Mística femenina y experiencia de Dios en la Edad Media

DANIEL DE PABLO MAROTO
Universidad Pontificia Salamanca

INTRODUCCIÓN

Resulta problemático escribir sobre un tema de amplia polivalencia semántica y de actualidad, estudiado, además, desde todas las perspectivas posibles, como la historia, la teología, la filosofía, la sociología, la sicología, como se comprueba en una cada día menos abarcable bibliografía. ¿Se puede decir todavía algo nuevo sobre la aportación de un número limitado de escritoras místicas en la lejana edad media a los debates actuales sobre Dios, la experiencia religiosa y mística, la función de la mujer en la sociedad y en la Iglesia? La pregunta tendría respuesta en el supuesto de que se cumplieran algunas hipótesis de trabajo. Por ejemplo, si encontrásemos claves de lectura para dar a sus textos un *sensus plenior,* como si se tratase de una escritura hermética y esotérica; si su experiencia de Dios tuviese matices diferentes de la experiencia religiosa de los místicos varones; si se estudiasen sistemáticamente todas las fuentes medievales sobre las místicas medievales, ardua empresa que requiere años de estudio, ediciones críticas de todos los textos, análisis interdisciplinares, etc.

Estas formulaciones demuestran que el estudio del tema no cabe en un breve artículo de revista ni siquiera en un volumen de actas de un congreso. Son sugerencias que lanzo al aire pensando en una investigación sistemática futura de años. Ahora que la Iglesia ha declarado oficialmente «doctoras», es decir, enseñantes universales,

a algunas pocas mujeres, título reservado hasta hace poco a los sabios y santos varones, se deberían iniciar o proseguir colecciones de *Matrología*, como existen, desde hace siglos las de *Patrología*, en las que se incluyesen los escritos de las grandes místicas de la Iglesia cristiana, no sólo breves antologías.

Dentro de los límites que una revista impone, pienso que una visión sintética sobre el *Dios experimentado* por algunas mujeres místicas medievales tiene sentido, sobre todo sabiendo que ofrecen novedades y sugerencias para sucesivos estudios sobre la religiosidad femenina. A modo de ejemplo, recuerdo las siguientes:

a) Algunas escritoras místicas medievales son conscientes de su condición de mujeres, en situación de inferioridad comparadas con los místicos varones, y se defienden contra una mentalidad machista y misógina y de una Iglesia jerárquica y ministerialmente androcéntrica. Aunque, curiosamente, también es verdad que han encontrado en algunos hombres de Iglesia colaboradores —amanuenses, correctores, directores espirituales—, necesarios para salvar su obra escrita y su mensaje.

b) Generalmente son escritoras en una sociedad mayoritariamente de analfabetos radicales, situación más crasa y acentuada entre las mujeres, especialmente entre las de baja extracción social. Escriben en un ambiente social y eclesial en el que la escritura y la enseñanza era una función reservada a los oficialmente deputados por la Iglesia jerárquica. Algunas tienen una especial preparación para el oficio de escritora, pero otras escriben sin previa preparación intelectual o académica, hecho cualitativo de especial significación.

c) Su capacidad receptora de lo divino —la experiencia mística— las sitúa en igualdad de condiciones con los místicos varones. Sin entrar en la valoración de los contenidos de los escritos místicos de ambos sexos, ciertamente la percepción de lo divino por las escritoras místicas y su expresión literaria reflejan unos matices específicos de la sicología femenina.

d) Hoy no se puede dudar de su aportación al acerbo cultural y teológico de su tiempo, dominado por teólogos de oficio en las cátedras universitarias, los preescolásticos y escolásticos. La pregunta que se deduce como corolario de esta afirmación es si la teología oficial, y la misma espiritualidad sistemática, han aprovechado en su

justa medida todos los contenidos de esa experiencia mística de Dios, del mundo y del hombre.

e) Finalmente, es evidente su influjo en la sociedad y la vida eclesial mediante el carisma profético en una Iglesia jerárquica y de ministerios exclusivamente ejercidos por hombres, además en situación precaria y en camino de reforma. Una lectura en profundidad, hecha desde la semiótica científica, en el contexto cultural en que ellas escriben y teniendo en cuenta la especial sicología de la mujer, abriría horizontes hasta ahora insospechados. Es posible que, en la medida en que los estudios sobre feminismo y sociedad avancen, los lectores y estudiosos de los diversos saberes descubran misterios ocultos en la literatura femenina del pasado.

Este manojo de sugerencias basta para iniciar un reestudio del tema de las escritoras místicas en un pasado remoto, pero lleno de resonancias en el tiempo presente.

1. Límites y sentido

Dada la amplitud del tema, se imponen algunos recortes y precisiones. *En primer lugar*, los límites de la *edad media*, quedan reducidos a los siglos XII-XV de la Iglesia occidental. *Segundo*. Dado el excesivo número de mujeres místicas de ese período, «menos numerosas que los hombres, pero no de menor influencia», como reconoció el gran medievalista Jean Leclercq [1], no utilizaré los textos de todas, sino de aquellas que hayan tenido una profunda experiencia de lo divino y lo hayan expresado por escrito, bien sea en tratados sistemáticos, en autobiografías, escritas por ellas mismas o ayudadas por redactores o amanuenses. *Tercero*. Se trata de una experiencia de Dios en el sentido más amplio del término: una percepción extraordinaria de lo trascendente, de un Dios personal que inspira a las escritoras, que se revela y que transforma interiormente (conversión) y urge la creación de un mundo nuevo (compromiso). No dejo de reconocer que en el título mismo utilizo una especie de

[1] «Preface» a Julian of Norwich, *Showings*, edición de E. Colledge-J. Walsch, New Jersey, Paulist Press, 1978, p. 2.

tautología, porque si son «místicas» lo son por tener «experiencia de Dios». *Cuarto*. Intentaré descubrir en esas escritoras místicas medievales la dimensión «femenina» de la experiencia mística de Dios, si acaso existiera, en relación con las mismas experiencias de sus coetáneos, los místicos varones. *Finalmente*, y sin duda lo más problemático y difícil, recordaré las experiencias religiosas de las místicas medievales para comprobar si aquellos viejos textos espirituales pueden aportar algo al movimiento feminista actual.

Es cierto que las mentalidades medieval y moderna se sitúan a infinita distancia una de otra. Resulta claro también que en la edad media no existió el *feminismo* como movimiento cultural, social, religioso o político equivalente al que defienden las modernas feministas. Pero sí existió un *movimiento espiritual* alentado por mujeres místicas escritoras de claro contenido feminista, muchas veces sin que ellas fueran conscientes de su misión en la evolución del pensamiento. Y además asociaciones de mujeres, creadas o dirigidas por los monjes y frailes mendicantes o al margen de ellos [2]. Ese feminismo explícito o implícito que un lector moderno puede descubrir o intuir, lo expresan y fundamentan en objetivas o supuestas revelaciones divinas, una de las manifestaciones de la experiencia mística de Dios.

Ese filón del misticismo femenino ha sido ya explotado en algunas *Historias de la espiritualidad* [3], pero siempre será insuficiente dado el avance de las ediciones críticas de las escritoras medievales, los estudios especializados sobre las mismas, tanto místicas como literatas, poetas, trovadoras, etc. Hay que seguir indagando en un número cada vez mayor de escritoras místicas focalizando el tema de la experiencia de Dios en el discurso místico y las implicaciones sociales y eclesiales de la fenomenología mística. Comienzo el estu-

[2] A ello hago alusión en una obra reciente a la que remito al lector. DANIEL DE PABLO MAROTO, *Espiritualidad de la baja edad media,* Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2000, pp. 343-347. En notas 2-7 bibliografía moderna sobre el llamado por algunos historiadores «movimiento femenino» en la edad media.

[3] Por ejemplo, en mi obra ya citada, *Espiritualidad de la baja edad media,* dedico un capítulo especial a la «Mística femenina». Cf. parte III, cap. 1, pp. 341-363. En nota 1 me refiero al tratamiento que se ha dado al tema en las *Historias de la espiritualidad* y *Diccionarios de espiritualidad.* Bibliografía complementaria al inicio del capítulo y en notas.

dio siendo consciente de que la «mística» y la «experiencia de Dios» son fenómenos complejos; lo mismo que la dimensión «femenina» de esa experiencia. Confrontarlos es un riesgo que se corre al escribir historia de la espiritualidad, pero valioso porque en el intento aparecerán algunos de los problemas que hoy defienden las modernas feministas y mujeres teólogas.

2. Fermentación religiosa y mística en la edad media

Los movimientos feministas en la edad media se entienden dentro de un amplio contexto social, cultural y religioso a partir del segundo milenio de la cristiandad europea. En ese *humus* encontramos su origen, la significación social y religiosa y su misma pervivencia y constante renacimiento.

2.1. *Mística, decadencia y reforma de la Iglesia*

Por curioso que pueda parecer, el historiador constata que el misticismo cristiano no siempre ha germinado en momentos de paz social, de profunda espiritualidad o de reforma eclesial, sino en períodos de gravísimas corruptelas en el papado y el clero o en medio de convulsiones o revoluciones sociales. Algunos de los grandes místicos de la Iglesia cristiana han vivido en las épocas más bajas de su historia. Por eso, la existencia de los místicos indicaría que son ellos los que mantienen la fuerza interior de las instituciones en períodos de descomposición. Por ejemplo, en esos momentos bajos han aparecido personas carismáticas —¿místicas?— que dan origen a reformas de las antiguas órdenes monásticas o a instituciones nuevas como las órdenes mendicantes. Es en el seno de las reformas monásticas de los siglos XI y XII (*Cluny*, los *Cistercienses*, la *Cartuja* y otros movimientos eremíticos, los *Canónigos regulares*) donde encontramos un florecimiento místico, aunque sea limitado y regionalizado. Miembros de esas reformas suscitaron el fervor y el entusiasmo religioso entre el pueblo, que engrosó los ejércitos cruzados, le animó a peregrinar a Tierra Santa o a otros lugares como Roma y

Santiago de Compostela, pobló de ermitaños los desiertos, y suscitó profetas mesiánicos o apocalípticos en el otoño de la edad media.

En todos los grupos que se adherían a la *reforma*, existían notas comunes, ciertos *topoi* que las identificaban. Por ejemplo, la *vuelta a los orígenes*, paradigma universal, resultó de gran eficacia en la reforma de las antiguas órdenes monásticas como retorno a la *Regla* de san Benito de Nursia[4]. O a *los orígenes de la Iglesia*, como compromiso de vivir la «vida apostólica», entendida no como vida de apostolado o predicación del reino, sino vivir a la manera de la iglesia primitiva presidida y gobernada por los apóstoles: vida de fraternidad, de pobreza, de oración, como seguimiento o imitación de Jesucristo. Este paradigma aparece sobre todo en todo intento de reforma del clero regular (canónigos regulares), fijó las líneas de fuerza de las nuevas órdenes mendicantes e indujo a muchos cristianos laicos, dentro y fuera de la ortodoxia, a vivir la vida cristiana en plenitud[5]. Era un retorno constante a la utopía cristiana de la perfección evangélica, presente también en la evangelización de América por los misioneros españoles.

Paradigmas también frecuentes en la búsqueda de la reforma interior e institucional son la huida del mundo y la *vida eremítica*, cuyo prototipo más permanente es la Cartuja, junto a otros muchos ejemplos anteriores y posteriores, entre los que se encuentran los primeros carmelitas. Finalmente, *la imitación y seguimiento de Cristo*, bien sea en la vida de pobreza, humilde y sencilla, la itinerancia, la predicación del reino, modelos seguidos especialmente por los frailes mendicantes. Junto a estos grupos, que podemos calificar de «oficiales» y legalizados, existían otros nutridos especialmente de laicos, hombres y mujeres, que no querían quedarse al margen de la santidad evangélica, seguidores de algún líder carismático con fama de santidad. Dedicados a la predicción ambulante, convencidos de su carisma profético y mesiánico, fácilmente se convertían en herejes secta-

[4] El retorno a la *Regla* benedictina está presente en la reforma de san Benito Aniano († 821) en tiempo de los reyes carolingios; en los cluniacenses y cistercienses. Cf. D. DE PABLO MAROTO, *Espiritualidad de la alta edad media*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1998, pp. 213-215; 233-234; 273-283.

[5] Para los canónigos regulares, cf. ib., pp. 337-338, 351-353. Sobre las órdenes mendicantes, cf. D. DE PABLO MAROTO, *Espiritualidad de la baja edad media*, pp. 47-198, *passim*.

rios, como los *Cátaros* del sur de Francia, o los *Hermanos del libre espíritu,* combatidos no sólo por la iglesia oficial, sino por los grandes místicos medievales, sobre todo los de la órbita germánica y de los Países Bajos. Muchos laicos y laicas pertenecían a los grupos organizados como los *Amigos de Dios*, o militaban en cofradías y hermandades de los gremios laborales tan abundantes en la edad media, a veces a la sombra de los conventos de frailes mendicantes[6].

a) Crisis de los siglos IX-XII y mística

Es conocida la profunda crisis moral de la Iglesia en los siglos IX-XI y parte del XII, que coincide, en parte, con los momentos de fervor místico y entusiasmo religioso al que aludíamos. La descomposición del imperio de Carlomagno (siglo IX) precipitó en la ruina la Iglesia carlomagniana. La nobleza romana dominó el papado en Roma creando papas a su arbitrio; los señores feudales intervenían en la «investidura» de los oficios estrictamente eclesiásticos, construían iglesias y colocaban al clero a su servicio administrándolas como verdaderos dueños; el alto clero se preocupaba menos de los oficios ministeriales que de los beneficios económicos que reportaban, a veces comprados por simonía; y el bajo clero vivía en la ignorancia, en la pobreza al servicio de los señores y mal llevando el celibato sacerdotal. Son signos evidentes del mal llamado «siglo de hierro del pontificado», porque, en realidad, la descomposición en la Iglesia perduró durante más de cien años. El cuadro podría completarse releyendo páginas en cualquier historia de la Iglesia medieval[7].

Pues bien, en medio de ese caos, la luz brilló en las tinieblas. Impresiona encontrar en una vieja crónica de una abadía alemana la alusión a esos tristes hechos, la interpretación de los tiempos como

[6] Permítame el lector una nueva alusión a mis estudios medievales: *Espiritualidad de la alta edad media* para la identificación de estos grupos dentro del movimiento espiritual de la edad media. Cf. pp. 425-433. Y *Espiritualidad de la baja edad media,* pp. 415-423, con la bibliografía consultada y citada.

[7] El cuadro social, eclesial de ese período de decadencia y sucesivas reformas, enmarcadas en una evolución histórica de la espiritualidad, lo he trazado en mi obra, *Espiritualidad de la alta edad media,* especialmente, pp. 223-297 y 331-368

catastróficos y apocalípticos, pero, al mismo tiempo, Dios revelándose a dos simples mujeres. El cronista de turno teje la historia del año 1158 y las hazañas bélicas del emperador Federico I Barbarroja, la conquista de Milán; se recrea refiriendo también la hostilidad de la naturaleza en una durísima tempestad, que arrancó de cuajo árboles, casas e iglesias, con inundaciones de tierras y muerte de multitudes de hombres y de bestias. Y en medio de ese caos recuerda que, no obstante, Dios continúa manifestándose salvador y benigno.

> «En esos mismos días —escribe— Dios reveló su poderío en *el sexo frágil*, en dos de sus siervas, a saber, Hildegarda de Rupersberg *(in monte Roperti iuxta Pinguian)* e Isabel de Shönau, a quienes llenó de espíritu de profecía, y les reveló todo género de visiones, que se conservan por escrito como un evangelio *(multa eis genera visionum que scripte habentur per evangelium revelavit)* [8].

Como muestra sirve admirablemente para ilustrar el período y la valoración de la experiencia mística. Pero *Isabel de Schönau* († 1164) e *Hildegarda de Bingen* († 1179), a las que se refiere el piadoso cronista, no eran las únicas místicas vivientes dignas de tenerse en cuenta en ese período de oscuridad. En él encontramos a las beguinas *Hadewijch de Amberes* († 1200?) y *Marie d'Oignies* († 1213), en los Países Bajos, ambas con fama de místicas experimentales. Y no olvidemos que es la época fértil del gran místico san Bernardo de Claraval, de la Escuela parisina de San Víctor, con Ricardo y Hugo como eximios representantes, y de otros muchos místicos y místicas, menos conocidos y estudiados.

b) Crisis de los siglos XIV-XV y mística

Otro de los momentos de más baja temperatura espiritual y moral de Europa son los siglos XIV y XV, otoño de la edad media y, al mismo tiempo, primavera de los tiempos nuevos del Renacimiento.

[8] *Annales Palidenses*, Auctore Theodoro Monacho. *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores*, XVI, Hannoverae, 1859, p. 90. Reimpresión, 1963.

Los desastres sucedidos en la Iglesia durante ese período gravaron los siglos posteriores. Por citar sólo los más importantes, recordemos la desacralización de la idea imperial, definitivamente en 1356, junto con el ocaso de la cristiandad medieval; el «destierro» de los papas en Avignon (1309-1378), el «cisma de Occidente» (1378-1417), la doctrina del *conciliarismo* establecida en el concilio ecuménico de Constanza (1414-1418), y, finalmente, la vida alegre, disipada y principesca de los papas en Roma durante el Renacimiento italiano[9].

Pues bien, en esos siglos florecen, como pocas veces en la historia, muchos místicos y místicas, pertenecientes a la *Escuela inglesa* de espiritualidad, en cuyo ámbito encontramos escritoras místicas; la *Escuela renana* y algunos representantes de la *Devotio Moderna* europea; muchas *mulieres religiosae* laicas, monjas de las antiguas órdenes monásticas y de las órdenes mendicantes, que se comprometerán activamente en la reforma de la Iglesia. Algunas de esas místicas forman el grueso de nuestra investigación. Entre ellas recordamos a *Beatriz de Nazaret* († 1268)), *Matilde de Magdeburgo* († 1282 ò 1294 ¿?), *Matilde de Hackeborn* († 1299), *Gertrudis de Helfta* († 1302), *Ángela de Foligno* († 1309), *Margarita Porete* († 1310), *Brígida de Suecia* († 1373), *Catalina de Siena* († 1380), *Juliana de Norwich* (+ hacia 1420), *Margarita Kempe* († 1439), y un sinfín de nombres de mujeres, que dejaron sus experiencias escritas o quedaron en el anonimato.

La pregunta nace espontánea: esas voces de las escritoras místicas ¿no son acaso la respuesta carismática del Espíritu Santo a la Iglesia jerárquica para que se reforme o para significar que su devenir no depende de las estructuras, sino de su talante místico y profético? Si la *reforma* de la Iglesia estuviese en dependencia directa de la vida mística de sus fieles, se deduciría que ése sería el horizonte religioso de más amplio espectro y más integrador de la misma. Es verdad que algunas pertenecen al período de plenitud del siglo XIII, aunque en ese mismo momento cenital de la Iglesia ya se presagiaba la tragedia; pero otras son posteriores, de los siglos XIV y XV, en plena crisis y decadencia de la Iglesia occidental.

[9] Recojo los elementos esenciales en el contexto de una historia de la espiritualidad en mi obra *Espiritualidad de la baja edad media*, pp. 203-223.

2.2. *Movimientos espirituales, feminismo y escritoras místicas*

La mística femenina de la edad media hay que entenderla en el contexto más amplio de un Iglesia en permanente estado de reforma a la que colabora. A ello hemos aludido en las páginas precedentes.

a) Mujeres místicas y «estados de vida» en la Iglesia

Quisiera ahondar en uno de los contextos más ricos dentro de la corriente reformista vivido desde comienzos del segundo milenio: los «estados de vida» en la iglesia y las distintas exigencias de santidad. Sorprende gratamente al historiador que las escritoras místicas de la edad media pertenecen a todos los estamentos sociales, a todos los «estados» de vida. Se encuentran entre las monjas de clausura de las antiguas órdenes monásticas o reformadas (Isabel de Schönau, Hildegarda e Bingen, Matilde de Magdeburgo, Matilde de Hackeborn, Gertrudis). Hay reclusas, emparedadas o ermitañas (Juliana de Norwich), beatas laicas consagradas a Dios como beguinas (Hadewijch de Amberes, Maria d'Oignies, Beatriz de Nazaret, Matilde de Magdeburgo, Margarita Porete); terciarias de las órdenes mendicantes, dominicos y franciscanos (Catalina de Siena, Ángela de Foligno), casadas, madres de familia y viudas (Ángela de Foligno, Brígida de Suecia, Margarita Kempe, Francisca Romana, Catalina de Génova), etc.

Eso significa que si —al menos para los coetáneos— la mística era signo de santidad, ésta se encontraba en todos los estados de vida femenina y en cualquier situación social y eclesial. Ésta sería ya una conclusión útil en el devenir de la historia de la espiritualidad, que ha tardado siglos en asumir el paradigma de la santidad universal en la Iglesia y no monopolio de grupos particulares [10]. Los procesos de beatificación, que se incrementan a partir del siglo XII, no son siempre representativos de la santidad en la Iglesia y mucho

[10] El iter histórico de la relación entre laicado y santidad, cf. en D. DE PABLO MAROTO, *Espiritualidad de la alta edad media*, pp. 372-379, con la bibliografía citada en notas. Y en *El camino cristiano. Manual de teología espiritual*, Salamanca, UPSA, 1996, pp. 99-114; 133-138 y 165-171.

menos justos con todos los «estados de vida» ni estamentos sociales, porque privilegia algunos, como los monjes, los frailes y las monjas, algunos obispos y tienen buena representación los laicos y laicas procedentes de la alta y baja nobleza[11].

b) Las Mulieres religiosae

Dentro de los grupos cualificados de vida cristiana asociada, a los que hicimos mención más arriba, recordemos de modo especial a los que, con poca precisión histórica, se les ha calificado como *Mulieres religiosae*. Es en esos grupos donde emergen muchas de las místicas escritoras de la edad media, entre ellas las *beguinas*, algunas de las cuales engrosaron las abadías cistercienses. Abundaron más en el norte de Europa, especialmente en las regiones de la zona flamenca de la actual Bélgica, en los Países Bajos, en el norte de Francia, menos frecuentes en el centro, este y sur de Europa. Es difícil hacernos hoy una idea de lo que el movimiento de las *beguinas* significó, tanto cuantitativa como cualitativamente, para el desarrollo de la vida espiritual de esas regiones. Baste pensar en su número y en las actividades que desarrollaron.

Como movimiento fundamentalmente religioso, las mujeres devotas de los beguinatos dedicaban su vida no sólo a la vida de piedad, sino que atendían a los necesitados: los pobres, las viudas, los enfermos, los ancianos, creando casas apropiadas para ellos. Sus casas eran pequeñas ciudadelas dentro de las bien pobladas y ricas ciudades del norte de Europa.

> «Un beguinato —escribe un especialista— es como una ciudad religiosa dentro de la ciudad profana... Está rodeado de un foso o de tapias y tiene un portón de acceso. Existen en ella calles, plazas y casas, pequeños edificios, generalmente del mismo estilo, con techos bajos y cubiertos de tejas rojas. Estas casas se alinean una junto a la otra, y cada una tiene un

[11] Ilustra bien esa faceta el completísimo estudio, realizado desde los procesos de beatificación y canonización, de A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, Rome, École francaise de Rome, 1981.

pequeño jardín cerrado. Existen, además, construcciones más nobles, destinadas a los «conventos» (casas para la vida comunitaria) y los servicios administrativos o de caridad»[12].

Índice de la importancia del movimiento beguinal es la proporción del número de beguinas en relación con la población total de las ciudades. Se afirma —con estadísticas bastante seguras— que «una media del 6% de la población femenina de Bélgica y de las regiones renanas habitaban en los beguinatos, sin tener en cuenta las que vivían dispersas en medio del pueblo» [13]. En cuanto a su extracción social, sabemos que muchas pertenecían a la nobleza y a clases económicamente bien acomodadas. Las razones de su nacimiento y desarrollo son dos. La primera es que algunas, no encontrando marido por la desproporción numérica entre varones y mujeres por la muerte en las guerras o enfermedades, preferían consagrarse a la vida de piedad o a los servicios caritativos viviendo en comunidad [14]. Y la segunda, que ese excedente de mujeres con vocación religiosa no podían ser absorbidas por los conventos femeninos de los cistercienses, premostratenses o los recientemente fundados frailes mendicantes. Así creció el número de beguinatos de manera desproporcionada. Como escribe A. Mens,

> «ateniéndonos sólo a la región de la antigua Bélgica, que comprendía también buena parte de los actuales Países Bajos— se calcula que existirían unos noventa, o quizá más, aunque algunos de ellos fueron probablemente simples albergues. Esto significa que en toda ciudad o villa importante había un begui-

[12] A. MENS, «Beghine, Begardi, Beghinaggi», en *Dizionario degli Istituti di Perfezzione,* 1, Roma, Paoline, 1974, p. 1171.

[13] Ib., p. 1174.

[14] Cf. ib., pp. 1173-1176. También, Herbert GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewebung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlín 1935; Darmstadt 1977[4]. Sigo la traducción italiana, *Movimenti religiosi nel medioevo,* Bologna, Il Mulino, reimpresión, 1989[3], cap. 6: «Le beghine nel XIII secolo», pp. 169-172 y 295-324, con nueva documentación de primera mano. También, J. Van MIERLO, «Béguins, Béguines», en *Dictionnaire de Spiritualité*, 1 (1937) pp. 1341-1352.

nato... Cada uno contaba, al menos, con algunas decenas de hermanas, algunos contaban con 200 a 300. Los que sobrepasaban los 800 o el millar eran más bien raros»[15].

La conexión de estos grupos con los movimientos revolucionarios sociales, que explicaría su nacimiento como protesta de pobres y marginados contra ricos, visión más bien marxista de los hechos, está desechada por los historiadores después de Grundmann, y se acepta que las motivaciones eran principalmente religiosas por las razones explicadas[16]. El fenómeno de las *Mulieres religiosae* a las que aludimos no dejan de suscitar interés como fenómeno social y especialmente religioso y espiritual. Como muchas de estas mujeres engrosaron las filas de los monasterios femeninos cistercienses y algunas se hicieron famosas no como beguinas, sino como monjas del Císter, es en ese campo donde avanza la investigación[17].

Para poner punto final a este *excursus*, no podemos olvidar el desenlace del movimiento beguinal, envuelto o al menos confundido con otros grupos heréticos del siglo XIII como los *Cátaros*, los *Hermanos del libre espíritu* y otros. Fueron juzgados y condenados con toda severidad en el concilio de Vienne el año 1312. En el concilio aparecen como personas libres y libertinas al no profesar ninguna regla aprobada por la Santa Sede, ni vivir bajo la obediencia a un superior, ni prometer pobreza, aunque vestían un hábito especial como distintivo. En los textos del concilio aparecen como si esas mujeres se hubiesen vuelto locas (*quasi perductae in mentis insaniam)*, porque predicaban sobre la Ssma. Trinidad y la divina esencia y enseñaban doctrinas contra la fe católica engañando a las

[15] «Beghine, Begardi, Beghinaggi», l. c., p. 1173. Es recomendable la lectura de este documentadísimo trabajo, ib., 1165-1180.

[16] Herbert GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter,* Darmstadt 1977[4]. Edición italiana, pp. 465-570.

[17] El n. 219 de la revista *Cistercium*, 52 (abril-junio 2000), está dedicado a las monjas cistercienses de Bélgica en el contexto que estamos estudiando (ROGER DE GANCK), y, sobre todo a la antigua beguina, después cisterciense, Beatriz de Nazaret, su vida y sus obras. Cf. pp. 411-662. Y el n. 620, 52 (julio-septiembre 2000), R. DE GANCK trata de «El contexto religioso de las *mulieres religiosae»,* pp. 705-723, que completa, con la narración histórica y la bibliografía, lo que estamos diciendo.

almas simples e ignorantes. En consecuencia, los padres conciliares determinan la supresión «para siempre» de tal modo de vida, y amenazan con la excomunión a tales mujeres y sus defensores. Pero no les prohíben que vivan honestamente en sus propias casas haciendo penitencia y sirviendo a Dios [18].

Legislan todavía con más dureza contra los *begardos* y *beguinas* —confundiéndolos con los grupos heréticos— como «secta abominable de algunos hombres perversos» y de «algunas mujeres infieles», porque sostienen como doctrina la impecabilidad del cristiano que ha llegado a la vida perfecta, así como juzgan innecesario el ayunar u orar ni someterse a la obediencia de la Iglesia y en moral sexual son bastante permisivos. «Besar a una mujer contra la inclinación natural —concluyen— es pecado mortal; pero el pecado carnal no lo es porque a ello inclina la naturaleza, especialmente cuando el hombre es tentado». El concilio condenó con toda la energía esta «secta detestable» y sus «execrables errores» y manda a la Inquisición su búsqueda y castigo a los culpables [19].

3. Las escritoras místicas y sus obras

Antes de analizar la *doctrina* de las escritoras místicas medievales, deberíamos recordar algunas noticias sobre su vida y obras. En un esquema tan reducido como el presente no nos podemos detener en esos pormenores; es una laguna que se pueden subsanar con la ayuda de los muchos *Diccionarios* o *Historias de espiritualidad* que hoy existen[20]. Tampoco es posible hacer una síntesis de todas las

[18] Constitución 16, *Cum de quibusdam mulieribus»*. Cf. en G. Alberigo y otros, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, Dehoniane, 1996, p. 374.

[19] Constitución 28, *Ad nostrum*, ib., p. 383-384. Cf. J. Ch. Schmitt, *Mort d'une hérésie. L'Église et le clercs face aux béghines et aux bégards du Rhin supérieur du XIVe et XVe siècle,* Paris 1978. Jean Duvernoy, *Cathares, Vaudois et Béguins, dissidents du pays d'Oc*, Toulouse, Privat, 1994.

[20] Hemos citado sus nombres más arriba, pp. 7-8. Sus *Obras* escritas serán conocidas por lo que digamos a continuación. Breve síntesis en D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad de la baja edad media,* pp. 247-353, con alusión a las principales *Obras* y ediciones de las mismas. *Diccionarios*, *Historias de la espiritualidad* y otros instrumentos de trabajos, cf. en D. de Pablo Maroto,

«experiencias» tenidas y descritas por las místicas medievales en sus obras, ni siquiera sobre el núcleo central que es la experiencia de lo divino y lo trascendente en sus diversas dimensiones. La investigación queda reducida a la doctrina más original de cada una y que pueda tener mayor significación en la historia espiritual de Occidente. Es evidente que la centralidad de la «experiencia» está en Dios que la explica y justifica, pero no se puede olvidar el contorno cultural y religioso en que las misma acontece, ni la dimensión «femenina» de la experiencia mística de las mujeres medievales.

3.1. *Finalidad de los escritos místicos*

Una pregunta inicial puede iluminar la lectura de los textos de las escritoras místicas medievales. ¿Por qué o *para qué escribieron* aquellas mujeres, muchas veces analfabetas, si la escritura era una función específicamente masculina, clerical y de los grandes maestros, y a veces (es el caso de Margarita Porete) ponían su misma vida en peligro? Las respuestas son variadas dependiendo de la voluntad de las autoras y las interpretaciones de los lectores contemporáneos o analistas posteriores; pero en pocos casos se podrá demostrar que los motivos eran literarios, económicos o para adquirir fama social. Más bien se trata —creo— de una exigencia interior, una necesidad de contar o narrar algo que ha acontecido en ellas, sin ellas buscarlo o quererlo. Hacen consciente un fenómeno que acontece en ellas pasivamente: *la experiencia de Dios* y esa experiencia les empuja a contar lo vivido en lo interior como algo que trasciende sus facultades. Al hablar de ellas mismas (en *Autobiografías*), hablan sobre todo de Dios, protagonista principal, el autor de sus en-

Espiritualidad de la alta edad media, pp. 451-454. Existen hoy algunos estudios globales. P. DRONKE, *Las escritoras de la edad media*, Barcelona, Crítica, 1995. G. EPINEY-BURGARD y E. ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Barcelona, Piados, 1998. V. CIRLOT-B. GARÍ, *La Mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la edad media*, Barcelona, Martínez Roca, 1999. F. BERTINI (Dir.), *La mujer medieval,* Madrid, Alianza, 1991. G. POZZI-C. LEONARDI (A cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova, Marietti, 1988. Ambientación general en G. DUBY-M. PERROT (Dir.), *Historia de las mujeres*. 2: *La edad media,* Madrid, Taurus, 2000.

señanzas y, en casos específicos, con sus mismas palabras. Todo revierte en alabanza de Dios que les concede el carisma de la escritura. No falta tampoco la alusión a que con ello cumplen con la voluntad de Dios que ordena y manda comunicar las gracias místicas habladas o por escrito.

A veces se autobiografían también con fines didácticos, para enseñar a los demás, no obstante ser mujeres en una Iglesia misógina en el que el monopolio lo tenían los hombres, o para ser discernidas por los maestros espirituales, confesores o teólogos. De todo ello procede el encanto, la inmediatez de esos escritos, siempre biográficos aunque sean poéticos, literarios o doctrinales[21]. Es evidente que, en mayor o menor medida, la narración autobiográfica y de interioridades, está también propuesta como una modelización de la experiencia propia y hacerla apetecible para los posibles lectores, y como un escenario diminuto donde se refleja la historia de su tiempo[22]. Este planteamiento difiere sustancialmente de la pregunta sobre el porqué y el para qué de la mística, origen y finalidad de la experiencia.

Por traer a colación uno de tantos casos en los que se repite ese esquema, recordemos un texto de santa *Gertrudis de Helfta*.

> «Porque, como espero con seguridad, lo que me atrevo a afirmar con tu gracia que *no he tenido otro fin al escribir o hablar de estos temas* más que la obediencia a tu voluntad, al deseo de alabarte y al celo por la salvación de las almas. Tú mismo eres testigo de que verdaderamente deseo seas alabado

[21] Cf. P. DRONKE, *Las escritoras de la edad media*, Barcelona, Crítica, 1995, pp. 11-13. Una interpretación de los textos de las escritoras místicas como protesta contra el «sistema de los géneros», que supone la subordinación del varón a la mujer, y por eso las mujeres escritoras tienen un complejo de inferioridad ante los hombres escritores, cf. en Milagros RIVERA, «Textos de mujeres medievales y crítica feminista contemporánea», en M. BIRRIEL SALCEDO (Dir.), *Nuevas preguntas, nuevas miradas. Fuentes y documentación para la historia de las mujeres (siglos XIII-XVIII)*, Granada, 1982, pp. 139-154.

[22] Aunque sea un ejemplo tardío en relación con las escritoras medievales, no puedo por menos de recordar el caso de Teresa de Jesús († 1582), que escribe para ser discernida por los «letrados» teólogos, pero también para «engolosinar» a los lectores con el relato de sus experiencias místicas como mediación de santidad y salvación. (cf. *Autobiografía*, 18, 6; 19 4; y *passim)*.

y te sean dadas rendidas gracias porque no se apartó de mi indignidad la desbordante ternura de tu bondad. Igualmente deseo que seas alabado cuando alguno lea alguno de estos escritos y se recreen saboreando la dulzura de tu piedad y sean atraído por ello a morar dentro de ti». «En estos últimos tiempos —oyó decir al Señor— en que dispongo hacer bien a muchos, quiero tener en tus escritos el testimonio evidente de mi divina clemencia»[23].

Verdaderamente conmovedor es el testimonio de una autora menos conocida, *Margarita de Oingt*, cerca de Lyón († 1310) y priora de la cartuja de Poleteins, una mujer escritora que sintió tan fuertes deseos de poner por escritos los sentimientos de su corazón que «si no lo hubiera puesto por escrito habría muerto o se hubiera vuelto loca». Todo se lo relata a su confesor, que mantiene en el anonimato, narrando la experiencia en tercera persona:

«Mi dulce padre, yo no sé si lo que está escrito en el libro (de *Meditaciones*) está en la santa Escritura, pero sé que quien las puso por escrito fue tan elevada una noche hasta Nuestro Señor, que le pareció que estaba viendo todas esas cosas. Y cuando volvió en sí, *las había escrito en su corazón* de tal modo, que no podía pensar en otra cosa, pero *su corazón estaba tan lleno*, que no podía ni comer ni beber ni dormir, hasta tal punto que cayó en una debilidad tan grande que los médicos la creyeron cerca de la muerte. Pensó que si ponía todas estas cosas por escrito, tal como Nuestro Señor las había puesto en su corazón, su corazón se sentiría aliviado. *Comenzó a escribir todo lo que está en el libro, todo en orden como lo tenía en el corazón.* Y en cuanto hubo puesto las palabras en el libro, *aquello le salía del corazón.* Y cuando las hubo escrito todas, fue completamente curada. Creo firmemente que

[23] *El heraldo del amor divino*, Madrid, BAC, 1999, libro, II, cap. 24 y 15 respectivamente, pp. 91-92 y 65. El editor de esta edición publica los tres primeros libros de la obra con el título *Mensaje de la misericordia divina.* (*El heraldo del amor divino*). Edición completa, los cinco libros, de *El heraldo del amor divino. Revelaciones de santa Gertrudis,* Barcelona, Balmes, 1945 («por un padre benedictino»).

si ella no lo hubiera puesto por escrito, se habría muerto o se habría vuelto loca, pues desde hacía siete días que no había comido ni dormido, y nunca había hecho nada para ponerse en tal estado. Y por eso creo que *fue escrito por voluntad de Nuestro Señor*» [24].

Magnífico testimonio, expresivo como pocos para demostrar la necesidad interior de comunicar la propia experiencia espiritual que siente un alma iluminada no sólo por la inspiración literaria, sino por la gracia mística que penetra el corazón y precisa convertirse en palabra escrita, en libro autobiográfico. Lo que aquí dice expresamente la mística Margarita de Oingt, debe ser bastante común a toda experiencia mística cuando el sujeto pasivo tiene libertad para expresar sus sentimientos. Las obra aludida pueden ser una de las tres atribuidas a Margarita: las *Mediaciones,* el *Espejo* o un manojo de *Cartas*.

Entramos sin más en los contenidos doctrinales de mayor interés en esta investigación: la tonalidad femenina de la mística medieval y el significado de la experiencia de Dios.

3.2. *Un Dios que elige y predestina. La conversión*

Hay en la vida de las escritoras místicas medievales un fenómeno religioso, muy repetido, que se puede llamar su *conversión.* Se trata de un momento de iluminación interior, una revelación súbita acompañada de fenómenos místicos extraordinarios, como locuciones, visiones, éxtasis o perturbación de los sentidos, y que cambia la vida futura del sujeto paciente. A veces ese momento también está asociado al destino de escritoras porque la visión está acompañada de un mandato de escribir lo escuchado como palabra revelada. En cualquier caso se trata de un momento de crisis, de transición a un

[24] Cf. citado en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la edad media*, Barcelona, Martínez Roca, 1999, p. 171. Sobre la autora, cf. G. GIOIA, «Margherita D'Oingt», en L. BORRIELLO y otros (Dir.), *Dizionario di mistica*, Città del Vaticano, 1998, pp. 770-771, y la bibliografía citada. Santa Gertrudis «Escribió lo que sentía en su corazón». *Heraldo del amor divino*, libro II, «prólogo», ed. de BAC, 1999, p. 50.

estadio de cambio, y en ocasiones decide radicalmente el futuro. Tomemos como ejemplo sumo el relato de *Hildegarda de Bingen* por la extensión y la riqueza del mismo.

«Y he aquí que, a los cuarenta y tres años de mi vida en esta tierra, mientras contemplaba, el alma trémula y de temor embargada, una visión celestial, vi un gran esplendor del que surgió una voz venida del cielo diciéndome:

Oh frágil ser humano... *habla y escribe lo que ves y escuchas... anuncia y escribe estas visiones*, no según las palabras de los hombres, ni según el entendimiento de su fantasía, ni según sus formas de composición, sino tal como las ves y oyes en las alturas celestiales y en las maravillas del Señor».

> «Y de nuevo oí una voz que me decía desde el cielo: Anuncia entonces estas maravillas, tal como has aprendido ahora. Escribe y di: Sucedió que, en el año 1141 de la Encarnación de Jesucristo Hijo de Dios, cuando cumplía yo cuarenta y dos años y siete meses de edad, del cielo abierto vino a mí una luz de fuego deslumbrante; inundó mi cerebro todo y, cual llama que aviva pero no abrasa, inflamó todo mi corazón y mi pecho...
>
> Desde mi infancia, desde los cinco años, hasta el presente, he sentido prodigiosamente en mí la fuerza y el misterio de las visiones secretas y admirables, y la siento todavía... Mas las visiones que contemplé, nunca las percibí ni durante el sueño, ni en el reposo, ni en el delirio. Ni con los ojos de mi cuerpo, ni con los oídos del hombre exterior, ni en lugares apartados. Sino que las he recibido despierta, absorta con la mente pura, con los ojos y oídos del hombre interior».
>
> «Pero lejos ya la infancia, y alcanzada la referida edad de la plena fortaleza, escuché una voz que me decía desde el cielo: Yo, Luz viva que ilumina la oscuridad, forjé a Mi placer y milagrosamente esta criatura humana: elegida para introducirla en las grandes maravillas, más allá de lo alcanzado por los antiguos pueblos que contemplaron en mí muchos secretos»[25].

[25] HILDEGARDA DE BINGEN, *Scivias. Conoce los caminos*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 15-16. Edición de A. Castro Zafra y M. Castro.

Así comienza el libro más importante de Hildegarda de Bingen, *Scivias* (Conoce los caminos del Señor). La cita es larga, pero en ella encontramos todos los elementos destacados como representativos de la experiencia mística en las escritoras medievales: elección divina, iluminación interior y precepto de escribir lo visto y oído. Ante ese cúmulo de gracias y situaciones anímicas y espirituales, el sujeto paciente sufre una transformación interior (conversión), cumple su destino comunicando a los hombres las revelaciones divinas. El caso de Hildegarda es verdaderamente excepcional, una personalidad compleja y sumamente dotada para escribir de experiencias religiosas y de cuestiones científicas, una verdadera «sibila» o profetisa de su tiempo. Miniaturas en los manuscritos y otras obras de arte la representan con la cabeza iluminada por cinco rayos de luz que representan al Espíritu Santo.

Otro caso parecido es el de santa *Gertrudis de Helfta*, convertida a los 25-26 años en dos contextos litúrgicos, el de adviento de 1280 y «antes de la fiesta de la purificación de María», el 27 de enero 1281. Su conversión consistió en cambiar su curiosidad por las letras profanas, acompañada de soberbia y vanidad, por un amor apasionado a Cristo y su palabra. Él mismo, en una visión, le dijo: «No temas, te salvaré, te libertaré». «Manifestaste tu presencia —escribe— y, participando de tu amistad, me has dado parte de tu conocimiento, de tu amor, y me has introducido en lo interior y selecto de mi misma que me era muy desconocido hasta ese momento». Y, como consecuencia, se entregó a Cristo para que tomase posesión de su ser y gozase en su corazón «como goza un amigo en su propia casa con otro, o mejor, el esposo con su esposa»[26].

El fenómeno se repite en *Ángela de Foligno*. Su *conversión* está narrada por ella misma en un *Memorial* escrito por el franciscano Fray Arnaldo, su confesor, en Foligno y en Asís. Le aconteció el hecho extraordinario a los cuarenta años de edad en 1285 como una iluminación de Dios. Como consecuencia, hizo el propósito de vivir en castidad consagrada, en pobreza absoluta dando a los pobres

[26] GERTRUDIS DE HELFTA, *El heraldo del amor divino*, Madrid, BAC, 1999, libro II, caps. 1 y 23, pp. 49-50 y 85-86.

todos sus bienes, sirviendo a los enfermos a imitación y seguimiento de Cristo. A partir de entonces, los fenómenos místicos se suceden: apariciones, visiones, locuciones divinas, sentimientos de presencia de Dios, de Cristo, del Espíritu Santo, la Trinidad, presente en su alma con toda certidumbre, las purificaciones activas y pasivas, gozos y dulzuras, que le hacían prorrumpir en gritos incontenibles. Le había precedido una vida de frivolidad y el goce de los bienes terrenos que poseía en abundancia. Poco después de la iluminación interior, murieron en poco tiempo todos sus seres queridos: madre, marido e hijos[27].

También es significativa la conversión de la monja cartuja *Margarita de Oingt* (†131). Durante la misa de septuagésima de 1286, tuvo dos sentimientos contradictorios: temor a la condenación eterna y confianza en el amor de Dios, acompañados de dulzura, piedad, consuelo y la transformación personal: «Me donó —escribe— tan gran voluntad de hacer bien que me pareció estar toda transformada y renovada». Sentimiento de muerte y resurrección, de cambio radical de vida. ¡Lástima que no sepamos a qué edad sucedió esta conversión súbita!: «Después de esto, me levanté y me puse de rodillas ante el Señor y le hice la confesión de todo lo que pude recordar que le hubiera ofendido y le prometí la enmienda para siempre» [28]. Es el momento en que comienza una de las obras conocidas de la autora: la *Pagina meditationum*.

Como conclusión de todo lo dicho se puede afirmar que la *conversión* se manifiesta como un acontecimiento de gracia, descubrimiento del propio yo y el encuentro con el Trascendente. Las místicas tienen conciencia del fenómeno místico, extraordinario, que cambia la vida. En ocasiones, o no conocemos todos los datos biográficos de las protagonistas o el cambio no es tan evidente (Hadewijch de Amberes, Beatriz de Nazaret). Sabemos que Beatriz se convirtió, se sintió transformada, por una visión intelectual de la

[27] Cf. *Il libro de la beata Angela da Foligno*, cap. 1, y 3, edición de L. THIER-A. CALUFETTI, Grottaferrata (Roma), 1985, pp. 140 y 184. Para comprender toda la experiencia de Ángela, vale la pena leer los primeros 4 capítulos del *Memorial,* edición castellana de T. H. Martín, con el título de *Libro de la vida*, Salamanca, Sígueme, 1991, pp. 33-65.

[28] *Pagina meditationum,* 1-3. Editada en V. CIRLOT - B. GARÍ, *La mirada interior*, p. 296.

Ssma. Trinidad[29]. Pero eso no significa que en sus vidas haya existido ese fenómeno psicológico y sobrenatural que se puede llamar «segunda conversión».

4. Mística y experiencia de Dios

Es el tema central de nuestra investigación: la conciencia y experiencia que las escritoras medievales tienen del Dios que se revela en ellas y que salva. Sus escritos hablan de Dios al hablar de sí mismas. Su autobiografía se convierte en teología porque lo escrito no sólo es lo vivido, sino lo revelado por Dios. No es infrecuente que las revelaciones se dicten a confesores o secretarios durante momentos de éxtasis o inmediatamente después del fenómeno (Ángela de Foligno, Catalina de Siena, Hildegarda de Bingen, Gertrudis de Hefta, etc.).

4.1. *El Dios que se revela e ilumina una vida*

Se puede afirmar que, en general, las escritoras místicas se consideran instrumentos y mediaciones en manos de Dios para comunicar al mundo sus secretos. A veces las voces celestes obligan a la vidente y oyente a que escriba las experiencias tenidas.

Por la singularidad del hecho quiero recordar lo acaecido en la composición del *Diálogo* por santa *Catalina de Siena*. Fiándose en fuentes coetáneas, especialmente en su biógrafo, Raimundo de Capua, quien dice que ella «dictó bajo la inspiración del Espíritu santo», muchos defendieron que era escritura inspirada, que la obra fue dictada a varios secretarios mientras la Santa estaba en éxtasis, dando todavía mayor énfasis al origen divino de su obra, o inmediatamente después. No deja de admirar esa opinión porque requeriría una serie de milagros. No creo que fuese esa la conciencia originaria de la Santa al dictar el libro, sino una interpretación llena de admiración por ella como maestra y «madre» de un círculo de amigos o

[29] Cf. en *Vida de Beatriz de Nazaret*, n. 55, en *Cistercium*, 52 (2000), 504. Toda la vida, ib., pp. 471-621.

discípulos. Poner en duda esa postura maximalista no significa negar que *El Diálogo* transmite muchas experiencias místicas tenidas por la Santa[30]. No olvidemos que santa Catalina admite la posibilidad de que en los momentos de éxtasis, aunque las facultades interiores y los sentidos externos queden inutilizados o adormecidos, «la lengua hable para que se desahogue el corazón y para alabanza y gloria de mi nombre»[31].

Otra prueba concomitante de esa conciencia de iluminación interior, la encontramos en las *Cartas* en las que aparecen con frecuencia fórmulas volitivas e impositivas, como «io voglio» (yo quiero) o parecidas, que pueden interpretarse como un acto de autosuficiencia o de soberbia, un modo de ser psicológico de la autora. Pero ¿no podría significar su convicción de que lo que decía era verdad no sólo subjetiva, sino objetiva, porque se sentía inspirada por el carisma profético?

Que Dios inspira y se manifiesta en las *Revelaciones* del amor divino (*Showings*) de *Juliana de Norwich*, a la edad de «treinta años y medio» de edad, en 1373, resulta claro en la confesión de la propia autora. Fortalecido su espíritu por la iluminación interior, le pidió al Señor tres gracias: revivir en su cuerpo los tormentos de la pasión de Cristo como la vivió él y sus contemporáneos, sufrir una enfermedad corporal y recibir tres heridas: la verdadera contrición de sus pecados, la compasión amorosa de la pasión de Cristo y permanecer en el amor de Dios[32].

Conciencia de ser alumbrada por revelación divina la encontramos claramente en *Ángela de Foligno*, expresada por ella y por el fiel amanuense, Fray Arnaldo.

> «Yo habría sentido escrúpulo —habla ella— si no hubiese sido dirigida esta palabra: cuanto más diga y dijere, más te quedaría por decir... Con cierto desasosiego yo pregunté si era

[30] Cf. algunas opiniones recogidas por el editor ANGEL MORTA, *Obras de Santa Catalina de Siena. El Diálogo*, Madrid, BAC, 1955, pp. 86-90. Más reducido el tratamiento del tema en la edición de José Salvador y Conde, *Obras de Santa Catalina de Siena,* Madrid, BAC, 1980, pp. 12-15.

[31] *El Diálogo*, cap. 79, edición de 1980, p. 195.

[32] JULIAN OF NORWICH, *Showings*, cap. 2-3 (redacción larga), caps. 1-2 (redacción breve). Edición de E. COLLEDGE-J. WALSH, New Jersey, Paulist Press, 1978, pp. 175-180; 125-129, respectivamente.

verdad todo lo que he dicho de mí y tú escribiste. Al punto me fue dada la respuesta: Todo lo escrito aquí es verdad, no hay nada mentira; pero lo que dije tenía más contenido y plenitud. Hay en ellas diferencia; el escribiente había puesto menos o lo había hecho defectuosamente. Me mostró cómo yo daba prueba de ello. Añadió: *Dios está presente en todo lo que escribes y está contigo*»[33].

Fray Arnaldo y la vidente pidieron a Dios que les revelase si lo escrito por él era verdad.

> «Repetidas veces rogué a Dios que me hiciese saber si en lo que yo dije y que tú escribiste había alguna palabra mentirosa o superflua, al menos para poderme confesar. *Me respondió que cuanto yo dije y tú escribiste era verdad* sin que haya en ello nada falso ni superfluo...». «Yo, fraile escribiente, escribí con gran temor y reverencia y a toda prisa, tal como podía captarlo de labios de la fiel de Cristo, mientras ella hablaba cerca de mí. No añadí nada por mí mismo desde el principio hasta el final, sino que omití muchas cosas buenas que decía, pues mi inteligencia no podía comprenderlo ni escribirlo...» ... «Así, pues, siempre le volví a leer lo escrito, y repetidas veces, con el fin de anotar solamente sus propias palabras»[34].

El mismo fenómeno aparece en la *Vita* de santa *Hildegarda de Bingen*, escrita por el monje Theoderich de Echternach, segundo biógrafo de la Santa, que completó el primer libro escrito por Gottfried. «Y *no soy yo quien digo estas palabras de mí, sino Sabiduría las dijo de mí y me habló así*: 'oye estas palabras y no las digas como si fueran tuyas, sino mías, y así instruida por mí habla de ti de este modo». Narra después su capacidad visionaria del futuro, el entender el sentido de los profetas y los evangelios, escribir sus experiencias místicas y componer música, sin estudios previos o muy rudimentarios estudios de letras humanas. Todo ello admiraba

[33] *Memorial,* cap. IV, 4, p. 62, ed. castellana citada, *Libro de la vida.*

[34] *Memorial,* cap. VII, epílogo, p. 117. Escribir el amanuense «con gran reverencia y temor» lo había expresado más arriba. Cf. cap. II, p. 47. Ambos en edición castellana, BAC, 1991.

mucho a los que lo veían y escuchaban, especialmente a su fiel secretario el monje Volmar[35].

También la beguina *Matilde de Magdeburgo*, que terminó sus días como cisterciense en el monasterio de Helfta, junto a Gertrudis la Grande y Matilde Hackeborn, autora de una importante obra mística, *La luz que fluye de la divinidad*, fue tenida por mujer iluminada y su obra como inspirada, como consta del juicio de uno de sus admiradores, el dominico Enrique de Halle, al concluir su oficio de copista: «Lo que está escrito en el libro ha brotado de la divinidad viva en el corazón de la hermana Matilde y es contado aquí de forma enteramente fiable porque *esto nos ha sido entregado por su propio corazón y por Dios y por su propia mano*. Deo gratias» [36].

Finalmente, *Gertrudis la Grande*, del monasterio cisterciense de Helfta, escribe sus *Revelaciones* con conciencia de mujer inspirada por Dios y obligada a escribir no sólo por los confesores, sino por las voces venidas de lo alto, imponiéndole el título mismo del libro: *Mensaje de la misericordia divina*, o lo que es lo mismo: *Heraldo del amor divino*, «mensaje o memorial» de la misericordia divina. Ante la duda de escribir o no los mensajes recibidos, una voz del cielo le insinúa: «Si tú sabes que mi voluntad, a la que nadie puede resistir, *es que escribas este libro*, ¿por qué te inquietas? Yo mismo insto a la que escribe (la monja amanuense) a que escriba y ayudaré fielmente y guardaré ileso lo que es mío» [37]. Y la monja redactora del libro primero del *Heraldo* insiste en que Gertrudis se convenció, por inspiración divina, de la conveniencia de escribir y publicar sus experiencias místicas para provecho de las almas buenas y dar a conocer la bondad de Dios[38].

[35] Traducción en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, pp. 55. Véase el texto citado de *Scivias* más arriba, p. 15, donde expresa la misma conciencia de ser instrumento de Dios.

[36] Final del libro VI. Citado por G. EPINEY-BURGARD-E. ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios,* p. 75, nota 3.

[37] *El heraldo del amor divino*, ed. de BAC, 1999, p. 5. Todo el «prólogo» es importante, pp. 4-6.

[38] Ib., libro I, cap. 15, p. 39-40. Así lo cree la propia autora. Cf. libro II, cap. 10, p. 65. Al final del libro V, la redactora refiere una visión de Cristo a la Santa aprobando lo escrito en él, sobre todo porque respira la bondad y misericordia de Dios, y «porque ha sido escrito realmente bajo el impulso de mi espíritu». Sin duda alguna, transmite la creencia de la autora, santa Gertru-

En conclusión, se puede decir, que el tema de la *inspiración divina* de las escritoras místicas medievales es un *topos* repetido y controlable históricamente en sus textos. Las ciencias del hombre y del espíritu tendrán un campo fértil para la investigación y determinar el sentido de esa real y supuesta revelación total o parcial de la doctrina. La veta de esa riquísima mina está abierta al investigador, y me parece lo más importante advertirlo. Seguir explorando sería reincidir en lo mismo o con pocas variantes.

Se puede añadir que la libertad para hablar en nombre de Dios, como investidas por el carisma profético, con una clara conciencia de ser inspiradas directamente por Dios, tan repetido en las escritoras místicas de la edad media, se fue olvidando o perdiendo con el tiempo. Las místicas y místicos españoles, por ejemplo, tendrán más dificultad para expresar sus propias experiencias como inspiradas, sin negar que existen escritores con esa misma conciencia, como es el caso de santa Teresa de Jesús. Pero, si no me equivoco, la plena libertad de expresión quedó reservada a los místicos heterodoxos, que tuvieron que pagar cara esa especie de osadía mística. La Inquisición vigilaba de cerca la ortodoxia. Creo que aquí se abre otra vía de investigación muy interesante.

4.2. *Conciencia de inutilidad. Obra de Dios, obra de la mujer*

Junto a esta percepción de lo sobrenatural, de la iluminación divina, se debe colocar, como alternativa, *la conciencia del poco valer*, de la ignorancia radical para escribir de teología y la incapacidad para expresar las propias experiencias. La mayor parte de las escritoras, aunque tengan una formación académica suficiente, se presentan siempre como ignorantes, iletradas, incultas o indoctas, con poca capacidad para de escribir, etc. Así, por ejemplo, se presentaba la sabia Hildegarda de Bingen, y otras de cultivada formación como Matilde de Hackeborn, Gertrudis la Grande, ambas for-

dis y la amanuense. Cf. en edición de «Un Padre Benedictino», *El heraldo del amor divino. Revelaciones de santa Gertrudis*, Barcelona, Balmes, 1945, libro V, caps. 33-34, pp.743-745. Que Dios se revela a las místicas y que reciben ayuda de varones, cf. en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La miradas interior*, pp. 28-30.

madas en la abadía cisterciense de Helfta, Beatriz de Nazaret, Hadewijch de Amberes, Margarita Porete y quizá Juliana de Norwich. Y con mucha más razón las analfabetas o con una formación deficiente como Matilde de Magdeburgo, Ángela de Foligno, Catalina de Siena, y otras muchas.

La afirmación sistemáticamente repetida por unas y otras, podría parecer una confesión de humildad como virtud cristiana, del poco saber en relación con la totalidad del conocimiento posible de Dios misterio. En realidad, es un *topos* o estereotipo para confirmar que ignoran la lengua sabia, el latín, o que no han utilizado las fuentes a las que estaban acostumbrados acudir los escritores letrados varones.

Pero puede tener también una connotación social de amplia significación. La mujer escritora se sentiría incómoda para manifestar por escrito temas doctrinales o didácticos y aun los mismos sentimientos interiores (gracias estrictamente místicas o vivencias íntimas) al confrontarse con los escritores varones tenidos, en principio, como superiores[39]. Esa ignorancia carencial, real o ficticia, la compensan aludiendo al origen divino de sus escritos, a la inspiración y experiencia de Dios de la que son conscientes, como hemos advertido más arriba.

4.3. *El Dios revelado. En las fuentes de los dogmas cristianos*

Del Dios que revela o ilumina a las escritoras místicas, pasamos a analizar el contenido objetivo de lo revelado en sus *Obras* escritas. El campo es inabarcable e imposible de sintetizar en pocas páginas. En general, las místicas medievales, como creyentes ortodoxas, admiten los dogmas de la Iglesia católica, fijados por la Escritura, la Tradición y el magisterio oficial, y no añaden nada sustancial a la revelación oficial; en consecuencia, el mensaje de sus obras escritas pertenece a las revelaciones «privadas», y su valor en la Iglesia y en la teología depende de la profundidad del pensamiento, de la novedad de sus aportaciones.

[39] A esto alude, en algunas de sus páginas, M. RIVERA, «Textos de mujeres medievales y crítica femenina contemporánea», en M. M. BIRRIEL SALCEDO (Dir.), *Nuevas preguntas. Nuevas miradas*, Granada, 1992, pp. 139-154.

El primer valor de las obras místicas escritas por mujeres es que proceden, en la inmensa mayoría de los casos, de experiencias vitales, personales, *místicas* porque introducen en el misterio objetivo de la fe. Esos mensajes y doctrinas, matizados de experiencia y talante femenino, pueden ser aprovechados por los teólogos como un *locus theologicus* porque confirman el depósito de la fe, lo enriquecen con las experiencias de vida. En este sentido la mística tiene una funcionalidad en la historia de la teología y la espiritualidad. Veamos algunos capítulos más fecundos y algunos rasgos definitorios de esa teología y piedad femeninas de las escritoras medievales.

Habría que pensar, en primer lugar, en el cristocentrismo radical, la primacía que tiene Cristo como objeto amado, como esposo, amigo, hermano, Dios-madre, sean las místicas casadas, viudas, o laicas y monjas con voto de castidad. Se sienten entrañablemente unidas a él en su Humanidad.

> «Las devociones en que fragua esa relación de amor —escribí en otra parte— son variadas: el belén, la Eucaristía, el Sagrado Corazón, la sangre derramada, los instrumentos de la pasión como las espinas, etc. La mística femenina se expresa en el amor, simbolizado en el beso, el abrazo, hasta llegar a la unión plena del desposorio y matrimonio con Cristo. Esta síntesis de cristología existencial, más bien cristopatía, se encuentra en muchas de las místicas recordadas no como exposición teórica o teológica, como a veces han hecho los escritores varones, sino reflejo de experiencias vividas, aunque las variaciones sobre el mismo tema son inmensas» [40].

El que escriba sobre *las devociones a Cristo en la edad media* puede encontrar material abundantísimo en las grandes místicas medievales, como María d'Oignies, Matilde de Magdeburgo, Matilde de Hackeborn, Gertrudis de Helfta, Clara de Montefalco (1268-1308), de santa Catalina de Siena, Clara de Asís y otras muchas.

Entre los temas teológicos tratados por las místicas medievales puede llamar la atención a un lector actual encontrar la presentación

[40] D. DE PABLO MAROTO, *Espiritualidad de la baja edad media,* Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2000, p. 354.

de Dios o Cristo como «Madre». El tema es moderno, pero aparece ya en autores medievales y aceptaron con gusto las escritoras místicas, utilizado junto con otros títulos como el de Padre, Señor, Amigo, Esposo, Juez, etc., referidos al Padre, al Hijo-Cristo o al Espíritu Santo. Giovanni Pozzi, en un *excursus* entre erudito y filosófico, recuerda que llamar a Dios *madre* tiene su origen en san Agustín, quien atribuyó a Cristo autoridad paterna y afecto maternal. Después fue asumido en un plano devocional por algunos de los grandes espirituales de la edad media, como Anselmo, Bernardo, Guerrico, Aelredo, Richard Rolle y otros. Pero, para él, es Matilde de Hackeborn «quien propone por primera vez la maternidad de Dios como atributo esencial de la divinidad, en sentido teológico y no sólo devocional. Para ella, Cristo es padre en la creación, madre en la redención y hermano en el reino». Sigue diciendo que santa Gertrudis desarrolla el pensamiento en ámbito trinitario apropiando la maternidad al Hijo, completando el pensamiento María de Oignies y, especialmente, Juliana de Norwich[41].

Es Juliana, la reclusa de Norwich, la que, quizá, ha tenido mayor experiencia de las múltiples relaciones de Dios con el hombre o mujer y la que con más énfasis ha escrito sobre la aplicación de los distintos nombres a la Trinidad. Para ella Dios es padre, pero también madre y esposo; y Cristo es un hermano y nuestro salvador. Descubre en la Trinidad tres propiedades o dimensiones, la paternidad, la maternidad y el señorío (*Lordship*). En el Padre tenemos la protección y la celeste beatitud (*Bliss*), en el Hijo nuestra perfección, «porque él es nuestra Madre, hermano y salvador»; y en el Espíritu tenemos nuestra recompensa[42].

Otro tema muy querido por las místicas medievales es el de Dios como amor misericordioso, representado en el Corazón de Jesús, en el hombre-Dios crucificado. Entre tantos testimonios, quizá ninguno más fecundo y aleccionador que el ofrecido por las tres santas del monasterio benedictino de Helfta, pero de espiritualidad cisterciense, con protagonistas tan importantes como Matilde de Hackeborn,

[41] G. Pozzi-C. Leonardi (Dir.), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova, Marietti, 1988, «Introduzione», pp. 40-42.

[42] *Schowings*, cap. 58-59. Ed. E. Colledge-J. Walsh, Mahwah, New Jersey, Paulist Press, 1978, pp. 293-297.

Matilde de Magdeburgo y Gertrudis la Grande. Con razón la obra principal de Gertrudis lleva por titulo *Heraldo del amor divino*, que es un memorial de la misericordia de Dios, título, como veíamos, revelado por el mismo Dios y en el que tiene sus complacencias[43].

Curiosa novedad me parece el símbolo del *árbol invertido*, que utiliza Margarita de Oingt en una de sus cartas. Tuvo una visión en la que aparece un árbol crecido en la falda de una montaña y con cinco ramas mustias inclinadas a la tierra, la copa cubierta con una especie de tonel de manera que no podía recibir ni la luz del sol ni el agua de la lluvia. De pronto, un río desciende de la montaña, enviste al árbol

> «y todas las raíces se giraron hacia arriba y la cima se puso en tierra, y las ramas, que se inclinaban a la tierra, se alzaron hacia el cielo, y las hojas que estaban completamente secas reverdecieron todas, las raíces que estaban plantadas en tierra se extendieron y se dirigieron hacia el cielo y reverdecieron y se cubrieron de hojas a la manera de las ramas»[44].

Es claro que el río-agua simboliza la gracia que irrumpe vehemente en la sequedad del hombres y lo transforma, le da una vida nueva después de una situación de muerte. La autora del símbolo se ve reflejada en él: todo el bien que tiene proviene de Dios-agua-gracia[45].

4.4. *El amor como mediación suprema*

La experiencia mística tiende a la unión del amante y el amado Dios-Cristo, que se convierte en esposo del alma esposa. Cuando las místicas medievales escriben sobre el amor divino y esponsal,

[43] Ver textos y referencias apropiados en las notas 37-38.

[44] Citado por V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, pp. 188-189. Sobre este curioso simbolismo, frecuente en muchas culturas, cf. J. CHAVALIER-A. GHEERBRANT, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1995[5], pp. 123-124.

[45] De haber conocido esta página santa Teresa de Jesús, la hubiera incorporado a sus escritos porque ella utiliza mucho el símbolo del agua (gracia), huerto (alma), jardinero (Dios). Cf. los cuatro modos de regar el huerto en *Vida*, 11, 6-8, y exposición completa en caps. 11-21 de la misma *Vida*.

el tema tenía ya una larga andadura desde que Orígenes interpretó el libro bíblico del *Cantar de los Cantares* no en sentido real e histórico, sino en el místico y anagógico, como los amores de Yahvé con su pueblo Israel, de Cristo con su Iglesia o con cada una de las almas. Ese fue el abanico de posibilidades que los escritores medievales habían descubierto en el famoso *Cantar* salomónico. Por obra de san Bernardo de Claraval y su escuela cisterciense, la interpretación mística renació e impulsó a hombres y mujeres místicos a configurar su experiencia religiosa desde la unión amorosa con Cristo-Dios, que concluía en la trasformación del amante en el amado.

Simultáneamente, en una época de idealismos, como es la que se vive en torno al siglo XII, los trovadores o *Minnesängers* cantan el amor cortés, profano, heroico y caballeresco. Es en ese contexto histórico cuando las escritoras místicas describen sus experiencias religiosas volviendo «a lo divino» el *amor*, trascendiendo lo erótico y pecaminoso que pudiera haber en toda relación de sexos, hombre-mujer. Poco después, los teóricos de la teología y la espiritualidad, los «escolásticos, debatirán con los «místicos» sobre la supremacía de la voluntad (amor) o el entendimiento (conocimiento) para la comprensión de Dios, concluyendo en la primacía del amor. Eso mismo intuyeron las escritoras místicas medievales. Dios y, sobre todo, Cristo, se convertía en el esposo amado y fiel, que no habían encontrado por el excedente de mujeres sobre hombres o lo habían perdido en guerras, pestes o peregrinaciones. Dieron vida a la llamada *Brautmystik* (mística esponsal o mupcial), la *Minnemystik* (mística del amor), como auténticas «trovadoras de Dios», con precedencia o en sincronía con la *Wessenmystik* (mística de las esencias), propia de la tradición masculina de los grandes místicos de la escuela renana. Las místicas medievales no discurren sobre el amor, sino que lo viven como una experiencia transformadora porque están enamoradas de una persona, Dios o Cristo.

> «En la mística femenina el *amor de Dios* no es una idea, sino una *experiencia terrible* en la que el alma arrastra al cuerpo a participar en ella. Gozo y dolor constituyen las dos caras de una misma experiencia en la que se involucra a la

persona en su totalidad. Y el camino de tal experiencia pasó por la pasión de Cristo»[46].

Esa mística del amor es la que resuena en los *Poemas*, *Cartas* y *Visiones* de Hadewijch de Amberes[47], sin duda con ribetes de amor cortés y caballeresco, pero teñido de un hondo sentido cristocéntrico al recibir el beso de Cristo en la comunión eucarística. Es el amor quien le descubre el depósito de las verdades cristianas y le conduce a la unión total con Dios. Amor de esposo y de padre es lo que descubre Beatriz de Nazaret y le sirve de medida del crecimiento espiritual y de la profunda experiencia religiosa en sus *Siete maneras (modos) del amor*[48]. Por defender la dignidad del Amor sobre la Razón y la libertad para amar, la beguina Margarita Porete se dejó quemar viva en una plaza de París en 1310, después de haber contemplado cómo ardía su obra, *El espejo de las almas simples*, años antes en la ciudad de Valenciennes[49].

Y, finalmente, la *mística nupcial* es la que prevalece en las tres grandes místicas escritoras del monasterio de Helfta, Matilde de Magdeburgo, Matilde de Hackeborn y Gertrudis la Grande, siguiendo la espiritualidad de Bernardo de Claraval en la que prevalece un entrañable amor a Cristo hombre. Es Matilde de Magdeburgo la que lleva la analogía del amor humano y carnal a la última simbolización del amor místico.

[46] V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, p. 42.

[47] Ediciones en castellano se encuentran en *El lenguaje del deseo. Poemas de Hadewijch de Amberes*, Madid, Trotta, 1999. Edición y traducción de Maria Tabuyo. Y en *Dios, amor y amante. Hadewijch de Amberes. Las Cartas,* Madrid, Paulinas, 1986. Edición y traducción de Pablo M. Bernardo. Síntesis suficiente, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior,* pp. 77-106.

[48] Cf. traducidos en *Cistercium,* 52 (2000) 633-646. La traducción de la *Vita Beatricis*, ib., pp. 473-621. Descripción de la gracia de la unión con el Espíritu de Dios mientras oía un sermón, unión que repercute en su cuerpo, cf. en *Vida*, libro II, cap. 17, ib., pp. 564-565. Breve pero jugoso estudio en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, pp. 107-137: «Beatriz de Nazaret, un amor sin porqué».

[49] Edición y traducción de B. GARÍ-A. PEDRÓS-WOLFF, Barcelona, Icaria, 1995. Breve y suficiente estudio, siguiendo a Romana Guarnieri, principal especialista en el tema, en G. EPINEY-BURGARD-E. ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios,* pp. 177-213.

«Entonces la muy amada va hacia el muy Hermoso, en las habitaciones ocultas de la invisible divinidad. Allí encuentra el lecho y el placer del amor, y a Dios, que la espera más allá de lo humano. Y Nuestro Señor le dice: —Quedaos, dama alma. —¿Qué ordenáis, Señor? —Que os desnudéis. —¡Oh, Señor!, ¿qué me sucederá? —Hasta tal punto, dama alma, os haré parte de mi naturaleza que nada de nada subsistirá entre vos y yo»[50].

El *matrimonio místico* tiene, en esa coyuntura histórica de los siglos XII-XIV, una significación religiosa, sin lugar a dudas. Pero se podría seguir indagando en significaciones más profundas desde la sociología, la psicología y la historia del feminismo medieval. En la experiencia mística del matrimonio, la mujer no sólo se liberaba de matrimonios impuestos por conveniencia, de la viudedad o el abandono del marido, sino del sometimiento al varón y la liberación por Cristo. Él mismo, como consta en algunas de las «hablas» dirigidas a mujeres místicas, se sometía a su querer y voluntad.

Concluyo este apartado —por resumir el amplio panorama que ofrece el amor místico— con lo que escribí en una obra anterior.

«*Ancilla Christi* se llama a sí misma Marie d'Oignies, esclavitud manifestada en un tierno amor a Cristo histórico y místico (la Iglesia) que impulsa al apostolado activo. Impedida de realizarlo por ser mujer, le encomienda la misión a su director y biógrafo Jacobo de Vitry... Amor apasionado a la sangre redentora de Cristo derramada en su pasión y que se bebe, en el sentido más carnal y realista pero siempre en una perspectiva salvífica, apostólica y misionera (santa Catalina de Siena). Devoción casi sensorializada a los signos de la pasión como la cruz, la corona de espinas y los efectos de las mismos, como las llagas, la sangre derramada, etc. (santa Francisca Romana). Algunas tuvieron o sintieron los estigmas de la pasión de Cristo en su propio cuerpo, externos, físicamente visibles, o internos como sentimiento de los dolores de

[50] *Luz resplandeciente de la divinidad.* Texto traducido por G. EPINEY-BURGARD-E. ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios,* p. 94.

Cristo en su pasión (santa Gertrudis, santa Catalina de Siena, Francisca Romana)»[51].

Como colofón, un punto de referencia a los místicos varones, cuya experiencia mística entraña una dimensión esencialmente femenina. El místico Francisco de Asís se desposa con una *dama*, la pobreza. Y el místico dominico Enrique Suso realiza una especie de matrimonio místico con la *dama* sabiduría. Para él María era la figuración femenina de Dios Padre. De estos hechos aislados no cabría concluir que «hasta tal punto se establecieron las correspondencias entre femenino y experiencia de Dios, que en el siglo XIV los hombres místicos tuvieron que feminizarse. El gran maestro Eckhart, cima de la mística medieval, habló de que el alma era mujer, mientras que Enrique Suso, su discípulo, más literal que su maestro, se vistió de mujer... Actos como el de Suso deben inscribirse dentro de estas ideas, según las cuales la feminización constituía la necesaria humillación para la unión con Dios (C. Bynum)»[52].

5. Hombre, mujer y experiencia de Dios

En lo expuesto sobre la experiencia mística de Dios ha aparecido, explícita o implícitamente un problema que hoy está de moda: el debate sobre la mujer escritora y la función de la mujer en la Iglesia. No consta que ellas propusieran ser sacerdotes ordenados para servicios ministeriales, pero sí ejercieron otros oficios, como el de predicar la palabra de Dios en público, como lo hicieron Hildegarda de Bingen y algunas beguinas o terciarias en sus círculos de discípulos y seguidores. Tal es el caso de Ángela de Foligno, Catalina de Siena, Margarita Porete, y aun la misma reclusa Juliana de Norwich. No olvidemos tampoco que ese supuesto o real derecho de manifestar a los demás sus experiencias no se funda en los cánones eclesiásticos, sino en la autoridad que procede de una investidura divina recibida en la conversión y en las experiencias místicas.

[51] D. de Pablo Maroto, *Espiritualidad de la baja edad media,* Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2000, pp. 355-356.

[52] V. Cirlot-B. Garí, *La mirada interior*, «Prólogo», p. 37.

5.1. *Confrontación hombre-mujer*

Buen contexto es éste para plantear el problema de la superioridad de la mujer sobre el varón para percibir lo trascendente, su mejor disposición para la experiencia religiosa mística. Existe la convicción en los mismos escritores varones de que la mujer está mejor dotada que los hombres para la captación de lo religioso, mejor disponibilidad para la piedad. El debate —como se sabe— llegó íntegro al siglo XVI y lo recuperó santa Teresa de Jesús en una brillante defensa de las mujeres orantes y místicas, apoyándose en su propia experiencia y en la de san Pedro de Alcántara [53]. De fondo está la discusión sobre la condición psicológica del hombre y de la mujer; y el debate medieval sobre la primacía de la voluntad-sentimiento sobre el entendimiento para conocer a Dios, como indicábamos más arriba. Las escritoras místicas medievales apelan a su experiencia de Dios —lo mismo que los místicos varones de la teología tradicional o monástica—, más que a la ciencia adquirida en las universidades [54].

Dos ejemplos nada más. El primero corresponde a una mujer sabia, *Hildegarda de Bingen*. Uno de sus secretarios, el abad Guiberto de Gembloux († 1213), hombre cultivado, y capellán en el monasterio de Rupersberg donde estaba Hildegarda de abadesa, le escribió:

> «El Apóstol no permite a la mujer enseñar en la Iglesia; pero ésta (Hildegarda), liberada de esa condición por el Espíritu Santo y enseñada por su magisterio en la sabiduría, ha aprendido en su corazón por su propia experiencia lo que está escrito: 'Feliz el hombre al que instruyes y enseñas con tu ley' (Salmo 93, 12)» [55].

[53] El tema de la oración teresiana en un ambiente antifeminista lo traté en D. DE PABLO MAROTO, *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús,* Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1973, cap. 5, pp. 83-134. Síntesis posterior, en D. DE PABLO MAROTO, «Resonancias históricas del *Camino de perfección»,* en AA. VV., *Congreso Internacional Teresiano (Salamanca, 4-7 octubre 1982*), I, Salamanca, Universidad, 1983, pp. 41-64. La referencia a san Pedro de Alcántara, en *Vida,* 40, 8.

[54] Cf. D. DE PABLO MAROTO, *Amor y conocimiento en la vida mística. Doctrina de Hugo de Balma, Enrique Herp y Bernardino de Laredo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979.

[55] *Carta* XVI. Citado por G. EPINEY-BURGARD-E. ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, p. 41, nota, 23.

El otro caso llamativo es el de *Ángela de Foligno*, en quien se encuentran juntamente dos temas recurrentes. El primero es la crítica sorda contra los letrados, los sabios, los predicadores y escritores de libros, o los que critican los libros escritos por espirituales analfabetos, sobre todo si son mujeres. Nos queda la duda de si es pensamiento original de la Beata o del amanuense Fray Arnaldo.

> «Comprendía el alma —escribe— que el juicio sería más riguroso para los letrados que para los laicos porque desprecian las obras de Dios que conocen por las Escrituras»[56]. Detrás de un juicio tan severo está la defensa de los sencillos y humildes, por supuesto las mujeres entre ellos, que comprender mejor a Dios que los mismos predicadores. Lo ha condensado en una frase: «Más te vale ser analfabeto humilde que sabio soberbio»[57].

El segundo es que *Dios se revela especialmente a las mujeres sencillas*. Este parece ser el mensaje expreso o subliminal del redactor de las *Instrucciones*, que se despide del lector con un «epílogo» altamente significativo para el historiador de la espiritualidad y del movimiento místico de los siglos XIII y XIV por sus implicaciones feministas. Vale la pena recuperar el texto íntegro porque ahorra muchos comentarios y evita muchas discusiones. ¡Lástima que no aparezca en los textos tenidos por más auténticos y autobiográficos de la beata Ángela de Foligno, como es el *Memorial* de Fray Arnoldo! Pero es representativo de la mentalidad de la época y es sintomático que lo digan los redactores, sin duda alguna clérigos de la familia franciscana.

> «Para que quedasen confundidos por la eterna sabiduría de Dios los que se pavonean de la sabiduría mundana, animal, terrena y diabólica del espíritu soberbio de maestros que predicen (sic) grandes cosas y no practican lo más mínimo, *Dios suscitó una mujer de estado laical*, ligada al mundo, al mari-

[56] *Memorial* cap. IV, n. 1, ed. castellana de la BAC, 1991, *El libro de la vida*, p. 58.

[57] *Instrucciones*, XI, ib, p. 157. Ella se considera «necia». Cf. *Instrucciones*, XVIII, ib., p. 163.

do, a sus hijos, sujeta a bienes y riquezas, de escasos conocimientos, frágil de salud, pero que con fortaleza divinamente infusa por los méritos de la cruz de Cristo, Dios-hombre, rompió los lazos del mundo y subió a la cima de la perfección evangélica...».

«¡Oh sabiduría celestial de la perfección evangélica! ¡Cómo con el Dios eterno vuelves necedad la sabiduría de este mundo! Y tú, Dios eterno, en Ángela *has suscitado frente a los hombres una mujer, frente a los letrados una ignorante*, contra la hipocresía religiosa el santo menosprecio de que la condenen y desprecien, contra charlatanes ociosos y manos perezosas el calor estupendo de obras y silencio de palabras, contra la prudencia de la carne la prudencia del espíritu que es ciencia de la cruz de Cristo. Por lo cual, *en la mujer fuerte aparece lo que hombres centinelas ciegos habían sepultado con sus explicaciones terrenas*»[58].

Hay quien pone en duda este final agresivo de los textos supuestamente de la mística foliñense, que desentona con la doctrina y el modo de ser de la autora. Por eso hay que leerlo en el contexto cultural en que las *Instrucciones* han sido compuestas, principios del siglo XIII, sobre todo teniendo en cuenta las tendencias espirituales entre los franciscanos, algunos contrarios a los estudios y amigos del recogimiento, para quienes Ángela de Foligno era un ejemplo de simplicidad bendecida por Dios. Una mujer mística analfabeta era como la reencarnación de Francisco de Asís. Quiere decir que en el franciscanismo del primer siglo creció un movimiento a favor de las mujeres devotas y místicas. Un caso parecido lo tenemos en la defensa que el dominico Enrique Lettore hace de Matilde de Magdeburgo en el prólogo al *Lux Divinitatis*[59].

Corrobora la idea Lamberto de Ratisbona, un franciscano que escribía hacía 1250 una obra poética, *Tochter von Syon* (La hija de

[58] *Instrucciones,* «Epílogo», ed. c., p. 197. La traducción castellana introduce un «no», ausente en el original. «Para que *no* quedasen confundidos...».

[59] Cf. L. THIER-A. CALUFETTI, *Il libro della beata Angela da Foligno*, Grottaferrata (Roma), 1985, p. 740, nota 1. Edición crítica en latín e italiano-toscano del siglo XIII.

Sión) defendiendo y explicando la mejor disposición de la mujer que el hombre para comprender los misterios de Dios. Un texto que ilumina el panorama espiritual de un siglo.

> «He aquí que, en nuestros días,/ en Brabante y en Baviera,/ el arte ha nacido entre las mujeres./ Señor Dios mío, ¿qué arte es ése/ mediante el cual *un vieja/ comprende mejor que un hombre sabio?*
>
> «Me parece que ésta es la razón/ de que una mujer sea buena a los ojos de Dios:/ en la simplicidad de su comprensión/, su corazón dulce, su espíritu más débil/ *son más fácilmente iluminados en su interior,/* de modo que en su deseo comprende mejor/ la sabiduría que emana del cielo/ que un hombre duro/ que es en esto más torpe» [60].

5.2. *Discípulas y maestras. Hombres de Iglesia y mujeres místicas*

Uno de los tópicos más repetidos en la historia del movimiento feminista es que la mentalidad misógina y machista, oficial en la Iglesia, o no permitía escribir a las mujeres, o las juzgaban negativamente o ellas se hallaban en situación de inferioridad en relación con sus colegas los hombres escritores. No vamos a negar a estas alturas de la investigación que todo ello tiene gran dosis de verdad, pero ni era una tesis universal, ni todos los hombres de ciencia, ni siquiera los eclesiásticos se opusieron a que las mujeres pusieran por escrito sus experiencias [61]. La realidad, al menos referida a las grandes místicas de Occidente, es que en los sabios eclesiásticos encontraron sus mejores valedores y los más devotos discípulos, a veces sus mejores biógrafos. Algunos hechos históricos lo confirman.

[60] Citado por G. EPINEY-BURGARD-E. ZUM BRUNN, *Mujeres trovadoras de Dios*, p. 14.

[61] Puede resultar una curiosidad bibliográfica ilustrativa la obra de ROBERT ARCHER, *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*, Madrid, Cátedra, 2001. Una visión panorámica de la mujer vista por los intelectuales en la edad media, cf. J. I. SARANYANA, *La discusión medieval sobre la condición femenina. (Siglos VIII al XIII)*, Salamanca, Upsa, 1997.

a) Maestras espirituales

Recordemos, *en primer lugar*, la fama de «maestras» que tuvieron algunas escritoras místicas medievales entre sus mismos contemporáneos, no sólo ante auditorios femeninos, sino también masculinos. Ruusbroec tuvo en alta estima a la beguina *Hadewijch de Amberes* y de ella pudo recoger parte de su herencia espiritual cuando redactaba sus obras en Bruselas o en Groenendael (*Valle Verde*), en las cercanías de la capital[62]. Su discípulo y amigo, Jan Van Leeuwen, la tuvo por «maestra» y de ella y sus libros hace un encendido elogio. «Así se expresó una santa y gloriosa mujer —escribe— llamada Hadewijch, *auténtica maestra.* Pues sus libros (*Visiones, poemas, cartas*) son buena y recta doctrina, viniendo de Dios y revelados por él... Tengo por tan segura la doctrina de Hadewijch como la de mi señor san Pablo» [63]. Sin duda alguna, las obras de la beguina están dirigidas a un grupos de compañeras de los mismos ideales espirituales, una comunidad de discípulas beguinas[64].

Existen otros casos paralelos como el de santa *Catalina de Siena*, auténtica «mamma» (madre) para muchos admiradores de sus dones proféticos y carismáticos, de su libertad para hablar en nombre de Dios, juzgando a los poderosos de la tierra, como el papa y otras autoridades eclesiásticas y civiles. Algunos de ellos se pueden considerar como seguidores o discípulos, no sólo entre las mujeres, sino entre los hombres[65].

Con mucho más razón, por la complejidad de su obra, *Hildegarda de Bingen* mereció el título de «la Sibila del Rin», «profeta de

[62] A él dediqué muchas páginas en mi *Espiritualidad de la baja edad media*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2000, pp. 266-283. Especialmente, cf. nota 79, p. 267.

[63] Citado por J. VAN MIERLO, *De Visioenen van Hadewijch*, II, Lovaina, Vlaamasch Boekenhalle, 1925, p. 137. Tomado de la obra de Jan van Leeuwen, *Los siete signos del Zodiaco.*

[64] V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior,* pp. 92-104, especialmente referido al libro de las *Visiones.*

[65] Recoge algunos datos con referencias a los textos caterinianos, A. MORTA, *Obras de Santa Catalina de Siena. El Diálogo,* Madrid, BAC, 1955, «Introducción», pp. 70-74. Unido a este sentido de maternidad espiritual está el del magisterio con talante «viril», pero manteniéndose en una exquisita femineidad. Cf. ib., pp. 75-79.

Alemania», no sólo por su magisterio escrito, conocido por muchos en vida, sino por la admiración que sentían por ella, su vida, doctrina escrita y predicada en público. Lo mismo se puede decir de las beguinas Hadewijch de Amberes y de Margarita Porete, o Juliana de Norwich, cuyas obras difícilmente se entienden sin tener en torno a sí no sólo un círculo de lectores, sino de amigos y discípulos.

Ángela de Foligno merece también un capítulo aparte por su curiosa experiencia de laica, casada, madre de varios hijos, convertida repentinamente y dedicada a obras de piedad y caridad. Esta mujer piadosa, terciaria franciscana, pierde en poco tiempo a todos sus seres queridos (madre, marido y todos sus hijos), y en medio de la soledad y por la profunda experiencia mística tuvo siempre en torno a sí un buen grupo de amigos y amigas, verdaderos «discípulos» sobre los que ejerció una especie de *maternidad espiritual.* En las páginas del *Memorial* y sobre todo de las *Instrucciones,* aparece claro la devoción o admiración que Ángela suscitó en un cenáculo de hijos o discípulos espirituales sus admiradores. El «Epílogo» puesto por el redactor o redactores de las *Instrucciones* es un modelo de admiración hacia la madre y maestra. Así concluye el piadoso cronista y defensora a ultranza de las experiencias religiosas de Ángela:

> «Así, hijos carísimos, *aprended conmigo la observancia de esta santa madre*, observancia muerta para los carnales, pero antes profesada por nuestros primeros padres san Francisco y sus compañeros. Ahora se proclama inmortal en la observancia de *nuestra santa madre*. No va contra el orden de la divina providencia, para humillación de los hombres, *hacer doctora a una mujer* que, por cuanto yo conozco, *no tiene igual en el mundo*. Pues también san Jerónimo dice de la profetisa Olda, a quien acudía la gente que, para humillación de los hombres y de los doctores de la ley, en realidad transgresores del orden, *el don de la profecía ha pasado a las mujeres*. Demos gracias a Dios siempre. Amén» [66].

A estos discípulos y seguidores, como a sí misma, los ofrecía a Dios como si fuesen sus propios hijos, como se lo advierte la divina

[66] *Instrucciones*, «Epílogo», edición castellana, p. 198.

revelación: «Estos son tus hijos y no otros». Un día oyó también decir: «Que reciban esta bendición todos los hijos que tengas, pues todos tus hijos serán míos y los míos tuyos». Un pequeño cenáculo de discípulos rodeaban su lecho de muerte el 4 de enero de 1309, como han dejado constancia en las *Instrucciones*[67].

b) Los colaboradores varones

Otra prueba de la ayuda que las escritoras místicas recibieron de los confesores, directores y amanuenses, señal de veneración y admiración por ellas, es que no sólo no impidieron a las mujeres escribir o hablar de sus experiencias, sino que colaboraron con ellas de varias maneras. Los ejemplos son abundantes y significan la buena relación existente entre ambos sexos. Es verdad que los criterios para el discernimiento no eran unánimes, pero admira ver que junto a una escritora carismática se mueven con frecuencia varios varones a veces auténticos maestros de formación académica comprobada.

Uno de los ejemplos más preclaros es el de Fray Arnaldo, franciscano de Asís, contrario a los comienzos de las experiencias místicas de la beata Ángela de Foligno y luego uno de sus más devotos defensores. Fray Arnaldo le sirvió de amanuense copiando y traduciendo al latín lo que ella le contaba en su lengua nativa, el toscano del siglo XIII. Él, «un fraile menor, digno de fe, escribió con máxima diligencia al dictado de la fiel de Cristo», como afirma explícitamente [68]. Repetidamente recuerda al futuro lector su misión subsidiaria de copista y amanuense, de «fraile escribiente» que intentó comprender bien lo que ella decía, aunque a veces no entendía todo y cuando lo leía Ángela le parecía que no había trascrito bien toda la experiencia narrada.

> «En realidad —escribe— era tan poco lo que yo entendía para ponerlo por escrito que me creí ser como una criba o

[67] Cf. respectivamente en *Instrucciones*, XIX, edición c., p. 165; ib., XXIII, p. 170; ib., XXVI, p. 172; ib., XXXVI, última, pp. 193-196.

[68] «Censura», edición c. de Teodoro H. Martín, *Libro de la vida,* Salamanca, Sígueme, 1991, p. 29.

cedazo que deja escapar la harina más fina y preciosa quedándose con la más burda. Entonces sentía en mí nueva y especial gracia de Dios, que nunca antes había experimentado. *Escribía con gran reverencia y temor*, sin añadir nada por mi iniciativa, ni siquiera una palabra que ella no me hubiese dicho. Cuando escribía sentado cerca de ella, le hacía repetir muchas veces la palabra que debía escribir... Puede verse aquí de alguna manera que yo podía captar solamente lo más rudimentario de las palabras divinas. Como *yo escribía exactamente lo que ella me dictaba*, algunas veces al leerle lo que había escrito antes de pasar a otros temas me dijo con extrañeza que no lo reconocía como propio. Una vez, cuando lo volvía a leer para comprobar si lo había escrito bien, respondió que mis expresiones eran secas y sin unción. Quedó extrañada... Realmente no podía comprender todo lo que ella decía. Ella misma reconocía que yo escribía con verdad, pero truncándolo y mutilándolo»[69].

Y como él otros muchos colaboraron con las grandes escritoras místicas actuando como traductores, amanuenses, censores o simples lectores apasionados de aquellas páginas que —a veces— creían inspiradas por el Espíritu santo, como decíamos más arriba. O también ejercieron de biógrafos, dejando escritas las vidas de sus protegidas o maestras. Abunda en la hagiografía medieval, como era de esperar, que los principales redactores de *Vidas* de santos, y también de santas (especialmente nobles, monjas, beguinas), sean hombres cultos, monjes especialmente. El fenómeno es tan universal que merecería la pena ahondarlo.

Por recordar los casos más conocidos, pensemos en el fiel ayudante y colaborar de *Hildegarda de Bingen*, el monje Volmar y, a su muerte, Guiberto de Gembloux y Theoderich de Echternach. Sus experiencias místicas fueron aprobadas por el mismísimo san Bernardo de Claraval. Jacobo de Vitry, escribió la *Vita* de *María d'Oignies*, que dio a conocer e impulsó el movimiento de las beguinas en Bélgica. *Isabel de Schönau*, a quien su hermano, el monje

[69] *Memorial,* cap. II, ib., p. 47.

Egberto, traducía al latín lo que su hermana oía y veía durante sus experiencias místicas. *Matilde de Magdeburgo* tuvo en el dominio Enrique de Halle no sólo un traductor al latín de su obra, sino un redactor ordenado. En el mismo monasterio de Helfta, *Gertrudis la Grande* fue ayudada por monjas de su comunidad para completar su *Heraldo de la divina piedad. Brígida de Suecia* fue ayudada por sus confesores, especialmente por Pedro de Alvastra, que no sólo completó el libro de las *Revelaciones*, sino que copiaba en latín la *Regula Salvatoris*, según se dice dictada por la autora en estado extático; y tuvo por valedores críticos al cardenal Juan de Torquemada y al obispo de Jaén y su confesor en Roma, Alfonso Fernández Pecha. *Catalina de Siena*, analfabeta, no sólo tuvo a su servicio varios amanuenses, sino que entró en contacto con el gran hombre de gobierno, su confesor y primer biógrafo, Raimundo de Capua. La beata *Ángela de Foligno* encontró una ayuda inmejorable en su paisano y familiar, Fray Arnaldo. Un «hermano y consiervo», confesor del convento cisterciense de Nazaret, cerca de Amberes, escribió en latín una *Vita* de la priora *Beatriz de Thenis o Nazaret*, sirviéndose de las notas autobiográficas de la monja [70]. Y otras muchas que no tuvieron la suerte de tener un biógrafo varón o porque no pertenecían a la institución monástica como beguinas o reclusas, o porque todavía nos son desconocidas [71]. Por supuesto, la lista no está completa ni cerrada.

Caso verdaderamente excepcional sería *Margarita Porete,* la beguina autora de la obra, *El espejo de las almas simples*, aprobado por tres insignes críticos, que ella cita con sus propios nombres, un fraile menor, un cisterciense y el maestro Godofredo de Fontaines. Y sin embargo, condenado al fuego primero el libro en Valenciennes

[70] Cf. una traducción castellana en *Cistercium*, 52 (2000) 471-621. En ese mismo número de *Cistercium* algunos estudios sobre la vida y la obra escrita de Beatriz, pp. 411-470.

[71] Cf. la información de conjunto de las *Vitae* de algunas *mulieres religiosae*, y la lista, no completa, que ofrece R. DE GANCK, «El contexto religioso de las *mulieres religiosae*», en *Cistercium,* nº 220 (julio-septiembre 2000), p. 710. Importante todo el artículo, pp. 705-723. A esta ayuda de los varones a las mujeres se refieren también V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior,* pp. 20-23. Si bien tienen presente, al mismo tiempo, la oposición de la Iglesia oficial de índole patriarcal. Ib., pp. 23-26.

en 1306, y luego la autora en París, en 1310, en plena refriega entre el rey de Francia y el papado afrancesado en el «exilio» de Avignon con la condena a la hoguera de los cabecillas templarios[72].

No cabe duda de que a los hombres de aquella edad les admiraba el hecho de que las mujeres tuviesen experiencias de Dios con mayor abundancia que los hombres, siendo, además, en muchos casos ignorantes. Seguramente a ellas no les interesaba tanto como a los hombres teólogos quién era Dios (debate teológico en las universidades y las *Sumas*), sino cómo era Dios y lo que podía hacer por el hombre. A los pensadores sobre Dios, a los teólogos, les interesaba oír aquellas voces divinas, leer aquellas obras que transmitían la experiencia de las mujeres místicas. Este me parece un fenómeno digno de ser profundizado en este contexto de la oposición de los sexos y su significación en la evolución del pensamiento sobre Dios.

Las relaciones de los hombres de Iglesia y las mujeres «espirituales» fueron en aumento en el siglo XIII por algunos hechos fundamentales y significativos. En primer lugar, las reformas monásticas de los siglos XII y XIII asumen bajo su gobierno o jurisdicción a monasterios de mujeres, especialmente los cistercienses, a los que fueron a parar muchas de las beguinas que querían someterse a una regla más rigurosa. Y esa norma siguieron también las recién fundadas órdenes mendicantes, sobre todos los franciscanos, siempre proclives a aumentar la familia con miembros de la segunda orden (monjas) y la tercera orden secular; y los dominicos que, reacios al principio, acabaron aceptando la *cura animarum* de las monjas. Los grandes místicos alemanes del siglo XIV (Eckhart, Tauler y Suso) y el mismo Ruusbroec deben mucho a la dedicación a la dirección espiritual y la predicación de mujeres dentro y fuera de las clausuras.

Existe otro fenómeno eclesial que favoreció la relación de los hombres de Iglesia y las mujeres: la obligación para todos los cristianos de confesarse al menos una vez al año, impuesta en el concilio Lateranense IV (1215). La confesión en muchos casos era

[72] Cf. la aprobación al final de la obra, *El espejo de las almas simples*, Barcelona, Icaria, 1995, pp. 224-225. Edición y traducción de B. Garí y Alicia Padrós-Wolff. Reconstrucción de toda la triste historia y la significación de la obra, en V. CIRLOT-B. GARÍ, *La mirada interior*, pp. 223-253.

acompañada de la dirección espiritual, especialmente en los casos de místicas experimentales a las que nos estamos refiriendo. Por eso no es extraño encontrar junto a las grandes escritoras místicas confesores, consejeros y aun amanuenses de sus obras escritas.

Para completar este cuadro, ya bastante iluminado, cabría recordar un hecho en el que vale la pena ahondar para equilibrar el machismo ambiente, la misoginia expresada por la Iglesia oficial y muchos de los grandes pensadores de Occidente. Me refiero en concreto a la cantidad de las obras de mística de primerísimo orden, escritas por varones y dedicadas a mujeres de toda clase social, condición cultural o «estados de vida». Si se recogiesen sistemáticamente esas «dedicatorias», se podría llegar a conclusiones valiosas. Sería un capítulo no sólo curioso en la literatura mística o en la historia del feminismo cristiano, sino ocasión para indagar las razones. Es sabido que muchos autores dedicaban sus obras a sus patronos y mecenas, defensores de su doctrina o discípulos incondicionales, lo cual está dentro de la lógica. Pero en muchos de los autores espirituales esta razón crematística no existe, y, en consecuencia, hay que pensar razones más hondas, como puede ser la empatía o sintonía espiritual entre autor y lectoras. De ello se deduce que los grandes místicos varones eran menos misóginos o androcéntricos que los críticos oficiales, los letrados, teólogos o inquisidores. Creo que aquí se abre una veta amplísima para la investigación histórica del feminismo y de la mística, que no hago más que indicar.

Es verdad que el hecho es poco demostrable en los autores medievales, fuera de Eckhart, dedicando su obrita, *Libro de la consolación divina* a Inés, reina de Hungría. El hecho es frecuente en autores espirituales y místicos del siglo XVI español. Por mencionar algunos ejemplos clamorosos, recordemos a Francisco de Osuna redactando su segundo *Abecedario* para Dña. María de Toledo, esposa del primer virrey de México. Fray Luis de León dedicó su traducción del *Libro de Job* a la madre Ana de Jesús, carmelita descalza, a quien dirigió principalmente la primera edición de las *Obras* de santa Teresa publicadas en 1588. A ella dedicó también san Juan de la Cruz el *Cántico espiritual.* Y la obra cumbre de la mística universal, la *Llama de amor viva,* a una viuda, Dña. Ana de Peñalosa. San Juan de Avila pensó en Dña. Sancha Carrillo, dama

de honor de la emperatriz Isabel y luego «religiosa doncella», al redactar en dos versiones diferentes su *Audi Filia.* El sacerdote toledano Gómez García, dirigió su famosa obra *Carro de dos vidas* (1500) a Dña. Leonor de Silva, hija de los condes de Cifuentes. La indagación se podía continuar y abriría cauces de estudio para un estudio de la buena relación que existió entre místicos y místicas en toda la historia de la espiritualidad.

6. Mística y compromiso

Después de lo dicho, podría parecer un corolario; pero es algo tan complejo que no cabe en pocas páginas, sino en un estudio aparte. Sería como preguntarnos sobre el *para qué de la mística.* Y la respuesta sería —con los datos históricos en la mano— que la mística no sólo sirve para la unión con Dios, sino para otras muchas funciones sociales y eclesiales. No hago más que recoger algunas sugerencias, que son capítulos a desarrollar con más amplitud.

Las escritoras místicas medievales son mujeres que han hablado con suficiente libertad en un mundo feudal que se abría a la modernidad. Ejemplo supremo de una defensa hasta la muerte de la propia libertad de pensamiento y acción es Margarita Porete. Pero no son menos libres para desarrollar su función profética santa Brígida de Suecia, santa Catalina de Siena o Ángela de Foligno. Y lo han hecho, en muchas ocasiones, como escritoras místicas, con sabiduría y en nombre de Dios. Desde esa especie de investidura sacral, han defendido su ser de mujeres y de escritoras, en un mundo cultural casi completamente masculinizado; su capacidad amorosa para unirse con Dios y transformarse en él, cristianizando el amor profano dándole un respiro de trascendencia.

Por estas y otras muchas razones pueden ser buenos exponentes de un feminismo activo, creativo y militante, aprovechable por el moderno feminismo, aun el que impulsa una mayor participación de la mujer en la Iglesia. Si somos capaces de descubrir, de explorar esa veta que une mística experiencia de Dios con reforma de las ideas y estructuras, habremos revalorizado la misma experiencia mística como compromiso humano y eclesial. Es posible que a

muchas feministas de nuestro tiempo les parecerá poco; pero la edad media era el invierno de la Iglesia.

Esa misma conciencia de ser investidas por Dios como profetas la han instrumentalizado para urgir la *reforma* de la sociedad y de la Iglesia. La experiencia mística se convierte en carisma, o sea, gracia para los demás en el sentido más auténtico y teológico. Existe la posibilidad de una lectura de los fenómenos místicos más allá de su realidad psíquica o corpórea, y es esa capacidad de protesta implícita que pueden contener. La osadía con que han hablado algunas místicas a las autoridades religiosas y civiles, aun las supremas de la Iglesia y de la sociedad, significan no sólo una firmeza de carácter, la «virilidad» de las protagonistas, para hablar con lenguaje de épocas machistas, sino convencimiento ultrarracional de que defendían la verdad. En el fondo puede ser una protesta implícita de su situación social y eclesial que las había reducido a la inutilidad. Los ejemplos de Isabel de Schönau, Matilde de Magdeburgo, Brígida de Suecia y Catalina de Siena son clásicos, pero no los únicos [73].

Hay un tercer campo de investigación que es el servicio caritativo al prójimo, al hombre necesitado. Las *Vidas* escritas por hombres o mujeres destacan siempre el capítulo de las virtudes entre las que sobresale el ejercicio de la caridad. Puede ser un esquema prefijado de antemano, un estereotipo o paradigma común. Pero no siempre ese supuesto invalida los hechos constatables por la documentación histórica. Son bien conocidas las actividades de las beguinas en sus beguinatos, que no sólo consistía en actos piadosos, sino muchos servicios caritativos con enfermos en los hospitales o ayudando a los pobres. En ocasiones, el desclasamiento de hecho de muchas de las *Mulieres religiosae* de la época consistía en repartir sus bienes de fortuna a los pobres, como cuenta de la beata Ángela de Foligno su biógrafo Fray Arnaldo.

El discurso podía alargarse, pero creo que lo dicho es suficiente porque se trata sólo de ofrecer pistas para nuevos análisis.

[73] Lo propuse como hipótesis de trabajo en mi obra ya citada, *Espiritualidad de la baja edad media*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2000, pp. 357-362.

Complemento de bibliografía no usada

BERTINI, FERRUCCIO (Dir.), *La mujer medieval*, Madrid, Alianza, 1989.

DE PASCUAL, F. R., «Libros para leer, asombrarse, disfrutar y aprender», en *Cistercium*, 52 (2000) 669-685. Recensiones de muchos de los libros aquí citados con sus juicios, síntesis. Excelente trabajo para el investigador. No he citado todos los que él recensiona.

DOR, JULIETTE-JONSON, LESLEY, WOGAN-BROWNE, JOCELYN (Dir.), *New Trends in Feminine Spirituality. The Holy Women of Liège and their Impact*, Turnhout. Brepols, 1999.

ENRÍQUEZ RUIZ-DOMÈNEC, JOSÉ, *El despertar de las mujeres: la mirada femenina en la edad media*, Barcelona, Península, 1999.

MC GINN, BERNARD, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism.* III: *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism- 1200-1350,* New York, Crossroad Publishing Company, 1998.

MOONEY, CATHERINE M., (Dir.), *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters,* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.

MURK-JANSEN, SASKIA, *Brides in the Desert. The Spirituality of the Beguines,* London, E. Darton-Longman, 1998.

NIEL, FERNAND, *Cátaros y albigenses,* Barcelona, Ediciones Obelisco, 1998. Traducción de Lluís Tuixent.