

Movimiento místico y monástico femenino

de los siglos XII y XIII

1.- Un marco social de cambio

G. Duby ha definido el periodo que se extiende entre finales del s. XI hasta el comienzo del s. XIII como un tiempo “*de gran progreso*”, un tiempo de cambio, propiciado por una expansión demográfica sin precedentes y una verdadera revolución comercial efecto de la aparición y difusión de técnicas nuevas que estimulan la mejora de la producción agrícola y artesanal. En una sociedad que, aunque mayoritariamente se desenvuelve todavía en una disposición rural, comienzan a aparecer estructuras urbanas que albergan grupos sociales nuevos, entre ellos una pequeña burguesía caracterizada a la vez por su hábitat urbano y por ejercitar profesiones que requieren un capital financiero y cultural (hombres de leyes, notarios, banqueros, etc.)¹. Evidentemente, la referencia temporal de esta intensa aceleración histórica no se debe circunscribir a los cien años de este periodo. Se trata, más bien, del hecho de que desde la segunda mitad del siglo XI y a todo lo largo del siglo XII se produce en muchas zonas de la cristiandad occidental una revitalización destacable e incesante en múltiples aspectos de la actividad humana, cuyos resultados se manifestaran ostensibles en el siglo XIII².

En efecto, la sociedad de la Baja Edad Media que comienza a aparecer en este periodo, aunque sita todavía dentro del marco de la sociedad feudal y todavía fuertemente sacralizada, inicia un paulatino proceso de disolución de la estructura del feudo basada en los *ordines*³. La antigua división entre clérigos (que rezan), nobles (que protegen) y siervos (que trabajan) ya no servirá para expresar las nuevas estratificaciones sociales. En adelante será la urbe y los gremios, con su mentalidad

¹Cf. A. Vauchez, *La spiritualité du Moyen Age occidental. VIII^e-XII^e siècles*. París 1975.

²Cf. J. M. Soto Rábanos; *Renacimiento del s. XII*, X Semana de Estudios Medievales, Logroño 2000.

³Cf. G. Duby, *Los tres órdenes o el imaginario del feudalismo*, Madrid 1992, 81-107.

laica del beneficio que liberaba al vasallo de la dependencia del *feudo*⁴ y dinamiza la movilidad de la gente, la que irá configurando de manera nueva las relaciones interpersonales, económicas y culturales. El esquema feudal quedará definitivamente roto con la desacralización de la sociedad y del mundo y el paulatino abandono de su jerarquización divina.

La traslación cultural de esta aguda mutación social es pareja, y permite a algunos historiadores definir este periodo como un primer *renacimiento*⁵ (anticipo de los posteriores de los siglos XIV y XV, cuando el hombre se sentía creativo e innovador en los campos de las artes y las técnicas): el arte románico llega a su apogeo y se engendra el nacimiento del gótico, se intensifica la producción literaria, se produce el florecimiento de la poesía trovadoresca y religiosa, se recupera el saber de los clásicos mediante las traducciones de textos árabes y griegos, hay una expansión generalizada de los *saberes*, una sistematización del conocimiento filosófico-teológico y nace el Derecho Romano Eclesiástico, se produce una revitalización del latín clásico, se culmina la reforma religiosa gregoriana y, sobre todo, al abrigo de las urbes se produce la eclosión de las escuelas urbanas y el nacimiento de los estudios generales (las universidades).

Pero también es un tiempo de cruzadas e Inquisición. Época angustiada por el problema del mal. Con una Iglesia que cree firmemente en el infierno al que conduce el pecado y que empieza a consolidar las demarcaciones precisas del purgatorio; que asocia el mal y el pecado, con demasiada facilidad a la materia, a lo femenino y a la carne. Resumiendo, pues, el mundo de la Baja Edad Media es sociológicamente un mundo en ebullición: un tiempo de cambio y crisis.

2.- La exigencia de autenticidad: pauta de la época

Sin embargo, el dato más relevante de este periodo es, a nuestro juicio para el tema que nos ocupa, la aparición de una nueva concepción del hombre. Una verdadera y

⁴ Cf. M. Bloch, *La sociedad feudal*, Madrid 1986, 178-190.

⁵ Cf. J. Verger, *La renaissance du XIIe siècle*, París 1996. Fliche / Martin, *Historia de la Iglesia*, XIV, 93 ss., Valencia 1998². F. Miranda García - E. Ramírez Vaquero, *Renovación intelectual del occidente europeo (siglo XII). Aproximación bibliográfica*, en *Renovación intelectual del occidente europeo (siglo XII). XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella, 14 a 18 de julio de 1997*, Pamplona 1998, 411-432.

propia antropología más rica y madura, altamente atenta a las notas individuales, a la experiencia personal y a la autenticidad en las exigencias espirituales⁶. En efecto, emergiendo de la masa anónima e indiferenciada el hombre medieval de este periodo se hace cada vez más consciente de poseer un nombre y un rostro; de ser un individuo y una persona, de tener un papel particular que ejercitar en el universo, en la sociedad y en la Iglesia. Es el despertar del yo que descubriéndose a sí mismo, descubre también a los otros (Dios, los seres humanos y las cosas) de quienes quiere expresar y comprender detenidamente sus particularidades. El universo mental del hombre de este periodo comienza a percibirse subjetivo y original, a desarrollar una verdadera y propia conciencia espiritual: por primera vez le interesa hablar de sí mismo, de su espacio interior y de las realidades temporales en las que se siente plenamente inmerso.

Esta nueva sensibilidad impregnada de interioridad e individualidad se proyecta también en el tejido de una espiritualidad de nuevo cuño que se formula en una búsqueda de autenticidad y sinceridad religiosa, más simple, pobre y afectiva, que favorece descubrir la salvación como un proyecto cabalmente personal. El ser humano es reconocido por la nueva espiritualidad, como *intermediario* necesario, no solo en el ejercicio de la *discretio spirituum*, sino para la doctrina del amor de Dios, dado que está situado en el centro neurálgico entre el universo material y espiritual, memoria y presencia del Verbo encarnado. Y la misma impostación ternaria tradicional (el hombre como unidad de cuerpo, anima, espíritu) es re-interpretada para afirmar de él que es un *microcosmos* (Guerrico d'Igny e Hildegarda de Bingen); o colocar la distinción entre vida espiritual y vida animal sobre un plano más objetivo, asignando a la vida animal una significación salvífica más positiva y con ello justificar – como sostiene Guillermo de S. Thierry - el interés por la persona y por la humanidad de Cristo o el valor sacramental de su cuerpo eucarístico.

Mientras en la época precedente la teología de los misterios (Cluny) se basaba en consideraciones fundamentalmente objetivas de la liturgia, la nueva espiritualidad se interesa por el espacio interior de la persona (*claustrum animae*) e introduce una teología experiencial de los estados místicos en un equilibrio delicadísimo entre los aspectos objetivos y subjetivos, añadiendo al sacramento *el afecto*, a la historia de la

⁶Cf. G. Penco, *Senso dell'uomo e scoperta dell'individuo nel monachesimo dei secolo XI e XII*, *Benedictina* 37 (1990)285-315.

página sagrada la *pietas*, la *devotio* y el *planctus*, de este modo el alma no solo *conoce* el misterio, sino que *se une* con él (*conocimiento* y *unión* comienzan a percibirse inseparables). Se alcanzaba con ello a desarrollar una espiritualidad interiorizada en la relación personal con lo divino, que no responde a la aceptación de un modelo, sino al descubrimiento de la capacidad del alma de amor natural a Dios hasta alcanzar progresivamente la experiencia unitiva. Una espiritualidad en la que la *experiencia de amor* de Dios es pensada como imprescindible y categórica de una relación decisivamente personal. Si en la antigua espiritualidad el hombre entraba en el misterio, ahora el misterio entra en el hombre. La antropología se hace inseparable de la religiosidad. Conocimiento de sí y conocimiento de Dios se reclaman.⁷

Discusiones y reflexiones sobre las facultades del alma, la importancia atribuida al *affectus* del amor, al conocimiento de sí mismo, el problema de la conciencia, la cuestión de la libertad, los términos *imagen* y *semejanza*, el problema de la unión del alma y cuerpo; así como la aparición de las primeras autobiografías, los epistolarios, la exaltación de la amistad, son notas todas ellas que manifiestan una nueva sensibilidad psicológica y espiritual que se prensa en géneros literarios, que aunque deudores del texto bíblico, son mayoritariamente inseparables de una nueva sensibilidad religiosa más afectiva que especulativa, favorecedora de los aspectos de originalidad y autenticidad, en la que el hombre manifiesta ciertamente lo mejor de sí mismo, pero en forma sublimada, en expresiones singulares, en afirmaciones paradoxales. Emblemático de todo esto resulta la proliferación de comentarios al *El Cantar de los Cantares*, ciertamente un texto bíblico, pero cuya exégesis alcanza ahora un carácter plenamente individual en la consideración de la unión meta histórica del alma con Cristo a través de la *unión*, la *compassio* y el conocimiento de sí⁸.

Consecuencia de esta emergencia de la individualización del sujeto y la conciencia del yo; de la preeminencia otorgada a la religiosidad autenticada en la experiencia y del reconocimiento de acceso al “conocimiento” divino por vía del amor, florece una producción textual directa e innovadora que apela, no solo a la exégesis de

⁷ Se ha llamado *socratismo cristiano* y *monástico* a esta elaboración del “*conócete a ti mismo*”, idea muy cara entre los autores cistercienses.

⁸ Y es que tanto los comentarios al *Cantar*, como los numerosos tratados sobre el amor divino, fueron en el campo espiritual la respuesta al nacimiento de la poesía del amor cortés. Sin duda, se trataba de dos corrientes autónomas, pero que expresaban la misma sensibilidad de la época con respecto al problema del amor, de Dios o de las criaturas respectivamente.

la página sagrada y a los autores antiguos para dotar al texto de autoridad, sino igualmente a la experiencia extática personal del sujeto y que se acredita autoritativamente a sí misma registrando su *saber* en un texto. Esto es particularmente luminoso en el caso de textos místicos de la época, y sobre todo en el caso de la mística femenina, en la que sus contemporáneos reconocieron a las mujeres⁹, tal vez como en ningún periodo de la historia, autoría (*originalidad*) y autoridad (*conocimiento*)¹⁰. Las mujeres encontraron en esta nueva sensibilidad antropológica y espiritual, que dotaba de validez y originalidad al sujeto personal, un foro apropiado de expresión que les permitió tomar la palabra y dar a luz la escritura mística en lengua vulgar:

Ha surgido un arte nuevo entre las mujeres y que les hace comprender mejor la sabiduría divina que a los hombres de juicio (Lampredo de Regensburgo).

3.-La eclosión de la santidad femenina

El imaginario medieval era predominantemente masculino y tenía una idea muy clara sobre el papel de la mujer en la sociedad. La mujer era considerada, analizada y descrita desde la negación de su masculinidad, como “un hombre imperfecto”; aceptando cómodamente la esencial inferioridad de la misma, que explicaba como resultado natural del pecado de Eva. En tal imaginario la iniciativa corresponde a los hombres; las mujeres son pasivas. La influencia de los escritos de Aristóteles y su interpretación por Santo Tomás de Aquino y otros pensadores proporcionan a la mentalidad clerical medieval y a la aristocracia, las bases teóricas para ratificar la debilidad de la mujer y su necesario sometimiento al hombre¹¹.

No obstante estas voces, a pesar de ser resonantes e impregnarlo todo, no ahogaron otras procedentes sobre todo de los sectores de las clases medias urbanas

⁹ Baste como ejemplo formal de dicho reconocimiento la carta respuesta de San Bernardo a la abadesa santa Hildegarda: “*Me gozo por la gracia de Dios que se revela en ti*” y en la que reconoce “*un maestro interior y la unción que lo enseña todo*”. Ver *Obras de San Bernardo, VII, Carta 366*, BAC 505, Madrid 1990, 1057.

¹⁰ Quizás fue este periodo uno de los pocos periodos de la historia en los que se ha reconocido autorización a los saberes femeninos. Cf. M. Cabré i Pairet, *Autoras sin nombre. Autoridad femenina (siglo XIII)*, en *Las sabias mujeres II (siglos III-XVI)*, Madrid 1995, 59-73.

¹¹ Cf. M. W. Labarge, *La mujer en la Edad Media*, Madrid 1986, 39-41. También G. Duby y M. Perrot (ed.), *Historia de las mujeres II*, Madrid 1992, 286- 297; A. Mackay, *Las mujeres en el cristianismo medieval*, Madrid 1989.

emergentes, que se hicieron oír de manera creciente a partir del siglo XII, a medida que el comercio crecía y las ciudades se desarrollaban. En efecto, al costado de las demandas sociales y culturales de la burguesía se encontraba también su demanda correspondiente en el campo religioso, la de una cierta independencia religiosa del individuo y la necesidad de una auténtica renovación espiritual; que tuvo inevitablemente su repercusión en los ambientes laicos y, sobre todo, en los femeninos¹². Así a partir de 1200 irrumpe por toda Europa un gran movimiento de piedad femenina por el que las mujeres encuentran un espacio de libertad para emerger, adquirir y desarrollar un papel activo, y a menudo decisivo, en la vida religiosa de Occidente; y que cristaliza en una feminización de la santidad en variadas formas de vida religiosa: monjas, reclusas, beguinas¹³.

En el espacio monástico la proliferación de fundaciones de monasterios femeninos fue notable. Es cierto que no se puede afirmar categóricamente que fuera solo por motivación de vocación religiosa. La aristocracia funda y protege los monasterios para que ejerzan también como instituciones sociales indispensables para la acogida de sus hijas, además garantizaban la manutención y una vida digna a las mujeres solas, huérfanas o viudas. Los monasterios estuvieron siempre lastrados de un cierto *elitismo* por la estrecha relación de la nobleza con la fundación, atracción de las nuevas religiosas e incluso con el nombramiento de las abadesas, por lo general mujeres de nivel social elevado, acostumbrada al poder por derecho propio o familiar¹⁴. Pero no eran fortalezas de encerramiento autosuficientes, sino que además de ofrecer alojamiento y protección favorecían a sus moradoras relacionarse socialmente y contactar con otros centros culturales y teológicos. Ya el ingreso en un monasterio era para la mujer ocasión para escapar de las estrategias matrimoniales familiares y una ocasión de promoción humana y personal porque las exigencias de la vida litúrgica la posibilitaban acceder a un nivel cultural notable, cuando no elevado. En ellos, además de la dedicación al perfeccionamiento espiritual, se apoyaban actividades como escribir, estudiar, traducir, producir manuscritos, hacer música, bordar, pintar o investigar

¹² El binomio mujer-religión ha sido siempre más intenso que el caso de los varones: “*la historia ha hecho de nuestro ser mujer una femineidad abocada a la visión emocional del mundo...campo abonado idóneo para la siembra y reproducción de las creencias religiosas*” Cf. A. Muñoz Fernández, *Mujer y experiencia religiosa en el marco de la santidad Medieval*, Madrid 1988, 13-14.

¹³ Cf. S. Boesch Gajano, *La mujer en la historia de la santidad entre la antigüedad y el medievo*, en M. Chiaia (dir.), *El dulce canto del corazón*. Madrid 2006, 21-29.

¹⁴ Cf. M. W. Labarge, *La mujer en la Edad Media*, 131-142.

terapias medicinales, a las que se aunaban las tareas administrativas, organizativas y directivas.

Resulta emblemático más que único, el caso de Hildegarda de Bingen a la que su entrada en la abadía de Disibodenberg posibilitó no solo desarrollar un misticismo visionario, sino también muchas otras capacidades intelectuales y artísticas. Conocía el latín, las escrituras, estaba al tanto de la exégesis bíblica, pero también del estudio filosófico del cosmos, las ciencias naturales y la música¹⁵. Hildegarda ilustra el apogeo de la adopción femenina del ideal benedictino de un gran conocimiento intelectual combinado con una fuerte vida religiosa. Y lo mismo podríamos afirmar del círculo de monjas místicas y escritoras del monasterio de Helfta, de las que se ha llegado a decir que representan “*el esplendor de la grandeza de la piedad femenina*”¹⁶

Por otra parte, hay que hacer notar que el espacio monástico medieval se fue coloreando diversamente al compás del nacimiento, espiritualidad e influencia de las nuevas órdenes religiosas. Si en el s. XII la orden benedictina era la primera en la protección e ingresos aristocráticos, su ascendiente pasará a los cistercienses en el s. XIII. Hacia finales de este siglo y principios del XIV serán los dominicos y franciscanos los favorecidos con la protección de la nobleza y los reyes.

Otro gran espacio en el que se refugió la piedad femenina fue el de la *reclusión* que desde el final del s. XII hasta el final de la Edad Media conoce un éxito asombroso¹⁷. Las reclusas son mujeres que se hacen encerrar a perpetuidad. Dicha práctica continua claramente la vida eremítica tradicional de los Padres del desierto, pero en este periodo su instalación se produce por el contrario en un medio urbano, sobre el que acaban ejerciendo gran influencia gracias a la impetración de su magisterio o consejo. Encerradas en un sencillo habitáculo con dos habitaciones, locutorio y dormitorio, y dos o tres ventanas: una daba a la iglesia, desde donde la reclusa podía seguir la misa y recibir la comunión, se instalan en el centro del burgo - acanto de

¹⁵ Cf. G.Epiney-Burgad y E. Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Madrid 1998, 35-71. También V. Cirlet y B. Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcelona 1999, 49-76.

¹⁶ Cf. M. Carpinello, *Dos místicas de la Edad Media: Hildegarda de Bingen y Gertrudis de Helfta la Grande*, en *El dulce canto del corazón*, 67-84.

¹⁷ Ver en el ámbito nacional J. M. Miura Andrades, *Formas de vida religiosa femenina en la Andalucía medieval. Beatas y emparedadas*, en *Religiosidad femenina: expectativas y realidades. (ss. VIII-XVIII)*, Madrid 1991, 139-164.

iglesias, puentes, murallas, cementerios, leproserías-, para dedicarse a la oración y la vida ascética y son alimentadas por la caridad de lugareños y viandantes. La procedencia de las reclusas es variada. Algunas han sido monjas que llevan hasta el extremo la regla de san Benito que coloca la vía eremítica como apogeo de la vida cenobítica. Otras son laicas: viudas, huérfanas, mujeres solas o jóvenes que no tienen dote para acceder a un monasterio. Los primeros rituales de la reclusión son redactados en el s. XII: el Obispo celebraba una misa solemne, generalmente de difuntos, daba la extremaunción a la reclusa, y cierra y sella la puerta. Y aunque su forma de vida era particularizada, llegaron a redactarse, sin embargo, reglas que regulaban su modo de vida: alimentación, vestido, el tiempo de ayuno, de silencio, de meditación¹⁸.

El propósito de la reclusión no era, en primer lugar, el ascetismo heroico, sino la apertura a Dios. El aislamiento de su tipo de vida aseguraba silencio y tiempo para la apertura a lo trascendente. Por eso, gozaron de gran consideración y respeto entre sus contemporáneos, hasta el punto de que acudieran a ellas todo tipo de gentes, desde los más humildes a los más influyentes en busca de consejo.

Sin embargo, lo substancialmente original de este periodo en el ámbito de la feminización de la santidad es la aparición de una nueva clase de mujeres espiritualmente fervorosas denominada “*mulieres religiosae*”¹⁹, que se esfuerzan por vivir en el mundo con vocación y vida religiosa. Vida de oración, espiritualidad marcada por la Eucaristía y dedicación social fueron sus rasgos más notables. No se casaban, pero que tampoco estaban sujetas a un claustro. Laicas, libres e independientes de las instituciones clericales, además de intelectualmente preparadas para acceder e interpretar las Escrituras –papel exclusivo hasta entonces de los clérigos-. Lo que supuso en la práctica una subversión del papel sociológico asignado a las mujeres²⁰ y un resquebrajamiento del monopolio cultural y religioso detentado durante siglos por el monacato. Normalmente vivían en comunidad, obedeciendo a una dirigente y a un director espiritual (generalmente de las nuevas ordenes), conservaban sus derechos sobre sus bienes y trabajaban para mantenerse y ejercitar la caridad. Naturalmente eran

¹⁸ Cf. M. W. Labarge, *La mujer..., 159-170*. También cf. Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, M. Tabuyo (ed y tr.) Madrid 2002, 11-13.

¹⁹ Cf. S. Roisin, *L'efflorescence cistercienne et le courant féminin de piété au XIII^e siècle*, en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 39 (1943) 342-378.

²⁰ Cf. J.B. Lefèvre, *Sainte Lutgarde d' Aywières en son temps (1182-1246)*, en *Collectanea Cisterciensia* 59 (1996) 277-335.

libres también para dejar la asociación y casarse²¹. Consecuencia inmediata de este movimiento de renovación religiosa fue la ampliación de modelos de perfección cristiana, antes reclusos en los cuadros monásticos.

Testimonio precioso de la espontaneidad, variedad y subversión que supuso este movimiento de “las mujeres religiosas”, nos lo ofrece el Cardenal Jacques de Vitry, hagiógrafo de la beguina María Oignies una de las figuras alrededor de la cual se originó este movimiento y a la que él consideraba su madre espiritual. Señala el Cardenal en el prólogo de su obra la existencia de numerosos grupos de “*santas vírgenes*”, *en diversos lugares. Viviendo en humildad y pobreza se apegaban a su celestial Esposo, tratando de ganarse su pan con el trabajo de sus manos, aún perteneciendo a ricas familias... Las había viudas que servían al Señor con ayunos, oración, vigiliyas y el trabajo de sus manos... Las había casadas que servían a Dios en el matrimonio, educando a sus hijos en el deseo de Dios... Todas estas “santas mujeres” velaban por las necesidades de los santos, llevando una intensa vida de oración, pobre y austera; atendían hospitales, socorrían a los pobres, practicaban la hospitalidad, se dedicaban a las obras de misericordia...*”²²

Es normal que por la calidad espiritual de sus vidas gozaran de la admiración y simpatía de sus contemporáneos y que las nuevas órdenes las defendiesen y apoyaran con su cura pastoral. Sin embargo, es normal especular también, que la subversión carismática que representaban, despertase recelos institucionales y se tratase de encauzarla hacia formas de vida cenobítica más tradicionales.

4.- Las místicas

Resulta natural pensar que el resultado consecuente del giro antropológico medieval, ligado al descubrimiento de la validez del individuo y la importancia creciente del logro y la autenticidad personal en todos los aspectos de la vida; en ambientes femeninos religiosamente fervorosos, como los arriba reseñados, tenga como resultado la aparición de sujetos (en este caso mujeres) especialmente activas en la

²¹ Cf. M. W. Labarge, *La mujer...*, 150-157.

²² *Vita Mariae Oigniacensis*, en *Acta Sanctorum*, Junii, v.5, 1867, 542-572.

búsqueda de un conocimiento inmediato de Dios a través de la experiencia extática personal²³. Mujeres que emprende la vía mística como respuesta a la nueva conciencia de la soledad de las almas con Dios, de su nobleza divina y de su libertad. La mística femenina es fruto de la búsqueda, y logro, de una religiosidad personal, libre y cotidiana que exploraba una relación de inmediata y consoladora intimidad con lo divino con la que las mujeres se sienten más identificadas.

Durante los siglos XII y XIII la corriente mística femenina fue fundamental, sobre todo en países como Alemania y los Países Bajos, Italia y Francia después. Las místicas gozaban del respeto y el reconocimiento de sus contemporáneos y ejercieron sobre ellos una apreciada autoridad espiritual. Afloraron en toda la gama de la vida religiosa. Las encontramos entre las monjas, las reclusas y las beguinas, pero haciendo especial hincapié en el cariz individual de su experiencia, porque su itinerario religioso era el resultado de una relación original e inmediata con lo divino.

No obstante esto, nuestras místicas también son deudoras de los ambientes espirituales y de la expresión religiosa en los que surgen. Así podemos distinguir en ellas los tres tipos vías místicas provenientes de las nuevas sensibilidades espirituales que se desplegaron en este periodo:

a) la mística epitalámica o nupcial. Tiene su origen en la tradición cisterciense–bernardina. Se remonta, en efecto, a los *Sermones sobre el Cantar* de San Bernardo, en los que aplica el lenguaje erótico del texto de la Escritura a las relaciones del alma con el Verbo divino. La unión del alma con Dios es un matrimonio en el *lectulus floridus* del *Cantar* con Cristo el Esposo: “*Por tanto, considera esposa desposada con el Verbo, al alma que dejándolo todo se adhiere con todos sus deseos al Verbo, vive para el Verbo, se deja regir por el Verbo, concibe del Verbo lo que da a luz el Verbo y puede exclamar: Para mí vivir es Cristo y morir ganancia*”²⁴.

²³ “*Las filosofas contemporáneas subrayan que en la experiencia mística surge una sensibilidad especial, quizás más frecuente en las mujeres, en las que no se encuentra la obstinación autosuficiente del yo, ni la pretensión de explicarlo todo con el entendimiento*”, F. Brezzi, *Ángela de Foligno: Lo que digo lo destroza todo*, en *El dulce canto del corazón*, 90

²⁴ San Bernardo, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 85, IV 12.

Es una mística, pues, del amor afectivo hacia el Verbo encarnado, Cristo en su humanidad, especialmente considerada en los Misterios de la Infancia y la Pasión, como medio más inmediato para llegar a “la unión esponsal” del alma con Cristo. Esta unión esponsal nos restaura y remata el fundamento de nuestro ser. Es decir, en la *imagen de Dios* impresa en nuestra alma y que no es, sino una misma comunidad de naturaleza con Dios, que nos hace infinitamente *capax Dei*, que nos incita y atrae a tener al *consensus* con Cristo, a una comunicación de “iguales”. Muchas místicas han expresado el culmen de la unión con la divinidad usando la alegoría del intercambio de corazón o de las bodas místicas. El fin de este “matrimonio místico” es la *deificatio* del alma enamorada que se trasciende en Dios con un amor sin intermediarios, retorno del alma a su ser original en Dios²⁵. *Nuestro origen es nuestro fin* (Margarita de Escocia). Y que, según san Bernardo, todos estamos llamados a esta intimidad mística, al matrimonio espiritual con el Verbo. A transcendernos y fundirnos en Dios en una unión inmediata y amorosa.²⁶

Esta tradición de mística epitalámica afectiva, inmanente y dinámica (porque contempla un progreso gradual de identificación y de unión) se desarrolla sobre todo en los ambientes monacales y encontramos en ella, como no podía ser menos, a las grandes místicas cistercienses: Beatriz de Nazareth²⁷, las colosales místicas del monasterio de Helfta: Santa Gertrudis²⁸, Matilde de Hackeborn, y también Matilde de Magdeburgo²⁹, en las que se reviven claramente las imágenes de San Bernardo en su comentario al *Cantar*. Y mezclado con otros temas, también en las tres Idas (de Nevilles, de Louvain, de Leeuw)³⁰ y en santa Lutgarda de Aywières³¹.

b) la mística del ser. En los escritos de las beguinas se pueden rastrear, otro tipo de impostación mística. Se reconoce en ella las influencias del más griego de los Padres cistercienses, nos referimos a Guillermo de Saint-Thierry, y a su travesía de la teología agustiniana, de Orígenes y de los mismos Padres Griegos. La mística del ser o especulativa parte del vínculo estrecho entre la vida trinitaria y nuestra propia vida

²⁵ Cf. M. Siguán Soler, *La psicología del amor en los cistercienses del s. XII*, Poblet 1992.

²⁶ San Bernardo, *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, 83, 1.

²⁷ Beatriz de Nazareth, *Siete formas de amor*, en *Flores de Flandes*, Madrid 2001.

²⁸ Gertrudis de Helfta, *Mensaje de la misericordia divina*, Madrid 1999.

²⁹ Matilde de Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, Burgos 2004.

³⁰ *Spiritualité cistercienne, Histoire et Doctrine*, Paris 1998, 269-273.

³¹ Cf. K. Saratxaga, *Místicas cistercienses*, en *I Congreso internacional sobre mística cisterciense*, Ávila 1998, 203-233.

espiritual “*para que Dios se ame a sí mismo, por y en este corazón humano*”. La unión con Dios consiste, según esto, en una intensa autorrealización mística que hace que el hombre llegue constantemente hasta lo auténtico de su ser. Y en ese fondo, en esa chispa del alma, en esa unidad-esencial (*recogimiento*) del Espíritu en el hombre, nos relacionamos con Aquel que está más interiormente en nosotros que nosotros mismos³². En realidad, lo substancial es llegar a ser lo que ya somos desde siempre en Dios, mediante un movimiento de retorno hacia nuestro origen trámite un despojamiento radical. Hasta lograr recuperar en nosotros el silencio inaugural del Dios Trinitario.

*Se llama a esta virtud unidad de espíritu, no solo porque el Espíritu Santo la produce o la pone en el espíritu del hombre, sino porque es el propio Espíritu Santo, Dios Amor. Está presente cuando la conciencia se encuentra inserta...en el abrazo y en beso del Padre y del Hijo, cuando de forma inefable e incomprensible el hombre merece llegar a ser, no Dios, sino lo que Dios es.*³³

Sin embargo, ninguna especulación humana sobre Dios logra expresar lo que Dios es. La Escritura sostiene que Dios es substancialmente amor y el amor rompe siempre sus límites, es esencial extroversión. Por eso en los argumentos místicos de las beguinas se encuentran anudados bellamente estos dos aspectos: la metafísica del Ser y la del Amor. Para ellas *ser y conocer es amar*. Por ello colocan la cima de su experiencia de unión con la divinidad en el retorno del alma a su condición original en Dios-Amor, convertirse en *lo que Dios es*, es convertirse en Amor. Se trata de no desear nada distinto de Dios y así recuperar y vivir “*nuestra grandeza y libertad original, en la que fuimos creados y amados y a la que somos llamados desde toda la eternidad*”.... Porque “*desde antes que existieran los mundos y el devenir de los mundos, el Ser Divino es él mismo, el amor, el amante y el amado*”³⁴.

Las beguinas conciben también el misterio de la Divinidad de forma dinámica. Como esplendor que se desborda. Como belleza, abismo, amor, libertad, vida, que transfigura y diviniza al ser humano, embriagándole en deseo, en pasión audaz y violenta, de tal forma que ya no piensa en sí más que en relación con el amado, pues, en rigor, nunca ha estado fuera de él. Dios es misterio que todo lo envuelve, *está por encima de todo y no está elevado...es todo en todas las cosas y está en su totalidad en cada cosa...Dios está totalmente dentro y no está encerrado. Está más allá de todo y no*

³² Cf. *Mística del ser*, en *Diccionario de la mística*, Burgos 2000, 730-732.

³³ Guillermo de Saint-Thierry, *Carta a los hermanos de Monte Dei*, (tr. T. H. Martín-Lunas), Salamanca 1995.

³⁴ Cf. Hadewijch de Amberes, *Dios, amor y amante. Las cartas*. VI, Madrid 1985, 54-70.

*está excluido...*³⁵. Entre Amante y Amado hay identidad de “noble” y “justo” Amor, pero no confusión.

En este círculo de las beguinas surgieron místicas de una belleza espiritual y libertad mística extraordinarias: Hadewijch de Amberes³⁶, Margarita Porete³⁷.

c) la mística pasional.

La tercera de las impostaciones místicas de este periodo está asociada a la novedad espiritual que aportaron al final del s. XIII la aparición de las órdenes mendicantes. El meollo de tal impostación mística fue la consideración del amor infinito de Dios, manantial de luz irradiante en la pasión del Señor. En efecto, para tal impostación mística el amor de Dios se manifiesta en grado sumo en el hecho de que Cristo, Dios-hombre sufriente, se dignó padecer todo por nosotros. El rostro humano de la Divinidad es Cristo herido y crucificado. *Su amor no fue fingido* (Ángela de Foligno). *Mira como te amé-* le dice el Señor mostrándole a Juliana de Norwich su costado abierto.

La mística pasional centra la experiencia extática en la consideración de la Pasión de Cristo. Su cruz es vista como el lecho amoroso (*en tu cruz tengo mi lecho...en él descanso, porque en él nació Cristo, vivió y murió y porque Dios Padre amó este lecho antes de pecar el hombre*)³⁸. Y la unión con la divinidad no puede ser de otra condición que mediante la *conformitas Christi*, es decir, la imitación /reproducción de Cristo en pobreza, sufrimiento y humildad. Las imágenes de su Pasión, corona, sangre, las llagas, la penetración en la herida de su costado no son, sino representaciones de intimidad y penetración en los misterios divinos. Saber que Cristo nos amó primero y que llevó su amor hasta el extremo, posibilita que se comprenda su Pasión en su más profunda raíz y se convierta en referencia que todo lo reorienta al amor:

El alma se transfigura en sufrimiento considerando el dolor inmenso del amado en abandono; cómo se había transformado en amor considerando aquel Amor. Así pues, es necesario que preceda amor, y después siga el amor que transforma al

³⁵ Cf. Hadewijch de Amberes, *Dios, amor y amante. Las cartas*, XXII, 143-161.

³⁶ Cf. Hadewijch de Amberes, *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, M. Tabuyo (ed y tr.), Madrid 1999. Cartas, visiones y canciones en *Flores de Flandes*, 51-213.

³⁷ Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, Barcelona 1995.

³⁸ Cf. Ángela de Foligno, *Libro de la vida*, Salamanca 1991, 107-108.

*amante en el amado....Entonces el alma alcanza a entender que era la Santísima Trinidad quién disponía este santo sacrificio*³⁹.

La mística pasional extrae, pues, desde el principio de la Encarnación las más consecuentes y rigurosas conclusiones antropológicas y supone una impostación novedosa en la propia imagen de Dios, en el momento en que reconoce a la divinidad en la humanidad de Cristo entregada al último estado de abyección. Aparece por primera vez en la historia un Dios crucificado y herido de dolor. Un Dios-hombre que ha muerto y descendido a los infiernos; que en la humanidad sufriente de Cristo vive el sufrimiento común a todos los hombres y por todos los hombres.

Tal sendero místico supone el abandono de la “nostalgia del paraíso” (que había caracterizado la espiritualidad monástica en los siglos precedentes) para buscar a Dios en el interior de la condición humana. Se abre, pues, un sendero místico que mezcla trascendencia e inmanencia, que supera la distancia entre cielo y la tierra. “Convertirse en lo que Dios es” ya no va ser –como en el caso de otras sendas místicas– trascender extáticamente lo humano o penetrar en el meollo original del alma, sino concretar en el cuerpo el ser de Cristo en la historia del mundo como Dios crucificado. Y vivirlo radicalmente como el único, el absoluto, objeto de su amor. Auténtica y verdadera identificación con la concreta y desconcertante humanidad de Cristo. Algunas de las páginas más bellas de la mística femenina hacen referencia al dolor que sienten ante el cuerpo de Jesús destrozado en la cruz. Y algunas de ellas han recibido como signo de la gracia de Dios las llagas de Cristo. Y es que para este tipo de misticismo el sufrimiento físico era concebido como un modo de acercarse y fundirse con el Dios hombre clavado en la cruz.

A esta mística pasional pertenecen figuras místicas tan señeras como Juliana de Norwich, Margarita de Oingt⁴⁰, Ángela de Foligno, Margarita de Cortona,, estas últimas localizadas en el Norte de Italia y en conexión con las órdenes mendicantes y sus terciarios.

³⁹ Cf. Ángela de Foligno, *Libro de la vida, Instrucción XXX*.

⁴⁰ Cf. V. Cirlot y B. Garí, *La mirada interior...*, 296-313.

5.- Notas de la mística femenina

Atreverse a exponer notas comunes a procesos individualizados y distintos desarrollados por un tipo de personalidad tan peculiar como para ser capaz de establecer relaciones directas con lo Absoluto, no deja de tener algo de arbitrario. Sin embargo, vamos a enumerar algunas notas propias de la mística femenina de este periodo que, a nuestro juicio, pueden resultar significativas. Sin que por ello pretendamos agotar el tema.

1.- La originalidad de la experiencia personal

Nuestras místicas son mujeres. Mujeres en un mundo en el que el poder y el saber eran masculinos. Dios era masculino y los intérpretes oficiales de su Palabra también eran hombres. Pero además, la escolástica desarrolló para el saber religioso una noción de autoría a partir del reconocimiento de la autoridad masculina. Solo en los autores antiguos (los Padres) residía la autoridad. Los/las productores de textos contemporáneos eran meros comentaristas que avanzaban el conocimiento en dialogo con los antiguos autores. Es decir, se utiliza la autoridad de los antiguos autores (masculinos) para dotar a los textos nuevos de autoridad. Se avanza en el conocimiento, pero siempre dentro de ese marco referencial en el que la autoridad está en el antiguo autor. Esto supone que para las mujeres se refuerza por doquier la tutela masculina: la de los obispos, la de los abades, la de los directores, la de los confesores. Excluida, pues, de la guerra y del sacerdocio, tiene también prohibido ahora acceder a traducir y a comentar la Escritura porque no entra en el cuadro referencial del conocimiento masculino (son “*iletradas*”)⁴¹. Y si no puede entrar en el marco referencial del saber, ¿restará también en el dominio religioso siendo una criatura de Dios de segunda categoría?

Y sin embargo, nuestras místicas son conscientes de estar en el origen de una experiencia de relación personal que se les impone, de tener algo que decir, de ser

⁴¹ La conciencia de *iletradas* es un pretexto formal en muchos de los escritos de nuestras místicas. Son conscientes de que su *conocimiento* no se puede encuadrar en el saber masculino, pero no por eso dejan de escribir. “*Ay, Señor, si yo fuera un hombre religioso y letrado, y hubieras obrado en él esta gran maravilla, recibirías por ello eterno honor. ¿Quién podrá creer que en una casa inmunda has construido una casa de oro...? De este modo, señor, la sabiduría terrenal no sabrá encontrarte.* Matilde de Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 47.

“autoras”. Y es precisamente desde la originalidad (de estar en el origen) de la experiencia que se les impone, como no pueden dejar de dar testimonio con el que garantizar la veracidad de sus afirmaciones extáticas sobre Dios. Sus escritos o los relatos biográficos (en el caso de las *Vidas*) se fundamentan en el recurso a su propia experiencia como sujetos individuales para justificar de sus afirmaciones. En sus senderos místicos *ser* y *decirse* se retro-envuelven⁴². Consecuentemente, en su experiencia personal no solo reside su autoría, sino que también su autoridad. Por eso, aún siendo lectoras asiduas de la Biblia y conociendo, en muchos casos, los escritos de los espirituales antiguos y contemporáneos raras vez los citan en sus escritos⁴³. Sus escritos se apoyan siempre en su propia experiencia, incluso en sus afirmaciones más atrevidas sobre los grados de unión con la divinidad que habrían alcanzado en esta vida. Son recorridos introspectivos que deshacen tópicos, abren nuevos horizontes y conducen a nuevas tomas de conciencia.

La experiencia, y el lenguaje que la repite, es percibida conclusivamente como el lazo con el Otro, como el único espacio capaz de consignar los fragmentos luminosos de lo Indecible. “*Es necesario que me anuncie, si verdaderamente quiero mostrar la bondad de Dios*”⁴⁴ Sorprendidas por la irrupción del Absoluto que siempre tiene la iniciativa, las místicas toman conciencia de ser “una subjetividad habitada” (según el modelo neoplatónico), de “*padecer*” a un Dios que se aplica a la larga paciencia de una relación. Es como si vivieran su experiencia en primera persona; pero comprendiendo que procede de Otro que se brinda a la relación y que aviva a la espera de “algo” que se presenta a la conciencia de *otro modo*. La experiencia mística se convierte así en la experiencia de la realidad del amor como un acto de entrega, un acto de conocimiento en la que el alma se conoce porque es conocida, ama porque es amada, y obligada, por la entrega de Dios. Retornando, en fin, al origen de su donación para situarse dinámicamente dentro del flujo vital del amor que fluye entre las personas de la Trinidad.

⁴² “*La experiencia me hace cierta*”, Teresa de Cartagena.

⁴³ En los escritos de Hadewijch se detecta la presencia de al menos tres autores: Bernardo de Claraval, Guillermo de Saint Thierry y Ricardo de Saint Victor. Sin embargo, el único que es citado de forma explícita es Bernardo.

⁴⁴ Matilde de Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 44.

Y sin embargo, lo que más impresiona en el caso de la experiencia mística femenina, es que la acción divina no se desdeña en manifestarse a través del lenguaje humilde del cuerpo sexuado de la mujer⁴⁵. ¡Al contrario! Lo considera trámite adecuado de sentido de finitud, de marginalidad, de humildad, de pobreza creatural y, paradójicamente y por lo mismo, como presupuesto para ir al encuentro de una plenitud, de una búsqueda de totalidad, como potencial apertura al Absoluto. Cuerpo como carne de lo invisible y templo del Espíritu⁴⁶. Un cuerpo unido indisolublemente al espíritu por el que Dios se revela en el lenguaje misterioso de la iluminación y del éxtasis y que abre a la mente horizontes impensables de conocimiento de la verdad:

... no sé nada ni puedo escribir: sino solamente lo que he contemplado con los ojos del entendimiento, ha resonado en los oídos de mi corazón y he sentido por todos los miembros de mi cuerpo la fuerza del Espíritu Santo⁴⁷

2.- El despertar de lo real

Sostiene Evelyn Underhill que la vía mística comienza propiamente con el despertar del Yo a la conciencia de la Realidad Divina. Experiencia habitualmente abrupta y bien señalada que va acompañada de intensos sentimientos de alegría y exaltación⁴⁸. Es como si el sujeto emergiese de una existencia limitada, aparental, reducida, a un mundo mayor, el mundo del ser, al mundo de lo real. Como si un todo más grande aferrase su vida. Como si descubriesen que su existencia reposara en un *ens fundamental* o fundamentante que le hace posible y real⁴⁹.

El cristianismo ha llamado a esta experiencia “*conversión*”; que en caso de la *conversión mística* es un acontecimiento de particular de iluminación nítidamente distinto de los anteriores y que, además, no es ni preparado ni propiciado por ellos. Suele llevar implícita una súbita y aguda percepción de una realidad luminosa y seductora jamás antes percibida así. La conciencia cambia de súbito su percepción de lo ocurrente y un nuevo aspecto de lo real se precipita en ella. Es un acontecimiento de ruptura, de “*cambio de plano*”, por el que Dios toca lo más nuclear del místico

⁴⁵ En la mística cristiana, a diferencia de las místicas orientales, la cuestión del cuerpo es esencial.

⁴⁶ Cf. A. Bartolomei Romagnoli; *La cuestión del cuerpo en la mística femenina medieval*, en *El dulce canto del corazón*, 41-66.

⁴⁷ Matilde de Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 45.

⁴⁸ Cf. E. Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, Madrid 2006, 203-229.

⁴⁹ Cf. P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*, Madrid 1983, 542.

absorbiendo con su amor su corazón. Se produce un registro inmediato y directo, por contacto amoroso, con la realidad de Dios, que se hace sello cordial y claridad de conciencia que visibiliza de novedad todo lo vivido y conocido. Que estaba ahí y que ahora es conocido sin mediaciones en su misteriosa totalidad e unidad. Dios fundamentando totalmente la realidad en amor y gracia⁵⁰.

En el caso de las místicas medievales este acontecimiento está nítidamente consignado en la narración de sus itinerarios. En casi todas encontramos enfatizado su momento cronológico: *En el año del Señor mil doscientos ochenta y seis, un domingo en la septuagésima, yo Margarita, sierva de Cristo, estaba en la Iglesia, en misa... (Margarita de Oingt)⁵¹; Cuando siendo de 26 años de edad, en aquel lunes, para mi felicísimo, antes de la fiesta de la Purificación de la Virgen, después de completas... (Gertrudis)⁵²; Cuando tenía solo 12 años fui saludada tan copiosamente por los dulces labios del Espíritu Santo... (Matilde de Magdeburgo)⁵³; Y cuando tenía treinta años y medio de edad, Dios me envió una enfermedad... y en esto de repente, vi correr bajo la corona la sangre roja... y comprendí que era él Dios y hombre, quien sufría por mí, que era el quien me lo mostraba sin intermediarios... (Juliana de Norwich)⁵⁴; Y Ángela de Foligno fecha su conversión en el viaje de Roma a Asís, después de la segunda venida a la basílica, ante una imagen de Cristo: *He visto una plenitud, majestad inmensa, que no puedo describir. Me parecía todo bondad.... cuando se retiraba comencé a gritar y vociferar: ¡Amor desconocido! ¿Por qué te vas? ¡Amor desconocido! ¿Por qué, por qué, por qué? Pero resultaban estas palabras ininteligibles por quedar entrecortadas con los gritos. Entonces se ausentó dejándome con la certeza, sin la menor duda, de que era Dios⁵⁵. Y usando un lenguaje erótico y atrevido nos dirá Hadewijch que “esta revelación fue concedida a una criatura simple e iletrada, viviendo en su carne mortal, en el año de nuestro Señor de 1373, el día 13 de mayo... todo esto me fue ordenado hace cuatro años en la fiesta de la Ascensión por Dios Padre en el momento en que su Hijo descendía sobre el altar. Al descender el me besó y con este signo quedé marcada⁵⁶**

⁵⁰ Cf. K. Saratxaga, *Místicas cistercienses*, 205.

⁵¹ Margarita de Oingt, *La mirada interior*, 296.

⁵² Gertrudis de Helfta, *Mensaje de la misericordia divina*, 49.

⁵³ Matilde de Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 38.

⁵⁴ Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, 45.

⁵⁵ Ángela de Foligno, *Libro de la vida*, 51-52.

⁵⁶ Hadewijch de Amberes, *Dios, amor y amante. Las cartas*, XVII, 119.

Pero una vez constatado este acontecimiento, no es de menos señalar la reacción que en todas ellas propicia. En efecto, tal acontecimiento no se queda en el arrobamiento metafísico o en la delectación de lo Sublime; sino que cristaliza en respuesta amorosa a la Realidad percibida. Es el comienzo de una relación perentoria, personal y holista entre el sujeto y la Vida Absoluta, porque para ellas la percepción íntima de lo divino hace referencia al Amor. Las místicas no despiertan a un Dios trascendente, sino inmanente. Despiertan a la realidad de un Dios que quiere estar en relación íntima de amor. Porque donde quiera que ellas miren, más que percibir una insuperable belleza cósmica, lo que perciben es la herida del Amor de Dios dentro de sí. Entre ellas y el Dios percibido como real e interno se establece un toma y daca de amor personal que ya no tendrá fin. Un punzante arrobamiento que nunca quisieran que se acabase y que transforma tanto su enunciación teologal como su existencia vital. *Que Dios sea Dios para ti y que tú seas para él amor (Hadewijch)*⁵⁷. *Estando en Dios-hombre el alma vive...Una vez Dios me aseguró que entre él y yo, nada se interponía. Desde entonces no hubo un solo día o en que no tuviese continuamente la alegría (Ángela de Foligno)*⁵⁸. *Pues me dio tan dulce consuelo y me donó tan gran voluntad de hacer el bien que me pareció estar toda transformada y renovada (Matilde de Magdeburgo)*⁵⁹.

3.- un desarrollo proceso en primera persona

Reconocido y narrado el acontecimiento fundante de la conversión como implantación en la realidad divina, nuestras místicas saben, sin embargo, que ninguna decisión tomada en un instante dado puede estar a la altura del apremio de Dios. Que no se puede pretender haber respondido a su revelación de una manera exhaustiva y definitiva. Al contrario, la manifestación divina es inauguración de una historia dinámica marcada por los avances mensurables de relación personal entre Dios y la mística. Es la marca de la historicidad inscrita en las temporalidades propias de la existencia humana. En este sentido, la mística es un ad-venir, un devenir, una aventura

⁵⁷ Hadewijch de Amberes, *Dios, amor y amante. Las cartas*, XII, 86.

⁵⁸ Ángela de Foligno, *Libro de la vida*, 107.

⁵⁹ Margarita de Oingt, *La mirada interior*, 296.

constantemente propuesta por la relación con la Alteridad de un Absoluto que sorprende ofreciéndose en la densidad de una relación.

Este devenir místico, esta “*vía mística*”, adopta, en el caso de las místicas medievales, dos tipos de expresiones literarias: los relatos (autobiográficos o escritos por los confesores, las “*Vitae*”) y la sistematización literaria de pasos o grados de identificación/unión con Dios. Los relatos autobiográficos son las fuentes directas⁶⁰ para conocer el itinerario vital particularizado de cada mística. Ya el mero hecho de narrarse en proceso presupone, para la escritora mística, reconocerse en camino, viatora hacia el encuentro de una plenitud ansiada y buscada, nunca agotada. Plenitud que solo será alcanzada si la mística consigue hacer de sí un éxtasis completo en la identificación amorosa cada vez más contigua con lo divino. La historia existencial de cada mística es pues, el transcurso somático-espiritual-relacional recorrido hasta la perfecta consumación con el Amor de Dios.

La nomenclatura utilizada para describir este itinerario depende, como no puede ser de otra forma, de las influencias culturales y espirituales del círculo de cada mística antes apuntadas: se puede utilizar el lenguaje erótico del *Cantar* o el lenguaje del amor cortés trovadoresco o el lenguaje visionario; pero todos quieren expresar el mismo proceso orgánico que supone la perfecta consumación del Amor de Dios en una persona, en su cuerpo, en su identidad y singularidad irrepetible. Las escritoras místicas no nos muestran a Dios en espíritu, sino en su cuerpo, con su lenguaje, en su historia. Porque el Dios de las místicas es el Dios cristiano, el Dios “*corporalizado*”, el Verbo encarnado, con el que se relacionan, al que se unen y el que las salva.

En el caso de la sistematización literaria del itinerario (los tratados místicos propiamente dichos) hay que decir que las místicas han sabido reflexionarlo, conceptualarlo y argumentarlo (y en muchos casos describirlo magistralmente) desde su propio proceso personal. Ángela de Foligno señala que *había experimentado en sí misma treinta pasos o cambios que hace el alma avanzando por el camino de la perfección*⁶¹. Hadewijch en su carta 20 describirá *las 12 horas del Amor* por las que

⁶⁰ Consideramos a las *Vidas* escritas por los confesores fuentes indirectas. Porque a pesar de las protestas de veracidad de los escribientes en la mística “*solo conoce el que lo sabe*”.

⁶¹ Ángela de Foligno, *Libro de la vida*, 33

Dios se descubre progresivamente a sus amantes⁶². Beatriz Nazareth, por su parte, sistematizará en un pequeño tratado casi poemático “*Siete formas de amor que provienen de lo más alto y a lo más alto vuelven*”, el camino ascendente sin ataduras del alma, fundamentado en su propia experiencia⁶³.

Dios es experimentado, Dios es vivido, Dios es pensado. Cuerpo, historia, tendencia. Dios no fuera del mundo, sino en ellas.

4- una ardiente pasión

Comenzado el itinerario por Dios hacia Dios ¿qué es lo que lo mueve? El deseo, instinto ardiente de amor para alcanzar la unión con el Amado. El deseo de amor y el deseo de conocimiento del Amado experimentados de forma apasionada.

En las místicas todo empieza con el deseo⁶⁴. Apasionadas amantes del Amor, utilizan lenguaje de enamoradas. Suspiran, penan por el Amado, se sienten atraídas por su belleza, abandonadas, o desconsoladas cuando se ausenta. Y esto de forma eminente porque su amor es más ardiente, porque su Amado es mucho más real. *Le vi y le busqué; le tuve y le desee* (Juliana de Norwich). Y es que, para las místicas, no es posible un perfeccionamiento de la relación de amor sino es objeto de deseo; y este solo puede ser suscitado si es descubierto como una especie de *gracia*, como un don cuya fuente se desconoce, pero que nos “sobreviene” y nos introduce en un estado de admiración y asombro. Desean, porque se han abierto a la sorpresa de un amor de Dios del que ahora son conscientes; que estaba ahí pero que ahora se ha manifestado. El deseo es, pues, la respuesta personal a la certeza maravillada de saberse amadas; el impulso de su búsqueda y el receptáculo colmado de la unión.

*Cuando alguien por encima de todas las gracias y todos los sufrimientos, desea... alcanzar de Dios la bienaventuranza, le dice el Señor: Espérame. Él le responde: Amado Señor, no quiero consumir en vano mi deseo, por eso me uno a ti de buena gana. Contesta el Señor: Tengo tu deseo antes de que comenzara a existir el mundo: yo te deseo a ti y tú a me deseas a mí. Cuando dos deseos se unen en un mismo ardor se realiza el amor perfecto*⁶⁵.

⁶² Hadewijch de Amberes, *Dios, amor y amante. Las cartas*, XX, 134-140.

⁶³ Beatriz de Nazareth, *Siete formas de amor*, en *Flores de Flandes*, 241-274.

⁶⁴ El deseo es la inaugural y primera *forma de amor* de las descritas por Beatriz: atracción poderosa a recobrar la pureza, la nobleza y la libertad; tensión entre el *ser actual* y su *ideal*.

⁶⁵ Matilde de Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, 371.

Pero el deseo es también, en palabras de Hadewijch, “*la virtud que nos hace libres*”; es decir, la clave fundamental de resistencia por el que las místicas acceden intrépidas a espacios de búsqueda, libertad y conocimiento en Dios aún fuera de los cauces religiosos al uso. Este anhelo ardiente de amor en femenino (carnal e inmediato, sin escisión entre lo físico y espiritual) encendido por Dios mismo y que solo Dios puede colmar, nadie lo puede detener. Sería como tratar de “*detener los esfuerzos de una mujer cuando está en parto*”. Porque, ¿cómo no amar al Amor?, si ...“*En lo más profundo de su Sabiduría aprenderás lo que es él y qué maravillosa suavidad es para los amantes habitar en el otro...gozan recíprocamente uno del otro, boca con boca, corazón con corazón, cuerpo con cuerpo, alma con alma, y una misma naturaleza divina fluye y traspasa a ambos. Cada uno está en el otro y los dos pasa a ser la misma cosa y así han de quedar*”⁶⁶. Y ¿quien podrá reprimir desear a este Dios que se así se ha experimentado?

5.- el cristocentrismo

Lo decíamos antes, Dios no es para nuestras místicas ninguna sublimidad metafísica, ninguna especulación doctrinal o teológica. Dios es Cristo, Dios humanado al que experimentan y reconocen con todo su cuerpo. Frente a la abstracción teológica, las místicas contrapusieron la concreción del ser de Cristo en la historia del mundo; pusieron en el centro de su culto todo lo relacionado con el cuerpo adorado (la humanidad) de Cristo⁶⁷.

Con clara raíz neotestamentaria⁶⁸ Cristo es para ellas, el Mediador entre Dios y los hombres, (*Ego sum via*). En cuanto Dios es el Verbo eterno, Mediador de la creación y semejanza de las criaturas con Dios. En cuanto hombre, es el Verbo encarnado, mediador de la redención y de la vida espiritual que diviniza al hombre. Por eso, el camino místico consiste en la progresiva semejanza con Jesucristo, y su final es participar en esa unión de la naturaleza humana con la divina que en él se realizó

⁶⁶ Hadewijch de Amberes, *Dios, amor y amante. Las cartas*, IX,

⁶⁷ Cf. C. Papa, “*Tra il dire e il fare*”: *búsqueda de identidad y vida cotidiana*, en *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII- XVIII)*, 83-85.

⁶⁸ 1Tm 2,5.

paradigmáticamente⁶⁹. Esta progresiva semejanza implica la vía mística tanto a nivel humano como divino. Porque, en efecto, asemejarse a Cristo en su divinidad representa experimentar la unión y su gozo; asemejarse a Cristo en su humanidad reclama la *imitatio Christi*, es decir, seguir su voluntad y seguir su camino de entrega, sufrimiento y muerte.

Por otra parte, el cristocentrismo de las místicas medievales asume una nota peculiar, en el caso de las místicas de tradición cisterciense, mediante la devoción a la humanidad de Cristo centrada en su corazón. Ya en la vida de Santa Lutgarda se nos relata la primera aparición del Corazón de Jesús traspasado⁷⁰, pero será Santa Gertrudis donde la devoción al Corazón de Jesús es exponencial. En efecto, para Gertrudis el corazón de Jesús es Jesús mismo revelando al ser humano “*lo escondido de los secretos*”; es decir, una inteligencia más grande y profunda de su interioridad más íntima que no es otra cosa que la superabundancia y maravilla de su amor-ternura (*Pietas*). El corazón como símbolo del amor de Cristo es lugar soteriológico donde la mística tiene plena experiencia de Dios y de su infinita ternura encarnada. Espacio donde las místicas quieren perderse y ser encontradas⁷¹.

Pero, además, experimentar a Cristo y su amor divino humanado supone, en el caso concreto de la mística femenina, un desbordamiento de los sentidos espirituales, o lo que es lo mismo, encender todas las dimensiones corporales de la recepción espiritual.”*Oh solsticio eterno, morada segura, lugar deleitoso, paraíso de delicias, bañado por ríos de inestimables caudales, tu regalas con suaves músicas espirituales y recreas suavemente con dulce melodía, exquisitos perfumes, dulzura meliflua de sabores interiores y transformas las caricias en abrazos... ¡Oh, cómo decir qué ve, qué entiende, qué respira, qué gusta, qué siente!*”⁷². Y es que Cristo lo desborda todo.

Y finalmente, otra consecuencia de la centralidad de la humanidad de Cristo es la devoción eucarística por la que nuestras místicas en sentido literal, no metafórico, se nutrían del cuerpo y la sangre de Cristo. En la hostia, en el momento de la elevación, ve

⁶⁹ Cf. A. M^a. Martín, *La devoción a la humanidad de Cristo y mediación espiritual*, en *Mística cisterciense*, 133-154.

⁷⁰ *Vita Lutgardis*, I, 12.

⁷¹ Cf. K. Saratxaga, *Místicas cistercienses...*, 223-224.

⁷² Gertrudis de Helfta, *Mensaje de la misericordia divina*, 63.

Ángela de Foligno los ojos hermosos e intensos de Jesús⁷³. Gertrudis cae a menudo en éxtasis después de la comunión. Ida de Nevelles se hace monja cisterciense para tener el privilegio de comulgar con más frecuencia. En fin, comer el Cuerpo de Cristo es la manera más ajustada de responder a la exigencia de adecuación entre el plano real y simbólico de la unión de lo divino con lo humano y permite a la mujer mística dar rienda suelta a una afectividad en la que el cuerpo está absolutamente implicado.

6.- las visiones

Casi todas las místicas medievales han tenido experiencia visionaria. Evelyn Underhill cataloga las visiones en tres tipos según el grado de externalización, por parte del sujeto, de las intuiciones percibidas en el interior de la conciencia: *visiones intelectuales* (las más espirituales, íntimas e inefables, recibidas por el entendimiento sin base física, ni discurso oral), *imaginarias* (las más simbólicas, son iluminaciones recibidas por el entendimiento) o *corporales* (percibidas por el ojo humano, descritas como reales, pero introducidas por un “*como si*” que nos revela su inconsistencia material)⁷⁴. En nuestras místicas encontramos los tres tipos: las visiones intelectuales de Cristo son comunes a todas ellas; las visiones imaginarias las encontramos en los sueños poéticos de Matilde, las alegorías visionarias de Hadewijch o los “matrimonios místicos” de la mística nupcial; y las visiones corporales en Juliana de Norwich, por ejemplo; pero también encontramos visiones proféticas en el caso de Hildegarda.

La visión es un lenguaje, una pretensión de *decir* lo Inefable. Un esfuerzo de la mente humana profunda para mostrar la *verdad* a la inteligencia superficial⁷⁵. Tiene, pues, una función mediadora: explicar la experiencia acontecida como revelación. Las visiones son como un velo que separa y une la palabra y lo inefable. Sirven para transmitir lo que acontece en ese mundo imaginario, en esa “tierra de las visiones” (Henry Corbin) que no pertenece ni al cielo ni a la tierra; sino que está situado en el

⁷³ “En otra ocasión contemplé a Cristo en la Hostia consagrada. Aparecía hermoso y lleno de majestad. Semejaba un niño de doce años de edad”. Ángela de Foligno, *Libro de la vida*, 55.

⁷⁴ Cf. E. Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, 321-322.

⁷⁵ Cf. E. Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*, 318.

corazón del orden simbólico, lugar medio, lugar de la mediación, y al que las místicas acceden mediante su mirada interior, “el ojo del entendimiento” que contempla y ve.⁷⁶

Las visiones, en cuanto género literario, suelen tener una estructura determinada. A menudo comienzan con una referencia a un contexto litúrgico o a la situación anímico-espiritual de la mística. Tras este preámbulo se nos relata una experiencia de otro nivel a la que se accede con una fórmula introductoria del tipo “*Y se me apareció*” o “*fui tomada en el espíritu*” y a partir de aquí una serie de imágenes figurativas o simbólicas que visualizan imaginativamente chispazos de entendimiento que se proyectan en su espíritu. Todo ello de un modo descriptivo, intenso y profundo; inventando imágenes y grandes y bellas arquitecturas. Por último, la visionaria “regresa a sí misma”, es decir, a la realidad cotidiana⁷⁷.

El objetivo final de las visiones no es la observación y narración impersonal de los acontecimientos visionados, sino enunciar la revelación mediante la que la mística cobra conciencia de lo Absoluto y mostrar, además, el proceso de perfeccionamiento, que iniciado y conducido por Dios mismo, lleva a identificar esencialmente en amor a Dios y a la visionaria. La visión obliga, pues, una transmutación interior por elevación de todo el yo a la condición en que tiene lugar la unión consciente y permanente con el Absoluto. Y es que las visiones no son verdaderamente místicas sino acaban en la más noble de las pasiones, la pasión de la perfección por el amor; sino empujan a un impulso hacia la perfección moral. Quien ha entrevisto lo Perfecto, se siente incitado a ser perfecto.

6.- La experiencia versus la profecía

La mística no es nunca la persecución de goces sobrenaturales, de iluminaciones sublimes o inefables deleites; ni tan siquiera la búsqueda del éxtasis de la unión con el Absoluto. La mística es el despertar a la conciencia de una Realidad que trasciende el mundo normal de lo aparente. Es ojo para ver la Creación en dolores de parto de esa Vida trascendente, real y eterna aquí solo intuida e iniciada. Y ser mística

⁷⁶ Cf. V. Cirlot y B. Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, 261-267.

⁷⁷ Cf. *Flores de Flandes*, 13-15.

es en consecuencia, ser parteras, tomar parte en los gozosos dolores de la creación hasta su alumbramiento en Dios porque que el amor impone su manifestación externa y, por tanto, la atención al mundo y la mirada misericordiosa sobre el ser humano. Y esto en dos senderos. En el antropológico, las místicas son modelo de la conciencia espiritual humana que ha alcanzado la transfiguración hasta su condición filial. En el histórico, buscando influir a la reconstrucción de lo secular a la luz de los vislumbres de la verdad de Dios. Las místicas nos devuelven a la vida cotidiana para transfigurarla en su Realidad. Para que sea ya aquí y ahora lo que ya saben que será. El componente profético es, pues, coesencial, a la mística.

En el periodo medieval aunque a las mujeres no se les reconociera ningún derecho a la jurisdicción eclesiástica, sin embargo a la mística femenina si se le reconoció un componente profético. Santo Tomás de Aquino consideraba que las mujeres eran incapaces de recibir órdenes sagradas pero capaces de recibir el don más valioso de la profecía⁷⁸. ¿Pero cuales serían, a nuestro parecer, las notas carismáticas más destacables de la literatura mística femenina del medioevo?

1.-Tener que escribir (forzadas por el Espíritu)

Nuestras místicas son escritoras, sujetos de enunciación muy conscientes de su capacidad y derecho de escribir. Sus escritos bastarían por si solos para ocupar un lugar en la literatura (muy a menudo, son los primeros escritos en su lengua vernácula) y para reivindicar una palabra original que decir⁷⁹. Pero siendo muy conscientes de esto, estas mujeres escritoras son aún más conscientes de su propia aventura espiritual, de que son visitadas por la *gracia* y que se les “impele” a objetivar mediante la producción de un texto *lo recibido*⁸⁰; que no pueden dejar de difundir la verdad de Dios que así se les ha manifestado. Su escritura es presión arrolladora, es acertar a dejar aflorar las audacias del Espíritu Santo en el ser humano. En efecto, nuestras místicas reciben del Espíritu la función de escribir y, viceversa, escribir es para nuestras místicas, no tanto ejercer de

⁷⁸ Cf. M. W. Labarge, *La mujer en la Edad Media*, 55.

⁷⁹ *Las siete formas de amor* de Beatriz, *Las cartas y poemas* de Hadewijch, *La luz resplandeciente de la divinidad* de Matilde de Magdeburgo y *El espejo de las almas simples* de Margarita Porete, bastarían para reivindicar un espacio original, una palabra dicha de modo completamente distinto que en literatura.

⁸⁰ La mayoría de las místicas reconocen “*la fragilidad de las virtudes de su sexo*” (Gertrudis) y pretextan su falta de cultura a la hora de ponerse a escribir.

autoras (que sí) como obedecer al Espíritu Santo⁸¹. Escritoras, por tanto, a las que Dios quiere hacer escribir. Autoras que apelan directamente a la divinidad reconocida en sí mismas como pauta y medida para decir su experiencia y crear así un espacio de libertad para ser y decirse. *“Y me ordenó una cosa de la que frecuentemente me avergüenzo, porque tengo presente mi gran indignidad: impuso a este vil gusano por el corazón y la palabra divina escribir este libro- escribe Matilde de Magdeburgo. Y pidiendo a Dios un consuelo ante una amonestación humana que la había turbado le dice: Señor estoy turbada... me sedujiste al mandarme escribir. A lo que el Señor contesta: En manera alguna te turbes pues la verdad no puede extinguirse ni agotarse... El libro es triple y se refiere a mí. El pergamino que lo envuelve designa mi humanidad... Las palabras escritas indican la admirable divinidad... La voz de las palabras anuncia mi Espíritu vivificante... Mira ahora todas estas palabras, que manifiestan gloriosamente los secretos de mi sabiduría, y no desconfíes de ti misma”*⁸². Y en parecidos términos se expresa Margarita de Oingt: *“Por esta razón ruego a los que lean este escrito que no saquen la equivocada conclusión de que yo presumo de escribir esto, pues debéis pensar que no tengo sentido ni instrucción que me permitiera sacar esto de mi corazón o escribir sino otro modelo, si la gracia de Dios no lo hubiera obrado en mi. Y lo mismo testimonia Hildegarda: “Oh frágil ser humano, ceniza de cenizas y podredumbre de podredumbre... anuncia y escribe estas visiones, no según las palabras de los hombres, ...ni según la forma de su composición, sino tal como las ves y oyes en las alturas celestiales y en las maravillas del Señor; proclámalas como discípulo que, habiendo escuchado las palabras del maestro, las comunica con expresión fiel... Soy yo quien ha decidido todo antes del comienzo del mundo.”*⁸³

Pero además las místicas no escriben para ellas solas, preocupadas por las que las rodean se embarcan en una relación pedagógica y en una transmisión activa: escriben para enseñar desde la propia experiencia. Sus obras son tratados mistagógicos, didácticos, que pretenden comunicar y enseñar; conducir las almas por el laberinto espiritual del ascenso/descenso hacia Dios, a estimular a una vida de amor⁸⁴. Se

⁸¹ Hildegarda afirmaba de si misma ser recipiente del Espíritu Santo.

⁸² Cf. Matilde de Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, Pról., p. 38-47

⁸³ Hildegarda de Bingen, *Scivias: Conoce los caminos*, Madrid 1999, 15.

⁸⁴ Las *Cartas* de Hadewijch muestran una función didáctica específica; con el empleo de la expresión *querida niña* se refiere a alguien que tiene algo que aprender. Es expresión afectuosa de la relación maestra discípula. También a Ángela de Foligno sus contemporáneos le reconocieron el título de Magistra.

presiente con claridad la eficacia del texto, de la letra, de la palabra⁸⁵. Y se dirigen, paradójicamente, un espectro social que los textos denominan *illiterati* (no versados en la escritura, simples), fundamentalmente mujeres y hombres laicos, pero también a los religiosos, activos y contemplativos. Es decir, a todos los que puedan entender los textos. *“Hijos de la santa Iglesia -dice Amor- por vosotros he hecho este libro, a fin de que oigáis, para valorar mejor, la perfección de la vida y el estado de paz que puede llegar en virtud de la caridad perfecta la criatura a la que le es concedido este don de la Trinidad”*⁸⁶. *“Todos los desolados y turbados encontrarán consuelo en este libro. Todos los que admitan otro consuelo distinto encontraran mayor turbación en lo que aquí se dice”*⁸⁷.

Por otra parte, los escritos de las místicas pretenden decir lo inefable de Dios. Nacen de una interiorización, de una búsqueda de identidad, de un ensayo de ser ellas mismas en sus textos un espejo de lo divino, un canal. Paradójica única vía posible para decir lo indecible y alcanzar libertad. Por eso tienen que inventar el lenguaje que de antemano saben que se les queda corto. Y es que el amor desborda los límites del lenguaje; las palabras parecen mentira y blasfemia porque Dios-Amado no puede ser explicado: *“lo que digo lo destroza todo”* (Ángela de Foligno). *“Es como poner precio a cosas que no se podían hacer, pensar y decir, como haría aquel que quisiera encerrar el mar en su ojo, llevar el mundo sobre la punta de un junco, o iluminar el sol con un farol...”*(Margarita Porete)⁸⁸.

Al escribir se saben liminares, mendigando palabras para decir lo que no puede decirse, y sin embargo encontrando justamente ahí, en la palabra, la interpretación, el punto de partida para entenderse a sí mismas; la forma de apropiarse de la experiencia que hace ascender el camino hacia Dios. Porque como afirma Margarita de Oingt *“si ella no lo hubiera puesto por escrito, habría muerto o se habría vuelto loca”*⁸⁹.

⁸⁵ Margarita Porete *“quiso que sus prójimos encontrasen a Dios en ella a través de sus escritos y sus palabras”*.

⁸⁶ Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, II, p. 70.

⁸⁷ Matilde de Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, Pról., p.49

⁸⁸ Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, XCVII, p. 171.

⁸⁹ Cf. Margarita de Oingt, *Páginas de meditaciones*, en *La mirada interior*, 4.

2.- La libertad de la Verdad

Implantadas en la Realidad descubierta como ofrecimiento gratuito de unión con el Dios Absoluto, Amor y Amante, la consecuencia directa es la libertad. Las místicas son desde la verdad de Dios, sobrecogedora y amada, mujeres libres.

*Esta Alma –dice Amor- es libre, más libre, muy libre, insuperablemente libre, en su raíz, en su tronco, en todas sus ramas y en todos sus frutos de sus ramas. Tiene llena su medida de libertad, cada costado tiene su jarra llena. Si no quiere no responde a nadie fuera de su linaje... por ello quien reta a un alma así no la encuentra: sus enemigos no tienen respuesta*⁹⁰.

Libres y desafiantes en la conciencia de sí mismas, como se aprecia en el epistolario de Hildegarda, que inspirada por aquella Luz Viviente amonesta las corrupciones de reyes y Papas⁹¹. Y libres también para resistir el poder arbitrario de la jerarquía de la Iglesia desde el punto de vista de la Eternidad. Baste recordar el pleito de Hildegarda con los prebostes de Maguncia por haber sepultado en el monasterio el cadáver de un caballero excomulgado. El clero de Maguncia le conmina a que exhume el cadáver y lo saque del recinto monástico. Hildegarda, anciana de 80 años, se niega. Los jerarcas amenazan con la excomunión tanto de ella como de su comunidad. El problema se plantea como un conflicto entre obediencia y conciencia. Hildegarda se mantiene impertérrita amparándose en el mandato divino para que no lo haga. Y la comunidad cae bajo la pena del interdicto: se prohíbe la comunidad cantar el Oficio Divino. El dolor de Hildegarda fue enorme, pero no rectificó. En una carta dirigida a los jerarcas sorprende ver que no plantea la defensa de su postura en una falta de culpabilidad del hecho cometido, sino en la injusticia y la desproporcionalidad de la pena a ellas aplicadas. Como un acto de poder, Hildegarda respondió con la autoridad que le daba su conocimiento de la voluntad de Dios⁹².

Pero nuestras místicas son libres, sobre todo, para concebir y expresar la espiritualidad de un Dios distinto (afectivo, personal, interior e inmediato). Libres para

⁹⁰ Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, LXXXV, p. 158.

⁹¹ Se escribe con los emperadores Conrado y Federico Barbarroja a los que amonesta y lo mismo al papa Paschalis, a quien en 1164 escribió dos cartas en tono profético y amenazador. Cf. R. Pernoud, *Hildegarda de Bingen. Una conciencia inspirada del siglo XII*, Madrid 1998. Y lo mismo podemos decir de Matilde de Magdeburgo (o de Hadewich) denunciando con virulencia los defectos del clero, del imperio y de la orden dominicana.

⁹² Cf. M. Marinengo, *La armonía de Hildegarda. Un epistolario sorprendente*, en *Libres para ser*, 40-43. También J. Lorenzo Arribas, "Ovnis ecclesia in symphonia sonet". *Canto y conflicto en Hildegarda de Bingen*, en *La escritura femenina. De leer a escribir II*, Madrid 2000, 25-60.

hablar de sus experiencias espirituales. Libres para enunciar una teología en lengua materna desde una concepción otra del poder de la razón eclesiástica. Teología que parte desde una aproximación diferente al texto sagrado y desde la utilización de una palabra primaria⁹³ que utiliza lo más espontáneo e inmediato del lenguaje, y que ya no pasa por el instrumento convencional del intelecto. Porque, en efecto, mientras la razón masculina eclesiástica se acerca a la Escritura mediante la exégesis colocando el texto sagrado bajo el régimen de la razón y de la mediación de la autoridad (masculina); las místicas colocan su experiencia (femenina), es decir, el saber práctico y experimental, al costado de la Escritura.

Su experiencia personal es escritura corporal del Espíritu Santo y, por lo tanto, está a la altura de la misma Escritura⁹⁴. La experiencia es prueba de la fuerza operativa del Espíritu Santo en la historia humana, de que la realidad histórica esta abierta a la trascendencia pero desde su propio interior. ¿Qué consecuencias tiene esta postura ante la autoridad del texto Sagrado? Una ganancia de libertad, un reconocimiento de que el Espíritu no está fijado (actúa cuando quiere), un situarse “por encima, no contra de la ley” y no intentar, además, que el texto responda a nuestras precomprensiones racionales. Todo ello minaba desde dentro el régimen de la mediación eclesiástica fundamentada en el régimen lingüístico de la lengua escrita/ lengua hablada, y en una tradición de cultura docta exclusivamente masculina⁹⁵. Por eso, sin caer en el riesgo de la heterodoxia⁹⁶, el surgir de la experiencia carismática femenina representaba también un cambio en la autoridad y del sentido de la ortodoxia; un sentido más confiado, más ligero, de la verdad dogmática, hasta hacer de esta, por ejemplo en el tema de infierno y del pecado, un elemento de concertación entre la mística y Dios⁹⁷. Su saber de Dios no es pues, reflexión sistemática y académica. Tiene impronta de itinerario, de camino, incluso fragmentario, argumentativo y narrativo. Porque no parte de conceptos abstractos, sino de vivencias.

⁹³ En sentido de telúrico como “el grito” de Ángela de Foligno.

⁹⁴ “Estas palabras sobrepasan la Escritura” dirá el personaje de la *Iglesia pequeña* de Margarita Porete.

⁹⁵ Cf. L. Murazo, *Margarita Porete, Teóloga en lengua materna*, en *La escritura femenina. De leer a escribir II*, 83-94.

⁹⁶ Margarita Porete cae en el exceso de no reconocer ninguna autoridad masculina entre ella y Dios.

⁹⁷ Juliana de Norwich llegará a descubrir “*que el pecado no es nada ante Dios*”.

3.- Lo femenino como develamiento de Cristo

Conscientes de su fragilidad, las místicas no pusieron en discusión la visión antropológica medieval de que la mujer o lo femenino son el símbolo de la parte física, concupiscente y material de la naturaleza humana, en contraposición al hombre, símbolo de lo espiritual, racional o mental. Cuya consecuencia era destacar la debilidad estructural de la mujer y, por lo mismo, la necesidad de sumisión y su exclusión social. Pero desde el vigor asombroso de una conciencia muy fuerte de un Yo que se sabe elegido para una misión reveladora con la palabra, las místicas se sirvieron de esta dicotomía para demostrar que Dios había elegido en Cristo revelarse, precisamente, a las mujeres. Porque Cristo, Dios humanado y sufriente, asumió y amó la debilidad y el dolor; la inferioridad y la vulnerabilidad como lugar teológico de la revelación. Si la Encarnación había comenzado bajo el signo de la necesidad, de la pobreza, de la deficiencia, ¿quién mejor que el cuerpo de la mujer podía ser símbolo mismo de la humanidad redimida?

Porque muchas veces Dios omnipotente- señala el hermano Enrique a propósito de Matilde de Magdeburgo- escogió lo débil del mundo para confundir a los más fuertes. Por tanto, que nadie se sorprenda ni pierda la fe si Dios en el tiempo de la gracia renueva los prodigios revelando sus misterios al sexo débil.

Las mujeres místicas, pues, contra el *topos* cultural, reivindicaron su cuerpo inventando un cuerpo místico, diferente; un cuerpo que participaba por entero del acontecimiento espiritual, que apela ampliamente a los sentidos y a una dinámica vehemente de la vida sensorial. Lo visual, lo auditivo, todos los sentidos corporales, son convertidos en sentidos espirituales que intentan transparentar el exceso delicioso de la experiencia del anonadamiento de sí, el fervor del deseo, el desfallecimiento y el delirio. Cuerpo-receptáculo dócil, propicio para el amor; terreno elegido y particular para “hablar de Cristo”, para manifestar su amor.

Esta predilección de lo femenino como velo transparente de revelación humanada de Cristo, como lugar dentro del cual mora Dios, lleva a las místicas al empleo de expresiones atrevidas (*el intercambio de corazones, la penetración en las llagas*) que intentan explicar el traspaso total de una existencia centrada en el yo, a la entrega y pérdida en brazos del Dios hombre, a la asunción de una pobreza radical de

aceptar la lógica desposesiva del amor. Cada mística visiona, experimenta y padece una vinculación de su ser creatural con Cristo que no puede dejar de anunciar como sustancial a todo hombre y a la creación. Cada una pone su acento y su expresión. Cada una es una faceta de Cristo reflejada en un alma particular y original, punto focal del ser creatural traspasada de amor y de deseo que se pliega en asentimiento ante el destino. Espejo nítido en el que Dios se refleja, ciudad gloriosa en la que habita Dios.

Pero en este ámbito hay una nota que especialmente nos gustaría resaltar. El hecho de que dos de nuestras místicas se hallan atrevido ha expresar la atrevida imagen teológica de que la segunda persona de la Trinidad es nuestra Madre:

Juliana de Norwich lo expresó claramente:

*Y la segunda persona de la Trinidad es nuestra Madre en cuanto a nuestra naturaleza en nuestra creación substancial: en él estamos fundamentados y enraizados y él es nuestra Madre de misericordia al haber asumido nuestra sensualidad*⁹⁸.

Y también para Margarita de Oingt Jesucristo es nuestra verdadera madre; el embarazo toda su vida, y el parto su muerte en la cruz:

¿No eres tú mi madre y más que mi madre? La madre que me llevó sufrió el parto un día o una noche, y tú, hermoso y dulce Señor, fuiste humillado por mí, no una noche o un día solo, sino que sufriste más de treinta años... cuando se acercó el tiempo en que debías parir, fue tanto el sufrimiento, que tu santo sudor fue como gotas de sangre que corrían por tu cuerpo hasta la tierra

¿Exuberancia verbal o hitos de la revelación del éxtasis? ¿Una vuelta de tuerca en nuestros conceptos sobre Dios que nos obliga a tomar conciencia de que decir de Dios es como “llevar el mundo sobre la punta de un junco”, tratar de explicar lo inexplicable? ¿De que nuestro saber de Dios solo puede ser analógico y que a los seres humanos solo nos queda vivir en Dios y para Dios formando el cuerpo de Cristo en el Espíritu? No lo sabemos. Pero las imágenes no dejan de ser sugerentes: Cristo humanado asume para develarse la sensibilidad, tan denostada, del cuerpo femenino..., Cristo revelándose desde la función corporal de “datidad” más específicamente femenina, el embarazo y el parto... Imágenes como liberadas del tiempo, de la razón, de lo “correcto”; pero riquezas de intuición que superan la mediación del raciocinio; que no tratan de *comprender*, sino de *conocer*. Misión que confiada por Dios a la mujer mística, depositaria de una palabra que está siempre en trance de exclamarse.

⁹⁸ Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, 57, p.172.

A modo de conclusión

Un trabajo expositivo como el nuestro no merita sacar más conclusiones que ser una invitación a la lectura directa de sus fuentes, es decir a la lectura de los textos de las mujeres místicas. Y espero que así sea.

Pero por destacar algo de lo que siempre, y personalmente, me maravilla cuando las leo, es el hecho es que las experiencias de las místicas es siempre el asunto y el método es el amor. Al final la gran revelación de todas es el amor de Dios como nuestra esencia y nuestro destino de gloria: la divinización de nuestra carne. Por ello hay que transmitir la verdad de la bondad de Dios creador por todas sus criaturas, frente a cualquier práctica que ponga el acento de nuestra divinización fuera de la tierra. Efectivamente en una época de cambio, como la que vivieron nuestras místicas, de miedo, de anhelos, de búsqueda: la mística se hacía profecía para gritar a todo hombre que el amor de Dios experimentado nos envuelve (como los brazos de una *madre*), nos llama a su amor y nos conduce al amor. Y además que *todo acabará bien*.

Pero en otro orden de cosas, también es de señalar, a la luz de su lectura, que la experiencia religiosa de las mujeres, en muchos casos, es peculiar. Se aparta del modelo determinado por la Iglesia y las lleva a practicar un cristianismo mucho más personal, libre, renovado y afectivo. Manifestando un conocimiento de las cosas divinas más allá de la lectura racionalista o la puramente subjetiva. Integrando valores de trascendencia, de revelación y existenciales de caridad en una nomenclatura que más que la precisión teológica ortodoxa busca la expresión sugestiva y provocadora del símbolo. Esta racionalidad femenina, diferente, se acopla mejor con el mensaje del Enviado de Dios invisible que asume el juego de la visibilidad de la carne. Las místicas sitúan, pues, el mensaje de Dios invisible en lo concreto y en la finitud de la carne, con sus símbolos y arraigo en el inconsciente. Dios no habla desde arriba, sino que se rebaja asumiendo el simbolismo de un lenguaje humano de la carne, por lo tanto, libre y ambiguo.

Y por último, y que no menos sugerente, es que las místicas son mujeres que han encontrado su identidad personal recurriendo a Dios. Que su conciencia de un Yo fuerte, femenino y libre se debe a su relación de amor con Dios. Y esto es muy

interesante en el momento actual de la mujer en el mundo. Porque, a lo mejor, a la justa demanda femenina de asumir papel protagonista en lo secular, le falte el componente espiritual de la relación con Dios que aportaría a su identidad un criterio de originalidad para no caer en trampa de la objetivación (corporal o de rol) asumiendo criterios del pensamiento único (masculino) políticamente correcto. En fin, en la relación con Dios la mujer, también hoy, puede (podemos) encontrar identidad, originalidad y criterio.

¡Oh Dios, Tú que te derramas en tu don!
¡Oh Dios, Tú que fluyes en tu amor!
¡Oh Dios, Tú que ardes en tu deseo!
¡Oh Dios, Tú que te fundes en la unión con tu amado!
¡Oh Dios, Tú que reposas entre mis pechos, sin Ti no puedo ser!
(Matilde de Magdeburgo)

K. Saratxaga, O. Cist.
Lazkao