

eman ta zabal zazu



Universidad  
del País Vasco

Euskal Herriko  
Unibertsitatea

# **LA MUJER EN LA EDAD MEDIA: RELIGIOSIDAD Y CULTURA**

**AXEL TOJAL ROJO**

GRADO EN HISTORIA

CURSO 2016-2017

TUTOR: ERNESTO GARCÍA FERNÁNDEZ

DEPARTAMENTO DE HISTORIA MEDIEVAL Y AMÉRICA

## ÍNDICE

RESUMEN.....	2
1. INTRODUCCIÓN .....	3
2. CULTURA PATRIARCAL.....	4
2.1 La concepción medieval de la relación entre los sexos.....	4
2.2 El patriarcado: el origen de las violencias.....	5
3. LAS VIOLENCIAS SOBRE LAS MUJERES .....	7
3.1 La inferioridad femenina en la legislación: adulterio y violación.....	7
3.1.1 <i>Adulterio</i> .....	7
3.1.2 <i>Violación</i> .....	9
3.2 La necesidad del matrimonio o la dependencia del hombre .....	15
3.2.1 <i>Las mujeres solas</i> .....	15
3.2.2 <i>La buena fama</i> .....	18
4. LAS BEGUINAS .....	19
5. CONCLUSIONES .....	26
6. BIBLIOGRAFÍA .....	28

## **RESUMEN**

La cultura patriarcal de la Europa cristiana medieval favoreció la opresión que el sexo masculino ejerció sobre el femenino, una subordinación que se agravó con la incorporación de las tesis aristotélicas por Tomás de Aquino en el siglo XIII. Esta relación de poder desfavorecía a las mujeres sin importar su condición social e implicaba toda una serie de violencias producidas por su situación de inferioridad.

La legislación medieval sostuvo este sistema patriarcal al actuar en favor de los hombres con penas menores o eximentes mientras que la mujer pagaba muy caro ser la víctima, no solo por las violencias sufridas sino por las consecuencias sociales que implicaban. Los delitos sexuales eran considerados como los más graves, pero no por constituir una agresión hacia la mujer como en la violación, sino por atentar contra la propiedad de un hombre o contra la virginidad de la mujer, minusvalorando y cosificando a la mujer.

Frente a este mundo dirigido por hombres que no tenían en cuenta a las mujeres, el matrimonio constituyó una vía de escape de las penurias y de la exposición a las violencias y la marginación, incluso alentó a aquellas mujeres que preferían la soltería a casarse; pero para beneficiarse de un matrimonio protector la mujer necesitaba de una buena fama que era muy frágil en un mundo cuya sociedad tenía unos elevados estándares de exigencia para el sexo femenino, además de un fuerte control social.

De cualquier modo, la mujer casada seguía conviviendo con el sexo superior y con las violencias que ello conllevaba. Muchas mujeres optaron de este modo por espacios femeninos como los conventos, y cuando no podían ingresar o como alternativa a ellos, se integraron en los beguinajes, una organización laica mayoritariamente femenina en la que desarrollaban una religiosidad diferente que molestaba a la Iglesia y que ésta perseguirá bajo acusación de herejía. Las beguinas llevaron una vida ascética, laboriosa y espiritual independiente de la opresión del mundo masculino, es decir, en espacios de libertad femeninos donde podían refugiarse.

## 1. INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

La historia de las mujeres en el medievalismo español ha venido desarrollándose desde los años 1980, cuando dejó atrás una historiografía que había excluido a las mujeres de la historia universal, rescatando a todo un grupo social que estaba subordinado, oculto y relegado a lo anecdótico<sup>2</sup>. Esta disciplina necesitaba de una metodología nueva para obtener resultados, ya que el androcentrismo de la historiografía tradicional no arrojaba los resultados deseados; así, Francisco Fuster recoge las tres metodologías que se han desarrollado en el medievalismo español: en primer lugar el método de análisis histórico utilizado por Cristina Segura, que consiste en releer los documentos para detectar los nombres de las mujeres y estudiar la vida de las mujeres normales –y no la de las destacadas– con el objetivo de visibilizarlas y hacerse eco de su participación en la historia; en segundo lugar, la metodología utilizada por Reyna Pastor o María Isabel del Val Valdivieso, por influencia de la labor en los años 1970 y 1980 del historiador francés Georges Duby, consistente en estudiar cómo los hombres hablan de las mujeres y cómo las representan, es decir, estudian la mentalidad de los que están sobre ellas; y en tercer lugar la metodología que María-Milagros Rivera –y el grupo Duoda que ella dirige, con historiadoras como Teresa Vinyoles o Blanca Garí– trabaja en España el llamado “feminismo de la diferencia” o “pensamiento de la diferencia sexual”. Este modelo, desarrollado en EEUU y Francia por Helene Cixous y Luce Irigaray, radica en la no-reivindicación de la igualdad de la mujer respecto al hombre y en la potenciación de la riqueza propia de la mujer<sup>3</sup>.

Tomando como referencia los trabajos de alguna de estas historiadoras y de otras que en los últimos años han ido escribiendo la historia de las mujeres, me propongo analizar la situación de las mujeres entre los siglos bajomedievales XI y XV en Europa occidental. El objetivo es estudiar y poner de manifiesto las violencias que sufrían a consecuencia de la cultura patriarcal e indagar en la vida y religiosidad de las beguinas, cuya organización constituyó una alternativa a la vida matrimonial y reglada donde las mujeres podían refugiarse.

---

<sup>1</sup> La revisión historiográfica de Gloria Solé sobre la mujer en la Edad Media es interesante para iniciarse en la temática.

<sup>2</sup> Fuster (2009), 248-249

<sup>3</sup> Fuster (2009), 251-264

## 2. CULTURA PATRIARCAL

### 2.1 La concepción medieval de la relación entre los sexos

La concepción que los medievales tenían sobre la relación entre los sexos femenino y masculino varió en la Baja Edad Media, siendo una cuestión que determinará la situación de las mujeres tanto para los siglos medievales como para los siguientes hasta hoy en día. En el siglo XII y parte del XIII predominó la llamada “teoría de la complementariedad de los sexos” que pese a las diferencias sexuales entre mujeres y hombres reconocía la igualdad entre ambos, ya que ambos se complementaban y definían así a la humanidad. Fue esta la teoría que Hildegarda de Bingen y Heralda de Hohenbourg defendieron y, como dice María-Milagros Rivera, fue “efecto y causa de mucha libertad en la vida de las mujeres”<sup>4</sup>, lo que supuso que éstos fuesen los siglos medievales en los que fueron más libres<sup>5</sup>, y es que es el momento en el que los movimientos como el de las beguinas se expanden, unos movimientos que están protagonizados principalmente por mujeres, además de figuras femeninas poderosas de la época como Leonor de Aquitania y de la teología de las místicas<sup>6</sup> de estos siglos.

Esta libertad femenina termina con lo que Prudence Allen denominó la “revolución aristotélica”<sup>7</sup>, un cambio que se produce a mediados del siglo XIII cuando el sector conservador europeo introduce en las universidades la lectura obligatoria de los textos de Aristóteles que Occidente acaba de recuperar<sup>8</sup> y, en consecuencia, el pensamiento misógino del filósofo griego comienza a expandirse con la “teoría de la polaridad de los sexos”, que establece al hombre como superior a la mujer, dando un “giro brutalmente hostil a lo que en ese momento era vivido y entendido como lo femenino”<sup>9</sup>.

Se crearon entonces, en latín y en lenguas vulgares, textos literarios y científicos “hostiles a las mujeres y al matrimonio” para extender la teoría aristotélica en el ámbito social y simbólico. Estos textos serán contestados por la Querrela de las mujeres<sup>10</sup> el debate sobre la capacidad de la mujer y la inferioridad respecto al hombre que se produce tanto en las universidades como en las esferas eclesiásticas –recordemos el

---

<sup>4</sup> Rivera (2005 a), 96

<sup>5</sup> Rivera (2005 b), 747

<sup>6</sup> Rivera (2005 a), 96-97

<sup>7</sup> Íd. 98: como subtítulo de su obra *The concept of woman*

<sup>8</sup> Íd. 98

<sup>9</sup> Íd. 98

<sup>10</sup> Íd. 98

enorme peso que en estos siglos tiene el clero en la cultura y el conocimiento–; y contará con la participación de personas como Christine de Pizan, considerada como la primera ‘proto-feminista’, cuyos escritos serán leídos por personajes tan poderosos como Isabel la Católica<sup>11</sup>. Las mujeres que participaron en la Querrela buscaron apartarse de los modelos que la sociedad les imponía y tener un espacio determinado por y para ellas; en este contexto, el movimiento de las beguinas va a ser el más significativo ya que rechazaba el matrimonio y el modelo de vida reglada de las monjas<sup>12</sup>. Sin embargo, entre el siglo XIII y el XIV se produjo “un retroceso grande de los espacios de libertad femenina” por la generalización la teoría misógina aristotélica<sup>13</sup>.

En paralelo a la consolidación del pensamiento aristotélico, a comienzos del siglo XIV, en Italia comienza a difundirse el Humanismo, al que la historiadora Joan Kelly identifica como un “retroceso para las mujeres” y un “progreso para los hombres”<sup>14</sup>. Surge así otra concepción de la relación entre los sexos, la que Prudence Allen llamó “teoría de la unidad de los sexos” que, si bien considera a mujeres y hombres como iguales, toma al sexo masculino como neutro universal, poniendo límites al femenino con lo que se conoce como “techo de cristal”<sup>15</sup>, es decir, una especie de igualdad teórica pero irreal. Esta teoría era progresista respecto a la aristotélica, pero en comparación a la de la complementariedad seguía siendo insuficiente<sup>16</sup>.

## **2.2 El patriarcado: el origen de las violencias**

Las mujeres europeas bajomedievales sufrieron violencias por dos elementos culturales de su época, en primer lugar por el contexto de violencia feudal<sup>17</sup>, y en segundo lugar por la influencia que la estructura patriarcal ejercía sobre ellas. El patriarcado establece una jerarquía atendiendo al sexo biológico –que a su vez asigna al género, considerándose una misma condición–, y subordina a las mujeres respecto a los hombres. Además, la inferioridad de las mujeres es legitimada tanto por los teólogos como por los médicos y, en consecuencia, es institucionalizada mediante los corpus

---

<sup>11</sup> Rivera (1996), 28

<sup>12</sup> Íd. 28

<sup>13</sup> Rivera (2005 a), 99

<sup>14</sup> Íd. 99

<sup>15</sup> Íd. 99-100

<sup>16</sup> Íd. 100

<sup>17</sup> Segura (2008), 26

legislativos civil y canónico<sup>18</sup>; de este modo, el patriarcado coloca a los sujetos femeninos en una situación de “desiguales derechos y obligaciones”<sup>19</sup> en comparación a los masculinos.

De la posición superior de los hombres nace la violencia que se ejerce sobre las mujeres, una violencia que “en absoluto fue recíproca”<sup>20</sup>, ya que si algunas mujeres pudieron agredir a hombres “siempre fue de manera excepcional e individual” y no del género femenino sobre el masculino<sup>21</sup>. Esta violencia de género, dice Cristina Segura, corresponde a todo tipo de acoso por cualquier hombre “en situación de superioridad respecto a ellas”, y no aquella ejercida exclusivamente por su pareja<sup>22</sup>; proponiendo además denominarla “maltrato a las mujeres”, con la intención eliminar los eufemismos visibilizando así al género agredido y añadiendo dureza al violento llamándole “maltratador”<sup>23</sup>. También defiende que las mujeres deben ser consideradas como oprimidas, y no como marginadas, ya que no pueden abandonar su condición de féminas, al contrario que las personas marginadas, como las prostitutas o las esclavas, que si abandonan su condición excluyente pueden reintegrarse en el grupo<sup>24</sup>.

La confluencia de la violencia feudal y la patriarcal, afirma Cristina Segura, hará que las mujeres medievales vivan “una situación especialmente grave”<sup>25</sup>. Sin embargo, el carácter estamental de la sociedad medieval supondrá un diferente ejercicio de la violencia según la condición de la mujer, siendo este factor determinante para muchas<sup>26</sup>, aunque en general todas tengan un estatus semejante al de la minoría de edad, por lo que dependían de las decisiones de los hombres<sup>27</sup>; primero sometándose a las disposiciones de su padre en materia de matrimonio, y posteriormente bajo el mando del marido, que continuaba ostentando la potestad sobre el cuerpo de su mujer. Se observa, en cualquier caso, que la subordinación condicionaba la vida de la mujer y creaba una serie de violencias sobre ella<sup>28</sup>. Las mujeres podían esquivar este contexto opresivo ingresando

---

<sup>18</sup> Íd. 24

<sup>19</sup> Íd. 27

<sup>20</sup> Íd. 26

<sup>21</sup> Íd. 26

<sup>22</sup> Íd. 27

<sup>23</sup> Íd. 28

<sup>24</sup> Íd. 28

<sup>25</sup> Íd. 29

<sup>26</sup> Íd. 26

<sup>27</sup> Íd. 28

<sup>28</sup> Íd. 31

en conventos o en beguinajes<sup>29</sup>, pero también crearon “espacios de libertad, de solidaridad y de creación de sabiduría”<sup>30</sup> allí donde el patriarcado les recluía<sup>31</sup> –en el ámbito doméstico–, donde interrumpían su condición de subordinada y evitaban las violencias en un contexto femenino<sup>32</sup>.

### **3. LAS VIOLENCIAS SOBRE LAS MUJERES**

La legislación y la justicia medieval eran reflejo de la “norma consuetudinaria patriarcal”<sup>33</sup> y discriminaban atendiendo al sexo y al estatus social. De este modo, el adulterio y la violación –agresiones que sufrían las mujeres y de las que no se les protegía<sup>34</sup>– eran delitos/pecados que se juzgaban de manera diferente<sup>35</sup>, manifestando claramente la relación de poder. Estos delitos, como otros, eran considerados pecados por una Iglesia que también era discriminadora<sup>36</sup>. La superioridad del hombre creaba tantas violencias que las mujeres solas eran más vulnerables y se contemplaba al matrimonio como una especie de refugio.

#### **3.1 La inferioridad femenina en la legislación: adulterio y violación**

##### **3.1.1 Adulterio**

El delito/pecado del adulterio se contemplaba como un delito “típica y exclusivamente femenino”<sup>37</sup>, esta consideración radica en que el honor del marido está depositado en la mujer como medio de transmisión de su linaje, ya que las teorías aristotélica, hipocrática y galénica consideraban a la sangre menstrual como un elemento de nutrición para el feto que, fuera de la función reproductora, contenía connotaciones de imperfección en oposición a la sangre masculina, que era considerada superior junto al esperma, por lo que el linaje del hombre se transmitía mediante su

---

<sup>29</sup> Íd. 30

<sup>30</sup> Íd. 29-30

<sup>31</sup> Segura (2005), 518

<sup>32</sup> Segura (2008), 30

<sup>33</sup> Íd. 31

<sup>34</sup> Íd. 31

<sup>35</sup> Íd. 31

<sup>36</sup> Íd. 33

<sup>37</sup> García (1990), 284

depósito en la mujer<sup>38</sup>. De este modo, si la mujer mantenía relaciones sexuales con otro hombre, la paternidad del marido y la continuidad del linaje quedarían en duda<sup>39</sup>, lo que supondría un atentado contra el honor del marido y su linaje<sup>40</sup>.

Sin embargo, el adulterio por parte del marido era considerado como algo natural y positivo para la pareja, ya que el desahogo sexual de un marido físicamente más fuerte que la mujer podía causarle daño, sobre todo teniendo en cuenta que la mujer honrada se consideraba “objeto de respeto, de dulzura y comprensión, de tierna amistad, pero nunca de pasiones desordenadas”, por lo que se entendía que era mejor que el marido aliviase sus deseos sexuales en un burdel antes de dañar y pervertir a la madre de sus hijos<sup>41</sup>.

En consecuencia, las mujeres “eran castigadas con la muerte y con las penas del infierno”, mientras que los hombres eran multados por haber “atentado contra una propiedad de otro hombre”<sup>42</sup> o no sufrían consecuencias. Sin embargo, el Fuero Real de Alfonso X el Sabio comenzó a castigar someramente a los hombres casados adúlteros<sup>43</sup>, mientras que las sanciones de la Iglesia recortaban la diferencia penal entre ambos sexos<sup>44</sup>.

El adulterio está presente en todos los niveles sociales, pero María del Carmen García señala que en la Zaragoza del siglo XV no hay mujeres nobles que hayan sido acusadas de adulterio, y achaca esta falta de denuncia a que no era conveniente ir en contra de una familia poderosa, además, la educación que recibían las mujeres tenía un fuerte componente de discreción, por lo que además de tener medios para ocultarse mejor, eran más cautas y más discretas; así, el adulterio en las capas altas de la sociedad se solucionaría en privado o directamente con la mediación del rey<sup>45</sup>.

En el contexto social, se esperaba que la mujer entendiese y perdonase el engaño de su marido; algo que no sucede a la inversa, ya que del marido engañado se esperaba que recuperase su autoridad y vengase su honor de forma pública<sup>46</sup> mediante un castigo

---

<sup>38</sup> Bazán (1995), 278-279

<sup>39</sup> García (1990), 284

<sup>40</sup> Bazán (1995), 279

<sup>41</sup> García (1990), 284-285

<sup>42</sup> Segura (2008), 31

<sup>43</sup> Íd. 31

<sup>44</sup> García (1990), 309

<sup>45</sup> Íd. 286

<sup>46</sup> Íd. 285

ejemplar<sup>47</sup>, de hecho, las mujeres ya conocían las consecuencias de cometer adulterio: desde el exilio y la pérdida de bienes hasta la muerte<sup>48</sup>. Si las correcciones maritales que el hombre podía llevar a cabo no daban frutos satisficentes para él, éste podía abandonar a la mujer o expulsarla del hogar sin que pudiesen volver a contraer matrimonio. Incluso, en ocasiones, el marido se tomaba la justicia por su mano y mataba a su mujer, al amante, o a ambos, ya que el honor era algo que, una vez perdido, era difícil recuperar<sup>49</sup>. A finales de la Edad Media, en el Aragón del siglo XV, el perdón hacia la mujer adúltera fue la solución habitual, se acordaba que el marido no agrediría a la mujer si ésta le cedía ciertas propiedades y si se mantenía “casta y honesta”<sup>50</sup>. No obstante, si el adulterio era considerado como grave, la mujer podía ser expulsada del hogar perdiendo todos los bienes<sup>51</sup> y viéndose en la situación vulnerable de las mujeres solas.

Aunque lo normal para las mujeres víctimas del adulterio era consentirlo y recuperar al marido, solían recurrir al clero para que interviniesen y, en ocasiones, denunciaban el caso ante el tribunal eclesiástico. Las separaciones también constituyeron una solución al adulterio cesando la cohabitación cuando ésta era imposible y comprometiéndose el marido a no “molestar” a la mujer, y ella a permanecer casta y honesta, además de la renuncia de ambos a los derechos que tendrían sobre los bienes del otro<sup>52</sup>. Por otro lado, el adúltero solía compensar a su mujer en el testamento por el sufrimiento que le había causado durante el matrimonio<sup>53</sup>.

### **3.1.2 Violación**

Otro tipo de violencia emanada de la subordinación de la mujer fue la violación, uno de los delitos/pecados sexuales más graves. Como afirma Jacques Rossiaud las violaciones eran normales en las ciudades, sobre todo en las más grandes, y se

---

<sup>47</sup> Íd. 287

<sup>48</sup> Íd. 306

<sup>49</sup> Íd. 289

<sup>50</sup> Íd. 305-306

<sup>51</sup> Íd. 306

<sup>52</sup> Íd. 311

<sup>53</sup> Íd. 310

producían en cualquier momento del año sin la necesidad de un contexto con alcohol<sup>54</sup>, lo que pone de manifiesto la extensión de la cultura de la violación.

Las mujeres eran víctimas de los deseos sexuales de los hombres que las violaban “como una suerte de ejercicio de poder sobre la víctima”<sup>55</sup> o, como señala Iñaki Bazán, porque la violación era el “punto final a una situación de acoso sexual permanente a la que el hombre sometía a la mujer”<sup>56</sup>. Además de estas agresiones motivadas por el placer sexual, podría haber otras razones como forzar un matrimonio o lacrar a la mujer y su familia<sup>57</sup>, aunque Ricardo Córdoba sostiene que sería demasiado arriesgado jugarse la vida y la libertad por motivos vengativos u ofensivos<sup>58</sup>. Iñaki Bazán también alude a la educación nobiliaria –basada en la cultura de la violencia y la agresividad para la guerra y la defensa del linaje– que se enmarca en la violencia propia del feudalismo. De este modo, el noble satisfaría sus deseos sexuales por la fuerza<sup>59</sup>, ya que así ha sido educado; añade también como causa de este clima violento el abuso del alcohol<sup>60</sup>.

Existían grupos femeninos más vulnerables a estos ataques<sup>61</sup> –aunque entre los hombres no hubiese un grupo que violase más–, ya que la condición de la violada podía suponer un eximente o un agravante para la pena del violador, constituyendo un factor de coerción o de permisividad para él. De esta manera, las mujeres pobres, con mala fama, prostitutas o solteras estaban más expuestas a la violación ya que, en palabras de Jacques Rossiaud, “su condición acorta las penas y las multas, no arrastra venganzas temibles y atempera al reprobación social”<sup>62</sup>. En oposición a los grupos vulnerables, Didier Lett afirma que “les quatre femmes les plus protégées sont la vierge, la femme mariée, la veuve et la nonne”<sup>63</sup>. El estatus social también influía, ya que las mujeres socialmente más elevadas estaban más protegidas de las violaciones porque tenían menos libertad de movimiento y solían ir por las calles acompañadas<sup>64</sup>; al contrario que

---

<sup>54</sup> Rossiaud (1986), 25

<sup>55</sup> Córdoba (2008), 191

<sup>56</sup> Bazán (1995), 322

<sup>57</sup> Córdoba (2008), 192

<sup>58</sup> Íd. 192

<sup>59</sup> Bazán (1995), 321

<sup>60</sup> Íd. 322

<sup>61</sup> Córdoba (2008), 193

<sup>62</sup> Rossiaud (1986), 44

<sup>63</sup> Lett (2013), 47

<sup>64</sup> Bazán (1995), 317

las mujeres solas, las mujeres corrientes, las criadas etc., que se desplazaban por la ciudad haciendo un recorrido en el que podían ser agredidas<sup>65</sup>.

A pesar de que no hay un grupo ni de hombres ni de mujeres que sobresalga en este delito/pecado, Iñaki Bazán habla de una cierta mayoría de criadas y de burgueses y nobles, ya que las criadas serían un objetivo fácil porque el acceso a ellas no tenía complicaciones en la casa en la que servían y, además, estaban lejos de sus casas, carecían de la protección familiar y vecinal, y tenían tareas que implicaban una mayor vulnerabilidad, como ir a por agua a una fuente por la noche<sup>66</sup>.

En toda Europa occidental existieron lugares que parecen ser los más usuales para cometer violaciones. Por una parte, en el mundo urbano se destaca el dormitorio de la propia víctima –“escalando y entrando en casa”– o allí donde no hay testigos –fundamentales para probar la violación– ni molestias<sup>67</sup>. Por otra parte, en el mundo rural, tales actos eran más susceptibles de ser cometidos en los caminos y zonas “en yermo y despoblado” donde nadie oíría los gritos de auxilio<sup>68</sup>. De este modo, las condiciones que aumentaban la posibilidad de violación se constituyeron como agravantes de delito, es decir, la indefensión, la ausencia de testigos y el hecho de que la violada no pudiese ser socorrida<sup>69</sup>.

Las violaciones no eran siempre entre un hombre y una mujer, de hecho las violaciones colectivas no eran raras en el Occidente bajomedieval, incluso doblan en número a las individuales en Francia<sup>70</sup>. Por ejemplo, en Dijon, el 80% de las violaciones denunciadas fueron cometidas por entre dos y quince hombres que entraban forzosamente en la vivienda de la mujer violándola allí mismo o en otro lugar a donde la arrastrarían, contando con el silencio cómplice de los vecinos<sup>71</sup>. Por otro lado, Ricardo Córdoba apunta que en la península ibérica las violaciones colectivas fueron cuantitativamente inferiores a las individuales, siendo lo más habitual que un único hombre violase a una única mujer y, en caso de haber terceras personas implicadas, éstas serían testigos acusados de omisión de socorro o de no haber denunciado los

---

<sup>65</sup> Córdoba (2008), 193

<sup>66</sup> Íd. 193

<sup>67</sup> Íd. 195

<sup>68</sup> Íd. 195

<sup>69</sup> Íd. 195

<sup>70</sup> Bazán (1995), 321

<sup>71</sup> Rossiaud (1986), 24

hechos<sup>72</sup>. También hubo casos de estupro, la relación sexual con una adolescente mediante la falsa promesa de matrimonio o simplemente por la superioridad del hombre, que en la documentación suele confundirse con la violación<sup>73</sup>; el rapto, delito que las Partidas tipifican junto a la violación con la pena de muerte<sup>74</sup>; y la violación brutal a niñas<sup>75</sup>.

La ocultación de la violación era bastante frecuente, de hecho Jacques Rossiaud estima que el 75-80% de las violaciones en la Edad Media no se denunciaron<sup>76</sup>. Las razones para no abrir un proceso judicial eran varias, en primer lugar porque suponía ser marcada como violada ante su familia y la comunidad; en segundo lugar por la poca confianza que se tenía en que la justicia fallase en favor de la víctima, ya que probar la violación era difícil; y en tercer lugar, por la acción del violador, ya fuese por temor a una posible venganza de él o su entorno, o porque se llegaba a un acuerdo por el que ambos contraían matrimonio o se compensaba a la mujer<sup>77</sup>. También hubo casos de violaciones hacia mujeres discapacitadas física o psíquicamente que tuvieron más dificultades no solo para defenderse, sino para identificar al agresor, denunciarlo y testificar<sup>78</sup>. Además, no conocemos las violaciones que se darían en el propio matrimonio, en los hogares tanto del ámbito urbano como del rural<sup>79</sup>.

Después de sufrir la violación, si querían denunciarlo, tenían que demostrar que la relación había sido efectivamente contra su voluntad, y es que las casadas violadas eran sospechosas de adulterio, que como hemos visto conllevaba la pena capital para ellas. Sin embargo, si la mujer en cuestión demostraba que ni facilitó ni consintió la relación, el delito recaía sobre el violador por usurpar la propiedad del marido<sup>80</sup>. De igual manera, las denuncias de las solteras eran sospechosas de ser falsas o de ser un medio para forzar un matrimonio. En cualquier caso, para que la violación fuese considerada como tal, la justicia exigía que demostrase “de manera pública y nítida” que había sido forzada, siendo necesario que las mujeres, en el momento de la

---

<sup>72</sup> Córdoba (2008), 195

<sup>73</sup> Íd. 196

<sup>74</sup> Bazán (1995), 324

<sup>75</sup> Íd. 317

<sup>76</sup> Rossiaud (1986), 23-24

<sup>77</sup> Córdoba (2008), 196

<sup>78</sup> Íd. 194

<sup>79</sup> Segura (2008), 32: en la documentación no se reflejan las violencias ejercidas por los hombres de los que la mujer dependía como padres, hermanos y maridos, que podrían ser las más habituales y numerosas pero no se denunciarían por la concepción de la mujer como objeto propio de la familia.

<sup>80</sup> Íd. 32

violación, tuviesen que “proferir gritos claramente reconocibles, mesarse o tirarse de los cabellos, arañarse el rostro lamentando su suerte, mostrando su desesperación”, e incluso utilizar la sangre y las lágrimas como pruebas de la violación<sup>81</sup>.

Las declaraciones de la violada no eran suficientes para ganar un juicio que era cuestión de un cruce de versiones contradictorias entre la violada y el violador; ella tenía que aportar un determinado número de testimonios que confirmasen en primer lugar que la violada era virgen –en caso de estar soltera– y que tenía buena fama, ya que si tenía una conducta sexual ‘inapropiada’ con la consiguiente mala fama, perdería toda su credibilidad<sup>82</sup> y no sería necesario restablecer su honra porque antes de la violación no la tenía; además, los testigos también servían para dejar claro que la relación no había sido consentida. Se recurría también a una partera para que examinase el cuerpo de la mujer en busca de signos de violación<sup>83</sup>, y aun si determinaba que la mujer había perdido la virginidad, y como Iñaki Bazán dice, quedaba juzgar si se había perdido por la violación y si fue el acusado quien la violó<sup>84</sup>.

Las declaraciones de la violada y el acusado en los juicios, señala Ricardo Córdoba, se explican de forma sesgada y poco explícita, por lo que podría responder a los intereses que ambas partes tenían: por un lado la víctima y su entorno declararían de forma que el acusado recibiese una pena mayor, y por la parte denunciada, lo haría de forma inversa<sup>85</sup>; de este modo, se utilizan los factores agravantes –violación de noche, en lugares en los que la mujer estaba indefensa, la premeditación, la participación de cómplices etc.<sup>86</sup>– y eximentes –como la condición de prostituta<sup>87</sup>– en favor de cada uno.

La condición de la mujer violada determinaba el grado de pena que recibía el violador pese a que la violación estaba castigada con la pena capital, y es que en todo el contexto europeo occidental raramente se aplicaba, ya que se conmutaba por el destierro –lo más usual en el País Vasco<sup>88</sup>–, penas corporales, multas e incluso por entregar el violador al marido para que éste hiciese lo que considerase conveniente<sup>89</sup>, de este modo, en el atentado al honor del marido la mujer adúltera recibía la pena de muerte, pero el

---

<sup>81</sup> Córdoba (2008), 197

<sup>82</sup> Íd. 198

<sup>83</sup> Íd. 198

<sup>84</sup> Bazán (1995), 317

<sup>85</sup> Córdoba (2008), 191

<sup>86</sup> Íd. 191

<sup>87</sup> Bazán (1995), 325

<sup>88</sup> Íd. 326

<sup>89</sup> Íd. 326

violador podía sufrir menores consecuencias. Apunta Ricardo Córdoba que la razón por la que no se ejecutaba la pena de muerte era porque la sociedad la veía como una condena exagerada por un delito que no era homicidio; porque probar la existencia de la violación era difícil –por el propio descrédito de la violada– o por temor a una acusación falsa; además de que algunos recibían la conmutación de su pena por haber prestado determinados servicios a la Corona, por tener privilegios, o por el propio perdón de la ofendida –o su familia– para que no se le aplicase dicha pena<sup>90</sup>.

Si las penas de los violadores dependían en buena medida de la mujer a la que habían violado, las consecuencias para éstas eran genéricas; comenzando por los daños físicos más comunes como heridas por golpes e incluso puñaladas, que podían provocar la muerte de la mujer; y los traumas derivados de las amenazas y la propia agresión<sup>91</sup>. Las consecuencias continuaban a nivel social, ya que era habitual que a pesar de que las violadas conservasen el apoyo familiar<sup>92</sup>, éstas cayesen en la prostitución y la marginalidad<sup>93</sup>. También eran frecuentes los embarazos, y era normal que la mujer tuviese que encargarse de la niña o el niño –ya fuese sola o con la ayuda familiar–, puesto que habitualmente el violador no aportaba nada; de este modo, la violación ponía a la mujer –que solía ser joven–, y en consecuencia a sus hijas e hijos, en una situación de precariedad<sup>94</sup>.

La pena impuesta al violador no reparaba el daño a la honra y dejaba a la mujer en una situación de vulnerabilidad, por lo que en vez de denunciar se recurría a una solución pragmática y rápida entre violada y violador que se imponía a la solución ética y moral<sup>95</sup> de denunciar y hacer que éste pagase por sus actos; además, la mujer evitaba un costoso juicio que podía perder por la dificultad de demostrar la violación, sobre todo si el violador era de estatus superior a ella. Se trata de la compensación económica, que se producía en toda Europa –en Castilla además está bien documentada en relación a otros muchos delitos–; de este modo la víctima se garantizaba un dinero que podía emplear para aumentar su dote y, en consecuencia, aumentar las oportunidades para encontrar marido en el mercado matrimonial<sup>96</sup> pese a haber perdido su virginidad. Otra

---

<sup>90</sup> Córdoba (2008), 199

<sup>91</sup> Íd. 199

<sup>92</sup> Íd. 199

<sup>93</sup> Íd. 199

<sup>94</sup> Íd. 200

<sup>95</sup> Íd. 202

<sup>96</sup> Íd. 200

solución fue el matrimonio entre la violada y el violador. En este sentido, aunque hubo sospechas de violaciones falsas para forzar un matrimonio, tal estrategia “fue vista como una solución aceptable por parte de la sociedad medieval” ya que suponía que la violada se aseguraba el mantenimiento de su descendencia y de ella misma, evitando también el pleito<sup>97</sup>.

Mediante este acuerdo, las mujeres violadas se protegían de una situación que podía derivar en la pobreza y la marginación. De todos modos, estas soluciones y la no aplicación de la pena correspondiente –la pena capital– otorgaba cierta impunidad a los violadores, perpetuando así la cultura de la violación que además ponía muchas trabas a las mujeres, infravalorándolas y no dándoles protección. De hecho Iñaki Bazán concluye que la violada era víctima no solo de la agresión, sino del mismo patriarcado que solo asistía a aquellas “cuya honestidad no fuera intachable del todo”; viéndose obligadas a buscar una solución extrajudicial u ocultar la violación para no ser señalada y perder la honra. Además, las mujeres violadas eran cuestionadas alegando que ellas eran las provocadoras, obligándolas a escenificar el dolor<sup>98</sup>.

### **3.2 La necesidad del matrimonio o la dependencia del hombre**

#### **3.2.1 *Las mujeres solas***

La subordinación de la mujer hacía necesario el matrimonio como medio protector de las violencias que las mujeres solas sufrían especialmente, dependiendo así del hombre; además, el ideal femenino de la burguesía consistía en la “mujer doméstica virtuosa” dependiente de un ‘proveedor’, ajena a la gestión del negocio familiar y dedicada a su esposo e hijos<sup>99</sup>. La subordinación marital suponía que la mujer tenía limitada sus capacidades, por ejemplo el representarse a sí misma en el ámbito judicial, depender del permiso del marido para trabajar –salvo de comerciante–, incluso se recoge en las Partidas que la caridad también estaba condicionada por la voluntad del marido<sup>100</sup>.

---

<sup>97</sup> Córdoba (2008), 201

<sup>98</sup> Bazán (2013), 101

<sup>99</sup> Opitz (1992), 382

<sup>100</sup> Gámez (1998), 61-62

Sin tener en cuenta el periodo prematrimonial, muchas mujeres estuvieron solas porque habían enviudado o porque nunca llegaron a casarse<sup>101</sup>, especialmente en las urbes de Inglaterra y Europa central, donde podían mantenerse comerciando al por menor o trabajando como jornaleras o asalariadas<sup>102</sup> en actividades no gremiales como las labores previas a la producción textil<sup>103</sup>. Sin embargo el salario que las mujeres percibían por su trabajo era tan inferior al de los hombres que muchas se acercaban a una situación de indigencia, viéndose obligadas a recurrir a los robos –penados levemente como “hurtos famélicos”– y la alcahuetería<sup>104</sup>; pero sobre todo recurrieron a la prostitución, una práctica de subsistencia que ejercían “mujeres pobres y, por lo general, solas”<sup>105</sup> de forma ‘ocasional’ y ajena a los burdeles<sup>106</sup>, estando expuestas a las violencias y los robos de los propios clientes<sup>107</sup>.

La mujer que salía de la prostitución –normalmente por edad–, ya fuese ocasional o habitual, tenía muy pocas opciones de casarse o de ingresar en una comunidad religiosa ya que era socialmente despreciada y pobre<sup>108</sup>; aunque hubo acciones que pretendieron sacar a estas mujeres de la marginalidad, por ejemplo la iniciativa del Papa Inocencio III, que en 1198 alentó los matrimonios de hombres píos con prostitutas, como ‘buena obra’ para sacar a estas mujeres de la ‘vida pecaminosa’<sup>109</sup>; o también la orden de Magdalenas que ayudó a algunas prostitutas a hacer penitencia y comenzar de nuevo su vida<sup>110</sup>.

La pobreza no era el único peligro que las mujeres solas podían sufrir, también eran más vulnerables a otras violencias ejercidas por los hombres, y es que el hecho de que no tuviesen un referente masculino que la protegiese hacía sospechar a la comunidad de ser poco honestas y por lo tanto, estaban más indefensas<sup>111</sup>; Claudia Opitz habla en este sentido sobre unos procesos judiciales en el norte de Francia, donde un grupo de hombres asaltó la casa de una mujer para violarla con la intención de

---

<sup>101</sup> Opitz (1992), 372

<sup>102</sup> Íd. 372

<sup>103</sup> Íd. 372

<sup>104</sup> Íd. 372

<sup>105</sup> Íd. 373

<sup>106</sup> Íd. 373-374: el sueldo de las prostitutas habituales era menor en los burdeles, donde se endeudaban para pagar alimento, cama y elementos atractivos como joyas o vestidos, lo que en ocasiones derivaba en la esclavitud sexual.

<sup>107</sup> Íd. 373-374

<sup>108</sup> Íd. 374

<sup>109</sup> Íd. 374

<sup>110</sup> Íd. 375

<sup>111</sup> Bazán (2013), 76

mostrarle lo importante que era tener una vida matrimonial en la que el marido le protegiese<sup>112</sup>.

La situación de vulnerabilidad de las mujeres solas hizo que su condición no fuese un modelo “deseable”, por lo que “hacían todo lo posible” para casarse<sup>113</sup>; de hecho, en las clases privilegiadas los matrimonios se pactaban, y en las clases humildes, como las sirvientas –muy vulnerables a la violación–, buscaban marido para poder librarse de su trabajo<sup>114</sup>. En la sociedad urbana, apunta María del Carmen García, el matrimonio era algo necesario ya que era “la única vía de supervivencia digna para la mujer”, siendo raro que las laicas eligiesen la soltería por voluntad propia<sup>115</sup>; la alternativa era ingresar en un convento, pero las mujeres con menos recursos no podían ingresar, y como mucho podrían entrar como criadas o “hermanas laicas”<sup>116</sup>.

Las viudas perdieron en el siglo XIII a “su amo y señor” con la muerte de su marido, aunque sufrían nuevas normativas y “rituales de amonestación tradicionales” para volver a casarse, sobre todo si la viuda era casadera y tenía bienes o tierras<sup>117</sup>; también disponían, desde el siglo XIII, de la dote que habían aportado en el momento de contraer matrimonio, de los bienes que habían ganado durante la relación, y la responsabilidad sobre su descendencia<sup>118</sup>.

Muchas viudas con recursos y de condición social elevada prefirieron la “casta viudedad” –algo que la Iglesia apoyaba– a volver a casarse, que era lo que los familiares preferían ya que muchas veces las viudas realizaban obras caritativas y donaciones a la Iglesia, lo que a su vez suponía la disminución de la herencia que iban a recibir<sup>119</sup>. Por otro lado, si la mujer de una familia gremial quería mantenerse lejos de la pobreza al enviudar tenía que volver a casarse, de hecho, el gremio le obligaba a hacerlo si quería mantener su posición social y económica, aunque Claudia Opitz señala que el miedo a

---

<sup>112</sup> Opitz (1992), 375

<sup>113</sup> Íd. 377

<sup>114</sup> García (1990), 293

<sup>115</sup> Íd. 293

<sup>116</sup> Opitz (1992), 377

<sup>117</sup> Íd. 377

<sup>118</sup> Íd. 378

<sup>119</sup> Íd. 377

la pobreza animaba más a casarse que la propia norma gremial<sup>120</sup>, y es que la situación en la que la viuda podía caer, como ya hemos visto, podía ser muy perjudicial<sup>121</sup>.

### 3.2.2 *La buena fama*

Apunta Cristina Segura que las mujeres debían “adecuarse a unos determinados comportamientos” para ser “mujeres honradas y reconocidas como tales”<sup>122</sup>, y es que además de serlo tenían que parecerlo<sup>123</sup>, ya que la buena fama de las mujeres podía perderse muy fácilmente, siendo bastante difícil restablecerla. Las comunidades medievales tenían un fuerte control social por parte de los vecinos que se interesaban por la vida de la gente de su alrededor, creando una presión social que hacía que las mujeres tuviesen que cuidar mucho sus gestos y actitudes para no levantar sospechas<sup>124</sup>. María del Carmen García recoge las consignas para que una mujer honesta pudiese vivir sin problemas: no dejarse tocar; no estar a solas con hombres, especialmente a cubierto; y reprimir las efusiones y rechazar los regalos<sup>125</sup>; todas las mujeres acusadas de adulterio en el estudio de María del Carmen García en la Zaragoza del siglo XV habían transgredido estas normas<sup>126</sup>. Esto les otorgaba una mala fama que constituía un agravante para los delitos cometidos por mujeres<sup>127</sup> y, en caso de violación, que el violador recibiese una menor condena, por lo que eran un blanco más fácil para la violación.

La mala imagen de la mujer podía crearse con los insultos proferidos por otras personas, ya fuesen mujeres u hombres. Ellas eran acusadas “d’être des putains [...], des femmes de mauvaise vie [...] ou de tromper leur mari”, además de acusarlas de haber ganado su dote prostituyéndose y otro tipo de injurias que tenían como objetivo degradarlas y señalarlas como prostitutas<sup>128</sup>. Por otro lado, cuando se insulta a los hombres se refieren a la mala fama de su madre, mujer, hermana o hija, y se pone en duda “la légitimité de leur progéniture”, con insultos en castellano como “hijo de puta”

---

<sup>120</sup> Íd. 379

<sup>121</sup> García (1990), 351

<sup>122</sup> Segura (2008), 27-28

<sup>123</sup> García (1990), 303

<sup>124</sup> Íd. 304

<sup>125</sup> Íd. 307

<sup>126</sup> Íd. 307

<sup>127</sup> Íd. 308

<sup>128</sup> Lett (2013), 49

o “bastardo” y otros en referencia a que han sido engañados por su mujer, como en francés “coux par plusierus fois” o a que son niños expósitos, “champs”<sup>129</sup>. En definitiva, Didier Lett señala que la injuria “attaque la sexualité des femmes et la masculinité des hommes”<sup>130</sup>. Además, en este delito de injuria que ataca algo tan importante para estas sociedades como la honra, el porcentaje de las mujeres injuriantes aumenta respecto a otros delitos, representado al 30% de las encausadas, mientras que en el resto de delitos significan entre el 3 y el 7%<sup>131</sup>.

#### 4. LAS BEGUINAS

En este contexto nada favorable para la condición femenina surgió una nueva forma de religiosidad: el movimiento de las beguinas. Se trata de un grupo de espiritualidad sin liderazgo masculino<sup>132</sup> formado por mujeres laicas que en comunidad o en solitario desempeñaban “extensas prácticas piadosas”<sup>133</sup>. Este modo de vida, dice María-Milagros Rivera, fue “una forma de vida inventada por mujeres para mujeres”<sup>134</sup> que permitía escapar de la “presión familiar y social”<sup>135</sup> creando una vía alternativa a las dos opciones más habituales para la mujer medieval: el matrimonio y la vida monástica reglada<sup>136</sup>.

Fue un movimiento fundamentalmente urbano que se enmarcó en las corrientes religiosas reformistas en las que las mujeres fueron protagonistas<sup>137</sup>. Se trataba de buscar un espacio donde “ser espirituales pero no religiosas”<sup>138</sup>, y vivir solo con otras mujeres trabajando y rezando, llevando así una vida ascética de pobreza, castidad y contemplación. Este modo de vida surgió gracias a los cambios sociales que la reforma gregoriana causó en la segunda mitad del siglo XI con el reforzamiento de las instituciones eclesiásticas, el aumento de la autoridad moral y espiritual de los

---

<sup>129</sup> Íd. 49, en este caso se refiere al expósito rural.

<sup>130</sup> Íd. 50

<sup>131</sup> Íd. 50

<sup>132</sup> King (1993), 40

<sup>133</sup> Labarge (1996), 151

<sup>134</sup> Rivera (2005 a), 112

<sup>135</sup> Santonja (2003-2006), 209

<sup>136</sup> Rivera (2005 a), 111

<sup>137</sup> Garí (2013), 359

<sup>138</sup> Rivera (2005 a), 112-113

sacerdotes, el proceso de urbanización y la emergencia de una economía monetaria<sup>139</sup>; lo que llevó a cuestionarse la vida cristiana “in an evolving world, where attitudes toward wealth, poverty, and, more globally, traditional power structures seemed in need of revision”<sup>140</sup>.

Estas mujeres vivían solas, en pareja o en pequeños grupos<sup>141</sup>, y desde la década de 1230 comenzaron a formalizar sus comunidades “acquiring common property and constructing their own chapels, houses for individual or communal life and hospitals for the care of elderly Beguines and other women”<sup>142</sup>; son los llamados beguinajes o beaterios, que en Flandes adquieren estas características, además de contar con un perímetro amurallado, una entrada que se cerraba por las noches, un patio grande y un cementerio<sup>143</sup>. El movimiento se produjo a nivel europeo con contactos –ya fuesen orales, epistolares o por las numerosas beguinas que viajaron en peregrinación en largos viajes<sup>144</sup>– que realizaban individualmente, en parejas o en grupos de reducido tamaño, financiándose siempre con limosnas<sup>145</sup>.

Muchas beguinas evitaron el matrimonio y con él “el contrato sexual”<sup>146</sup> y la “heterosexualidad obligatoria”<sup>147</sup>, “sin ser mujeres públicas o privadas y sin hacer voto de castidad”<sup>148</sup>; los beguinajes fueron lugares donde se ofrecía cobijo y trabajo a las mujeres que, en un contexto de “desarrollo de la devoción laica”<sup>149</sup>, no querían casarse o sencillamente eran mujeres solas que buscaban protección en el contexto urbano violento que hemos visto<sup>150</sup>. También, señala Walter Simons, las beguinas fueron conocidas por ayudar a las mujeres que escapaban del matrimonio concertado o que

---

<sup>139</sup> Simons (2006 a), 66

<sup>140</sup> Íd. 66

<sup>141</sup> Rivera (2005 a), 113

<sup>142</sup> Simons (2006 a), 67

<sup>143</sup> Santonja (2003-2006), 223

<sup>144</sup> Rivera (2005 a), 113-114

<sup>145</sup> Íd. 114

<sup>146</sup> Íd. 161: María-Milagros Rivera define este concepto como “pacto entre hombres heterosexuales para repartirse entre ellos el acceso y control del cuerpo femenino fértil y de sus frutos”.

<sup>147</sup> Podríamos hablar de heteropatriarcado, que con el mismo principio machista patriarcal reprime de forma ejemplarizante la homosexualidad tanto en las mujeres como en los hombres que adquieren actitudes atribuidas al sexo femenino. La falta de voluntad para investigar la historia de la homosexualidad, al igual que ocurrió con la historia de las mujeres hasta los años 1970-1980, junto a la falta documental, ha supuesto que la historiografía apenas haya tratado esta cuestión.

<sup>148</sup> Rivera (2005 a), 112

<sup>149</sup> Labarge (1996), 151

<sup>150</sup> Simons (2006 a), 67

buscaban refugio por las violencias de su marido<sup>151</sup>; pero también acogían a las mujeres de los cruzados o a las que por la falta de hombres –por las guerras– no encontraban marido<sup>152</sup>. Otras mujeres se unieron al beguinaje porque no tenían el estatus social o dinero suficientes para entrar en un convento tradicional –el único tipo de comunidad que podía mantener una vida digna de las mujeres solteras<sup>153</sup>–, de hecho desde el siglo XIII el ingreso en los conventos estaba más regulado<sup>154</sup>, por lo que la clase social condicionaba el acceso a la vida religiosa<sup>155</sup>. De cualquier modo, las mujeres devotas pudieron combinar la vida activa y la contemplativa gracias al carácter informal del beguinaje, y les permitió tener, en palabras de Walter Simons, “considerable time to daily prayer, both alone and in communal services, and to the exploration of a more profound religiosity through conversations with her peers”<sup>156</sup>. En definitiva, en palabras de Margaret Wade Labarge, el beguinaje solucionó una “necesidad muy real de las mujeres” bajomedievales<sup>157</sup>.

Las mujeres que formaban estos beguinajes eran muy piadosas y llevaban una vida cuasi-religiosa<sup>158</sup>, pero como señala Pedro Santonja, esta nueva “orientación religiosa”<sup>159</sup> se diferenciaba del modelo de vida de las monjas ofertando una vida en comunidad sin clausura, sin votos perpetuos ni jerarquía eclesiástica –de hecho, no reclamaron la confirmación a la Santa Sede<sup>160</sup>–, y viviendo en libertad bajo las normas del propio beguinaje<sup>161</sup>. Además, las beguinas mantenían su derecho a la propiedad privada<sup>162</sup> ya que no hacían voto de pobreza, de hecho, “Beguines were expected to provide for themselves through work or income from their personal property, unless they were elderly or sickly”<sup>163</sup>; y los votos de castidad y obediencia solo estaban

---

<sup>151</sup> Íd. 67

<sup>152</sup> Labarge (1996), 151; Santonja (2003-2006), 225: aunque diversos especialistas rechazan el aumento de la religiosidad de las mujeres por la ausencia de los cruzados.

<sup>153</sup> Opitz (1992), 383

<sup>154</sup> Simons (2006 a), 67

<sup>155</sup> Labarge (1996), 131

<sup>156</sup> Simons (2006 a), 67

<sup>157</sup> Labarge (1996), 157

<sup>158</sup> Íd. 150.

<sup>159</sup> Santonja (2003-2006), 222

<sup>160</sup> Rivera (2005 a), 113

<sup>161</sup> Santonja (2003-2006), 222

<sup>162</sup> Labarge (1996), 151

<sup>163</sup> Simons (2006 a), 67

vigentes mientras eran beguinas, pudiendo dejar de serlo libremente para casarse<sup>164</sup>, aunque a veces había un rechazo total al matrimonio<sup>165</sup>.

La mayoría de las beguinas procedía de la clase media y popular del mundo urbano, aunque también hubo campesinas y aristócratas<sup>166</sup>. Si bien las beguinas trabajaban para poder mantenerse, una de las vías de ingreso eran las rentas que algunas de ellas aportaban –sobre todo las aristócratas– ya que a pesar de poder mantener la propiedad privada<sup>167</sup>, frecuentemente legaban sus propiedades al beguinaje<sup>168</sup>. De todos modos, las principales fuentes de ingreso se producían por los trabajos que realizaban en la manufactura textil<sup>169</sup> –labor que otras mujeres laicas también hacían<sup>170</sup>–, en los hospitales y leproserías, copiando y miniando manuscritos e instruyendo a las niñas –una actividad que venían realizando desde sus comienzos, enseñando a leer y escribir en lengua vernácula y latín, además de enseñar a traducir las Sagradas Escrituras, y tratar la espiritualidad cristiana y el misticismo<sup>171</sup>–; también realizaban labores de asistencia como ‘acabadoras’<sup>172</sup> a las personas que estaban a las puertas de la muerte; y además, en tiempos de peste, las autoridades municipales podían obligarlas a cuidar de los enfermos<sup>173</sup>. Trabajaban lo necesario para mantenerse y para dedicarse a la caridad y a su espiritualidad; incluso algunas vivieron de las limosnas, un modo de vida acorde al “gran movimiento de pobreza voluntaria” o pobreza evangélica que se produjo en la época, “una forma de resistencia contra los avances de la economía del mercado preburgués y del dinero como signficante”<sup>174</sup>.

Las primeras beguinas surgieron en torno a Lieja en el siglo XII con mujeres que individualmente organizaban celdas cercanas a hospitales, leproserías o abadías, lugares donde podían “rezar y prestar servicios manuales”<sup>175</sup> y donde se reunían para llevar

---

<sup>164</sup> Labarge (1996), 150-151

<sup>165</sup> Santonja (2003-2006), 211

<sup>166</sup> Rivera (2005 a), 113

<sup>167</sup> Santonja (2003-2006), 222

<sup>168</sup> Rivera (2005 a), 113

<sup>169</sup> Labarge (1996), 154: Margaret W. Labarge nos habla del caso de un beguinaje en Flandes en el que los gremios no estaban cómodos con los privilegios de las beguinas de comprar, producir, vender y enseñar libremente al margen del gremio; cuestión que las beguinas solventaron disminuyendo su producción para dedicarse más a la espiritualidad, completando sus ingresos con “regalos y legados” que a menudo les entregaban a cambio de oraciones o de hacer de plañideras.

<sup>170</sup> Segura (2005), 519-520

<sup>171</sup> Simons (2006 b), 239-240

<sup>172</sup> Rivera (2005 a), 113

<sup>173</sup> Opitz (1992), 384

<sup>174</sup> Rivera (2005 a), 113

<sup>175</sup> Labarge (1996), 151

“una ‘vida apostólica’ predicando y mendigando”<sup>176</sup>. El movimiento se difundió pronto por Flandes, el norte de Francia y Alemania<sup>177</sup>; y será en estas zonas donde se desarrollarán, especialmente en los centros textiles y comerciales dinámicos del Rin, Brabante y, sobre todo, Flandes<sup>178</sup>. Así, Colonia tenía a mediados del siglo XIV 169 beguinajes con 1170 mujeres; y en la misma época en Estrasburgo había en torno 600 beguinas<sup>179</sup>.

Varias beguinas –sobre todo las de mayor edad que habían tomado conciencia por ejemplo, tras una peregrinación– “llevaron su experimentación espiritual a formas extremas” al emparedarse o murarse<sup>180</sup> de manera voluntaria, aunque también sirvió como pena<sup>181</sup>. Se celebraba un ritual público –caracterizado por la abundancia del color negro<sup>182</sup>– tras el cual la beguina se encerraba hasta su muerte en una celda creada en una muralla, iglesia o puente, emulando la vida eremítica altomedieval pero en el ámbito urbano. Desde el siglo XII “el deseo femenino de vida solitaria”, pero sobre todo el hecho de ser intocable y de que no pudiesen violarla sin “abandonar el mundo”, supuso la expansión de este emparedamiento voluntario<sup>183</sup>. Sin embargo, el aislamiento era corporal y no social, ya que estas ‘celdas-tumba’ se localizaban en zonas frecuentadas donde, a través de una ventana, la murada se comunicaba y daba consejos, respuestas y consuelo espiritual<sup>184</sup>; y a cambio, la gente les proporcionaba alimentos.

Las sospechas de herejía cayeron pronto sobre las beguinas desde el “endurecimiento de las estructuras de la Iglesia durante los siglos XII y XIII”<sup>185</sup>; la voluntad de la Iglesia por controlar la devoción laica y la herejía hizo que se fijasen en las comunidades beguinas, que carecían de reglas formales y que no “estaban sujetas al clero parroquial”<sup>186</sup>. Además, muchas beguinas tuvieron contactos con las corrientes heréticas albigenses y valdenses<sup>187</sup>, pero sobre todo seguían las ideas utópicas de los

---

<sup>176</sup> Opitz (1992), 385

<sup>177</sup> Labarge (1996), 151

<sup>178</sup> Opitz (1992), 386

<sup>179</sup> Íd. 383

<sup>180</sup> Rivera (2005 a), 116-117

<sup>181</sup> Santonja (2003-2006), 210

<sup>182</sup> Rivera (2005 a), 117

<sup>183</sup> Íd. 117

<sup>184</sup> Íd. 117

<sup>185</sup> Labarge (1996), 153

<sup>186</sup> Íd. 153

<sup>187</sup> Santonja (2003-2006), 221

teóricos Joaquín de Fiore y Pedro Juan Olivi<sup>188</sup> que buscaban una vida en la “pobreza evangélica” y la “vida comunitaria de la Iglesia primitiva”; unas ideas que la Iglesia corrupta, poderosa, rica y de grandes privilegios miraba “con cierto recelo” y las consideraba de carácter herético<sup>189</sup>. En cualquier caso, cuando la Iglesia no acusaba a las beguinas de herejía, lo hacía de “holgazanería o mendicidad ilícita”<sup>190</sup> y, como señala Claudia Opitz, las beguinas que tenían recursos suficientes para mantenerse eran aprobadas por el resto de la comunidad, pero las que vivían vagando y mendigando eran tildadas de herejes<sup>191</sup>.

No todos se opusieron a las beguinas, Jaime de Vitry –amigo de Papas y posteriormente cardenal y miembro de la Curia– conoció a la famosa beguina Marie d’Oignies e influyó para que los pontífices aceptasen el modo de espiritualidad y de vida de las beguinas<sup>192</sup>. También, otras gentes poderosas como Luis IX de Francia– quien no toleraba que se hablase mal de ellas<sup>193</sup>– y Juan y Margarita de Flandes protegieron y crearon beguinajes en sus respectivos países<sup>194</sup>.

En el siglo XIII y parte del XIV varias místicas beguinas desarrollaron una teología construida mediante sus propias vivencias con lo divino<sup>195</sup>, discutiendo “sobre la esencia divina, sobre la Trinidad, sobre los misterios de los sacramentos” y buscando “penetrar en la profundidad de los artículos de la fe”<sup>196</sup>. Estas teólogas, como Hadewijch de Amberes, Matilde de Magdenburgo<sup>197</sup>, Marguerite Porete y otras mujeres pertenecientes a otros movimientos como Hildegarda de Bingen o Catalina de Siena<sup>198</sup>, conocían muy bien los textos sagrados pese a que por su condición de mujer estaban privadas del acceso a la teología<sup>199</sup>, e innovaron desarrollándola en lengua vulgar y no en latín<sup>200</sup>, siendo tildadas de “falsas profetas”<sup>201</sup>. La teología que estas mujeres desarrollaron fue considerada herética por la Iglesia y, además, las críticas a la

---

<sup>188</sup> Íd. 223

<sup>189</sup> Íd. 223

<sup>190</sup> Labarge (1996), 153

<sup>191</sup> Opitz (1992), 386

<sup>192</sup> Íd. 152

<sup>193</sup> Íd. 155

<sup>194</sup> Íd. 155

<sup>195</sup> Rivera (2005 a), 119-120

<sup>196</sup> Santonja (2003-2006), 224

<sup>197</sup> Rivera (2005 a), 120-121

<sup>198</sup> Opitz (1992), 387

<sup>199</sup> Íd. 387

<sup>200</sup> Rivera (2005 a), 119-120

<sup>201</sup> Opitz (1992), 388

inmoralidad del sacerdocio puso al clero en su contra<sup>202</sup>; sin embargo, las obras de estas beguinas y de movimientos similares fueron una fuente de inspiración para la *devotio moderna*, que en el siglo XV se desarrollará bajo el control de la Iglesia<sup>203</sup>.

A partir del siglo XIII las beguinas individuales fueron formalmente acusadas de herejía, pero la persecución a gran escala comenzó tras la ejecución de la beguina Marguerite Porete en 1310 y tras el Concilio de Vienne de 1310-1311, por el que el Papa Clemente V condenó “bajo pena de excomuni3n”<sup>204</sup> a las beguinas; sin embargo, las beguinas ortodoxas de Flandes pudieron mantenerse como hasta entonces lo habían hecho<sup>205</sup> y aunque estas beguinas eran aceptadas, sufrieron ataques y persecuciones que no cesarán hasta que el siguiente Papa, Juan XXII –que era un ferviente defensor de éstas, al igual que la jerarquía eclesiástica flamenca<sup>206</sup>–, confirmó que no se incluían a dichas beguinas en la condena de Clemente V, apelando además a la ayuda y auxilio de los obispos<sup>207</sup> a las ortodoxas. También el Concilio de Tarragona de 1317 prohibió a las beguinas “hacer vida comunitaria, llevar mantos y otras prendas” que solían utilizar, además de prohibirles la lectura de libros sobre teología en lengua vulgar y “predicar sin autorizaci3n”<sup>208</sup>; ante esta persecuci3n, las beguinas no crearon un frente com3n debido a la independencia que cada beguinaje tenía y a la carencia de relaciones formales entre las comunidades<sup>209</sup>.

Las beguinas conocieron su mayor crecimiento en las últimas cuatro décadas antes del concilio, que también supuso el culmen del “ideal beguino de la soltera, consagrada a la virginidad, al estudio y al servicio”<sup>210</sup>. Sin embargo, con la “profunda renovaci3n religiosa”<sup>211</sup> promovida por el Concilio, junto a la crisis económica en torno al año 1300 que afectó a las beguinas que vivían del sector textil<sup>212</sup>, supuso la supresi3n de muchos beguinajes, trasladando a las beguinas a comunidades regladas como la Orden de San Jer3nimo<sup>213</sup> o convirtiendo los beguinajes en “houses of Franciscan or

---

<sup>202</sup> Simons (2006 a), 68

<sup>203</sup> Rivera (2005 a), 122

<sup>204</sup> Labarge (1996), 153

<sup>205</sup> Santonja (2003-2006), 223

<sup>206</sup> Labarge (1996), 154

<sup>207</sup> Santonja (2003-2006), 221

<sup>208</sup> Íd. 218

<sup>209</sup> Simons (2006 a), 68

<sup>210</sup> King (1993), 140-141

<sup>211</sup> Santonja (2003-2006), 222

<sup>212</sup> Simons (2006 a), 68

<sup>213</sup> Rivera (2005 a), 122

Dominican tertiaries”<sup>214</sup>, reduciendo drásticamente el número de beguinas pero no desapareciendo<sup>215</sup>, ya que los beguinajes más grandes de Flandes se mantuvieron hasta el siglo XXI<sup>216</sup> pese a las olas de persecución que sufrieron más allá de la Edad Media<sup>217</sup>.

En cualquier caso, la heterodoxia llegó a tal punto que ‘beguina’ se identificaba con ‘hereje’ y se empleaba para calumniar a las que se mantuvieron en la ortodoxia<sup>218</sup>, principalmente las flamencas. También ocurrió con las beatas –las beguinas castellanas–, que si bien ‘beata’ significa ‘feliz’ o ‘bienaventurado’ en latín, va a tener una connotación negativa para referirse a aquellas mujeres que “calentaban con exceso los bancos de las iglesias”, que “aparentaban ser extremadamente devotas”, y que exageraban de manera ‘hipócrita’ su culto<sup>219</sup>. Por otro lado, la Iglesia católica denominará ‘beata’ a aquella persona que disfruta del *Paraíso*, estando en el paso previo a ser santa. Así, las literaturas castellana y aragonesa caricaturizaron a estas mujeres ridiculizando “de forma extrema aquellas actividades femeninas que rebasaban los límites que la sociedad les había establecido”, y como señala Pedro Santonja, es el “resultado de una larga tradición misógina”<sup>220</sup>; de este modo, en obras como *El Corbacho* del Arcipreste de Talavera se identificaba a la beguina con la hipocresía y la falsa espiritualidad<sup>221</sup>, además de otras acepciones como ‘falsa beata’, ‘alcahueta’ y ‘hechicera’<sup>222</sup>.

## 5. CONCLUSIONES

Del análisis realizado en los apartados anteriores se pone de manifiesto la relación de dependencia y de violencia en la cultura bajomedieval del sexo femenino con respecto al masculino. La cultura patriarcal y la consecuente subordinación de la mujer crearon un mundo beneficioso para los hombres y perjudicial para las mujeres en el que, desde el nacimiento, el género femenino estaba tutelado por el masculino;

---

<sup>214</sup> Simons (2006 a), 68

<sup>215</sup> Rivera (2005 a), 122

<sup>216</sup> La última beguina, Marcella Pattyn, murió en Kortrijk (Bélgica) el 14 de abril de 2013.

<sup>217</sup> Simons (2006 a), 68

<sup>218</sup> Santonja (2003-2006), 222

<sup>219</sup> Íd. 211

<sup>220</sup> Íd. 211

<sup>221</sup> Íd. 211-212

<sup>222</sup> Íd. 211

además, a la mujer se le exigía, para ser respetada y amparada por la justicia, una buena fama que era tremendamente frágil y cuya reparación era especialmente difícil en una sociedad tan controladora como la bajomedieval.

El conjunto de las mujeres dependía por tanto de los hombres, que reforzaban su posición mediante una violencia a la que las mujeres se acostumbraron. El matrimonio constituyó una suerte de escudo contra ciertas violencias nada raras en el periodo bajomedieval que provenían del exterior del núcleo familiar, sin embargo, sufrían la violencia doméstica igualmente, la violación del propio marido o la desigualdad en delitos/pecados como el adulterio.

La alternativa a esta dependencia y violencia doméstica pasaba por la soltería o por la pertenencia a una comunidad femenina. Una mujer sola, sin un hombre y sin apoyo femenino, era una víctima fácil tanto para la pobreza y en consecuencia para la prostitución y marginación, como para los violadores. Los espacios femeninos como los conventos no estaban al alcance de todas las mujeres, por lo que muchas buscaron casarse; sin embargo los beguinajes constituyeron un refugio para aquellas mujeres violentadas o más vulnerables a la violencia.

La seguridad que proporcionaba el convento, el beguinaje o el matrimonio a la mujer no la daba la justicia medieval que, reflejo de la cultura patriarcal y machista, perpetuaba la subordinación de la mujer y las violencias mediante las penas mínimas o la exención a los que ejercían la violencia de género; y es que los agresores quedaban impunes ya que fundamentalmente se castigaba el atentado contra el marido o contra la virginidad de una mujer dirigida al mercado matrimonial para ser transmisora del linaje de un hombre, y no por el hecho de violar o agredir a una mujer. De este modo es normal que la mayoría de mujeres no denunciase la agresión ya que la minusvaloración de la figura femenina y su condición semejante a la minoría de edad desacreditaba su testimonio, y era más beneficioso y reparador para la mujer pactar una compensación con el agresor sin pasar por el juicio. De este modo, los violadores podían violar casi impunemente contra ciertas mujeres.

Los beguinajes constituyeron de este modo un refugio para mujeres violentadas que podían ser más o menos religiosas, pero que creaban un espacio de segregación de sexos donde no les afectaba tanto la violencia de género y donde podían depender de sí mismas en cierta manera. La religiosidad de estas mujeres también constituyó una

alternativa a la ortodoxia eclesiástica creando una teología desarrollada por ellas en su propia lengua y predicando una religiosidad reformista contraria a la oficial llevando una vida laboriosa y ascética. Por último, muchas beguinas y otras místicas, produjeron un gran número de obras, haciendo una importante aportación a la cultura –algo que no podrán hacer en siglos posteriores–, a la Querrela de las mujeres y posteriormente a la *devotio moderna*.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- BAZÁN, I., *Delincuencia y criminalidad en el País Vasco en la transición de la Edad Media a la Moderna*, Vitoria-Gasteiz, Gobierno Vasco, 1995.
- BAZÁN, I., «Las mujeres frente a las agresiones sexuales en la Baja Edad Media: entre el silencio y la denuncia», en SOLÓRZANO, J.A., ARÍZAGA, B. y AGUIAR, A. (eds.), *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2013, pp. 71-102.
- CÓRDOBA, R., «Consideraciones en torno al delito de agresión sexual en la Edad Media», *Clio & Crimen*, 2008, nº 5, pp. 187-202.
- FUSTER, F., «La historia de las mujeres en la historiografía española: propuestas metodológicas desde la historia medieval», *Edad Media. Rev. Hist.*, 2009, nº 10, pp. 247-273.
- GARÍ, B. «La ciudad de las mujeres: redes de espiritualidad femenina y mundo urbano», en SOLÓRZANO, J.A., ARÍZAGA, B. y AGUIAR, A. (eds.), *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2013, pp. 349-370.
- KING, M. L., *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, Madrid, Alianza, 1993.
- LABARGE, M. W., *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1996.
- LETT, D. «Femmes, genre et relations intrafamiliales dans les villes de l'occident médiéval (XIIe-XVe siècle)», en SOLÓRZANO, J.A., ARÍZAGA, B. y AGUIAR, A. (eds.), *Ser mujer en la ciudad medieval europea*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 2013, pp. 41-54.
- OPITZ, C., «Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media (1250-1500)», en DUBY, G. y PERROT, M. (dirs.), *Historia de las Mujeres. La Edad Media*, Madrid, Taurus Ediciones, 1992, tomo 2, pp. 321-390.
- POU Y MARTÍ, J. M., *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)*, Madrid, Colegio Cardenal Cisneros, 1991.
- RIVERA, M.-M. (a), *La diferencia sexual en la historia*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2005.

- RIVERA, M.-M. (b), «Las beguinas y beatas, las trovadoras y las cátaras: el sentido libre del ser mujer», en MORANT, I. (dir.), *Historia de las mujeres en España y América latina*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 745-767.
- RIVERA, M.-M., «La querella de las mujeres: una interpretación desde la diferencia sexual», *Política y Cultura*, 1996, nº 6, pp. 25-39.
- ROSSIAUD, J., *La prostitución en el medievo*, Barcelona, Ariel, 1986.
- SANTONJA, P., «Mujeres religiosas: beatas y beguinas en la Edad Media. Textos satíricos y misóginos», *Revista de Historia Medieval*, 2003-2006, nº 14.
- SEGURA, C., «La violencia sobre las mujeres en la Edad Media. Estado de la cuestión», *Clio & Crimen*, 2008, nº 5, pp. 24-38.
- SEGURA, C., «Mujeres en el mundo urbano. Sociedad, instituciones y trabajo», en MORANT, I. (dir.), *Historia de las mujeres en España y América latina*, Madrid, Cátedra, 2005, pp. 517-545.
- SIMONS, W. (a), «Beguines», en SCHAUS, M. (ed.), *Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia*, Nueva York, Rotledge, 2006, pp. 66-68.
- SIMONS, W. (b), «Education, Beguine», en SCHAUS, M. (ed.), *Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia*, Nueva York, Rotledge, 2006, pp. 239-240.
- SOLÉ, G., «La mujer en la Edad Media: una aproximación historiográfica», *Anuario Filosófico*, 1993, nº 26, pp. 653-670.