de afecciones psicósomáticas.

legos, lo menos que uno puede concluir es que en los siglos XII y XIII el daño autoinfligido era considerado una parte importante del camino a la santidad para todos aquellos que, por causa de su género o estado, no pertenecían a la élite religiosa e intelectual de la iglesia<sup>62</sup>.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Bell, R. *Holy Anorexia*. Chicago, 1985.
- Bynum, C.W. *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley, Los Angeles, 1987.
- Bynum, C.W. (ed.). *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York, 1992.
- Cohen, E. "Towards a History of European Physical sensibility: Pain in the Later Middle Ages". *Science in Context* 8 (1995), pp. 47-74.
- Constable, G. *Attitudes Toward Self-inflicted Suffering in the Middle Ages*. Brookline, 1982.
- D'Haenens, A. *Femmes excédentaires et vocation religieuse. Le cas d'Ide de Nivelles*. Centre des Recherches sur la Communication en Histoire, Publication 11, Louvain, 1981.
- Dinzelbacher, P. "Diesseits der Metapher: Selbstkreuzigung und –Stimatisation als konkrete Kreuzesnachfolge". *Revue Mabillon* 68 (1996), pp. 157-181.
- Favazza, A.R., en Favazza B. *Bodies under Siege. Selfmutilation in Culture and Society*. Baltimore-London, 1987.
- Finke, L.A. "Mystical Bodies and the Dialogics of Vision". En *Maps of Flesh and Light: the Religious Experience of Medieval Women*. New York, Ed. Wiethaus E., 1993, pp. 28-44.
- Goodich, M. *Vita Perfecta. The ideal of sainthood in the Thirteenth century*. Stuttgart, 1982.
- Kieckhefer, R. "Holiness and the Culture of Devotion: Remarks on Some Late Medieval Male Saints". En *Images of Sainthood in Medieval Europe*. New York, Ed. Blumenfeld-Kosinski R., 1991, pp. 288-305.
- Kieckhefer, R. *Unquiet Souls. Fourteenth Century Saints and their Religious Milieu*. Chicago, 1984.
- Lauwers, M. "Entre béguinisme et mysticisme: La vie de Marie d'Oignies (+1213) de Jacques de Vitry ou la définition d'une sainteté féminine". *Ons geestelijk erf* 66 (1992), pp. 46-70.
- Lochrie, K. "The Language of Transgression: Body, Flesh, and Word in Mystical Discourse". En *Speaking two Languages: Traditional Disciplines and Contemporary Theory in Medieval Studies*. New York, Ed. Frantzen A.J., 1991, pp. 115-140.

<sup>62</sup> En nuestra muestra de textos, los santos en extremo ascéticos no constituyen la mayoría, esp. no en el siglo XII. Para conclusiones análogas sobre los santos del siglo XIII, ver Goodich, p. 131, y sobre los santos canonizados en la Edad Media tardía, ver Vauchez, p. 451.

- McNamara, J.A. "The Need to Give Suffering and Female Sanctity in the Middle Ages". En *Images of Sainthood in Medieval Europe*. New York, Ed. Blumenfeld-Kosinski R., 1991, pp. 199-221.
- McNamara, J.A. "The Rhetoric of Orthodoxy. Clerical Authority and Female Innovation in the Struggle with heresy". En *Maps of Flesh and Light: the Religious Experience of Medieval Womwen*. New York, ed. Wiethaus E., 1993, pp. 9-27.
- McNamara, J.A. "The Herrenfrage: the Restructuring of the Gender System, 1050-1150. En *Medieval Masculinities Regarding Men in the Middle Ages*. Minneapolis, Ed. Lees C.A., 1994, pp. 3-29.
- Newman, B. *From Virile Woman to WomanChrist: Studies in Medieval Religion and Literature*. University of Pennsylvania Press.
- Petroff, E.A. *Medieval Women's Visionary Literature*. New York-Oxford, 1986.
- Petroff, E.A. "Writing the Body: Male and Female in the Writings of Marguerite d'Oingt, Angela de Foligno, and Umiltà of Faenza". En *Body and Soul Essays on Medieval Women and Mysticism*, Oxford, 1994, pp. 204-224.
- Porter, R. "History of the Body". En *New perspectives on historical writing*. Cambridge, Ed. Burke P., 1991, pp. 200-232.
- Robertson, E. "Medieval Medical Views of Women and Female Spirituality in the Ancren Wisse and Julian of Norwich's Showings". En Eds. Lomperis L., Stanbury S., *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature*. Pennsylvania, 1993, pp. 142-162.
- Robertson, E. "The Corporeality of Female Sanctity in the Life of Saint Margaret". En *Images of Sainthood in Medieval Europe*. New York, Ed. Blumenfeld-Kosinski R., 1991, pp. 268-287.
- Roisin, S. *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIIIe siècle*. Bruxelles, 1947.
- Schulenberg, J. "The Heroics of Virginity: Brides of Christ and Sacrificial Mutilation". En *Women in the Middle Ages and the Renaissance Literary and Historical Perspectives*. New York, Ed. Beth M.R., 1986, pp. 29-72.
- Simons, W., Ziegler, J.E. "Phenomenal Religion in the Thirteenth Century and Its Image: Elisabeth of Spalbeek and the Passion Cult." En *Women in the Church*. Oxford, Eds.. Sheils W.J., Wood D., 1990, pp.117-126.
- Simons, W. "Reading a saint's body: rapture and bodily movement in the vitae of thirteenth-century Beguines". En *Framing Medieval Bodies*. Manchester-New York, Eds. Kay S., Rubin M., 1994, pp. 1-23.
- Sweetman, R. "Christine of Saint-Trond's Preaching Apostolate: Thomas of Cantimpré's Hagiographical Method Revisited". *Vox Benedictina*, 9, pp. 67-97.
- Weinstein, D., Bell R.M. *Saints & Society. Christendom 1000-1700*. Chicago, 1986.

#### LISTA DE FUENTES PRIMARIAS

- V. Abundi, mon. Villariensis Ord. Cist (+1259/13th c)  
Citeaux 10 (1959) 11-33.
- v. Aiberti, presb. Reclusus in Hannonia Ord. Bened (+1140/12th c)  
ASS April. I, 673-680.



- v. Aiberti, ep. Leodiensis (+1192/1194-1195)  
MGHSS XXV, 139-168
- v. Aleidis, Scharembekana mon. Ord. Cist. In Camera prope Bruxellas (+1250/13th c)  
ASS Iun. II, 476-482.
- v. Arnulfi, mon. Villariensis in Belgio (+1228/13th c)  
ASS Iun. II, 558-579.
- v. Beatricis, priorissa in Nazareth prope Lynam Ord. Cist. (+1268/poco tiempo después de 1268).  
Reypens, L. *Vita Beatricis: de autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen O. Cist 1200-1268: in de Latijnse bewerking van de anonieme biechtvader der abdij van Nazareth te Lier*. Antwerpen, 1964.
- v. Bernardi, poenitens Audomaropoli in Belgio (+1182/antes de 1187)  
ASS April. II 675-697.
- v. Caroli, ab. Villariensis Ord. Cist. (+1212 c/13th c)  
ASS Ian. III, 591-595.
- v. Caroli Boni, comes Flandriae (+1127/12th c)  
MGHSS XII, 537-561.
- v. Catharinae, monialis Ord. Cist., Parci in Brabantia (+13th c/13th c)  
ASS Maii I, 532-535.
- v. Christinae Mirabilis, v. In oppido S. Trudonis (+cca 1224/13th c)  
ASS Iul. V, 650-660.
- v. Elisabeth, monialis in Erkenrode, Ord. Cist?. (+1316/vita 13th c)  
CCHBR I, 362-378.
- v. Friderici de Hallum, ab. Horti B. Mariae in Frisia (+1175/12th c)  
Wybrands M., *Gesta abbatum orti S. Mariae*. Leeuwardfen 1879, 1-75.
- v. Friderici, ep. Leodiensis (+1121/12th c)  
MGHSS XII, 502-508.
- v. Gerlaci, erem. Falcoburgensis (+cca 1170/12th c)  
ASS Ian. I, 306-320.
- v. Goberti, comes Asperi-Montis, conversus mon. Villariensis (+1263-1264/13th c)  
ASS Aug. IV, 370-395.
- v. Godefridi Pachomii, mon. Villariensis (13th c/ 13th c)  
AB 14 (1885) 263-268.
- v. Hugonis, ab. Marchianensis (+1158/12th c)  
Martène E., Durand U. *Thesaurus novus anecdotorum III, Lutetiae Parisiorum 1717, 1710-1736*.
- v. Idae de Lewis, monialis in Rameia, Ord. Cist. (+1262-1273/13th c)  
ASS Oct. XIII, 100-135.
- v. Idae de Lovanio, monialis Valle Rosarum prope Mechliniam, Ord. Cist. +(1290-1300/13th c).  
ASS April. II 155-189

- v. Idae de Nivella, monialis in Rameia, Ord. Cist. (+1231/1231-1232)  
Henriquez C., *Quinque prudentes virgines*, Antverpiae 1630, 199-297
- v. Idae vidua Eustachii comitis Boloniensis (+1113/12th c)  
ASS April. II, 141-145.
- v. Iohannis, ab. Cantimpratensis (+b 13th c/1124-1128)  
RHE 76 (1981) 2567-316.
- v. Iohannis, ep. Morinensis (+1130/1130)  
MGHSS XV2, 1136-1150.
- v. Iulianae, reclusa, priorissa Monti Cornelii apud Leodium Ord. Cist. (+1258/13th c)  
ASS April. I, 435-475.
- v. Ivettae, reclusa prope Hoium (+1228/13th c)  
ASS Iun. III, 863-886).
- v. Liutgardis, monialis Aquiriensis Ord. Cist. (+1246/entre 1246 y 1248)  
ASS Iun. III, 234-263.
- v. Margaritae de Ipris, virgo (anted m 13th c/13th c)  
Choquetius H., *SS Belgii Ord. Praed.* Duaci 1618, 144-200.
- v. Mariae Oigniacensis, beguina (+1213/1215)  
ASS Iun. IV, 636-677).
- v. Odiliae, vidua Leodiensis (+1220/13th c)  
AB 13 (1894) 199-287.
- v. Wivinae, abb. Bigardiae Maioris (+12th c/13th c)  
*anécdota ex codicibus hagiographicis Ioh. Gielemans.* Bruxelles 1895, 57-59.