

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



El Desierto en Matilde de Magdeburgo

TESINA

Que presenta

Pedro Jafet Acuña González, con número de cuenta 405002111, para obtener el título de Licenciado en Filosofía.

Directora de Tesis: Zenia Yébenes Escardó

México, D.F. Noviembre de 2009.



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Carátula-----	1
Introducción-----	3
Antecedentes-----	6
La ciudad, posibilidad de huérfanos-----	8
Los dominicos, monjes urbanos-----	15
La apertura de Letrán IV-----	18
Escritos sobre mujeres-----	20
Mujeres escritoras-----	23
Matilde de Magdeburgo-----	25
Los viajes de lo interno-----	31
Platón y el cambio de mirada-----	31
Agustín y el cambio interior-----	34
Matilde y la acción pasiva-----	39
Un lugar desolado-----	50
Tres desiertos-----	51
Jesús y Juan el Bautista-----	52
Los padres del desierto-----	54
Matilde de Magdeburgo-----	57
I. La ciudad o el inicio en la aridez-----	58
II. Los resultados del encuentro-----	66
III. La dulce caída y el desierto final-----	68
Conclusiones. -----	74
Bibliografía-----	78

INTRODUCCIÓN

Los temas de religión, desde la perspectiva filosófica, son difíciles. Una de las primeras cuestiones que uno tiene que resolver cuando se enfrenta a estos temas es decidir por medio de qué método los abordará. ¿Hay que tomar una postura científica y juzgar estas “experiencias” a la luz de una “objetividad material”? Es decir, la pregunta última se establece como un: ¿fue real o no esto que nos cuentan aquellos que escriben los textos religiosos? O tal vez una postura hermenéutica sea de más ayuda, ¿qué lugar tiene en una serie de significados y significantes esto que alguien llama “relaciones con lo divino”? No tanto si eso pasó de verdad o no –lo cual, de entrada, pone problemas terribles sobre la mesa: ¿qué significa “pasar de verdad”? ¿Desde qué esquema de realidad hablamos? ¿Qué es, en suma, eso que llamamos “realidad”?- Así, con tantas y tan pertinentes preguntas se pierden otras que tienen que ver directamente con el tema. Tal vez se tenga que hacer una suspensión de juicio, lo que llaman *epojé*, sobre la “realidad” de lo narrado. Pero eso no excluye toda reflexión, sino que la encamina hacia otro lado. Si ponemos en segundo plano el juicio sobre la “realidad” de lo expuesto, podemos encaminarnos más hacia el significado, más hacia la importancia o inserción de tal o cual elemento en una cadena de formaciones humanas; y, también, si dejamos de lado la discusión de esta materialidad científica, podemos pasar a pensar sobre estos textos mismos.

Algo así sucede con este ensayo. Por un lado, exploramos un texto nada filosófico. Es un libro religioso, cuya autora, Matilde de Magdeburgo, alcanzó una cierta notoriedad en el siglo en que vivió (XIII), pero también es un texto religioso extraño. No contiene una dogmática, ni reflexiones teológicas al estilo de Santo Tomás de Aquino –coetáneo de Matilde-. La LUZ FLUYENTE DE LA DIVINIDAD –nombre del libro de Matilde- es una mezcla, un collage de elementos heterogéneos, unidos por una pluma casi anónima –de esta mujer del siglo XIII se tienen datos mínimos y contadas referencias históricas-, resultan en una obra insondable. Es de esos libros únicos e irrepetibles y, desgraciadamente, poco leídos en la actualidad. ¿Qué puede aportar hoy en día un libro de una mujer que vivió alrededor de 1200? Esa respuesta se la dejo a mis conclusiones.

El modo en que intenté acercarme a este libro, porque esto no es más que un intento, un ensayo –como llamo a este escrito-, una exploración de la cual no creo que sea posible

obtener algo listo y terminado. El porqué de la fragmentación viene directamente del objeto de estudio. La LUZ FLUYENTE DE LA DIVINIDAD aparece en retazos. Sin embargo, un esfuerzo del pensar está plasmado aquí.

Primero, hago un recorrido histórico. Matilde, a pesar de su singularidad, es hija de su tiempo. Existen razones históricas por las cuales se puede explicar, aunque no completamente, su lugar y su tiempo, por qué surge en ese momento y no antes o después. El primer capítulo trata de eso.

En el segundo capítulo tomo dos figuras de referencia, Platón y Agustín, para encontrar dos formas clásicas de un concepto: la interioridad. ¿Qué significa esa distinción entre un yo y el otro? ¿De qué manera la división –en apariencia obvia- que establece una brecha de afuera y adentro afecta las formas de escritura? Comparo las posturas de los pensadores ya mencionados con lo que se podría entender como interioridad en Matilde de Magdeburgo.

En el tercer capítulo tomo el concepto de desierto en otras dos figuras: Jesús y Juan Bautista –figuras bíblicas- y los padres del desierto de los primeros siglos cristianos. Sobre esto intento dilucidar qué se podría entender por desierto en el libro de Matilde.

Tanto el segundo y el tercer capítulo funcionan en forma de triadas. Triángulos metodológicos, donde los dos primeros elementos sirven para encontrar las posibles conexiones y diferencias de la visión de la beguina de Magdeburgo.

Las conclusiones intentan ser una unión de los últimos dos capítulos. Si son pertinentes o no, corresponderá al lector decidirlo.

NOTA: Algunas palabras se convierten en comodines. Tal es el caso de Dios, Filosofía, Metafísica, Karma, por nombrar sólo unos. Pareciera que hoy en día es posible utilizar esos términos para cualquier cosa: “yo no soy religioso, pero creo en Dios”, “la filosofía de nuestra empresa es tal”, “la metafísica 4 en 1 le ayudará a resolver sus problemas”, “creo que mi karma me está castigando”. Es tarea de todo pensador analizar estos usos comunes y descubrir si tiene algún sentido cualquiera de estos enunciados. Este ensayo fue hecho

como un lipograma. Omitimos sistemáticamente no una letra, sino una palabra. Una palabra difícil y oscura, pero también usada indiscriminadamente. Tanto que llegó a significar todo y nada. Esa palabra fue evitada en todo el texto, excepto en la bibliografía. La omisión, además de una licencia literaria, sirvió de detonante. Reflexiones que pudieron haberse solucionado por el camino fácil, tuvieron que ser pensadas con otras palabras, fue necesario un rodeo en más de una ocasión. Gracias a esa omisión el ensayo pudo completarse. Ese término está en el título de la obra de De Certeau, la cual seguí muy de cerca. El jesuita francés hace un trabajo intelectual enorme para justificar el uso de esa palabra. Yo tuve que hacer otro intento enorme para no usarla y evitar caer en una resolución fácil de mi ensayo –no porque en sí la palabra sea un recurso cómodo, sino porque en mi caso servía de excusa para no ahondar más en el asunto-. Los defectos están también a la vista. Otros términos, el ejemplo más evidente es “experiencia”, fueron indispensables, aunque podrían someterse al mismo juicio que aquí presento.

ANTECEDENTES

El siglo XIII es fundamental para el cristianismo. En este periodo escribe Tomás de Aquino, se consolidan las órdenes mendicantes (dominicos y franciscanos), el concilio IV de Letrán (1215-1216) condena las herejías cátara y albigense, establece la confesión auricular, la fiesta de Corpus Christi y se legislan las prácticas de la comunión, la predicación es obligatoria para los clérigos, empiezan a crecer los conventos femeninos (clarisas, dominicas y franciscanas) y la participación laica en la vida de la Iglesia (los terciarios), “Un cambio profundo parece perfilarse en estos años en los que emergen nuevas formas de lenguaje y de representación, nuevas interpretaciones de los ideales de una espiritualidad pauperística y apostólica que buscan expresión verdadera del antiguo paradigma de imitación de los apóstoles y de Cristo”¹. Una de estas revoluciones es la aparición de mujeres religiosas que no se encuentran afiliadas a ninguna orden y, por tanto, a ninguna regla. Ellas toman votos (de castidad, pobreza, continencia) sin ser parte de ningún organismo, trabajan con los enfermos y en hospitales, viven de la caridad², etc. Se les llama genéricamente *beguinas*³.

Dentro de este “movimiento” surgen mujeres que escriben, y aunque eso no era novedad en occidente –ya Perpetua en el siglo III había inaugurado esta tradición⁴-, sí lo es la manera en que lo hacen. Se apropian de los instrumentos de la escritura religiosa del momento para hablar de sí mismas y de lo que encontraron en su interioridad⁵, narran sus encuentros con Dios y lo hacen en su lengua materna; el latín da paso a las lenguas vulgares, “éstas traspasan los muros de claustros y conventos y se hacen múltiples en la novedad de sus formas, en la cantidad e importancia de sus textos”⁶. Estas mujeres del siglo XIII mueven profundamente a su tiempo, comienzan a tener importancia religiosa. A muchas se les concede el título de Maestras y se acude a ellas en busca de consejo. Jacques de Vitry, confesor y hagiógrafo de una de ellas –María de Ognies- obtiene en 1216

¹ Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias de la Edad Media*, Martínez Roca, Barcelona, 1999, p. 13.

² Ancelet-Hustache, Jeanne, *El Maestro Eckhart y la mística renana*, Aguilar, Madrid, 1963, p. 17.

³ *Cfr.*, Nota 7.

⁴ *Cfr.*, Dronke, Peter, *Las escritoras en la Edad Media*, Mondadori, Barcelona, 1984.

⁵ Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, *op. cit.*, p.11.

⁶ *Ibid.* 14.

autorización verbal del papa Honorio III para la formación de comunidades de beguinas⁷. Su popularidad va creciendo y los focos de florecimiento que empiezan en el norte germánico, van expandiéndose hacia el sur en Francia e Italia⁸. Estas nuevas formas de espiritualidad tienen algo que fascina a sus contemporáneos⁹.

Pero también están cargadas de amenaza y peligros. Ya en 1274 se empezaron a decretar formalmente las resoluciones contra estas *mulieres religiosae*. El principal motivo es que este modelo espiritual prescinde de la gran mediación institucional, la Iglesia. Al no estar afiliadas a ninguna orden, escapan a cualquier autoridad terrenal, se atreven a escribir y no en latín, hablan de teología y de temas que eran propiedad exclusiva del hombre religioso y letrado (el sacerdote que sabe latín). Guilbert de Tournai sintetiza los peligros de estas mujeres escribas y sus libros en su carta al papa

Hay entre nosotros mujeres llamadas beguinas. A un cierto número de ellas les atraen las sutilidades del pensamiento y se complacen en las novedades. Han interpretado en lengua vulgar los misterios de las Escrituras. Las leen en común, con irreverencia, con audacia, en pequeñas asambleas, en talleres y en plena calle. Yo he visto, leído y tenido entre mis manos la Biblia en lengua vulgar [...]. Hay que destruir los libros peligrosos para que el verbo divino no se vulgarice en lengua vulgar, las cosas santas no se les den a los perros y las margaritas a los cerdos.¹⁰

Tres siglos antes de Lutero estas mujeres abrieron un espacio y un camino directo a la escritura y lectura. Fueron unas de las primeras “alfabetizadoras” del cristianismo, transportaron la reflexión teológica al vulgo, “Toman la palabra para hablar de Dios hablando de sí mismas”¹¹. Pasan de la autoridad dogmática (basada en un estudio de libros y en latín) a una autoridad carismática (relacionada con la “experiencia” y, obviamente, con la lengua materna¹², la que viene de la madre y se habla desde la infancia), lo cual hace crecer la tensión, los confesores se convierten de guías a copistas y discípulos; Fray A. tomaba celosamente dictado de Ángela de Foligno, Heinrich de Halle se limitó a copiar los

⁷ Marguerite Porete, *El espejo de las almas simples*, Edición de Blanca Garí, Siruela, Madrid, 2005, p. 35.

⁸ Cfr. Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, *op. cit.*, p. 15 y 16; Marguerite Porete, *op. cit.*, p. 10.

⁹ Cfr. Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, *op. cit.*, p. 20.

¹⁰ Citado en Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, *op. cit.*, p.24.

¹¹ *Ibid.*, p. 27.

¹² Ver más adelante en este ensayo, página 19.

manuscritos de Matilde de Magdeburgo. Frente a ellas sólo podía haber dos opciones: o se les admiraba o se les repudiaba.

Su importancia en la historia del cristianismo ha quedado opacada por las grandes figuras de la teología escolástica, que alcanzó su punto máximo (Tomás de Aquino) al mismo tiempo que estas mujeres estaban en su apogeo. Pero su contribución es innegable, removieron muchos de los supuestos y bases de su época, buscaban de una manera escandalosa y nueva, escribían y predicaban, hicieron de Dios y de ellas un campo experimental del cual habrán de surgir muchas otras cosas. Abren un espacio en las relaciones entre lo humano y lo divino que no se había visto antes.

Pero este florecimiento de mujeres religiosas no es una generación espontánea, ellas son el resultado de un proceso de laicización del cristianismo que comienza en el siglo XIII.

LA CIUDAD, POSIBILIDAD DE HUÉRFANOS

Desde, por lo menos, la disolución del imperio de Carlo Magno la sociedad estaba organizada familiarmente. Todavía no existen las identidades nacionales y los señores feudales ejercían sus derechos y dominios independientemente. Cada feudo es propiedad total de uno solo, los campesinos no poseen tierras y trabajan directamente para el señor, se produce lo justo, viven al día y, a pesar de las condiciones precarias –rutas comerciales casi inexistentes, invasiones constantes-, se vive una relativa tranquilidad. Las personas estaban unidas por lazos sanguíneos, fortaleciendo su situación y evitando la errancia, desde el nacimiento “pertenecen”. Las familias trabajan y producen juntos, comparten un mismo “caldero, fuego y leche”, se encuentran arraigados a la tierra

La trama de las relaciones sociales en las que nacía un campesino era tan fuerte y se daba tan de por hecho que excluía cualquier posible cambio radical. Mientras esta trama permanecía intacta los campesinos disfrutaban no sólo de una cierta seguridad material sino también –y

esto es incluso más importante- de un cierto sentido de seguridad, una certeza que no podía ser destruida ni por la continua pobreza ni por el peligro ocasional.¹³

Sin un sentido de la ganancia, nadie aspiraba a tener más de lo que ya tenía. No existían ni los demasiado ricos ni los demasiado pobres y la sociedad se regulaba por una serie de derechos y obligaciones que ligaban al señor con sus vasallos de manera orgánica - uno era totalmente indispensable para el otro y viceversa. Cada lado entregaba su contribución, los campesinos la materia prima y la mano de obra; el señor, la protección y cohesión social -. La vida se sostenía en costumbres antiquísimas y una rutina ligada a las estaciones agrícolas; no existían grandes aglomeraciones sino dispersas, pequeñas y muy centralizadas, alrededor de elementos familiares y agrícolas, comunidades. No hay parias, siempre se encontraban inmersos en contextos vinculantes: un mismo idioma, una misma historia; no existía, por lo menos no en el sentido que va a tener después del año mil, la exclusión. El monasterio era un lugar alejado, allá entre las montañas se encontraban los hombres de Dios y no tenían mucho que ver con el campesino, o por lo menos no jugaban un papel determinante en el desarrollo social. Ellos eran otra dimensión, con otro ritmo vital, con otras determinantes; el feudo y el monasterio apenas si se conocían.

A partir del siglo XI, tal vez por el cese de invasiones de los habitantes del norte de Alemania, se incrementó la población y desarrolló el comercio (antes reducido a un mero intercambio de artículos de lujo venidos de oriente para los señores feudales), se expandieron las zonas de cultivo hacia el este, mejoraron las técnicas agrícolas y surgieron tecnologías aplicadas a la producción de alimentos¹⁴. Apareció la primera industria, la textil, y las personas comenzaron a agruparse en los espacios donde estas nuevas actividades tuvieron su epicentro: la ciudad¹⁵. El renovado escenario permitió una movilidad, los campesinos pudieron salir del dominio del feudo y dedicarse a recorrer los caminos, vendiendo productos que compraban en el medio urbano y alcanzaron otro estatus. Tienen más dinero, más posibilidades, algunos llegaron incluso a comprar su

¹³ Cohn, Norman, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.

¹⁴ Rubial, Antonio, *Instituciones y Estructuras Medievales en Introducción a la cultura medieval*, Editores Aurelio González y María Teresa Miaja de la Peña, UNAM, Ciudad de México, 2005, p. 9.

¹⁵ Centros urbanos de 10,000 (Venecia, Milán, París) o 20, 000 habitantes (Brujas, Londres, Hamburgo). Un número impensable para épocas anteriores. Cfr. Maldonado, L., *Génesis del Catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*, Editorial Cristiandad, Madrid, 1979, p. 102.

libertad y se independizaron. Surgieron los gremios textiles¹⁶ que dejan de lado el antiguo concepto del taller, donde un maestro enseñaba a unos cuantos alumnos y sus productos redundaban en la misma comunidad. Fueron necesarios más trabajadores y jornadas más exhaustivas para responder a la creciente demanda. El trueque, muy común en el sistema anterior, se volvió arcaico, la moneda, algo que estableciera un estándar en el intercambio, tuvo su florecimiento, pero debido a su escasez y su uso relativamente reciente, entró en el horizonte el crédito. Individuos en los mercados ofrecían sus servicios a aquellos que no tenían con qué pagar y dejaban como garantía alguna joya o elemento valioso, eran prestamistas que recibían un pago por sus asistencias¹⁷ y como realizaban sus actividades en un banco, eran llamados banqueros. Esas dos nuevas clases, comerciantes y prestamistas, comenzaron a tener más dinero, crearon una nueva clase social: la burguesía. Este tercer estado privilegiado (los otros, la nobleza y el clero) buscaron nuevas rutas, otros mercados y se expandieron hacia otros territorios.

Las ciudades tuvieron un esplendor nunca antes visto. Se erigieron enormes catedrales con arcos, vitrinas y estatuas. Eran los lugares del pueblo, donde se reunían una cantidad inédita de fieles para rezar juntos. El hogar de Dios pasó del alejado monasterio a la urbana catedral, lo cual también comenzó a juntar en un mismo lugar a clérigos y laicos. La catedral era el hogar del obispo, la ciudad, su sede. La nueva clase social empezó un proceso de refinación, donde leer y escribir (tal vez no en latín, pero sí en las lenguas vernáculas) se volvió indispensable para la administración¹⁸ y, con esta refinación, vino el interés por la formación intelectual de sus hijos. La universidad, que no hará su aparición hasta el siguiente siglo, comenzó a gestarse en escuelillas urbanas orientadas principalmente a la práctica mercantil; también las mujeres e hijas reciben una educación en casa, aprendiendo incluso latín para rezar el salterio¹⁹.

La ciudad otorgó un nuevo y maravilloso cúmulo de oportunidades. La pobreza de los anteriores feudos era vista como parte integral de la vida, algo sobre lo que no podía hacerse nada. Los campesinos, convertidos en comerciantes y artesanos, descubrieron en la

¹⁶ Concentrados en el nordeste de Francia, Bélgica y el valle del Rin. Cfr. Cohn, Norman, *op. cit.*, p. 56-57.

¹⁷ Rubial, Antonio, *op. cit.*, p. 10.

¹⁸ Cantera Montenegro, Margarita, *Las órdenes religiosas en la Iglesia Medieval. Siglos XIII al XV*, Arco\Libros, Madrid, 1998, p. 11.

¹⁹ *Idem.*

dimensión urbana la posibilidad de evitar esta pobreza. La gente emigraba desde el campo con el sueño de tener más y escapar a un sino que hasta ese momento era considerado ineludible. Sin embargo, la ciudad, que por un lado permitió otros lugares, también dejó el camino abierto a la orfandad. Con la masificación urbana, los lazos familiares dejaron de ser primordiales, cada cual puede progresar independientemente y llegar a riquezas nunca imaginadas, pero también puede arruinarse

En las regiones superpobladas, relativamente urbanizadas e industrializadas, había mucha gente marginada de la sociedad, en una situación de inseguridad crónica. La industria no pudo, ni tan siquiera en sus mejores tiempos, absorber todo el excedente de población. Los mendigos se apiñaban en todas las plazas, recorrían en bandas las calles de las ciudades y peregrinaban por los caminos de ciudad en ciudad²⁰.

Muchas personas no pudieron unirse a este caudal de riqueza, por primera vez, de forma generalizada, grupos de personas se encontraron sin ningún apoyo o en la posibilidad de perderlo todo. Las familias campesinas, que daban cohesión y lugar a todos, se desmoronan, la ciudad no se relaciona, como el feudo, por la sangre, sino por el dinero y la ganancia. Surgió también la especialización y sus respectivos problemas, jornaleros que no tenían un dominio especial sobre cierta actividad son excluidos. La conciencia de la catástrofe, un cambio radical, acechaba todas las conciencias. Para Norman Cohn eso es justamente el caldo de cultivo donde todas las expresiones mesiánicas milenaristas, como él les llama, pudieron crecer. Frente a esta orfandad, la falta de pertenencia, muchos comenzaron a seguir a individuos que se auto nombraban elegidos, que Dios les había iluminado para la tarea específica de guiar a los marginados hacia su nuevo hogar, hacia su verdadero lugar, único y esplendoroso, opción que el clero no podía ofrecerles, imbuidos como estaban en una situación diametralmente opuesta. Ellos eran los ricos, parte del mecanismo opresor que los había llevado a la ruina. Los profetas eran gente del pueblo, les conocían y, sobre todo, les dieron una promesa de justicia.

La primer cruzada (1095) fue una gran coyuntura histórica. Desde el siglo VII el Islam ocupaba gran parte del Mediterráneo, pero en el siglo X Jerusalén estaba bajo el poder de los cristianos orientales. Para 1070 los turcos selúcidas, recién convertidos a la

²⁰ Cohn, Norman, *op. cit.*, p. 57.

religión de Mahoma, comenzaron a dificultar la zona del Asia Menor –de la cual tenían un dominio mayoritario-. Las peregrinaciones se vieron cada vez más asediadas por la amenaza musulmana. El papa occidental del momento, Urbano II, vio en este momento la oportunidad de reunificar el cristianismo. Ofreció su ayuda a Bizancio para recuperar la seguridad en tierra santa y lanzó un llamado general para desalojar a los turcos y reconquistar Jerusalén. Junto a los ejércitos oficiales del papa, las nuevas órdenes monásticas militares surgidas específicamente para la guerra contra los infieles, se agruparon numerosos pobres y mendigos de las ciudades. Familias completas, sin entrenamiento militar, partieron, armados de piedras y palos, para ayudar en la campaña²¹. Así, la cruzada tuvo dos aspectos, el deseo unificador oficial y papal y la búsqueda de un hogar de estos hombres y mujeres “sin tierra”.

Para los pobres la cruzada tuvo un aspecto más simbólico que político. Recuperar la ciudad santa será recuperar un tiempo, imaginario tal vez, donde todos estén en casa; es el regreso al jardín del Edén. Los nuevos pobres vieron en ella no sólo la oportunidad de una tierra real, sino de una tierra paradisíaca. Reconquistar Jerusalén, arrebatársela a manos infieles, será conquistar lugares perdidos, será encontrar un nuevo techo prometido por Dios primero a los judíos y después a los cristianos. Los pobres vieron más allá de los beneficios económicos y su meta fue casi escatológica. Los mesías no autorizados anunciaron un “reino nuevo”. Profetas en un sentido muy cercano a personajes bíblicos como Jonás o Isaías, ejercen una fascinación generalizada, se les santifica, como a Pedro el Ermitaño, un asceta eremita nacido cerca de Amiens, con barbas descuidadas y andrajoso, que iba siempre descalzo y nunca había probado ni carne ni vino, sus obras y palabras parecían casi divinas. Presumía que una carta celestial le había sido entregada personalmente por Dios en donde constaba la legitimidad de su misión. El Ermitaño, para 1096, había llegado ya Alemania, donde más y más pobres se unieron a su causa, por la simple razón que también era la causa de esos desesperados²². Jerusalén no fue sólo un lugar ilustre, conmemorativo, que tuvo la suerte de recibir al salvador del mundo, era también “el ombligo del mundo”, tierra fértil, “el centro del universo”. Que los cristianos la ocuparan era lo legítimo, lo que Dios quería, y el camino hacia ella era una peregrinación.

²¹ Cfr., Rubial, Antonio, *op. cit.*, p. 11 y Cohn, Norman, *op. cit.*, p. 60 y siguientes.

²² Cohn, Norman, *op. cit.*, p. 62 y 63.

La misma heterogeneidad de los integrantes de las cruzadas pauperísticas trajo diversos problemas. Uno de entre tantos síntomas que surgieron a causa de eso fueron los tafures. Figuras casi míticas, “melenudos, vestidos con harapos de artillería, cubiertos de mugre y de llagas, comiendo raíces, hierba y a veces también los cuerpos asados de sus enemigos”²³. Eran llamados “demonios vivientes”, agresivos, sin piedad, que, a pesar de su efectividad en la lucha contra el Islam, eran temidos y despreciados. Se entregaban a un frenesí de matanzas donde no diferenciaban entre cristianos, judíos o musulmanes. Los pobres eran desorganizados, adhiriéndose indiferentemente a ramas o legiones que les ofrecían una salvación, un remedio para la pobreza. A pesar de compartir Jerusalén como un ideal, los métodos se diversificaron. La autoridad eclesial no podía con ellos, estaban fuera de control. El sentido, las interpretaciones y aplicaciones de esas cosmovisiones se fueron fragmentando en relación proporcional al surgimiento de profetas independientes con sus ejércitos. Comenzaron a dar un espacio –o al menos la promesa de espacio-, físico y alegórico a la vez, a estos pobres. Para la segunda cruzada (1146) la situación era parecida, las masas desorganizadas asesinaban judíos y saqueaban pueblos, violaban mujeres. Otro mesías renombrado surge, Rodolfo, que marchó desde Hainut hacia el Rhin ganando adeptos en Colonia, Mainz, Worms, Speyer, Estrasburgo. Sumándole a esto que los propios ejércitos oficiales se desgarraban en guerras intestinas²⁴, el panorama apuntaba más a una multiplicación de sentidos que a la unificación soñada por Urbano. Para 1187 los turcos reconquistaron Jerusalén, que había sido ocupada de nuevo por los cruzados desde 1099. Las demás cruzadas no pudieron obtener lo que se propusieron e incluso la cuarta, organizada ya sólo por Venecia, cambió de rumbo y se lanzó contra Bizancio, se llevó reliquias, manuscritos, arte y eliminó la competencia comercial. El imperio oriental nunca pudo recuperarse²⁵.

Ya bien entrado el siglo XII, y con el fallo general de las cruzadas, los mesías profanos cambiaron los papeles. Antes los infieles o los judíos eran las huestes demoniacas; ese adjetivo pasó a tener lugar en la descripción del clero. Un caudillo heterodoxo con sus ejércitos de laicos presentaba una amenaza a la unidad del sentido garantizada por la

²³ *Ibid.*, 64.

²⁴ Rubial, Antonio, *op. cit.*, p. 11.

²⁵ *Idem.*

Iglesia, destruía su estatus como mediadora entre tierra y cielo. La institución se defendía, pero al no estar en la misma situación que el pueblo (pobreza y desesperación), no hacía otra cosa que condenar mesías no autorizados. El clero se enfrentaba con el grueso de sus creyentes y estaban perdiendo la batalla frente a las proliferaciones herejes. A esto habrá que añadirle la veracidad de algunos reclamos: por medio del derecho canónico, las propiedades eclesiales eran inalienables y llegaban a tener abundantes regiones de tierra, sus relaciones y alianzas eran, en su mayoría, con la nobleza y los diferentes reyes, los monasterios crecieron en lujos, muchos obispos, más políticos que religiosos, vivían en palacios²⁶, la simonía y el nicolaísmo (la venta de cargos religiosos y el concubinato clerical, respectivamente²⁷) eran cuestión conocida. La nueva imagen de Cristo, que se vino gestando desde principios de siglo y se evidenciaba en el arte romántico, no correspondía a lo que se veía en los clérigos. La conciencia de la encarnación y la transformación del Cristo emperador al Cristo sufriente de la cruz operó tanto un cambio en la forma de espiritualidad como en la visión de la vida terrenal. A Jesús se le representa en un universo humano, sentado entre sus apóstoles, muriendo en la cruz. El Cristo que empieza a importar en los medios populares es el Jesús-hombre, el que vivió, sufrió y murió. La sensibilidad cristiana da un giro, “Las nuevas imágenes, los nuevos símbolos, arraigados genuinamente en el evangelio, recogen los movimientos más profundos que agitan por estos años la cristiandad. Estos no se alimentan ya de los patriarcas ni de los reyes de la Vieja Ley, sino de los Apóstoles, es decir, de los Hechos y los [evangelios] sinópticos.”²⁸. El exceso de propiedades y sus lujos contradecía al paradigma que se estaba estableciendo en las cabezas y corazones de los laicos, la distancia entre ambos se estaba ensanchando; ese vacío era llenado por las múltiples interpretaciones laterales a la institución y la gente se fascinaba con aquellos que se atrevían a denunciar los defectos y abusos clericales.

Sin embargo, la visión de estos caudillos era parcial. Sí, cierto es que la Iglesia tenía gran poder y riquezas, pero también era la única instancia que se dedicaba a la ayuda social, los enfermos y pobres eran atendidos por los monjes, las desgracias que trajo la cruzada eran tratadas por los clérigos y muchos obispos fijaron su mirada en los más necesitados.

²⁶ Cohn, Norman, *op. cit.*, p. 81.

²⁷ Cantera Montenegro, Margarita, *op. cit.*, p. 12.

²⁸ Maldonado, L., *op. cit.*, p. 108.

La propia institución tomó conciencia de sus errores y vicios y emprendió una auto reforma, cuyo aspecto más importante, la inclusión de los laicos como laicos en la vida religiosa, se dio a la par de la herejía más famosa del siglo XII. Los mendicantes dominicos son una respuesta directa a los cátaros de Languedoc.

LOS DOMINICOS, MONJES URBANOS.

A partir del siglo XII y XIII surgieron diversas maneras para que los fieles pudieran participar en la vida de la Iglesia, se dio una especie de apertura. Esto fue una reacción frente a la propagación de interpretaciones y opciones que se dieron en ese tiempo para el grueso de los creyentes. Los diferentes mesías profanos causaron una revuelta y respondían más a las necesidades de los populachos, estaban más cerca de ellos, vivían a su lado y sufrían las mismas carencias; el clero, por el contrario, gozaba de beneficios muy exclusivos, incluso los monasterios más comunes de la época, los cistercienses, eran algo muy alejado de la vida de ciudad, su dinámica tenía poco que ver con la dimensión urbana, en el sentido de tener que ver con la pobreza y la búsqueda frenética de respuesta de los laicos. Estas órdenes tradicionales entraron en crisis. Por un lado, estaba su distancia con el pueblo y, por el otro, la relajación de la disciplina. Empezaron a acumular riquezas, los monasterios, más que ejemplos de sobriedad, asemejaban castillos, los abades vivían más como señores feudales o nobles que como hombres Dios, con lujos, servicios y prácticas ajenas a la vida religiosa²⁹

...muchos monjes fueron acomodándose de tal manera que existió una fuerte secularización y relajación de la vida monacal. En ocasiones la pobreza se veía sustituida por una inmensa riqueza colectiva o por la introducción de la propiedad privada, y las observancias penitenciales y devocionales no siempre se cumplían: había monjes que pasaban por turno a la enfermería para comer carne, lo cual estaba prohibida a los sanos, pero permitida a los enfermos. En algún monasterio centroeuropeo se llegó a utilizar más de una vez el refectorio como sala de baile.³⁰

²⁹ Cantera Montenegro, Margarita, *op. cit.*, p. 17.

³⁰ *Ibid.*, p. 18.

Frente a esto comienzan a tomar muchísima fuerza la llamada *devotio moderna* –el ideal apostólico de espiritualidad ya mencionado–, algunos se retiraron a eremitorios y escapan de esta espiral de clérigos corruptos, mientras que otros tomaron “la situación por los cuernos” y se enfrentaron directamente al problema. Éstas nuevas órdenes rompían algunas concepciones de la vida monástica tradicional, el aislamiento ya no era condición necesaria para la contemplación y oración; ahora, los reformadores vivían en las calles, adoptaban una condición paupérrima, surgió la concepción de que la Iglesia, a nivel general, debía ser una Iglesia pobre.

El modelo apostólico que empezó a penetrar en la sensibilidad general no tenía representantes en la religión oficial hasta la llegada de las órdenes mendicantes. Las formas de espiritualidad se radicalizaron entre los mismos laicos. Integraron como elemento fundamental de su piedad la pobreza voluntaria, la ayuda a pobres y enfermos y, por consecuencia, una vida totalmente inmersa en la lógica de la ciudad. Este ideal apostólico tuvo sus modelos en 1181 con un tal Pedro Valdo, habitante de la ciudad de Lyon, que tomó el hábito del pobre, profesó de manera oficial dentro de la institución, pero no solicitó la autorización papal para la predicación. Empezó a exacerbar sus críticas al clero, contra su forma de administración de los sacramentos hasta llegar a negar la validez de la Iglesia, fue condenado en el Concilio de Verona de 1184. Surgieron también los *humillati* al norte de Italia, de un carácter muy similar a los valdenses, pero estos, en vez de radicalizarse, se sometieron a la autoridad papal en 1201³¹.

Uno de los movimientos populares, el más famoso del siglo XII, impulsó a la institución a tomar medidas más directas, a intentar “legalizar” estas devociones. Se hacían llamar cátaros (los puros) y frente a ellos surgieron los dominicos. Al sur de Francia, en la ciudad de Languedoc las personas, siguiendo a diversos líderes espirituales, comenzaron a retomar múltiples elementos maniqueístas y los adaptaron a la devoción cristiana. Su principio fundamental era un dualismo cósmico. Dos fuerzas rigen el mundo, la bondad y la maldad, Dios sería el representante de lo primero y es el creador de todo lo positivo, mientras que el Demonio es el padre de lo contrario y sus creaciones se alían de manera definitiva con lo material. Todo aquello que tenga rastros de materia es diabólico y, a nivel

³¹ Para ambos movimientos véase *Ibid.*, p. 14.

humano, el alma, parte buena, es oprimida y mortificada por el despreciable cuerpo. Con este desprecio de los medios palpables, niegan la eficacia del sacramento, el bautismo y la comunión pierden valor al incluir elementos pesados, la presencia de Jesucristo en la tierra, así como su cuerpo y muerte, fueron aparentes. Los líderes esta herejía presentaban una característica que los separa de los movimientos heréticos anteriores, su gran refinamiento teológico. Frente a ellos, la institución emprendió una campaña más que de mero rechazo y condena, sino de diálogo y disputa³²; la predicación catolicismo, no sólo en su facción moral sino también doctrinal, fue un elemento definitivo.

Santo Domingo de Guzmán nació en Caleruega (Burgos) hacia 1170 en el seno de una pequeña familia noble. Desde muy temprano sintió inclinación por la vida religiosa y fue ordenado sacerdote en la escuela episcopal de Palencia. En una misión diplomática hacia Dinamarca viajó al sur de Francia, el Languedoc, donde conoció la situación cátara y su gran influencia en la gente de la zona. Inocencio III, consciente de la amenaza que esto representaba, dio permiso en 1205 al obispo Diego de Acebes y su prior, Domingo, para dedicarse al apostolado en ese lugar. Al morir Diego, la cabeza de la misión se volvió Domingo, que fundó el primer convento de la región en Santa María de Prulla en 1207 para recibir a las mujeres cátaras convertidas, donde no sólo se les ofrecía asilo y una vida ortodoxa, sino formación y educación para prevenir la recaída a la herejía.³³

Para 1213, y con la derrota del conde de Tolosa, filocátaro y señor feudal de la región, terminó la guerra emprendida contra los cátaros. Domingo se dio cuenta que era necesario dar una forma jurídica –una regla monástica- a esos clérigos dedicados a la predicación en Languedoc y en 1215 obtuvo autorización papal para formar una nueva orden, la primer orden mendicante oficial

El dominico es, al mismo tiempo, un canónigo y un monje, sujeto a las exigencias de la liturgia, pero también a la oración y contemplación que alimentan su vida espiritual. Como monje adopta una forma de vida de penitencia a la que se añade la pobreza absoluta y la mendicidad, pues rechaza renta fijas y bienes raíces. Así, los dos rasgos que definen la Orden son la pobreza y la predicación. Pero a diferencia de otros predicadores anteriores, el

³² *Ibid.*, p. 14-15.

³³ Cantera Montenegro, Margarita, *op. cit.*, p. 27-28.

dominico se entrega a una predicación doctrinal, no a una mera exhortación moral y de la práctica de las virtudes³⁴.

En 1221 fallece Domingo, pero la Orden de los predicadores lleva una inercia de expansión y difusión por toda Europa. A su muerte había fundado 60 conventos, en el siglo XIV llegan a tener 557, agrupados en 18 provincias. Las filas de sus frailes excedían los 10, 000.

LA APERTURA DE LETRÁN IV

La predicación dominica, como se mencionó antes, no era exclusivamente moral, sino, y en una medida mayoritaria, pues a lo que se enfrentaban eran a sagaces y sutiles cabezas de movimientos heréticos, doctrinal. En los estudios generales³⁵ –lugares de enseñanza superior de Teología- se ponía un gran cuidado en preparar a sus monjes de la mejor manera posible, a cada convento se le exigía un doctor que enseñara teología y un prefecto que dirigiera los estudios. La intelectualidad dominicana los llevó a posicionarse rápidamente dentro del ambiente universitario. Tomás de Aquino, el más grande maestro de la escolástica del siglo XIII, pertenecía a esta orden, al igual que su maestro, Alberto Magno y Johannes Eckhart, mucho más cercano a todo el movimiento femenino del siglo XIII.

La causa de esta refinación dominicana, tanto en conocimientos doctrinales como en formas de vida, fue que la predicación cátara se adecuaba más a la situación de la vida en la ciudad. Ellos daban “cátedra” mientras pescan con laicos, impartían doctrina a una niña que les lleva hilos para trabajar³⁶, conversaban con mujeres –como Pierre Clergue³⁷-. Los cátaros, como todas las herejías populares anteriores, fascinaban a los desposeídos de la ciudad, les hablaban en su idioma, de temas que conocen, pero cargados de reflexión teológica. Vivían como ellos, en la urbe, con el trabajo de sus manos, no se les podía acusar de hipocresía y se les llamaba “buenos hombres”, no les abrumaban con sus ostentaciones lujosas ni con su desdén. Tradujeron los evangelios a lenguas vulgares y los leían junto con

³⁴ *Ibid.*, p.29.

³⁵ El primero fue fundado en París en 1229 y llegaron a tenerlos en Salamanca, Barcelona, Bolonia y –en relación a nuestro interés- Colonia. *Cfr.*, *Ibid.*, p. 31-33.

³⁶ Labal, Paul, *Los cátaros: Herejía y Crisis social*, Crítica, Barcelona, 1984.

³⁷ Dronke, Peter, *op. cit.*, p. 281 y siguientes.

sus adeptos. En contraste, la Institución era lejana, reservada en los altos púlpitos catedralicios y los alejados monasterios. Los cátaros parecían dar respuesta a muchos problemas dejados de lado por el catolicismo imperante. Ante esto Paul Labal propone que lo sorprendente en el fondo no es su éxito, sino que su triunfo no haya sido mayor. Esto toma más sentido si nos damos cuenta que el catarismo era puesto en un mismo saco junto con los dominicos y los franciscanos. Sus similitudes, a ojos de la Iglesia y de la población en general, eran muchas. Esos tres movimientos eran mendicantes, rechazaban los grandes monopolios económicos, sus principales destinatarios eran “los simples” (los laicos), predicaban en la ciudad y sobre la ciudad, ofrecían soluciones y consuelos para la parte olvidada por la religión oficial, buscaban, a un tiempo, difundir la palabra de Dios y adaptarla a su auditorio, tienen “Una mirada lúcida que se dirige al mundo social tal como realmente funciona y no como lo sueñan los cistercienses desde el fondo de sus claustros y de sus bosques. Una mirada que empieza, aunque con timidez, a vislumbrar el porvenir.”³⁸. Francisco y Pedro Valdo compartieron un pasado y proceder similar, mas no su destino. La acogida del papado hacia franciscanos y dominicos fue glacial, pues estos tipos de comunidades religiosas eran diferentes, representaban una crítica silenciosa pero permanente a las formas de vida monásticas tradicionales. Eran, en resumen, algo nuevo.

Sin embargo, y en gran medida gracias al papa Inocencio III, la Iglesia comenzó una gran reforma; con el testimonio franciscano y dominico (e indirectamente, cátaro), los religiosos retomaron el cuidado de sus fieles, se abrieron a ellos. La apertura se presentó en algunos puntos del concilio IV de Letrán de 1215. Este concilio nodal, entre otras cosas, sintetizó dos prácticas y establece su regla: la confesión y la comunión, por lo menos ambos sacramentos deben ser practicados una vez al año. Es lo que Certeau llama una pastoral para la reconquista de los creyentes, “El mal que quieren atender es la disociación entre el aparato eclesial y las formas proliferantes de un cristianismo vivido que se disemina en toda clase de “Imitaciones” de Jesús. Ligada a la individualización de las prácticas (desde el desarrollo de la confesión auricular hasta las devociones personales), la proliferación de experiencias privadas se presenta como peligrosa”³⁹. Fue una campaña que intentaba reconducir todas las prácticas privadas hacia la institución, buscaba incluir la multiplicidad

³⁸ Labal, Paul, *op. cit.*, p. 167.

³⁹ Certeau, Michel de, *La fábula mística*, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 1993, p. 104.

de sentidos a uno solo; la práctica por excelencia era la confesión, una especie de “exorcismo”. Al autoanalizarse, el fiel expone una serie de hechos “brutos” que el confesor interpreta, incluyéndolo en una ortodoxia; si reduce los sentidos, aumenta exponencialmente sus escenificaciones, la verdad es una misma que se desenvuelve en múltiples escenarios. La posibilidad de que lo divino se manifieste en experiencias personales es ahora real y, sin embargo, es necesario re-decir lo que los fieles confiesan. Esta práctica es algo casi inutilizado en épocas anteriores, la forma paradigmática de la confesión pública –como las Confesiones de Agustín- se transforma en el secreto, se dibuja un nuevo espacio, los clérigos que ejercen esta nueva función enfrentan un territorio virgen, fueron necesarios manuales, una directriz para saber cómo interpretar lo que escuchan. La interioridad se va formando y da pie tanto a un acercamiento de laicos y clérigos, como a una separación con la institución, porque lo que ocurre es que los relatos de la vida privada, el acercamiento a este reino desconocido, fascina a los confesores, descubren en esos discursos una riqueza que no sospechaban. Si antes los laicos eran “simples”, ahora son mucho más prolíficos, surge la literatura ejemplar como tal: vidas de personas que demuestran cualidades morales admirables y dignas que imitarse son transmitidas como modelos de espiritualidad y su fuerza reside “en su poder de convicción, su aptitud para transmitir una enseñanza”⁴⁰, se redactan *Vitas* de Francisco y Domingo, que servirán de esquema para otros tantos *exempla*. Hombres religiosos a lo largo de toda Europa, gracias a esta apertura de Letrán, comenzaron a escuchar y escribir las experiencias de muchos fieles. El más célebre de estos casos es la hagiografía sobre mujeres.

ESCRITOS SOBRE MUJERES

La redacción de *Vitas* de mujeres tiene una gran tradición dentro del cristianismo. Las historias de María, María Magdalena, Perpetua, entre otras se presentan como un cúmulo de cualidades ideales que debe tener una mujer espiritual. Pero a pesar de contar con grandes antecedentes, la hagiografía femenina del trece se distingue por ser mucho más literal. El papel de la mujer en los siglos XII y XIII empieza a tener mucha mayor

⁴⁰ Candano Fierro, Graciela, *La literatura ejemplar (siglo XIII)* en *Introducción a la cultura medieval*, Editores Aurelio González y María Teresa Miaja de la Peña, UNAM, Ciudad de México, 2005, p. 228.

relevancia: crece el número de santas, las experiencias netamente femeninas como el dar a luz o casarse se vuelven las mejores metáforas para expresar la unión con lo divino⁴¹, el propio Francisco de Asís recibe los estigmas, un fenómeno asociado comúnmente a la feminidad. Muchos confesores, escribas de mujeres, buscan representar con toda fidelidad las experiencias y tribulaciones de sus confesas, connotadas ahora con un sentido espiritual, mas no sólo es eso, sino que el papel asimétrico confesor-confesada, se invierte. Si bien el sacerdote, en un principio, es un guía y el que marca el sentido, con el pasar del tiempo, la mujer confesa produce una inversión: pasa a un lugar de maestra, sustituye en autoridad al clérigo. El antecedente más cercano es Hildegarda de Bingen, abadesa del siglo XII, que gracias a sus visiones y su sutileza teológica, se ganó los favores del papa. Sus escribas, Volmar y Gottfried, al principio sus confesores, se convierten en sus discípulos, atentos alumnos, preparados con la pluma en la mano para dejar testimonio escrito de todo lo que aconteciera en las visiones de Hildegarda. Ellos aducen que no agregan nada, excepto por algunas correcciones gramaticales del latín⁴²; lo que intentan es “dejar hablar al otro” – en este caso, a la otra- porque en su discurso se está manifestando directamente lo divino. No se sienten con derecho de modificar ningún contenido; hacerlo sería traicionar la mismísima voz de Dios que se expresa a través de esa mujer. Otros hagiógrafos conocidos son Jacques de Vitry, que se encargó de la vida de María de Oignies, llevó un dedo suyo como reliquia por toda Europa y logró la autorización verbal del papa para este tipo de espiritualidad femenina en 1216; Catalina de Siena, Ángela de Foligno, Beatriz de Nazaret son otros ejemplos de la admiración que se empezó a gestar al final de la alta edad Media.

Estas hagiografías, por más neutrales que intenten ser, tienen una visión dicotómica, al hombre le corresponde un papel y a la mujer otro. Si bien es explícito que los confesores no cambian nada intencionalmente, de alguna manera lo hacen, son traductores de estas mujeres al esquema cultural imperante, las cargan de contenidos o matices que tal vez sean extraños a sus concepciones⁴³. Por ejemplo, el modelo al cual los hombres, hablando sobre mujeres, acudían era la virgen María, a su espera y confianza en Dios, mientras que las

⁴¹ Walker Bynum, Caroline, “...And woman his humanity” *Female Imaginery in the religious writing of the latter Middle Ages* en *Fragmentation and Redemption*, Zone Books, Nueva York, 1991, p. 153.

⁴² Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, *op. cit.*, p. 50.

⁴³ Cabría preguntarse, como Victoria Cirlot lo hace, “hasta qué punto estos textos escritos por los confesores de estas mujeres reflejan la realidad de la experiencia femenina o bien son creaciones y construcciones masculinas”. *Cfr., Ibid.*, p. 197.

mujeres en sus textos, donde es posible hacer una comparación como en Clara de Asís, se refieren a una imitación de Cristo sin más⁴⁴.

En la perspectiva institucional (masculina) la mujer debía, para ser considerada como espiritual, responder a un estilo de corporalidad. La noción del cuerpo en el siglo XIII parece dar una división de lugares que abre el espacio a lo femenino; con la nueva importancia que se da a la comunión y a la humanidad de Cristo, se abre la posibilidad de la salvación y la santidad “con otro estilo”.

Las devociones entre la gente no eran alineadas a su mismo sexo, los santos que la espiritualidad femenina tenía en cuenta no eran exclusivamente mujeres y viceversa, pero a pesar de todo, existe, desde la literatura religiosa masculina, un intento de encasillar a la mujer dentro de cierto estilo, a ellas corresponden las visiones – según Tomás de Aquino, por tener las mujeres una naturaleza menos racional, más crédula, es más abierta y receptiva a este tipo de contacto extático con Dios⁴⁵-, las manifestaciones corporales, la ayuda a los enfermos; a los hombres, la cátedra, la teología y la escritura. Sobre este esquema se escriben las hagiografías femeninas que buscan, ante todo, dar una enseñanza, ser un ejemplo de espiritualidad. Como la *Vita Beatricis*, escrita por un anónimo confesor cisterciense a principios del siglo XIII que, con base al perdido diario de Beatriz de Nazaret, redacta un *exempla*, cuyo objetivo es dejar constancia de ese modelo de virtud que fue Beatriz para que las compañeras del convento sean “sus seguidoras y discípulas”⁴⁶. Un poco más adelante dice, de manera más explícita, “he omitido no poco de aquello que hubiera podido impedir al lector comprender a causa de su excesiva profundidad, pues aún si era inteligible para los más perfectos, hubiera resultado más tedioso que edificante y hubiera hecho más daño que bien a aquellos cuyas mentes no están ejercitadas en estas cosas”⁴⁷. La intención es clara, si por un lado se permite el anónimo confesor suprimir porciones del texto para que la claridad pedagógica no se pierda, por el otro, deja fluir la experiencia de Beatriz para que aporte algo de beneficio al lector de la *Vita Beatricis*, lo importante es la enseñanza que pueda derivarse de este modelo.

⁴⁴ Walker, Bynum, Caroline, *op. cit.*, p. 153.

⁴⁵ Anderson, Bonnie S., Zinsse, Judith P., *Historia de las mujeres: una historia propia*, Volumen I, Crítica, Barcelona, 2000, p. 230.

⁴⁶ Cirlot, Victoria, Garí, Blanca, *op. cit.*, p. 110.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 111.

Sin embargo, existen otras mujeres que de su puño y letra escribieron libros, narrando con sus propias palabras y en su lengua materna aquello que les sucedió, haciendo de ellas mismas el instrumento por donde “la voz de aquello se cuele”. Las más famosas son Hadewijch de Amberes, Marguerite Porete y Matilde de Magdeburgo. Ellas, a diferencia de las anteriores, no tienen el corsé de la hagiografía, no hay una voz masculina de por medio, sus textos hablan por sí mismos. Son, tal vez, los escritos más enigmáticos que nos ha dejado el siglo XIII. Sus destinos son bien diferentes. Mientras que Hadewijch se introduce anónimamente en el pensamiento de un gran espiritual del siglo XIV, Ruusbroeck, Marguerite muere en la hoguera a causa de su *Espejo de las Almas simples y anonadas*. El caso de Matilde de Magdeburgo, a la cual dedicamos este ensayo, es otro: su libro *La Luz Fluyente de la Divinidad* tiene mucha influencia en su siglo y el siguiente, lo cual le vale para entrar al monasterio de Hefta al final de su vida con gran prestigio, para desaparecer hasta el siglo XIX.

MUJERES ESCRITORAS

El caso de la escritura femenina religiosa no es exclusivo del siglo XIII, ya antes, en el occidente cristiano, otras mujeres habían dejado su testimonio. Perpetua, Roswhita, Eloísa, la ya mencionada Hildegarda de Bingen, son algunos ejemplos. Pero las escritoras del siglo XIII tienen una originalidad sin precedentes y el tema común, ambiguo en totalidad, es una conversación entre una mujer y... ¿Dios? Sus textos, inconmensurables entre sí, narran viajes de dos, las aventuras conjuntas entre la que escribe y aquello que le habla, algo que hacía “una interrupción en las palabras de ella”⁴⁸. Los acercamientos y alejamientos, el amor y el sufrimiento que se conjugan en esos libros, se distinguen tanto de la producción escrita cristiana occidental anterior como de los textos de mujeres que las precedieron. Sus escritos tienen dos características principales: son escritos en lengua materna y tienen pretensiones universales.

a) La lengua materna

Al escribir en lengua materna –la que se habla con la madre, desde la infancia y con la que “se viene al mundo”- estas mujeres apuntan a una escritura mucho más personal, es

⁴⁸ Muraro, Luisa, *El Dios de las mujeres*, Horas y Horas, Madrid, 2006, p. 20.

la cercanía pero también apertura. Explotan las posibilidades de su lenguaje y por lo tanto de sí mismas: al ¿destruir? su propio hablar, al hacer decir a las palabras lo que no dicen, abren la posibilidad a un encuentro: “consiguen plantar cara a la imposibilidad lógica de hablar de un ausente tan ausente como es otro que no encuentra sitio entre las cosas dichas y decibles”⁴⁹. Transportan el libro a un nivel de lo propio, lo que escriben es de ellas y sobre ellas. Al hacer un espacio-agujero en su habla, hacen un espacio-agujero en sí mismas, lugar donde adviene lo divino, pero no en forma de *logos* –racionalidad, ley - sino como amor, conocimiento que no tiene que ver con el sentido de la palabra y un orden; una “experiencia” indecible, pero no por eso condenada al mutismo. Pasa por una increíble necesidad, como comer o dormir, no es posible sino que hablar; sin escribir, la muerte, como el redactor de la *Vita* de Marguerite de Oingt dice: “Creo firmemente que si ella no lo hubiera puesto por escrito, habría muerto o se habría vuelto loca, pues no había dormido ni comido en siete días y no había hecho nada para ponerse en aquel estado”⁵⁰. Sin embargo, la escritura en lengua vernácula no es una salida obvia para la ignorancia, de forma que ellas tenían que escribir y al no saber latín debieron echar mano de las herramientas con las que contaban. Matilde de Magdeburgo dice explícitamente que desconoce la lengua técnica, pero de Hadewijch y Marguerite Porete se podría decir que la dominan. Aún así, escribieron de la manera en que hablaban desde pequeñas por una elección. La aparición de la escritura religiosa en lengua vernácula no surge por la ignorancia del latín, sino que pone en juego algo mucho más importante: la conexión y mezcla indiscernible entre vida y escritura, la importancia de una “verdad experiencial” que ellas tratan de comunicar en sus textos, porque algo parece seguro: a pesar de que sabían escribir y leían textos inaccesibles a la mayoría, basan su escritura no en razonamientos o reglas, sino en aquello que les sucede, aquello que las rebasa y exige que hablen.

b) La Universalidad

Estos textos escritos por mujeres, a pesar de tener destinatarios directos –las hermanas beguinas de Matilde, esa anónima amiga de Hadewijch de Amberes o los allegados de Marguerite Porete-, van más allá de un localismo. Ellas hablan a todos los

⁴⁹ *Ibid.*, p. 31.

⁵⁰ Citado en Cirlot, *op. cit.*, p. 167.

fieles, escribieron para ser leídas por mucha más gente que aquella que las conocía. Marguerite Porete dice: “Hijos de la santa Iglesia –dice el Amor- he escrito este libro, a fin de que oigáis, para valeros mejor, la perfección de la vida y el estado de paz a los que puede llegar en virtud de la caridad perfecta que la criatura a la que le es concedido este don de toda la Trinidad. Don del que oiréis dirimir en este libro a través de las respuestas de Entendimiento de Amor a las preguntas de Razón.”⁵¹. Matilde lo dice por su lado: “Nuestro señor dijo: <<Yo, por tanto, mando ese libro como un mensajero a todas las personas religiosas, tanto buenas como malas>>”⁵². Los libros de estas mujeres son expuestos por sus autoras al mundo –cosa que le costó la vida a Marguerite- como la palabra que no puede ser callada de ese Otro, exigiendo su voz. Pero justo al ser la voz de Otro (Dios) que hablaba a través de ellas, no podía ser censurada, debía llegar al mayor número de lectores. Ellas, una y otra vez, dicen que el libro no es obra suya, que la indicación de escribir viene de más allá y eso tanto las obliga a escribir como les permite. Por medio de esta “autorización” directa de lo divino es como puede surgir el libro finalmente: “Una vez Dios se me reveló a mi desdichada alma, sostuvo este libro [*La Luz Fluyente de la Divinidad*] en su mano derecha y dijo: <<Mi querida, no te estés tan preocupada, porque nadie puede quemar la verdad. Si alguien quisiera tomar el libro de mi mano, debe ser más poderoso que yo. Este libro tiene tres lados y me refleja solo a mí>>.”⁵³

MATILDE DE MAGDEBURGO

Dentro de estas mujeres escritoras de lengua vernácula, una ha llamado nuestra atención. Se llamaba Matilde Magdeburgo y escribió un libro: *La Luz Fluyente de la Divinidad*. Sin embargo, no es un libro cualquiera, es laberíntico, críptico y, tal vez, irresoluble. Mezcla de elementos, los aglomera en un solo escrito y crea una ficción, la de unidad. Al saturarse implícitamente de tantas fuentes, nos da una impresión de trasfondo, parece que hay algo por descubrir detrás del libro, algo que se oculta por medio de todos estos retazos. Porque

⁵¹ Porete, Marguerite, *op. cit.*, p. 52.

⁵² *La Luz Fluyente de la Divinidad*, V, 34. (Mechtild of Magdeburg; *The Flowing Light of the Godhead*, Traductor Frank Tobin, New York, Paulist Press, 1998. El número romano indica el libro y el arábigo el capítulo del libro).

⁵³ *Ibid.*, II, 26.

esa es la impresión que deja *La Luz*, al menos en mi lectura, una serie de formas y estilos homogeneizados hasta cierto punto pero sin dejar claro hacia dónde quiere dirigirnos, más una de esas prendas viejas, llenas de parches y otras telas que intentan simular un completo, que un límpido cristal pulido, exento de impurezas. El libro de la beguina de Magdeburgo fascina y provoca vértigo, uno se acerca, confiado, en que podrá encontrar un mensaje o la moraleja final. Tal vez la distancia temporal afecta, tal vez a los lectores coetáneos de la beguina el libro apareciese mucho más claro que a nosotros. Pero ya nada podemos hacer, sobretodo porque el pensamiento de Matilde y los registros históricos que atestiguan su influencia son increíblemente escasos. Es, me parece, un enigma sin solución, pero que, como cualquier otro acertijo, exige una respuesta imposible, es una “enciclopedia creadora de ausencias” como diría de Certeau en relación al Bosco, “...hace delirar. <<Pone en marcha>> a nuestras maquinarias productoras de significaciones. Pero al sustraerse a los desarrollos y a los trabajos que suscita la engañosa promesa de un sentido oculto detrás de la imagen [en nuestro caso, un texto], se convierte en algo ajeno a sus lugares y a su tiempo, llega a ser un no-lugar y un no-tiempo, se diferencia cada vez más de lo que engendra. Retirado a las historias que hablan de él, funciona como el paraíso de los mitos o el de las delicias. Un comienzo sin sentido hace producir discursos de sentido”⁵⁴.

Así, también en este ensayo se encuentra esa necesidad de ser engañado, de creer que hay algo detrás que unifique ese caos y encuentro de estilos, y lo hacemos mediante un concepto, que en Matilde no es ni siquiera algo que se tenga que tener como tal, como algo estático. Éste es el desierto, por medio de una brújula que apunta un norte inexistente nos internamos en otro desierto, lleno de cosas extrañas, *La Luz fluyente de la divinidad*.

Disponemos de pocos datos, mínimos, que no permiten construir una historia completa. Carecemos de hagiógrafo y los únicos testimonios sobre su vida se encuentran en su propio libro y en otro de una compañera suya del convento de Hefta, Gertrude la Grande⁵⁵. Matilde nace aproximadamente en 1208. Veintidós años después abandona el hogar familiar para partir hacia la ciudad de Magdeburgo donde emprende su vida

⁵⁴ De Certeau, *op. cit.*, p. 68.

⁵⁵ Blanca Garí y Victoria Cirlot nos informan de otra fuente, Enrique de Nördlingen que recomienda *La Luz* a Margarita Ebner y le dice: “Os envió un libro que se llama la Luz Fluyente de la divinidad [...] Es el alemán más maravilloso y extraño, y el fruto del amor más hondamente conmovedor que he leído nunca en lengua alemana...” (Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, *op. cit.*, p. 139).

espiritual como beguina⁵⁶. En 1250 comienza a escribir *La Luz Fluyente de la Divinidad* que no terminará hasta 30 años después. 1280 es el año de su entrada al ya mencionado monasterio de Hefta, en ese entonces cuenta con fama de ser una mujer de gran espiritualidad. Dentro del convento escribe la última parte de su libro y muere, según unos, en 1280-82, mientras que para otros es entre 1294-1301. Se conjetura, por lo que su libro evidencia, que procedía de una familia relativamente noble y que conocía la literatura caballeresca de su tiempo. Gozaba de igual manera de una cierta soltura teológica y bíblica. A diferencia de otras figuras, el desierto en Matilde –la experiencia de éste- viene de su libro y no de testimonios de terceros; a través de él intentaremos rastrear si acaso el desierto funciona como un sinónimo de muerte y desaparición, y al mismo tiempo la única posibilidad de “vivir realmente”. *La Luz Fluyente de la Divinidad* fue escrita originalmente en bajo medio alemán –donde medio se refiere a la época en que el lenguaje era hablado

⁵⁶ Sobre este término-beguinas- hay una amplia discusión. En principio, es un movimiento femenino que florece en el siglo XIII, donde mujeres, sin tomar votos, vivían una vida espiritual. Esta definición es parca, pero parece la más coherente. El movimiento de las beguinas, considero, no lo era realmente, sino que se dio este nombre a una serie de hechos, a pesar de tener cosas en común (vida no monástica, mayoritariamente femenino), también es increíblemente disímil: algunas “beguinas” (término que entenderemos como un comodín, una palabra que no reúne realmente nada) vivían en soledad, otras en agrupaciones, algunas eran solteras, otras casadas, escribieron -unas en latín, otras en lengua vernácula-, muchas otras no, algunas eran reconocidas “grandes maestras”, otras murieron en la hoguera. La única comunidad que existía entre ellas era la que se gestaba en la mirada del observador, casi siempre masculino. Siendo un tema complicado mostraré algunas definiciones de escolares especializados: a) Alain de Libera “Era, fundamentalmente, un movimiento de mujeres, y no sencillamente un apéndice femenino de un movimiento que debía su impulso, dirección y principal apoyo a los hombres. No había regla alguna definida; no reivindicaban la autoridad de ningún santo fundador; no buscaban autorización alguna de la Santa Sede; no tenía organización ni constitución; no prometía beneficio alguno y no buscaba patrono...” (Libera, Alain, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Barcelona, J.J. de Olañeta, 1999, p. 10.); b) Para Norman Cohn, las beguinas “vivían como mendigos errantes, copia exacta de los begardos. La mayor parte de las beguinas, sin embargo, se constituyeron en comunidades religiosas no oficiales, viviendo juntas en una casa o grupos de casas”. Incluso dice que se unificaban con una túnica de lana gris y una capucha con velo (Cohn, Norman, *op. cit.*, p. 158-160). Nótese como Cohn establece a las beguinas en relación a una masculinidad (begardos), mientras que la nota característica en la definición de otros autores es justamente esta independencia; c) Bernard Macguinn: las beguinas: “...no seguían ninguna de las reglas tradicionales de la vida religiosa –un hecho que automáticamente las hacía sospechosas-. Por su parte, mujeres, y en menos medida hombres (llamados begardos), se reunían en pequeños grupos urbanos para alcanzar vidas de pobreza, celibato, oración y servicio acorde al modelo evangélico” (McGuinn, Bernard, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, New York, Continuum, 1994, p. 2); d) Adelina Sarrión: “Las beguinas eran mujeres que, sin pronunciar votos solemnes – como hacían las monjas- se dedicaban a la oración, al trabajo manual, imprescindible para mantenerse, y a las obras de caridad; solían vivir en comunidad y respetaban el celibato.” Y establece que “(...) la religión de estas mujeres está centrada en la relación personal con lo divino, es decir, en la posibilidad de superar la intercesión clerical” (Sarrión Mora, Adelina, *Beatas y endemoniadas : mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglo XVI al XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 40 y 42 respectivamente); e) Caroline Walker Bynum: “...lo que caracterizaba a las beguinas (mujeres que simplemente vivían en castidad y sin ostento en sus propias casas o en grupos, orando y trabajando con sus manos) era, precisamente, la falta de liderazgo, reglas, prescripciones detalladas para la rutina del día o para el autocontrol (...)”(Walker, Bynum, *Fragmentation and Redemption*, New York, Zone Books, 2000, p. 46).

(1050-1450 aproximadamente) y bajo a su región geográfica: el norte de la actual Alemania⁵⁷- y está dividida en siete libros y a su vez, cada uno de estos en subcapítulos titulados. Las subdivisiones de los libros se atribuyen a Heinrich de Halle, confesor, consejero espiritual y editor de los primeros seis libros –el séptimo, escrito durante la estancia en Hefta, se edita después de la muerte de Heinrich, aproximadamente en 1270-. Estos primeros seis libros fueron traducidos, antes de 1298, al latín en una versión titulada *Lux Divinitatis*, que cambia el orden original del texto y lo agrupa temáticamente. Enrique de Nördlingen, sacerdote de Basilea, obtiene una copia del original en bajo medio alemán en el siglo XIV y le “traduce” a alto medio alemán –el dialecto del sur -. Se la envía a Margarita Ebner, arguyendo que es “el alemán más maravilloso y extraño”. El libro tiene gran influencia en la espiritualidad de los siglos XIII y XIV, incluso se conjetura que Maestro Eckhart⁵⁸ –aquel viejo maestro con el que Martin Heidegger decía haber aprendido a pensar- la conocía sino a ella, sí a sus discípulos o alguno de sus escritos⁵⁹. Tiempo después, la LFD desaparece o es confundida con otros textos y autores o sobrevive fragmenta en otras obras⁶⁰. Una copia de la versión de Enrique de Nördlingen, única completa (denominada *manuscrito E*), fue descubierta por Gall Morel en 1861 y le edita y publica en 1869. Se reimprime tres veces: 1963, 1976 y 1980. La primera edición crítica aparece hasta 1990 por Hans Neumman, seguida por la traducción al alemán moderno de Margot Schmidt en 1995. Frank Tobin hace la primera traducción al inglés en 1998 (la edición usada en este ensayo). La versión de la que disponemos no es la original realizada por Matilde, sin embargo, en opinión de Frank Tobin, los diferentes dialécticos alemánicos, a pesar de lo que Enrique de Nördlingen diga, no son tan disímiles, son el mismo lenguaje y comparten la mayoría de su vocabulario. Así, basarse en el *manuscrito E* para ediciones

⁵⁷ LFD, p. 6. Sigo a Frank Tobin en sus conjeturas sobre la historia de la *Luz Fluyente de la Divinidad*.

⁵⁸ Johannes Eckhart (1260-1328), mejor conocido como *Meister Eckhart*, es el místico más famoso del siglo XIII. Nace en Hochheim (Turingia, Alemania). Perteneció a la orden de los predicadores y gozó de buena fama en su tiempo, llegó dar cátedra en la Universidad de París dos veces (en 1302 y 1311). Si no creador de un completo y nuevo lenguaje místico, sí se caracterizó por una forma de interpretación bíblica y teológica tan poco común que fue sospechoso de herejía en 1326. Su obra es extensa: comentarios al *Padrenuestro* y a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, su *Obra Tripartita* (interpretaciones bíblicas y elucubraciones teológicas en latín), *El Libro del consuelo divino*, y su *Obra Alemana* (transcripciones de sus sermones en alemán, donde se encuentra la parte más revolucionaria de todo su pensamiento y vocabulario), entre otras. (Cfr. Eckhart, *Tratados y sermones*, Introducción y Selección de Mauricio Beuchot, CONACULTA, México, 1998.).

⁵⁹ Davis, Oliver, *Eckhart and Mechtild of Magdeburg* en Mcguinn; *op. cit.*, p. 46.

⁶⁰ Dietrich de Apolda, autor de una biografía de Santo Domingo el fundador de la orden de los predicadores, incorpora pasajes de la *Luz Fluyente de la Divinidad* en su obra y alaba a la autora (Mcguinn; *op. cit.*, p 46).

críticas y traducciones no es faltar tanto al original, es posible decir que tenemos el texto de Matilde casi íntegro.

En cuanto al texto mismo habrá que decir algo más. Es extraño. No mantiene una estructura fija a lo largo de todo el texto, sino que se define por la multiplicidad de estilos y modelos que confluyen en él. Por una parte, se alinea en una tradición visionaria y profética, cuyo paradigma más cercano es Hildegarda de Bingen (1098-1141 d.C.). El modelo extático está presente también en Matilde, la LFD contiene vistas pormenorizadas de cielo, infierno, purgatorio, misas celestiales, la configuración de los coros angélicos, etc. Contiene poemas al estilo del Minnesang (canción de amor), Botenlied (canción del mensajero), entre otros esquemas, abrevados directamente de la lírica caballeresca; incluye partes autobiográficas, proféticas, epigramas, etc.

Es “un libro cuya paradójica naturaleza es que su unidad reside, en parte, en la diversidad de formas”⁶¹. Pareciera como si toda esta diversidad formal respondiera a un movimiento de “aquello” que se quiere transmitir en el libro, el decir y des-decir continuamente a través de múltiples formas tratarían de emular la inestabilidad de lo que busca expresar. La multiformidad es tanto un recurso estilístico como necesario, por medio de sucesiones de diversas estructuras Matilde intenta “ir más allá” de ellas, subvertirlas y hacer “confesar a las palabras lo que no dicen”⁶²

¿De qué trata el libro de Matilde? La respuesta es complicada. A lo largo de todo el libro no hay un núcleo temático definido, no existe realmente un hilo conductor que nos lleve de un punto A al principio y nos conduzca a un punto B al final; no tiene un plan estructurado, sino que, como su nombre indica, fluye, se desenvuelve en muchos temas de los cuales no es posible –sin efectuar una violencia extrema sobre el texto- sacar uno que domine. Lo que podríamos decir es que es un libro de aventuras, las tribulaciones del alma enamorada en busca de su amado (Dios); pero decir esto no aclara mucho. Estos encuentros y desencuentros amorosos son, en momentos, terribles, después dulces, las visiones son seguidas de himnos al amado, habla Dios, el alma, el cuerpo, los sentidos, el conocimiento, a veces parece que cuando el Amor habla es el propio Dios el que lo dice, otras veces

⁶¹ Mechtild of Magdeburg, *op. cit.*, Introducción, p.11.

⁶² Certeau, Michel de, *op. cit.*, p.

Amor y Dios son dos cosas separadas, en ocasiones Matilde habla de sí misma (yo vi, yo experimenté), en otras parece ser un mero testigo y menciona genéricamente “el alma” sin más, a veces el alma persigue a Dios, otras éste caza a la primera. La *Luz Fluyente de la Divinidad*, dicho con simpleza, es un libro de una mujer tratando de contar lo que le ha sucedido en Amor y por Amor a Dios, pero un Amor que “mantiene en presencia de lo otro, el amor cuando no tiene objeto o está siempre dispuesto a perderlo y nunca seguro de poseerlo, amor de nada de lo que podemos imaginar, pero real y dotado del poder hacer sitio a lo otro”⁶³.

⁶³ Muraro Luisa, *op. cit.*, p. 32.

LOS VIAJES DE LO INTERNO

Uno de los puntos centrales en este ensayo es la interiorización de Matilde de Magdeburgo del desierto y sus diversas consecuencias y atribuciones. Pero si decimos que hay una interiorización de algo, es porque ese algo se adapta a esquemas de lo que llamamos la interioridad. Este espacio que contrasta con un exterior, lo que otros pueden comprobar o ver, como muchas ideas que damos por supuesto, “hechos irrefutables”, casi impresos en la naturaleza del humano, tiene una historia, y para descubrir qué podría haber entendido Matilde por ese espacio interno, haré breve referencia a dos pensadores: Platón y Agustín.

PLATÓN Y EL CAMBIO DE MIRADA

Mucho se dice que el sujeto contemporáneo, aquel con el que nosotros nos movemos, ancla sus raíces en la figura del solitario Descartes de las *Meditaciones Metafísicas*, lo cual, considero, es cierto¹. Pero no por esto hemos de creer que antes del pensador francés no había más que un sentimiento comunitario, donde el individuo no existía. Es seguro que la gente anterior a Descartes tenía una “conciencia de sí”, imponían límites entre un Yo y un Tú. Contaban con una noción de espacio interno y externo, se fijaban fronteras con el otro, y también es cierto que el acento en la interioridad es algo inédito hasta el siglo XVI. No es hasta ese momento que lo interno es una vía unilateral, es decir, algo a partir de lo cual fluye después todo, o mejor, todo toma sentido. Descartes lo plasma perfectamente, sin la certeza total del *cogito* autorreferencial, que se da a sí mismo su validez (la existencia que viene del acto puro del pensar), nada puede ser construido. Los sentidos e incluso las matemáticas pueden ser engañosos, es necesario tener un fundamento incontrovertible, cimientos fuertes que den razón y fortaleza a todo el edificio posterior, llámese ciencia o moral.

Para Platón, no existe un esquema que va de lo interior a lo exterior. En el pensador clásico la verdad, bondad, belleza, es decir, encontrar lo que realmente importa, depende de

¹ Otros, atribuyen un trabajo similar a santa Teresa de Jesús, cfr. Yébenes, Zenia, *El cuerpo místico: Una interpretación desde Las Moradas de Teresa de Ávila*, Jitanjárofa, Morelia, 2006, p. 48, nota 39.

un cambio de mirada. Lo que hace que alguien llegue a ser verdaderamente es ver más allá de este mundo de apariencias y observar las Ideas, que dan sentido a todo. Este paso fundamental se juega en puro exterior; la alegoría de la caverna indica a esto: hay que *salir* para toparse de frente con lo que realmente es. El esquema es conocido ampliamente. Estamos encadenados dentro de una caverna, viendo a una pared iluminada por un fuego que proyecta sombras de lo que está afuera. Por ignorancia creemos que eso es la realidad, por tanto, debemos hacer un esfuerzo para liberarnos de las cadenas y observar el exterior. Hay que realizar, esto fundamental, una correcta distribución de funciones de lo que conforma al alma, la parte “interior” en Platón, y ordenarla según la mejor manera. La parte más importante del hombre es la razón, que funge como un fuerte capataz que acomoda todo según un orden. Así, el hombre superior es aquel que no se deja dominar por sus deseos y, en cambio, los domina, los hace entrar en un orden. Otra metáfora platónica que permite entender mejor esto es la que aparece en el Fedro. El alma del hombre es como un jinete en un carruaje, jalado por dos caballos, que representan el deseo, y que tiran del vehículo en direcciones opuestas, el jinete es, por supuesto, la razón; lo que realiza es un dominio, hacer que los caballos no corran libres, sino que los alinea para que trabajen juntos y se eleven hasta el mundo de las ideas². La noción que soporta esto es que la razón tiene una fuerza normativa, es lo que establece límites al deseo y lo encasilla en una buena medida. Sin embargo, la razón platónica no es la razón que entendemos actualmente, como una forma correcta, según qué situación enfrentemos, de conducirse. Sí, es cierto que la razón tiene una forma normativa, pero, y esto es lo principal, tiene contenido

La razón es la capacidad para ver y comprender. Comprender por la razón es ser capaz de <<dar razones>> o de <<dar una explicación>> (<<*logon didonai*>>, 534B). Por tanto, estar regido por la razón es estar regido por la visión o comprensión correcta. La visión o comprensión correcta que de nosotros tenemos es la que capta el orden natural, el análogo a la salud. Un rasgo de este orden natural es el propio requisito de regirse por la razón; por tanto, es un aspecto auto afirmativo de la hegemonía de la razón. Pero el orden correcto también establece prioridades entre nuestros diferentes apetitos y actividades, distingue entre deseos necesarios e innecesarios (558-559), y cosas semejantes. Así, cabría

² Fedro, 246 a-d.

comprender la razón como la percepción del orden natural o el orden correcto, y estar regido por la razón es estar regido por una visión de dicho orden³

Entonces, de lo que se trata en la *República* es ver hacia lo que es correcto, tener un conocimiento es conocer aquello que es verdadero, y de misma manera en la moral, en la política o en la estética. Las Ideas son a lo que tenemos que acudir si queremos ser buenos, bellos y verdaderos –en esa triada inseparable de Platón- y esas tres se entrelazan en una exterioridad a la que hay que hacer referencia. La conexión fundamental no es hacia uno mismo, sino a ese orden que está detrás de las apariencias⁴. El humano superior es un continuo con la exterioridad real, el hombre racional es un espejo fiel de ese mundo celestial, una coincidencia exacta entre un macro-cosmos (y cosmos es siempre algo que está ordenado) y un micro-cosmos. En *Fedro*, Platón explica la superioridad moral de algunos hombres en relación a esta exterioridad de las ideas

Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino.⁵

Hay, pues, una total objetivación. Ese exterior no depende para nada de nosotros, lo único que puede hacer el hombre es voltear a ese eterno orden, o en el contexto de *Fedro*, recordar lo que se ha visto en cada ciclo alrededor de lo que verdaderamente es⁶. No existe en esta concepción algo similar a lo que entendemos por malo –lo cual llegará con Agustín-, sino una mera ignorancia. El que sigue encadenado y se atiene a un orden aparente (falso) sólo no conoce la verdad, y de ahí la lógica de la frase socrática

Por tanto, dije yo, hacia los males nadie se dirige por su voluntad ni hacia lo que cree que son los males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que

³ Taylor, Charles, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996 p. 137.

⁴ *Ibid.*, p. 138.

⁵ *Fedro*, 249 b-c.

⁶ *Fedro*, 248 a.

cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes. Y cuando uno se vea obligado a escoger entre dos males, nadie elegirá el mayor, si le es posible elegir el menor⁷.

Aquello que se mueve detrás de esto es que, si uno logra observar-recordar ese orden exterior, todo vendrá después. Taylor lo dice: “quienes aman lo eterno de esta forma no tienen más remedio de ser moralmente bueno; necesariamente poseen todas las virtudes (486-487) porque el amor al orden producirá orden (véase 442E)”⁸. Lo que sucede no es un movimiento interior, un cambio fundamental en lo que somos, sino hacia dónde nos movemos; y para ver hacia dónde es correcto ir, necesitamos disciplinarnos y regirnos por la razón, sin embargo, es un mero seguimiento de lo que ya es. La necesidad de una conversión para encontrar eso que es superior, y conversión es entendido como una revolución radical en la manera en que nos movemos en el interiormente⁹, no está presente en el horizonte platónico.

AGUSTÍN Y EL CAMBIO INTERIOR

Para el obispo de Hipona el mundo se ordena de forma parecida al de Platón, es una realización de un orden racional, pero en este caso, en vez de ser un impersonal mundo de las ideas, la fuente de todo lo que existente es un ser supremo, Dios; las cosas son leídas como símbolos de las ideas divinas y son siempre buenas porque fueron creados por el ser totalmente bueno. Así, todo lo que existe es bueno y es organizado por Dios de una manera buena. También, como en el pensador griego, Agustín considera que el mundo tiene un orden, que es cosmos, y, por tanto, lo verdadero no depende del hombre, éste es otra creatura creada por Dios y que puede alinearse a los designios divinos. El humano superior en ambos casos es el que presta atención a lo que realmente es, a lo que es origen de todo, sin embargo, para Agustín el camino no se encuentra volteando la mirada de unas cosas

⁷ *Protágoras*, 358 d.

⁸ Taylor, Charles, *op. cit.*, 138.

⁹ *Cfr.* San Pablo y la idea de la circuncisión del corazón de la que hablamos más adelante en este ensayo, página 62, pero con otro sentido. En el punto del cambio interior a lo que se refiere Pablo es que el cristiano corresponde no a signos externos, como la circuncisión judía, sino a movimientos invisibles e internos. Un cristiano se le reconocerá no por cómo se le ve, cuanto más por cómo actúa. La vida en Cristo es una revolución radical de las configuraciones internas, el hombre renace como nuevo después de su bautismo cristiano. El cristiano cambia no sólo sus preferencias, sino también su mirada; desde su “renacimiento” en la fe, el mundo se le aparece según otra perspectiva, la de Dios.

exteriores a otras cosas exteriores, sino que para encontrar la verdad hay que hacer una vuelta auto reflexiva. Mientras que en el Banquete Platón establece una serie de exterioridades que se van elevando (del amor a los cuerpos bellos, pasamos al de las almas bellas y después de estas, al amor por la idea de Belleza en sí¹⁰), Agustín va en la dirección contraria, la elevación pasa necesariamente por un interior

...la principal ruta hacia Dios no se halla a través de la esfera de los objetos sino "en" nosotros mismos. Y esto es así porque Dios no es sólo objeto trascendental, o únicamente el principio de orden de los objetos más cercanos que tratamos de ver. Dios es también, y para nosotros primordialmente, el apoyo básico y el principio subyacente en nuestra capacidad cognitiva [y moral]. Dios no es solamente lo que anhelamos ver, sino lo que potencia al ojo que ve. Así, la luz de Dios no está sólo "ahí afuera", iluminando el orden de ser, como en Platón, es también "luz interior". Es la luz "que ilumina a todo hombre que viene a este mundo" (Juan, 1,9). Es la luz del alma¹¹.

Esto es una diferencia fundamental con Platón; en el pensador griego, lo que se jugaba era un campo, es decir, teníamos que cambiar de lo que no es realmente, o es dependiente, a aquello que proporciona unidad y coherencia. El hombre, para Platón, cuenta con todos los elementos necesarios para este cambio de mirada, lo único que tiene que hacer es re-ordenarse y, sobre todo, recordar aquello que ya conocía (el punto del Menón es justamente eso, nada se aprende, todo lo que "descubrimos" no es más que una memoria perdida de cuando contemplábamos el mundo de las Ideas). Agustín toma otra senda, es necesaria una luz interna, es decir, una "chispa" que permita comprender todo de cierta manera, de una manera radicalmente diferente. Esta chispa, claro está, es lo que se denomina como la gracia. Para el obispo de Hipona no se trata de un mero cambio de objetos a los cuales se les presta la atención, sino del cambio mismo de la vista que permitirá ver no otro mundo -algo que se deriva del dualismo Platónico-, sino este mismo mundo, porque todo fue hecho por Dios, pero con otra perspectiva. Aquí, el sentido de la conversión es elemental porque implica un distinto proceso de conocer¹². A partir de un cierto estado es cuando empezamos a ver o a vivir en este mundo de una manera nueva. Sí, al final de cuentas, también Agustín cree que el orden, de donde emana todo conocimiento,

¹⁰ *Banquete*, 208c – 209e.

¹¹ Taylor, Charles, *op. cit.*, p. 145.

¹² *Idem.*

toda moral y toda estética, no es propiedad exclusiva del hombre, se encuentra en una exterioridad (el Dios bueno y creador), pero sí hay un salto hacia la importancia de MI perspectiva. Taylor le llama reflexividad radical, y ésta es en extremo diferente de lo que Foucault llama el "cuidado de sí". El segundo tomo de su *Historia de la Sexualidad* relata las formas que Foucault encuentra en los códigos morales de la antigüedad clásica, las maneras en que los humanos se conforman como sujetos, por medio de qué dispositivos ellos mismos se sujetan a tal o cual cosa para establecerse como individuos que actúan correctamente. Es "un trabajo ético que realizamos en nosotros mismos y no sólo para que nuestro comportamiento sea conforme a una regla dada sino para intentar transformarnos nosotros mismos en sujeto moral de nuestra conciencia"¹³. Es, pues, el trabajo de un yo intentando formarse a sí mismo, que se cuida y se intenta conservar, hay una especie de "fórmulas" que resaltan ciertas cualidades en el comportamiento o censura otras actividades para lograr una salud o equilibrio. En el mundo antiguo uno tenía que "auto calibrarse", saber hacer ciertas cosas según ciertas situaciones y negarse otras, en beneficio de un objetivo, "Se trata mucho más de un ajuste que va variando y en el que deben tenerse en cuenta diferentes elementos"¹⁴ para lograr "un dominio de sí". Se conjuntan los tres conceptos que define el pensador francés: las aphrodisia (que interpreto rápidamente como los actos a los que se les pone una atención, es decir, los movimientos, gestos, etcétera considerados como susceptibles de regulación), la chresis (en referencia a qué modalidades o usos se deben realizar o prohibir ciertas actitudes) y la enkrateia (la actitud necesaria con la que uno tiene que alinear las respuestas morales hacia los actos). Todo esto desemboca en una ética del centro y que en Platón también se da. Lo importante del hombre griego es tener orden y no dejarse nunca llevar a extremos perniciosos, conducidos por el deseo desmesurado.

Pero esto aún no es una reflexividad radical. No hay un cambio interno que divida, como en el cristianismo, al humano en dos, uno antes de su conversión y otro después. Para los griegos había una "cierta continuidad" de la persona que debía cuidarse y mantenerse saludable. En Agustín ya no estamos a un nivel de equilibrio o de salud, de lo que se trata en el obispo de Hipona es de una revolución en lo interno. Se trata de ser, efectivamente, un

¹³ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. Tomo II: El cuidado de sí*, Siglo XXI, México, 1998, p. 28.

¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

hombre nuevo, renacer en la vida del espíritu y dejar de vivir según la carne, como dice San Pablo. Y estos cambios entre la vida de la carne y la vida del espíritu los espacializa Agustín con la división del hombre externo y el hombre interno, respectivamente. A Dios se le encuentra en esta vida del espíritu, se topa uno con la bondad y la belleza cuando el camino se emprende hacia adentro, cuando se da, como también dice Foucault, "un modo particular de relación con uno mismo, que implica formas precisas de atención, de recelo, de desciframiento, de verbalización, de confesión, de autoacusación, de lucha contra las tentaciones, de renuncia, de lucha espiritual"¹⁵.

Para Taylor, Agustín "Hizo que el vuelco hacia el yo en la dimensión de la primera persona fuera crucial para acceder a una condición superior (puesto que efectivamente, es un paso en el camino que nos lleva de vuelta a Dios)"¹⁶. Dios es la fuente elemental de todo conocimiento y orden, pero no sólo en un sentido ontológico (creador) sino también epistemológico, "Y somos empujados posteriormente a hacer el bien, una vez que nuestro corazón concibió de tu Espíritu; mientras que anteriormente éramos empujados a hacer el mal, abandonándote a ti."¹⁷. Sólo a través de él es cómo podemos ver realmente, él es la luz que nos permite ver lo es más elevado, es decir, a él mismo. "Por eso está mi alma como una tierra sin agua delante de ti, porque así como no puede sacar de sí misma su propia iluminación, así tampoco puede sacar de sí su propia hartura. Pues así está en ti la fuente de la vida, como en tu luz vemos la luz"¹⁸. El esquema es un círculo, habrá que adentrarnos en nosotros mismos para encontrar la verdadera forma de mirar, que es la forma de Dios, y, a través de ésta, elevarnos hasta Dios mismo, y después, descender la mirada al mundo y poder conocer realmente -o actuar de manera buena-. En palabras de Gilson, el camino de Agustín es el que "conduce de lo exterior a lo interior y de lo interior a lo superior"¹⁹. "Captamos lo inteligible no sólo porque el ojo de nuestra alma se dirija a ello, sino primordialmente porque vamos dirigidos por el Señor interior"²⁰.

Además de este viaje al interior, el único para encontrar la verdad, en Agustín se

¹⁵ *Ibid.*, p. 61.

¹⁶ Taylor, Charles, *op. cit.*, p. 148.

¹⁷ Agustín, *Confesiones*, Porrúa, Ciudad de México, 1970, p. 328.

¹⁸ *Ibid.*, 307.

¹⁹ Citado en Taylor, Charles, *op. cit.*, p. 151.

²⁰ *Ibid.*, p. 152.

abre otra posibilidad. Si en Platón sólo podía existir el error en la mirada, fijarnos en lo menos importante en vez de lo superior, y existía una continuidad entre conocimiento y moral -el que conoce lo superior será bueno automáticamente-, Agustín pone en el juego de la reflexividad la voluntad. Con el pensador cristiano se establece un paso intermedio entre el conocimiento y la moral, y éste es el pecado. De nuevo, Pablo es la fuente "Realmente mi proceder no lo comprendo: pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco [...] en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero" (Romanos, 7, 15-18). Para Platón, como mencionamos antes, esto es inconcebible. El conocimiento del orden siempre producirá orden, la coincidencia entre el macro y el micro cosmos es algo que se da por hecho

...mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo, sin sufrir ni cometer injusticia unas a otras, conservándose todas en orden y conforme a la razón, tal hombre las imita y se asemeja a ellas al máximo. ¿O piensas que hay algún mecanismo por el cual aquel que convive con lo que admira no lo imite?²¹

La respuesta de Adimanto en la República es totalmente sintomática, "Imposible", y no se profundiza más sobre el asunto, incluso, la conversación continúa teniendo esa conclusión como un axioma. La razón de que a nosotros, actualmente, esa relación, que para Platón era tan fuerte, se nos haga sospechosa y exijamos una explicación que nos digan exactamente por qué eso habría de suceder así, es por la herencia cristiana.

La voluntad que entra en juego, una decisión radical viene derivada de la atención que se pone a la interioridad y al peso que Agustín le da al MI (como sentido de auto pertenencia, y no sólo un YO como diferenciación de los otros). Me corresponde a MI escuchar la voz de Dios que me habla, me corresponde a MI la decisión de hacer el viaje al interior. La responsabilidad en Agustín toma una faceta diferente a la del mundo antiguo, no sólo es la que me trae consecuencias (sean buenas o sean malas) por lo que hice (en la forma de un YO como pronombre diferenciador), sino, que además de éstas, conlleva un cambio radical en lo que uno es. Al tomar el MI como lo definitivo para encontrar a Dios, metemos en el esquema a la voluntad "independiente que determina lo que podemos

²¹ *República*, 500 b-c.

conocer como la dependiente, configurada por lo que vemos"²². El problema para Agustín pasa de un problema de dirección ontológica (ver hacia un lado o hacia otro) a una voluntad del ver (querer o no querer ver de cierta manera). Es ese el problema de la gracia y la fe. Existe para el pensador de Hipona una posibilidad de una voluntad perversa, que dé la espalda al bien, y no sólo por ignorancia, sino por decisión. Esta es, someramente, la noción del pecado y como tal, trae consecuencias más graves -la condena eterna- que el error Platónico. Hay algo gratuito en esa decisión vital que propone Agustín, no es posible una explicación totalmente causal de por qué obramos mal (como atestigua la perplejidad de Pablo ante su proceder). Esa decisión es algo que atañe totalmente al MI, que se refiere única y exclusivamente a una voluntad libre.

MATILDE Y LA ACCIÓN PASIVA

La noción de interioridad en Matilde está marcada, en mucho, por Agustín. No hay una idea totalmente diferente de la del obispo de Hipona; a Dios, de alguna manera, se le encuentra en un viaje a lo más profundo que hay en el humano. Sin embargo, las formas de espacialización y el lenguaje con el que la beguina se expresa difieren y le dan otro matiz. Dos factores la distinguen de Agustín, primero, la noción de la confesión privada y, segundo, la estructura del amor cortés.

Como vimos antes, es sólo con la llegada del concilio de Letrán IV que la confesión como la conocemos actualmente aparece²³. Y es tan importante que comienza a crear espacios internos, pues es necesario que exista una división más o menos diferenciada entre un adentro y afuera para poder enfocar esta noción de pecado en una práctica y que sólo pueda ser mediatizado-perdonado por la Iglesia. Sin poner como supuesto la contraposición entre mundo exterior e interior, y la consecuente necesidad de exteriorizar (exorcizar) este interior, la Institución no obtiene el peso definitorio para la salvación; podría bien pasar alguien sin confesar sus pecados y arrepentirse en silencio, pero la Institución necesita

²² Taylor, *op. cit.*, 154.

²³ Esta es la confesión auricular. Un encuentro privado entre Dios y un fiel, mediatizado por un sacerdote. Por medio de una conversación, que no habrá de salir de ahí, el mediador transforma sus oídos en los oídos de Dios, y su palabra, su perdón, se vuelve el perdón de Dios. Esta vía es la única válida desde el siglo XIII.

afianzar un poder que ha ido debilitándose en el último siglo. Es urgente, pues, estar con sus fieles hasta en lo más profundo, en aquello que no puede ser falseado. Se exige una fe del interior, algo que desde el principio Pablo pone como condición *sine qua non* del cristianismo, pero que en el XIII deriva en una serie de ciertos esquemas que deben imperar interiormente. Ciertas formas de verbalizar, ciertas formas de hacer y de no hacer que refieren mucho más a una relación con uno mismo –y Dios- que con los otros. La confesión es un acto totalmente privado.

Las diferencias con las *Confesiones* prototípicas es que en éstas, el obispo de Hipona, se exhibe públicamente. Es un modelo que se expone a sí mismo como predicación. Si algún acto del siglo XIII es cercano a las *Confesiones* es la literatura ejemplar. Ese es el punto con el que comienza el libro de Agustín

Concédeme, señor, saber y entender si es primero el invocarte que el alabarte, si es primero el conocerte que el invocarte. Pero, ¿quién te invoca si no te conoce? Porque el que no conoce, puede invocar una cosa por otra. ¿No te invoca más bien para conocerte? Pero, ¿cómo invocarán a aquél en quien no han creído? Y ¿cómo creerán si nadie predica? Alabarán al señor los que buscan. Porque buscándole le encuentran y, al encontrarle, le alabarán. Búsqüete, señor, invocándote, e invóquete, creyendo en ti, puesto que nos has sido predicado, que tú me has inspirado por la humanidad de tu Hijo, por el ministerio de tu predicador.²⁴

Y lo confirma más adelante

¿A quién cuento yo esto? No te las cuento a ti, Dios mío, sino que en tu presencia las cuento a mi linaje, al linaje humano, a la pequeña porción que pueda caer sobre este escrito. Y, ¿por qué lo hago? Evidentemente para que yo y todo el que lo leyere consideremos desde qué abismo hay que clamar a ti. Y ¿qué cosa más cercana que tus oídos para un corazón que te confiesa y que vive de la fe?²⁵

Se trata de un intento de evangelización. Agustín busca mostrar cómo Dios se le manifestaba aunque él no creyera, cómo, a pesar del pecado, Dios estaba ahí, y de esta manera, su vida se vuelve un paradigma del pecador regresando a su creador; en el siglo

²⁴ Agustín, *op. cit.*, p. 1.

²⁵ *Ibid.*, p. 28.

XIII la confesión pasa a ser un sacramento popular, se le normativiza y se le impone un ciclo –una vez al año, por lo menos-, ya no es una demostración exterior de la conversión, sino un constante auto examinarse que moldea la forma en que se debe concebir cada acto y cada deseo.

Sin embargo, esta regularidad de la confesión en el XIII no trajo una uniformidad de pensamiento, sino que dio espacio a otras formas de expresión, como la propia *Luz Fluyente de la Divinidad*. Al dar cabida e importancia a un espacio interno parece que las propias concepciones, en vez de alinearse en una normalidad, encuentran su momento para manifestarse. Así sucede con Matilde, que mezcla tópicos cristianos con el lenguaje y motivos del amor cortés. Es en este punto donde la beguina de Magdeburgo se aleja de la tradición agustiniana de la interioridad. Matilde comienza a re-crear estos espacios uniendo las formas medievales caballerescas y las imágenes del *Cantar de los Cantares*.

Las metaforizaciones del alma, o de lo interno, están, por lo menos, desde Platón. La imagen del auriga y los caballos del Fedro muestran como el pensador griego concibe al humano en su ascender al mundo de las ideas. Pero en él no hay todavía una concepción de lo interno como un hogar, porque esa interioridad que se cristaliza en el XVI apunta a que dentro de nosotros mismos es dónde realmente habitamos. No hay ningún otro lugar donde estaremos más “a nuestras anchas” que en esa opacidad interna, visible (aparentemente) sólo para nosotros. Es, pues, nuestro verdadero *ethos*.

Matilde también crea imágenes del alma, inspirada en imágenes bíblicas y expresadas en lenguaje del amor cortés. Así, en ese espacio que se va gestando, la beguina de Magdeburgo crea un lugar de encuentro, espacializa su interior de manera que se vuelve recámaras, conventos o, mucho más abstracto, el corazón. La primera de éstas ocurre en el libro I de la *Luz Fluyente de la Divinidad*, capítulo 44, “Entonces, la novia de todas las delicias va hacia el más justo de los amantes en la secreta cámara de la divinidad. Ahí, ella encuentra la cama y la habitación del amor, preparadas por Dios en una manera sobre humana.”²⁶ Aquí, la imagen es un poco distante, pareciera que el lugar donde los dos amantes se encuentran estuviera más allá de Matilde, como si fuera elevada “fuera de sí misma”. La “secreta cámara de la divinidad” no queda claro dónde se encuentra, si es acaso

²⁶ Mechtild of Magdeburg, *op. cit.*, I, 44.

un lugar exterior a Matilde o si habla más bien de un lugar interno y privado. Sin embargo, parece que *La Luz* apunta a que el encuentro se da, de alguna manera, “en” Matilde.

La sensación que deja el libro de la beguina de Magdeburgo, es que el individuo entra como, “una clara ruptura con respecto a las literaturas arcaicas, y ésta consiste en una nueva atención al individuo, que ha dejado de ser el representante de la colectividad para adquirir unos perfiles ejemplares propios”²⁷. Las experiencias que reporta el libro parecen enfilarse mucho más en lo que nosotros entenderíamos por esa palabra, algo personal, que si acaso puede hablarle a los otros, también contiene cierta restricción; hay un punto en donde lo que Matilde narra escapa a una posible “esquemmatización de la experiencia”. Ella, pues, no da una forma canónica de cómo suceden los encuentros, sino, cómo, de hecho, le sucedieron a ella. Tal parece que así lo denuncia en IV, 13: “Yo no sé escribir, ni podría, si no viera con los ojos de mi alma y oyera con los oídos de mi espíritu eterno y sintiera en todas las partes de mi cuerpo el poder del Espíritu Santo”²⁸. La importancia de esta verdad experiencial es importantísima. Esto que Matilde intenta escribir debe penetrar todo su ser para poder pasar a la escritura, es decir, al grado de “certeza”. Pero esta certeza no viene, como con Descartes, de una eliminación de posibilidades lógicas, sino a través de un encuentro, de la llegada del amado a lo más profundo de Matilde, que le autoriza a escribir, a decir esas cosas sin temor, pues “[Habla Dios] Nadie puede quemar la verdad. Si alguien quisiera arrebatarme este libro, tendría que ser más poderoso que yo. Este libro tiene tres partes y me representa sólo a mí.”²⁹.

Habrá que descubrir el lugar del encuentro entonces. En II, 23, dice, “No hay otro señor que habite en todos los castillos al mismo tiempo que él. Él vive en la paz del santo amor y le susurra a su amada en los confines del alma”. Este lugar al que la beguina llama “los confines del alma” corresponde a un espacio de lo privado. Si acaso la unión entre amado y amada puede darse, se dará oculto, será algo que sólo podrá conocer el alma enamorada. Matilde le llama “el saludo” de la divinidad y las condiciones para este saludo, que se da en la parte más íntima, son verdaderamente extrañas, “Nadie es capaz, o tiene permitido, recibir este saludo si no ha ido más allá de sí mismo y se ha convertido en

²⁷ Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, *op. cit.*, p. 30.

²⁸ Mechtild of Magdeburg, *op. cit.*, IV, 13.

²⁹ *Ibid.*, II, 26.

nada.”³⁰. A lo que se apunta aquí es que esta interioridad debe ser un receptáculo immaculado, no puede haber nada allá adentro, porque de haberlo, la infinitud del amado – celosa y exclusiva- no podrá entrar. Mino Bergamo recupera en su libro *La Anatomía del Alma* los dos modelos de unión con lo divino que influenciaron el pensamiento religioso hasta el siglo XIX. Estos dos marcos referenciales los denomina 1) La unión de la esencia y 2) La unión amorosa. El primero abrevia de la tradición renano-flamenca, que tiene sus orígenes en Eckhart y el segundo en el modelo aristotélico-tomista.

El modelo aristotélico-tomista propone que el humano está conformado de tres planos: el vegetativo, el sensitivo y el racional. Cada una de estos planos tiene diferentes potencias o fuerzas que les permiten realizar sus operaciones, “El alma es, por ejemplo, la que piensa, la que desea, la que imagina; pero ella piensa a través del intelecto, desea a través de la voluntad e imagina mediante la imaginación”³¹. Así, cada plano corresponde o permite ciertas actividades. En cuestiones de la “vida interior”, el modelo aristotélico-tomista sólo toma en cuenta el plano sensitivo y racional. Entre estos dos es dónde se juega lo que desde Agustín se tiene como valor fundamental del cristianismo, encontrar a Dios dentro de nosotros. El esquema, de una oposición ternaria, pasa a un sistema binario, donde se establece una parte superior –plano racional- y una parte inferior –lo sensitivo-. Sus respectivas potencias operativas son la voluntad y el entendimiento y la imaginación y el apetitivo sensitivo³². Esta tradición establece que la unión con lo divino, lo más alto que puede haber, sólo puede hacerse mediante lo más alto, es decir, el plano racional, pero siempre en un sentido activo, es decir, por medio de actos realizados en la parte racional del ser humano, por medio de actos de voluntad y de entendimiento. El humano, pues, hace cosas que le acercan, o, en su defecto, le alejan de Dios. Es una tradición teológica que “afirmaba que el alma no puede unirse a Dios más que a través del amor y del conocimiento y, por tanto, mediante las facultades espirituales, de las que dependen los actos de amor y del conocimiento”³³.

³⁰ *Ibid.*, I, 3.

³¹ Bergamo, Mino, *La anatomía del alma. Desde Francisco de Sales a Fénelon*, Trotta, Madrid, 1998, p. 42.

³² *Ibid.*, p. 47.

³³ *Ibid.*, p. 140.

Por otro lado, está la tradición de la unión esencial. En el modelo aristotélico-tomista el alma se divide entre sus potencias, lo que puede hacer, y su esencia, lo que es. Entre esa diferencia de verbos esta tradición apunta que los encuentros con lo Otro se dan en forma, si se puede decir así, de exterioridad. Dios se encuentra con el alma porque ésta ha realizado ciertos actos que le acercan a él, por ejemplo, que le ama con toda su fuerza. Pero lo que el alma es, su esencia, permanece intocada. El encuentro en el modelo aristotélico-tomista deja al amado y a la amada como dos cosas, unidas por sus acciones, pero con sus respectivas esencias separadas. La tradición esencialista es más audaz y propone un camino mucho más pasivo y que se decanta por el lado del ser. En este pensamiento la unión se da más allá de las fuerzas operativas, se da “en el silencio y en el reposo del fondo esencial”³⁴. Eckhart así lo establece

...en su esencia ella [el alma] no se entrega en absoluto a ninguna operación. ¿Por qué? Porque las facultades por las que ella opera emanan de ese fondo esencial donde se halla en el centro del silencio, donde no existe sino la expectación ante el nacimiento y la obra de dios; es allí donde dios Padre profiere su Verbo; y ese fondo, por su naturaleza, no puede contener nada más que la esencia divina sin haber recurrido a ningún instrumento. Allí, en el fondo mismo del alma, Dios penetra plenamente por completo; digo por completo y no sólo parcialmente.³⁵

Este espacio donde se da la unión no sólo será un “ocupamiento”, sino una completa transformación. El alma no sólo será hija adoptiva de Dios, hermana de Cristo, sino que Dios mismo hará nacer a su hijo engendrado en esa interioridad, forjándola deiformemente, “cuando se lleva a cabo en su esencia la natividad interior, renace [el alma] no sólo como hija, sino en cuanto idéntica al hijo, transformada en el Hijo, hecha una sola y misma cosa con él, sin que subsista ninguna distinción entre alma y el Verbo”³⁶. El alma, en su radical interioridad, es abolida por lo Otro, es convertida en el Otro y en su más profundo ser no queda más que Alteridad. De la naturaleza de esta unión se deriva, paradójicamente, los “medios” para obtenerla. El alma debe abandonar todas sus potencias, vaciarlas, estar en un silencio total que dé paso al Verbo divino, que lo Otro hable dentro del alma. Dice el maestro Eckhart, “si Dios todo poderoso debe proferir su Verbo en el alma, es necesario

³⁴ *Idem.*

³⁵ Citado en Bergamo, Mino, *op. cit.*, p. 138.

³⁶ *Ibid.*, p. 143.

que ésta se mantenga en paz y en silencio. Es en un alma semejante, apacible y tranquila, donde Dios puede proclamar su Verbo y se proclama él mismo, él mismo, digo, y no una imagen”³⁷.

Podemos entonces hacer una división lateral de estos modelos. Mientras que la unión en la tradición aristotélico-tomista se da por medio del acto de la voluntad guiada por el entendimiento, por tanto, es un camino de actividad, en la tradición esencialista el saludo divino sólo se encuentra en la pasividad y en el silencio de estas potencias del alma. Leyendo la *Luz Fluyente de la Divinidad* podríamos decir que la unión que la beguina de Matilde propone es una unión amorosa, por tanto cargada hacia el lado de las potencias del alma. Las imágenes nupciales del libro podrían llevarnos a pensar que lo que ocurre es la unión de potencias, de dos que se aman. Pero, en algunas ocasiones, las más osadas de la beguina de Magdeburgo, Matilde propone una unión que podríamos denominar esencial, donde Dios y el alma se convierten en uno sólo, “[Habla Dios] Yo estoy en ti, y tú estás en mí”³⁸. No podríamos estar más cerca. Porque los dos hemos fluido en uno y hemos sido puestos en el mismo molde. Por tanto, permaneceremos siempre unidos”³⁹. Pareciera que la unión de la que habla aquí la beguina va más allá de acciones, se refiere a un núcleo esencial donde Dios y el alma se mezclan en lo más profundo, hasta llegar a ser indiferenciables el uno de la otra. Más adelante, en el libro VI dice, “Él la ha puesto en él mismo. Con ella, más que con todas sus creaturas, se ha unido él mismo. Él se ha mezclado tanto con ella y ha derramado tanta de su divina naturaleza que el alma no puede decir otra cosa sino que con toda esa unión [oneness] él es más que su padre”⁴⁰. La repetición es fundamental. En ese pequeño pasaje Matilde repite una y otra vez el “sí mismo” para recalcar de una manera más sutil lo que Eckhart dice directamente, “Allí, en el fondo mismo del alma, Dios penetra plenamente por completo; digo por completo y no sólo parcialmente”⁴¹. Otra imagen, ahora de II, 4, narra una visión de una misa celestial. El centro de esta visión es una pequeña niña, a la cual “Dios arrancó de sus sentidos terrenales

³⁷ Citado en Bergamo, Mino, *op. cit.*, p. 142.

³⁸ En esta parte, Tobin traduce: “I am in you and you are in me”. Lo cual nos induce a pensar en una traducción de corte espacial, como si uno estuviera contenido en otro. Pero en alemán como en inglés, el verbo “to be” y el verbo “sein” significan tanto “estar” como “ser”, entonces otra posible traducción y mucho más interesante podría ser “Yo soy tú y tú eres yo”.

³⁹ Mechtild of Magdeburg, *op. cit.*, III, 5.

⁴⁰ *Ibid.*, VI, 31.

⁴¹ *Cfr.* Nota 24 de este ensayo.

y la trajo milagrosamente a un hermoso templo”. Después de la ceremonia, la niña pregunta a la virgen María, también presente en la visión, si debe dar una ofrenda, María responde que sí, y la niña ofrece un “penique dorado” que simboliza la voluntad. Ella se lo entrega a su amado “con la intención de no recuperarlo jamás”⁴². En I, 43 la propia voluntad es llamada maligna. La idea es que Matilde considera que la búsqueda de Dios se da más allá de “lo que uno quiera” o “por los caminos que uno elige”, es más un encuentro que se da en “los confines del alma” donde solamente Dios le habla. Para poder ser digno de este encuentro, uno tiene que entregar su voluntad, como la pequeña niña de II, 4, y ser pasivo, un ser en espera de la llamada de su amado.

Sin embargo, la importancia que Matilde pone en el deseo choca con el pensamiento de la vacuidad espiritual eckhartiana. Pareciese como si la voluntad, que por un lado debe ser dejada de lado, por el otro se le exaltara hasta ser lo único de lo que realmente se ocupa Matilde. El papel del deseo en la Luz Fluyente de la Divinidad es prioritario, como si sólo a través de éste el amado se revelara al alma. El matiz del deseo de la beguina tiene tintes personales, por así decirlo, mientras que en Eckhart a lo que se apunta es a perder toda imagen y todo nombre. Dice Eckhart que hay una parte del alma, la más profunda y la única que es verdaderamente libre, que

No es esto ni aquello; sin embargo, es un algo que se halla más elevado sobre esto y aquello, que el cielo sobre la tierra. Por eso, lo llamo ahora de una manera más noble que lo haya hecho jamás y, sin embargo, ello reniega, tanto de la nobleza como el modo, y se halla por encima de éstos. Está libre de todos los nombres y desnudo de todas las formas, por completo desasido y libre tal como Dios es desasido y libre en sí mismo⁴³.

Y más adelante

Dios nunca mirará ahí adentro ni por un solo momento y nunca lo ha hecho en cuanto existe al modo y en la cualidad de sus personas. Esto es fácil de comprender, pues es Uno único carece de modo y cualidad. Por eso: si Dios alguna vez ha de mirar adentro, debe ser a costa de todos sus nombres divinos y de su cualidad personal; todo esto lo tiene que dejar afuera si alguna vez ha de mirar adentro. Antes bien, en cuanto Él es un Uno simple, sin ningún

⁴² Mechthild of Magdeburg, *op. cit.*, II, 4.

⁴³ Eckhart, *Tratados y Sermones*, Introducción y selección de Mauricio Beuchot, CONACULTA, México, 1998, p. 98.

modo ni cualidad, en tanto no es, en este sentido, ni Padre ni hijo ni Espíritu Santo y sin embargo, es un algo que no es esto ni aquello⁴⁴.

El maestro de Hochheim establece las características de este espacio interior que, a semejanza de Dios, es sin imagen ni nombre, “ni esto ni aquello”. Un lugar (¿cosa, parte?) que está más allá de toda categoría. La forma de nombrarlo es por medio de rodeos, de negaciones que no aportan ningún contenido real a lo que se trata de definir. En Matilde el asunto se relaciona con un nombre, el Amor, y al contrario de Eckhart, no se acentúa la total libertad de este espacio –tan libre que ni siquiera puede ser atado por un nombre- sino hacia la esclavitud y la dependencia que el alma establece. Dice la beguina, “Ya no puedes enseñarme nada. No puedo darle la espalda al Amor. Debo ser su prisionera, de otro modo no podría seguir viviendo”⁴⁵. La relación que Matilde expone entre Dios y el alma es una relación existencial. La enamorada no podría sobrevivir sin el amor que le tiene a su amado, lo que prima en este tipo de unión es no tanto la presencia del Dios, cuanto más el Amor que se tiene por él⁴⁶. El alma se vuelve un títere de su propio deseo, que la excede y, de alguna forma, la oscurece. No hay nada detrás del Amor; en este aspecto pareciera que la enamorada se funde con deseo por su amado, hasta no ser más que un puro anhelo, “El alma no tiene ataduras en su anhelo, encendida en su amor, dispuesta en la espera, un espejo del mundo, pequeña en su grandeza, confiable en la ayuda, recogida en Dios.”⁴⁷ Así, frente a esta inmensidad del deseo, Matilde comienza a plasmar imágenes del encuentro, a hacer divisiones, pasos, escalas de perfección. Sin embargo, tal vez sea erróneo creer que todas estas “escaleras” espirituales correspondan a un itinerario plenamente definido, donde son necesarios ciertos requisitos para lograr un encuentro. De considerarlo así, la *Luz Fluyente de la Divinidad* sería una especie de “manual” que explicaría los momentos que habrá que recorrer para que Dios se entregue al alma. Al contrario, pareciera que todas estas divisiones y parcelaciones corresponden a una deficiencia en el propio hablar. El movimiento es paralelo al de Eckhart. Mientras el dominico apela hacia el no decir, hacia el “ni eso ni aquello”, la eliminación de toda denominación en aras de fidelidad a lo que excede toda categoría, en Matilde se transforma en una explosión imaginaria, como si

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ Mechtild of Magdeburg, *op. cit.*, I, 54.

⁴⁶ Ver más adelante en este ensayo, p. 62.

⁴⁷ Mechtild of Magdeburg, *op. cit.*, II, 16.

quisiera llenar de tantas imágenes y representaciones para quebrar un sentido⁴⁸ o un camino estable. Si la espiritualidad eckhartiana abogaba por un silencio significativo, Matilde apuesta por un “parloteo” que sabotea el hablar mismo, hasta no saber ya que se quiere, “Entonces el alma preguntó: <<Mi más querido, ¿qué maravilla debo desear?>>. Esto debo seguir escribiendo, llorando todo el tiempo”⁴⁹.

Los dos modelos a los que hemos hecho referencia, el aristotélico-tomista y el esencialista, son coetáneos a Matilde. El primero, herencia de Tomás de Aquino, cristaliza con él a mitad del siglo XIII y el pensamiento eckhartiano corresponde al final de ese mismo siglo. Ninguno de los dos es un antecedente de Matilde como tal, no hay pruebas de que la beguina de Magdeburgo haya leído al Doctor Angélico y Eckhart es más bien influenciado por el movimiento femenino del XIII. Sin embargo, las similitudes que se encuentran entre Matilde y estos dos modelos son interesantes. Por un lado, se alinea con una pasiva unión esencial, mientras que por el otro, el amor, como actividad de una potencia del alma, es la única puerta a Dios. Acción contra contemplación. En esos dos verbos es posible resumir una disyuntiva del cristianismo. En la *Luz* parece que hay un conflicto. Se exalta esa unión que va más allá de todo lo que alma pueda hacer y otra donde es necesaria la voluntad –el deseo- por la divinidad. Sin embargo, es posible pensar que para la beguina de Magdeburgo la diferencia entre acción y contemplación es inoperante, en el sentido de que para Matilde la acción es una contemplación y contemplar es ya hacer algo. No hay diferencia de niveles entre el ser y el hacer, uno es el otro⁵⁰, podría decirse incluso que para Matilde el Amor es la esencia del alma, el núcleo más profundo del ser humano coincide con una de sus características. La acción de Matilde es un acción peculiar, una acción de Amor, donde el alma enamorada busca a su amado incesantemente, pero también esta búsqueda está llena de pasividad, algo que tiene que ver con la conformación misma del alma, con el núcleo más profundo y, por lo tanto, rompe la esfera de un mero

⁴⁸ Cfr. Certeau, Michel de, *op. cit.* Sobre todo la reflexión que el pensador francés tiene en relación con el Bosco y su alquimia de significantes. Véase más arriba en este ensayo, p. 21.

⁴⁹ Mechtild of Magdeburg, *op. cit.*, III, 12.

⁵⁰ “Yo pienso que resolver mis necesidades más básicas cuenta para Dios lo mismo que el más alto estado de contemplación que un ser humano puede obtener. ¿Por qué? Si yo lo hago por amor y en aras de honrar a Dios, todo es uno y lo mismo” (*Ibid.*, I, 27).

hacer –como algo que puede o no realizar el alma- para incorporarse a su naturaleza, “Que te amo apasionadamente viene de mi naturaleza, porque yo soy el amor en sí mismo. Que te ame a menudo viene de mi deseo, pues deseo ser amada apasionadamente.”⁵¹.

⁵¹ *Ibid*, I, 24.

UN LUGAR DESOLADO

El desierto fascina... y aterra. Su uniformidad, su aparente infinitud y tranquilidad sólo resaltan más sus peligros: un sol abrasante, bichos y animales rastreros, ponzoñosos, la ausencia de agua o vegetación; el apacible paisaje, como los atractivos colores de algunas especies, son una advertencia: no entrar, camino sin retorno, muerte. Aquél que se aventura a cruzarlo sabe que se arriesga a no salir nunca de ahí, puede morir de sed o de cansancio, puede morir de soledad, es, ante todo, hostilidad, nada sobrevive ahí sin pelear, sus comodidades son escasas y, paradójicamente, lo vuelven más insoportable. Los momentos de alivio, si es que llegan, contrastan sobremanera con la esencia del lugar y lo hacen más peligroso. El desierto asusta, hace temblar cuando uno se encuentra en sus fronteras, pareciera que es el fin del mundo, el mar de arena se extiende por todo el horizonte, ¿qué podría haber más allá? Sólo más desierto. Ahí, pues, no hay realmente nada. No es casualidad que esta palabra también sea usada como adjetivo de algo que está vacío: “El estadio estaba desierto”, “Los jueces declararon el primer lugar desierto”; y como verbo es sinónimo de abandonar: “El militar desertó durante el traslado al frente” Todo lo relacionado con este lugar se emparenta con lo que “no es”, es el exacto contrario de la ciudad y lo civilizado; en ésta, hay gente por doquier, la tierra urbana es control: reglas de tránsito, reglas de urbanidad; lo desértico es salvaje, uno camina sin encontrar (se) a nadie, no hay calles ni sentidos. La primera ofrece refugios, conglomeraciones humanas, es mercado, plaza y edificio; el segundo es dispersión y pérdida, nada se construye, reta al concepto mismo de construcción, nada vive ahí, sólo sobre-vive, apenas lo hace, el desierto es el límite entre vivir y no vivir, es apenas-vivir. Borges cuenta la historia de dos reyes y sus laberintos: un monarca somete a su homólogo a las vejaciones de puertas, paredes y callejones sin salida, tan sutiles y perplejos que “los varones más prudentes no se aventuraban a entrar y los que entraban se perdían”¹ El rey sometido logra escapar y, a su vez, somete al otro a su propio laberinto, más letal, más abierto, más desesperante: el desierto. Le deja y, obviamente, muere. Mientras uno encierra, el otro libera (abandona) en el “no lugar”, donde no hay referencias ni seguridades, donde la desaparición es la más fiel

¹ Borges, Jorge Luís, *Los dos reyes y los dos laberintos* en *Aleph*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

compañera. Los límites que configuran el espacio aquí no existen; la falta de muros otorga una extraña libertad, la de vagar sin rumbo posible, pues el desierto “tiene centro en cualquier parte y su circunferencia en ningún lado”²; es imposible, pues sus fronteras se establecen por su ausencia. El desierto no puede ser de-finido (darle fin), hacerlo sería violentarlo; es lo opuesto al concepto, es lo opuesto a la claridad y diferencia.

Sin embargo, esta peligrosidad hecha paisaje es fascinante, abismal, su fuerza de gravedad es imponente. Frente al desierto, uno siente rechazo, miedo, pero también curiosidad; nos reta, no nos aterra caer en él, sino la voluntad de querer caer cuando le vemos. Sucumbir es llamativo, en su extrañeza atrae poderosamente. Algunos, los que se atreven a entrar, descubren que es su hogar, que sólo ahí pueden estar “a sus anchas”, que sólo ahí pueden encontrar lo que es más importante en la vida: “La dura vacuidad del desierto no oprime más. Parece nuestro elemento natural, el lugar donde finalmente podemos abrir nuestros y estirar nuestros miembros. Podemos levantar nuestras tiendas, respirar el aire puro y observar el horizonte y decir: Yo podría vivir en este lugar. Podría echar aquí raíces. Este podría ser mi hogar”³. El desierto es motivo de conversión. Muchos personajes se exilian a ese “no lugar”, habitan ahí, “viven como si estuvieran muertos”, al borde... ¿Qué es lo que sucede en el desierto? ¿Por qué la búsqueda de lo más importante, lo fundamental de la vida, sucede en medio de este lugar incómodo? ¿Qué fuerza tiene el desierto que hace que algunos olviden las seguridades y se aventuren en las arenas? ¿Qué hace que alguien, que busca realmente vivir, se aventure en los reinos de la muerte? Esto tiene que ver con lo Otro, con lo divino.

Dentro de la tradición judeo-cristiana el desierto está enraizado. El éxodo judío acontece en él, Elías e Isaías se aventuran, también los padres del desierto en los primeros siglos cristianos, el mismo Jesús se retira a ese “no lugar” 40 días con sus noches. Los personajes son muchos y el desierto es una constante. Hay un misterio en ese lugar y tiene que ver con lo divino, como si la voz de Dios sólo pudiera ser escuchada en ese exilio. Algunos se atreven a entrar y a jugarse la vida para ver de qué trata ese secreto.

² Citado en Walters, Kerry, *The soul wilderness*, New York, Paulist Press, 2000, p. 4.

³ *Ibid.*, p. 2.

Entre ellos está el de Matilde de Magdeburgo y su Libro, *La Luz fluyente de la divinidad*.

TRES DESIERTOS

El desierto es, ante todo, un viaje. En ese lugar lo que se hace es caminar, sin rumbo fijo y sin referencias, pero aún así, se continua en una búsqueda peligrosa, sin garantías. Uno no “está” en el desierto, uno vaga en él. Si uno no “está” ahí, no puede haber, entonces, itinerarios definidos, modelos estables dentro de los cuales se pueda ubicar qué hacer después o cómo sobrevivir. El desierto mismo es cambiante, se presenta de diferentes maneras. Sin querer reducir la desolación de este espacio, presentaremos unas “concepciones” o, mejor, formas en que funciona el desierto en tres figuras: la primera, representada por Jesús y Juan el Bautista; la segunda, por los padres del desierto de los primeros siglos cristianos; y la tercera, Matilde de Magdeburgo, en la cual nos detendremos mucho más. Los dos primeros ejemplos los usaremos para comparar y resaltar las diferencias, y tal vez novedades, de la beguina de Magdeburgo.

a) Jesús y Juan el Bautista

El primer capítulo del evangelio de Lucas trata sobre el nacimiento de Juan el Bautista. Éste nace de Zacarías e Isabel, “los dos eran justos ante Dios y caminaban sin tacha en todos los mandamientos y preceptos del señor”⁴. Sin embargo, no tenían hijos. Isabel era estéril. En una ocasión a Zacarías se le presenta un ángel que le anuncia que mujer tendrá un hijo y se llamará Juan, el cual “estará lleno del Espíritu Santo ya desde el seno de su madre”⁵. El ángel también menciona la misión de Juan que no es otra que “preparar al señor un pueblo bien dispuesto”⁶. Desde el principio, el Bautista es encomendado y anunciado. Su nacimiento fuera de lo ordinario marca su sino, su misión se le revela desde antes de nacer. De su vida hasta el momento de su predicación no se sabe

⁴ Lc, 1,6.

⁵ Lc, 1, 15.

⁶ Lc, 1, 17

nada, y lo único que dice Lucas es: “El niño crecía y su espíritu se fortalecía: vivió en los desiertos hasta el día de su manifestación a Israel”⁷. Parece que la vida de Juan en el desierto es preparación, el Bautista se retira a lo árido para poder alcanzar ciertas características o metas que le permitan ejercer aquello para lo que nació. El desierto es un campo de entrenamiento; en él las pruebas y peligros son una herramienta para hacerle más digno, para hacerle estar a la altura de lo que debía hacer. Pero también, y eso es más importante, Dios le habla en ese lugar⁸. Después de esto, el Bautista regresa a la región del Jordán y predica. Sale del Desierto para encontrarse con los demás y con su misión. Juan regresa del desierto “renovado”, las arenas le han curtido la piel, pero también han preparado su espíritu y su voluntad, desde el desierto “renace”. Comienza a bautizar, denuncia la hipocresía de los fariseos, predica el camino de Dios y de los justos, comienza a convertir y a preparar la ruta por la que habrá de transitar el Salvador, al cual Juan no es “digno de llevarle las sandalias”. En el mar de arena se le otorga un poder: el de ejercer la misión y el destino marcado desde su nacimiento. El desierto no es un lugar a donde hay que llegar, sino la preparación, la antesala de un proyecto más grande.

Jesús, por su lado, también va hacia el desierto. Después de que Juan le bautiza en el Jordán parte “llevado por el Espíritu hacia el desierto para ser tentado por el diablo”⁹. Marcos dice: “el espíritu le empuja hacia el desierto” y Lucas “y era conducido por el Espíritu hacia el desierto”¹⁰. La salida hacia lo salvaje de la arena es “por otra fuerza”. Jesús es conducido al desierto como parte de un plan, como un movimiento que no se puede rechazar. Mientras que en Juan la decisión de irse al desierto es una condición *sine qua non* (sin el paso por el desierto no podría haber empezado a predicar), en Jesús aparece con otro matiz, es un entrenamiento, en ese lugar él debe derrotar al diablo. Las tentaciones de Satanás son rechazadas una por una por el Nazareno y recrean una lucha metafísica, el bien contra el mal, Dios contra el Diablo. Lo que realiza Jesús es un acto de “prueba”, él mismo busca demostrar que está más allá del pecado, que su humanidad –por más que sea divina- también es lábil, también él puede ser tentado, pero sobrevive a estos embates de Satanás, le rechaza. Los días en el desierto son un exponerse al pecado, para salir limpio de

⁷ Lc, 1, 80

⁸ Lc, 3, 2

⁹ Mt, 4,1.

¹⁰ Respectivamente: Mc, 1, 12 y Lc 4, 1

él. Sin embargo, el desierto, como en Juan, es un lugar de paso. Jesús va hacia la arena para superarla, para salir con una nueva perspectiva o con una convicción más firme; al salir del desierto, Jesús comienza su vida pública, empieza su destino como salvador del mundo.

El desierto es un elemento dentro otros, se ajusta a un plan. En la disyuntiva de salir o no de él, se juega la realización de algo más grande. Estos personajes “consiguen algo con su exilio (de años o días) al desierto, consiguen el don de la profecía o fuerza para retomar su destino”¹¹ Salir de lo deshabitado para entregarse a lo habitado es parte del itinerario. Si uno no supera el desierto, no hay nada más que hacer. Uno debe permanecer en lo salvaje sólo por un tiempo, sólo mientras lo que se estaba buscando obtener ahí es dado.

b) Los padres del desierto

Este movimiento surge en el Egipto romano a finales del siglo III “cuando algunos coptos conversos, o hijos de conversos, se internan en los desiertos del Alto y del Bajo Egipto con el propósito de llevar una vida de extremo ascetismo. Este autoexilio al desierto crece paulatinamente durante los siguientes dos siglos hasta ganar miles de adeptos”¹². Son, pues, personas que persiguen el desierto, se internan en él en busca de un “algo” espiritual que, intuyen, sólo pueden encontrar ahí. El ascetismo al que se someten –vivir encerrados en cuevas, soportar el sol del medio día, comer muy poco durante muchos años, etcétera– les hace ganarse el mote de “atletas del desierto”. Estos personajes renuncian a todo y tratan de vivir una vida que tal vez no pueda llamarse así, viven como si estuvieran muertos. La huida al desierto comienza como una huída del imperio. La persecución romana y los fuertes impuestos parecen ser el motor de una primera oleada de estos personajes. Sin embargo, cuando el cristianismo se erige como religión oficial (380 d.C.) el movimiento crece¹³, ya no hay verdadera necesidad de huir. Para algunos historiadores el motivo real de este aumento se encuentra en que los peregrinos del desierto se internan todavía más en estos terrenos salvajes porque la religión oficial de alguna manera traiciona al cristianismo real, ya que al pasarlo al nivel de lo político –un orden de cosas y actitudes de *este* mundo-

¹¹ Cabrera, Isabel, *Ascetismo y Mística del desierto en Religión y Sufrimiento*, UNAM, México, D.F., p. 93.

¹² *Ibid.*, p. 87.

¹³ *Ibid.*, p. 88.

da la espalda a su verdadera esencia. Los padres del desierto serían el intento de crear una comunidad cristiana verdadera.

Sin embargo, la mayoría de estos atletas del desierto son campesinos y artesanos que no tienen conocimiento real de la Escritura¹⁴. Sus condiciones de vida son paupérrimas, el cambio de residencia al desierto no representa una ruptura radical con su vida diaria, “Frente a su realidad cotidiana, el exilio al desierto aparece como una alternativa de vida incluso más digna, si consideramos [...] que el anacoreta, que controla por completo sus pasiones, se convierte en un personaje poderoso, capaz de curar y devolver la vida. Socialmente se les protege, admira e imita”¹⁵. El habitante del desierto tiene un *status* muy alto, al rechazar los placeres mundanos y su relativa comodidad y entregarse a una “vida que no es vida” gana una posición privilegiada, es un sabio, mas no intelectual; lo que él sabe es qué hacer. No maneja grandes elucubraciones teológicas, es más, no escriben y su acercamiento a las escrituras es más bien fragmentario. Algunos de ellos se jactan que con unas pocas frases de la Biblia¹⁶ tienen para meditar toda su vida, lo cual apunta, siguiendo a Isabel Cabrera en su ensayo sobre los *Abbas* del desierto, que el movimiento en sí no tiene ansias de conocimiento sino de *praxis*. Quieren ante todo una manera de vivir, aquellos que los buscan esperan una palabra, un consejo que les ayude “no a entender o a saber, sino a poder hacer o seguir haciendo”¹⁷. Su principal objetivo es crearse u obtener una forma de actuar, “lo que se propone no es creer ciertas cosas y no otras, sino hacer ciertas cosas y no otras”¹⁸

Así, el desierto tiene un papel central. Parece que no se entra como paso en un proceso, los atletas del ascetismo entran al desierto para estar ahí, para perderse en él. El actuar se desarrolla en lo salvaje, lo desconocido, “no es la preparación para otra cosa, el desierto es el hoy y el mañana, su exilio es permanente”¹⁹. Vivir en cuevas o permanecer encima de columnas todo el tiempo (como Simeón el estagirita que permaneció en una de

¹⁴ *Ibid.*, p. 89.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ Como el caso de Abbas Isaac que al oír una frase de Mateo (“si quieres ser perfecto, déjalo todo y sígueme”) dejó de leer, porque su vida se le hacía demasiado corta para meditar sobre esa frase. *Cfr.*, *Ibid.*, p. 94.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 93.

ellas 40 años) es el desarrollo de la vida misma. Es allí, en ese lugar desolado, donde se desenvuelve el destino de estos monjes, no hay otro paso sino que el desierto es meta, es hogar. Pero también ese hogar actúa como telón de fondo para una lucha cósmica. El monje se siente partícipe de los altercados entre Dios y el diablo, el desierto es su arena; su quietud, apenas moverse o comer lo mínimo, es aparente. Estos personajes tienen sobre sus hombros todo el peso de la lucha entre el bien y el mal, su función es “consolidar la victoria de Cristo”²⁰ que inició cuando el Nazareno se retira al desierto para superar las tentaciones de Satán, e incluso la lucha se interioriza. Dentro de él hay una guerra de deseos, que el atleta debe controlar, aprender a discernir quién le habla, si Dios y el diablo, resistirse a todo lo demoníaco; dentro de esta categoría se encuentran sus propios impulsos: el monje resiste y controla sus propias pasiones, su debilidad, sus ganas de regresar al mundo. Se convierten en unos “exploradores del <<yo>>”²¹, buscan e intentan eliminar todo lo que obstaculiza su vida espiritual; la guerra a la que asisten se transpone de la contraposición de dos fuerzas (Dios y el diablo, bien y mal) ya sea en el exterior o en el interior, a una lucha contra sí mismos²². Es necesario analizar cada pensamiento e impulso, discernir su forma y procedencia y actuar contra él según la naturaleza de dicha pasión. Buscan “calibrarse”, hacerse una especie de máquinas totalmente afinadas que puedan responder y rechazar a todo aquello que les distraiga, su búsqueda es ser totalmente centrados, su objetivo es “mantenerse inmóvil, callado, negando, a la manera de un testigo mudo, de un ojo lúcido y abierto, frente a un mundo amenazado, dominado por los demonios”²³. El punto final, si es que algo así puede ser pensado en esta cosmovisión, es obtener una voluntad enorme que les permita, incluso, vencerse a sí mismos. Reafirman el auto dominio y “un yo hondo y oscuro que ordena orar, no hablar, no moverse, trabajar, no dejarse llevar por los pensamientos y deseos, estar siempre atentos”²⁴. El desierto, como ya mucho se ha repetido, es su sino, su última parada. En él se habita, se actúa y se resiste; sólo dentro del desierto se puede llegar a “ser” realmente.

²⁰ *Ibid.*, p. 95.

²¹ *Ibid.*, p. 97.

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, p. 100.

²⁴ *Idem.*

c) Matilde de Magdeburgo

El desierto funciona en Jesús y Juan como un medio, a través de éste es posible alcanzar un destino que va más allá de las arenas, es un lugar de paso del cual se habrá de salir renovado listo para cumplir una misión. El yermo es una prueba que debe ser superada, sólo así podrán reclamar lo que les ha sido heredado desde antes de nacer. Jesús y Juan contemplan el desierto, se internan y salen de ahí transfigurados. En los *Abbas* no hay este sentimiento de mediación, ellos se retiran para permanecer en el exilio. Desierto es destino, y también modelo; estos atletas del ascetismo de alguna forma llegan a parecerse a una de las facetas del desierto, donde no hay nada, no hay movilidad y parece que la vida no está ahí, que se oculta, hasta el punto de parecer ausente, bajo una roca, dentro de una cueva o sobre una columna. Ese es su objetivo: volverse ellos mismos desierto, controlarse hasta el punto en que el monje no es más que una pura voluntad que se afirma sobre deseos y tentaciones. Un desolado equilibrio. El monje debe internarse en el desierto para que el desierto entre al monje.

Pero este “no-lugar” se “define” por su ambigüedad, es tanto lugar de vida como de muerte, es peligro y quietud, es meta, proceso y en Matilde es también inicio. Parece que el desierto funciona, en nuestra beguina de Magdeburgo, como aquello que se busca, por lo que se transita y con lo que se inicia. No es nuestra intención, digamos desde ahora, señalar que los afanes e intentos de las dos figuras anteriores se condensan en Matilde de manera idéntica, sino que el desierto de la beguina tiene raíces en esos modelos, pero reinterpreta o recrea las formas de vivir en el yermo. Las diferencias fundamentales con Juan y Jesús es que Matilde sufre el desierto como una experiencia de vaciamiento, es también una “purgación”, pero jamás se sale de ella, la beguina sufre una y otra vez los embates de la desolación, no existe un punto donde diga “Hasta aquí ha llegado”; con los padres del desierto se alinea en que también es un destino, llegar al desierto es haber llegado a donde se quería, sin embargo no existe algo así como un autocontrol, o una inmovilidad final –o mejor dicho, un proyecto de inmovilidad-. Las separaciones estriban en dos cosas: la no-superación de lo desértico y la movilidad que ocasiona el deseo; la primera es diferencia con las figuras bíblicas, la segunda con los atletas del ascetismo. En cuanto al desierto como inicio parece que los juegos amorosos del alma y Dios no pueden surgir si no es en

esta nada, es necesario que se dé este espacio, para que después exista encuentro. El motivo de las búsquedas y transiciones de estados en Matilde es el amor: los encuentros –y desencuentros- de amado y amada son el trasfondo de la *Luz Fluyente de la Divinidad* y este inicio del amor, los juegos de dos, sólo puede iniciarse en el desierto, cuando no se tiene ya nada.

I. La ciudad y el desierto o el inicio en la aridez

- Tres figuras históricas

Michel de Certeau marca dos modelos de desierto en la tradición cristiana de los primeros siglos de nuestra era. El primero, una “idiota” anónima que vive apartada en un monasterio; el segundo, un loco de nombre Marcos que (des)habita la ciudad. Entre estos dos extremos, la sustracción y la incorporación, Matilde encuentra “su lugar” y también, marcan el paso entre el desierto y la ciudad, entre lo inhabitable y lo inhabitado. Son las dos figuras de paso que transforman la ciudad en un desierto.

- El desierto que evita o la idiota que huye

La idiota es retomada en la Historia Lausiaca de Paladio (siglo IV d.C.). Una mujer que vivía en un monasterio femenino, segregada por todas las demás, “que no sale de la cocina, que no deja de ser algo que se refiere a las migajas y a los desperdicios de alimentos”²⁵, es señalada por un hombre santo y famoso –Piterum- como la mejor de entre todas aquellas que viven ahí. Piterum así la nombra, “ella es para mí para vosotras nuestra madre [...] y pido a Dios me encuentre digno de ella en el día del juicio”²⁶. La *sale* (idiota) niega el reconocimiento del hombre sabio; cuando éste le llama, ella lo evita; las palabras del hombre, “Bendíceme, Amma”, son respondidas especularmente, sin sustancia: “Bendíceme Tú, Señor”. Momentos después, todas las demás mujeres se postran ante el

²⁵ Certeau, Michel de, *op. cit.*, p. 47.

²⁶ *Ibídem.*

monje y confiesan todos los males que le han hecho a la mujer: que si una la golpeaba, que si otra la hizo sangrar, etc.

Esta mujer realiza un desvío. Ella vive en la cocina, en las migajas y el desperdicio, ella no es realmente algo que esta “allí” para nombrarse. Es interna, está tan adentro del monasterio –tan retirada en el monasterio- que a nadie preocupa, “ninguna la vio jamás masticar cosa alguna guante toda su vida; jamás se sentó a la mesa; jamás compartió el pan con las otras.”²⁷ En el momento en que es notada por medio de la entrada de Piterum al monasterio, ella “no pudiendo soportar la estima y la admiración de sus hermanas, abrumada por sus excusas, salió del monasterio. Adónde fue o adónde se enterró, cómo acabó su vida, nunca lo supo nadie”²⁸. Cuando la santidad, atributo del hombre que llega, relacionada con la autoridad y la sabiduría, es investida a esta loca anónima, ella se retira, se interna más en su aridez. Abandona todo, se sustrae. Su desierto es un continuo borrarse por medio de la ausencia. Ella “vive” en la cocina y habita con las migajas, es la que realiza los servicios del monasterio, un tapete que está ahí no para ser notado, sino para servir. Vive como perdida en este desierto, no se queja de los golpes o las injurias; tal vez esté hecha para este trato. Cuando Piterum irrumpe este “orden” e invierte lo más bajo con lo más alto –ella, la loca, la ignorada, es la más santa de todas y que “nunca ha apartado su corazón de Dios”²⁹-, la *sale* está “fuera” de su ambiente, se encuentra en el orden de la presencia. Esto es insoportable, debe abandonar de nuevo, retirarse definitivamente (a un “adónde” que nadie sabe dónde queda) hacia la indeterminación. Parte hacia la sustracción y la ausencia, de los cuales ha sido arrebatada por las palabras de Piterum, su desierto está vacío, no puede ser vista, debe ocultarse y retirarse de la mirada. Debe irse a lo desconocido para que el significante (*Amma*: guía espiritual) no pueda alcanzarla.

- La ciudad burlada o el loco que ríe

En la otra mano está Marcos (siglo VI d.C.). La *Vida de Daniel* lo hace aparecer en las calles de Alejandría, semidesnudo, sólo con una toalla. Robaba en el mercado y

²⁷ Citado en Michel de Certeau, *op. cit.*, p 46.

²⁸ *Ibid.*, p. 47.

²⁹ *Idem.*

distribuía el botín entre otros locos, trabajaba en El Caballo –un baño público-, era conocido en toda la ciudad por sus extravagancias y excentricidades³⁰. Un día, el *abbas* Daniel encontró al loco, se abalanzó contra él y comenzó a gritar:

¡Ciudadanos de Alejandría, socorredme!” *El idiota se burlaba de él*. Una gran multitud se arremolinó alrededor de ellos. Espantado, el discípulo [de Daniel] se mantuvo aparte. La gente le decía al anciano: “No lo tomes como una injuria, pues es un idiota”. El anciano les dijo: “vosotros sois los idiotas (*saloi*). El día de hoy no he encontrado ningún hombre en esta ciudad, con excepción de éste” [...] El anciano les dijo: “Llévadlo con el papa” Lo llevaron. El anciano dijo al papa: “Actualmente en esta ciudad no hay un tesoro semejante³¹.”

Después de que le llevan frente al papa y que es declarado santo, lo encuentran muerto en su habitación. Cuando se le nombra, lo único que queda es un cadáver, la única forma de que Marcos “pudiera ser” era en el Caballo, en el lugar rechazado y que corresponde al desperdicio. “No soporta la positividad y la legitimidad de un lugar patriarcal. Allí sólo es un cadáver”³²

Marcos se abisma en la ciudad, trabaja en ella, “vaga a través del espacio de muchos cuerpos que debe lavar y nutrir. Se pierde en una opacidad donde se reúnen los eliminados del sentido, las suciedades del cuerpo y las locuras de la multitud”³³. Como lo hizo Piterum con la *sale*, Daniel lo hace notar, lo expone a la ciudad, la multitud responde con una burla, “Es sólo un loco”, es inofensivo y no sabe lo que hace. Marcos se encuentra de lleno en su espacio habitado, pero también es oculto. Es un “bien público”, todos saben de sus excentricidades, todos saben dónde encontrarle –en El Caballo- pero nadie le toma en serio. No es una amenaza porque justamente carece de racionalidad, no es un hombre en sentido estricto, sino solamente un residuo, “caído en el dominio público como la cosa de todos, está desligado de la propiedad que fundamenta la violencia. No habla ni golpea”³⁴. Y cuando el *abbas* Daniel le reta, lo somete, intenta hacerle “cosa” de que preocuparse,

³⁰ *Ibid.*, p. 55.

³¹ *Idem.*

³² *Ibid.*, p. 59.

³³ *Ibid.*, p. 55.

³⁴ *Ibid.*, p.57.

“cosa” para ver, Marcos simplemente ríe. Pero su risa es desastre: el loco, cuando es derribado por el sabio, ríe, no del gesto del *abbas*, no de algo en específico –una ridiculez concreta- sino de toda la ciudad. La risa no se dirige un foco determinado, se dirige al todo, reta al espacio, al lugar, “esta risa es un no-lugar [...]. No está allí para Daniel. ¿A quién se dirige, pues, esa risa? A algo ajeno que hay en él”³⁵.

Marcos, que está tan adentro de la ciudad, tan inmerso en su lógica –el trabajo-, está completamente aislado. Su locura lo anatematiza más que una celda, más que un desierto de arena, él no es nada; se conoce su nombre y ubicación, no huye, pero es “solamente un loco”, alguien que no puede discernir (se) entre la ciudad. Lo esencial de Marcos no es que sustituya un orden –el orden ciudadano- por otro, no se ríe de Daniel en el sentido de que no se burla de lo que representa el *abbas* (como si el loco tuviera un secreto y ese secreto hiciera ridículo todos los demás intentos), sino de la definición y el establecimiento de lugares. Marcos y su risa se “sitúan” en “la pérdida de lo definido en un no-lugar, donde las identidades juegan entre ellas como apariencias. La multitud, abismo donde las diferencias se borran, es el eclipse del sexo (masculino o femenino) y el eclipse del *logos* (sabio o loco)”³⁶ Esta risa no es un movimiento de retiro como el de *sale*; al igual que la mujer del monasterio, el loco de la ciudad también huye, pero de manera distinta. La primera, lo único que deja es su ausencia y un recuerdo; el segundo, está presente siempre, pero de una manera fantasmal, es tanto el desafío al lugar habitado, como su reflejo. Él, las calles, los baños, los mercados, están simplemente ahí, forman parte del paisaje urbano, pero, tal vez, no dicen absolutamente nada, sólo se ríen. Una risa de locos efectivamente. Una risa que no oculta nada y se presenta toda completa, una pura burla, un puro movimiento espasmódico. Marca el sinsentido, queda como un testimonio del vacío que también es la ciudad.

La necesidad del retiro –y sus respectivas estrategias- en Marcos y la *sale* es una decisión vital. Tanto el uno como el otro, si entran al nivel de la presencia -de lo que “está ahí y se puede nombrar”- mueren. Marcos se vuelve un cadáver, el loco de la ciudad termina siendo un cuerpo sin vida que nada dice ni desdice; la *sale* no puede soportar la

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Ibid.*, p. 58.

estima de sus hermanas. El que ahora pueda ser vista con unos ojos de aprecio, con una mirada que le concede el “estar”, es una traición a lo que la loca del monasterio “es”. Así, huye para morir en la soledad de lo desconocido. Ambos, Daniel y Piterum, quieren extraer de su abyección a los dos locos, transformarlos de *saloi* a santos, encuentran algo que debe ser señalado y buscan “llenarlos”, hacerles modelos, aunque la palabra que los nombra los expulsa de su atopía. Los dos maestros quieren hacer de los respectivos desiertos lugares habitables y hasta cierto punto comprensibles.

Entre estas figuras se mueve la beguina de Magdeburgo: por un lado, se retira y huye a lo desconocido –una ciudad donde no conoce más que a uno-; por el otro, como Marcos, es una presencia que nunca termina de “ser”, es un espacio desierto dentro de un espacio habitado. Los dos momentos enmarcan la ciudad desierta de la beguina. Aún así, existen las diferencias, desde las más obvias –los distintos contextos históricos- hasta las más definitivas –la escritura de un libro-. Pero Matilde sigue teniendo una conexión muy grande con estos dos modelos históricos: la necesidad de abandonar. La beguina transforma la soledad y el retiro de la *salei* al transportarse a coordenadas citadinas, pero también, modifica la “deserción urbana” de Marcos por medio de los mecanismos del deseo y el amor. Esas dos “palancas de Arquímedes” se vuelven en 1) El vaciamiento del alma por medio del deseo y su constante –delirante- movimiento y 2) Una economía del “amor puro”. Si con la distancia entre las figuras bíblicas y los padres del desierto Matilde establece diferencias de estadios –es decir, que lugar “cronológico” (a saber, como un inicio, como un medio o como un fin) corresponde al desierto-; con los locos de Certeau la beguina pone de relieve una diferencia de tratamiento –por medio de qué “dispositivos” se transporta el desierto a la ciudad-.

Mientras estuve con mis parientes y amigos, de los cuáles yo era siempre la favorita, no tenía conocimiento de estas cosas [el amor de Dios]. Entonces, por el bien del amor divino, me fui a una ciudad donde no tenía conocidos, excepto uno. Yo tenía miedo que por su culpa la santa contemplación del puro amor de Dios me fuera negada.

Matilde de Magdeburgo, *Luz fluyente de la Divinidad*, IV, 2.

El desierto de Matilde es una ciudad, entre personas y comercios; en esa “masa” donde los rostros se disuelven para dar paso a una colectividad anónima, ella se pierde e inicia su camino sin que nadie la conozca, es ahí donde debe ir. Como en los atletas del desierto, el espacio desértico también se transporta dentro de uno, debe ser interiorizado, pero sus “desiertos” son diferentes. El primero resalta por la ausencia de todo, de vida, que lo convierte en un paraje de muerte tranquila y el monje a eso apunta: come muy poco, apenas si se mueve, se aferra a un lugar para parecerse a él, para hacerse uno con él; el desierto de arena y el atleta del desierto son espacios “equilibrados”.

Evagrio del Pónico (345-399 d.C.) dice que el monje es un atleta que tiene completo autocontrol, “En él se desarrolla una lucha [la lucha contra los demonios externos y los internos] y tiene que aprender a dominar su cuerpo y su espíritu.”³⁷. Los esfuerzos ascéticos de estos personajes son prácticas para hacer de sí mismos un sistema totalmente balanceado, por tanto, inmóvil. Pero este trabajo no es un mero quietismo, por un lado, las tentaciones de cuerpo llegan a su fin la lujuria o la gula tienden a desaparecer³⁸. A través de las pruebas a las que se somete el monje puede aminorar las necesidades y deseos de su cuerpo, en cambio, las tentaciones del espíritu, entre las que resalta la “acidia” (cuando el monje pierde el sentido de lo que está haciendo, siente aburrimiento y un fuerte deseo de abandonar todo lo que ha vivido en el desierto y regresar), acosan al monje todo el tiempo, “sólo cabe seguir resistiéndolos”³⁹. Su vida se desarrolla como una balanza, lo importante es tener el equilibrio perfecto de la voluntad, que nada le afecte, y si algo lo hace, si por un lado se filtra un deseo o una tentación, aplicarse rápidamente a él, desterrarlo y recuperar

³⁷ Cabrera, Isabel, *op. cit.*, p. 98.

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Idem.*

este desierto interior. El trabajo del monje es un continuo “reajustarse”, resistir los deseos, entrenar cuerpo y alma para que sobrevivan con lo mínimo y no quieran nada. Algunos de estos demonios, externos o internos, desaparecen después de un tiempo, otros permanecen, y justamente sobre estos es donde el monje aplica el trabajo más duro de su misión, estar siempre atento para que cualquier irregularidad o cualquier pasión que lo sacase de este centrado estar pueda eliminarse, “Se busca aniquilar el yo social, al yo deseante, al yo que juzga y habla. Se pretende vivir como si estuviera muerto.”⁴⁰.

El desierto de Matilde de Magdeburgo es diferente. Si el yermo del asceta de los primeros siglos cristianos se podía caracterizar por su proyección hacia la inmovilidad, el de Matilde tiende a un movimiento desmesurado, el movimiento del amor. Ella, como la ciudad, nunca está tranquila, ni busca estarlo. El desierto de la beguina es inquieto, se parece mucho a la multitud, todos tienen rumbos diferentes, se oye un murmullo pero no se entiende nada, las caras desaparecen, ya no vemos a “nadie” ahí, mas cuando queremos verlos en conjunto, cuando queremos ver a la multitud, tampoco podemos. Ésta se desvanece, no se sabe que es y por tanto, no sabemos cómo mirarla. Es un espacio público; en contraposición al desierto de arena, la gente se aglutina en la ciudad, la busca y se funde con ella hasta formar funcionamientos casi autónomos, las plazas y los mercados parecen, entre gritos de oferta y contra oferta, como máquinas que funcionan solas. Allí no hay personas, sino masa.

Es justo en ese anonimato donde Matilde “se encuentra a sus anchas”, en el anonimato del movimiento de ciudad, en ese “mar de gente”. Dios le habla en Magdeburgo, donde no conoce más que a uno, lo cual le preocupa en demasía. Esa persona podría comprometer toda la historia de amor del alma y su amado. Por él, que la conoce, se abre la posibilidad de no perderse en este desierto citadino y escuchar a Dios, que esa única persona pueda reconocerla, que la aisle de la multitud en la quiere desaparecer, puede costarle lo que fue a buscar a Magdeburgo, el encuentro de su amado. La multitud de la ciudad es un espacio vacío, ahí nada se mantiene, la movilidad extrema no permite fijar la mirada, a pesar de ser lo más mundano (no tiene, aparentemente, rastros de lo otro, es lo más “cercano”, donde se producen cosas que usamos cotidianamente, nada de

⁴⁰ *Ibid.*, p. 100.

trascendencia), es también evanescente. La ciudad es tal vez igual de indomable que el desierto y entraña peligros similares, ahí uno puede morir no a causa de animales ponzoñosos, pero sí por ladrones o asesinos. Este desierto habitado es también hostil. La multitud urbana es un imposible, estrictamente no es una institución de sentido, sino que justamente el sentido se esconde y desaparece en ella, las incontables prácticas e interpretaciones de códigos establecidos aporta los más variados comportamientos. Esto es otro tipo de soledad, la que se experimenta cuando uno está acompañado, en exceso acompañado, ser ignorado por gente que pasa al lado de uno, ser reducido a la nada porque nadie le nota. Todos están concentrados en lo que sucede en la ciudad, el intercambio, la plática, pero no en las personas. Éstas pierden su individualidad y se vuelven engranajes de lo que sucede alrededor de ellas; son parte fundamental del funcionamiento urbano y, a un tiempo, se pierden en este funcionamiento hasta desaparecer. Lo que intenta Matilde es justamente eso, ella está de lleno en la ciudad, se abre a ella para que le destruya. Comulga, trabaja, atiende a los pobres, y sin embargo vive en soledad, desligada. Uno debe, según la beguina, “ir más allá de uno mismo y convertirse en nada”⁴¹ para recibir el saludo divino.

El retiro a Magdeburgo es el comienzo de la construcción del desierto dentro de ella. Un punto de inicio, el escenario del encuentro; el retirarse a lo desconocido (un adjetivo primordial de desierto, que no-es-cierto, un no-lugar) postula el principio, la experiencia de Matilde sólo puede ser si se reduce a sí misma al abandono, que funciona como apertura. Al desligarse de toda seguridad y vínculo es cómo la beguina de Magdeburgo puede alcanzar su objetivo. Éste es “el estado de vacío en el alma que permite entrar a Dios”⁴². Pero su desierto no es apático (sin *pathos*, sin pasiones), sino que en él se configuran movimientos de deseo. No es raro encontrar en la beguina expresiones de un deseo de amor por Dios que la llevan incluso a la muerte, “Sé feliz, mi alma, porque tu vida ha muerto [esta vida es Cristo, la vida del alma] de amor por ti. Ámalo tan fieramente que pudieras morir por él.”⁴³

El desierto de Matilde se vuelve una extrañeza ante todo: el mundo, sus placeres e incluso también para las virtudes, “Debes conjurar lejos de ti el miedo y la vergüenza y

⁴¹ Mechtild of Magdeburg, *op. cit.*, I,2.

⁴² McGinnis; *op. cit.*, p.49.

⁴³ Mechtild of Magdeburg, *op. cit.*, I, 28.

todas las virtudes exteriores. En cambio, debes conservar las que están dentro de ti para siempre. Estas son tu noble anhelo y tu deseo sin ataduras”⁴⁴. Lo que debe permanecer en el alma es el deseo de amor y por amor, por medio de éste irá perdiendo su juventud, su salud e incluso a sí misma; funciona como un ventarrón constante que va minando uno a uno lo que Matilde tiene, la convierte en prisionera de su propio anhelo hasta que no queda más que un puro deseo, “El vínculo es más fuerte que yo, no puedo ser libre del amor. Lloro por ti en un gran gemido. Una voz solitaria; espero que vengas con un corazón poderoso. No puedo descansar, estoy quemándome en el inextinguible amor. Te persigo con toda mi fuerza.”⁴⁵ El desierto de Matilde de Magdeburgo se expresa, en este nivel, como el punto en el que es necesario estar para que se den los juegos de amor. La pérdida es una condición indispensable porque así se da espacio para que lo divino llegue, “Yo [habla Dios] no puedo tener intimidad con ella [el alma] a menos que esté dispuesta a permanecer en reposo y desnuda en mis brazos divinos, para que así yo pueda deleitarme.”⁴⁶

II. Los resultados del encuentro

Este deseo mantiene a Matilde en una constante inquietud. Parece que en toda la LFD lo que hay es un continuo moverse, nada del mundo es lo que busca, nada es su amado. El consuelo sólo se encuentra en él y le busca insistentemente, “Mi sangre gotea, mis huesos me torturan, mis venas se contraen y mi corazón se derrite de amor por ti, y mi alma ruje como un león.”⁴⁷. Su amado se le esconde, no termina de entregársele sino fugazmente. Porque en ese desierto lo que ocurre son ires y venires, separación y unión. La espera se convierte tan terrible en Matilde porque su amado la visita pero nunca se queda, le hiere y marca, deja su huella en ella, pero sólo como un recuerdo, e incluso ese recuerdo no es suficiente. Matilde apuesta por todo su amado, es como una novia “cuyo amado se ha escapado mientras ella dormía. Ella le ha entregado todo su amor y simplemente no puede

⁴⁴ *Ibid.*, I, 44.

⁴⁵ *Ibid.*, II, 25.

⁴⁶ *Ibid.*, V, 25.

⁴⁷ *Ibid.*, II, 25.

soportar una hora separada de él. Cuando se despierta, sólo puede tener de él lo que puede cargar en sus pensamientos. Éste es el origen de todo su lamento”⁴⁸

El deseo estalla, los encuentros casuales, cortos, nunca totalmente satisfactorios, causan un profundo dolor y ocasionan que el alma se encuentre todavía más desconsolada, se niega a aceptar paliativos momentáneos, si ella no ha de morir ahogada en las mieles del amado prefiere ni siquiera probarlas

Doncella [la doncella de amor], por un largo tiempo has sido mi compañera de alcoba. Ahora dime, ¿a dónde me lleva todo esto? Me has cazado, he caído en tus trampas, me has atado y herido tan profundamente que nunca más volveré a estar sana. Me has dado muchos golpes. Dime, ¿me recuperaré alguna vez? Si no iba a morir por tu mano, sería mejor nunca haberte conocido.⁴⁹

El deseo mismo va perdiendo su definición mientras aumenta su fuerza, es motivo de excentricidad, “su deseo crece con un hambre desbocada y lleva a la persona fuera de sí misma”⁵⁰. Matilde, con los constantes momentos de unión y separación, no sabe exactamente qué quiere, su amado se difumina, el amor divino es algo cada vez más extraño. Su desesperación frente a esta indefinición del deseo se expresa en un ruego. Ella suplica y lo único que puede hacer es seguir escribiendo, seguir buscando aquello que complete su deseo, “Mi más querido, ¿qué maravilla debería desear? Esto debo seguir escribiéndolo, llorando en todo el camino. ¡Que Dios me ayude, a mí el más bajo de los humanos, para permanecer en Jesús!”⁵¹ La única opción en este nivel es seguir buscando sin saber qué, seguir deseando sin saber exactamente qué.

El desierto, por medio de este anhelo desmesurado que aniquila, se convierte también en una purgación. Matilde pierde todo lo innecesario para que el amado pueda unirse con ella. Se despide del mundo y sus honores, de las virtudes, de sus conocidos e incluso de todo lo que es ella misma. Se transfigura en el desierto, como Juan y Jesús, pero ella no sale del yermo. Después de perderlo todo, no obtiene algo, su amado no se le ha entregado al final totalmente. Su sabiduría, lo que le permitiría retomar una misión o un

⁴⁸ *Ibid.*, II, 25.

⁴⁹ *Ibid.*, I, 3.

⁵⁰ *Ibid.*, V, 28.

⁵¹ *Ibid.*, III, 12.

proyecto más grande, se detiene. No sabe lo que tiene, no sabe quién es su amado y se sorprende a sí misma de lo que siente, “Oh amor divino, ¿cómo puedo ser paciente en tu ausencia, si quieres alejarte de mí? Amor, es una bendición, un regocijo celestial que tu ausencia me sea tan placentera”⁵². Al amado, al que se le reclamaba que no se diera completamente, que se escapara, se le agradece ahora que no esté; su ausencia es también motivo de placer. El deseo de Matilde ya no es un deseo de unión, sino que ahora desea ser abandonada, “Amor, tus despedidas y saludos son igualmente bienvenidas por el alma recta”⁵³. La elevación de Matilde por el amor ahora se manifiestan como un descenso; su desierto purgativo, después de la pérdida de todo lo que tiene, no le ofrece nada, “Pero ahora [el amor] me ha llevado hacia una ciénaga sin fondo donde he perdido toda seguridad”⁵⁴

III. La dulce caída y el desierto final

En esta pérdida total Matilde, en lugar de una desesperación y quejos amargos, surge una aceptación y deseo del abandono. Parece que en este estado de orfandad Matilde encuentra el mayor amor hacia lo divino, un amor desinteresado, sin vínculos entre los amantes más que este mismo amor. La beguina escapa a una lógica de castigo-recompensa donde la salvación de uno es objetivo principal.

Parece que en todo el cristianismo hay un cierto “cuidado de sí”, no caer en tentación, evitar distraerse en las cosas mundanas para enfocarse en Dios y aún así tratar de construir el reino de Dios en la tierra, seguir ciertas normas, etcétera. Todo esto encaminado hacia la propia pureza, la propia “transparencia” del alma que nos haría merecedores de estar junto a Dios. Para Pablo todo esto se tiene que interiorizar, “El verdadero judío lo es en el interior, y la verdadera circuncisión, la del corazón, según el espíritu y no la letra. Ese es quien recibe de Dios la gloria y no de los hombres.”⁵⁵. El apóstol de Tarso hace una diferencia entre dos leyes, la externa, que tiene que ver con

⁵² *Ibid.*, V, 30.

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Ibid.*, VI, 20.

⁵⁵ Romanos, 2, 29.

seguimiento estricto de códigos en vistas a obtener la aceptación mundana; y la interna, la del corazón, que nos hace dignos de Dios. En la primera se alinean todos aquellos que obran de una manera terrenal: no robo, porque lo dice la ley, no calumnio porque lo dice la ley; en cambio, aquel que se rige por la ley del corazón hace todo lo que hace en virtud de su amor y compromiso con Cristo. La diferencia estriba en la motivación: el primero es un cumplidor superficial y su actuar depende de un sentimiento humano, ya sea de miedo o de búsqueda de honores; el segundo actúa por amor a Dios, su justificación no se encuentra en un nivel de cumplimiento de códigos, sino que es motivado a actuar por su fe en Cristo, su sentimiento al actuar tiende y proviene de Dios. La circuncisión del corazón de la que habla Pablo tiene que ver con una nueva vida, una nueva perspectiva, la de Dios y el amor; por eso es que el cristiano –el que interioriza la pureza y la hace una cuestión de Dios y no del hombre – es independiente de la ley humana. No es con ésta con la que se mide –aunque actúe según ella- sino con la de Cristo, “ofreceos vosotros mismos a Dios como muertos retornados a la vida; y vuestros miembros, como armas de justicia al servicio de Dios. Pues el pecado no dominará ya sobre vosotros, ya que no estáis bajo el servicio de la ley sino bajo la gracia.”⁵⁶. Lo que hace del cristianismo una comunidad no es su sujeción a la exterioridad de los códigos, sino una sujeción en la interioridad a Dios; el cristianismo tiene que ver con una actitud y una disposición, y no con un perfecto cumplimiento de una exterioridad.

Pablo para diferenciar estos dos tipos de personas llama a unos esclavos de la ley – que es siempre humana- y a los otros esclavos de la justicia –divina-⁵⁷; de los primeros su salario es la muerte, y de los segundos, su “don Gratuito” es “la vida eterna en Cristo Jesús Señor nuestro”⁵⁸. Éstos que viven según la justicia son “libres de la ley”, no para comportarse de una manera inadecuada o pecaminosa, sino porque están más allá de ella. El traductor de la Biblia que utilizo elige una palabra atinada: emancipación⁵⁹. Uno se emancipa de algo no para necesariamente romperlo, sino para salir de su control. La ley no es la causa que propicia la acción, ni en ella se encuentra el castigo o el premio; sólo Dios y

⁵⁶ Romanos, 6, 13-14.

⁵⁷ Romanos, 6, 17-18.

⁵⁸ Romanos, 6, 23.

⁵⁹ Romanos, 7, 6.

su justicia pueden “pesar” al humano, la última palabra no la tienen los hombres, sino lo divino. La salvación, glorificación en Palabras de Pablo, tiene que ver justamente con esa interioridad de Dios en nosotros, “recibiendo de la fe nuestra justificación, estamos en paz con Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso a esta gracia en la cual nos hallamos, y nos gloriamos en la esperanza de la gloria de Dios”⁶⁰. La salvación es deseable, se le busca en todo momento, aunque la elección última corresponde a Dios quien “usa de misericordia con quien quiere, y endurece a quien quiere”⁶¹. En el reconocimiento de Cristo como el señor, uno puede acceder a las gracias divinas, “Porque, si confiesas con tu boca que Jesús es Señor y crees en tu corazón que Dios le resucitó de entre los muertos, serás salvo [...]. Pues todo el que invoque el nombre del señor se salvará”⁶². Ser uno con Cristo, estar en su compañía por toda la eternidad, es a lo que apunta el cristiano desde una lectura paulina; el que se rige por la ley del corazón espera ser salvado⁶³ y gozar de la gloria divina.

Matilde tiene otra postura. Su amor por Dios, que se expresaba en un deseo de unión y cercanía, se transforma ahora en un deseo alejamiento, “Oh, déjame, Señor, hundirme por tu honor”⁶⁴. La beguina empieza a ser invadida por un “santo extrañamiento” de lo divino, el cual recibe con una “inusual alegría”⁶⁵. La pérdida de su amado causa irremediamente dolor, pero Matilde ya no le huye, acepta este sufrimiento y lo convierte en una forma de amor, amar a Dios desde el abandono. Esta postura es la situación del mayor amor posible y lo que alaba más a Dios, “Que ahora me desprecies y me des la espalda –mira, me hace feliz. Esto alaba a nuestro señor fuera de cualquier medida. Ahora, su honor es completado a través de mí, porque ahora Dios me es ajeno, su extrañamiento es más bienvenido que él mismo”⁶⁶. No existe aquí, creemos, una conjunción dialéctica entre presencia y ausencia –

⁶⁰ Romanos, 5,1-2.

⁶¹ Romanos, 9, 18.

⁶² Romanos, 10, 9-13.

⁶³ La reflexión sobre la gracia, a saber, si es don o se puede obtener, que implica si la salvación se obtiene según ciertos procesos y simplemente se le entrega a uno “gratuitamente” está más allá de este ensayo. Lo que nos interesa resaltar es justamente cómo el objetivo final del cristiano de Pablo es salvarse, estar junto a Cristo, sea o no el mismo cristiano el que obtiene su salvación o le es simplemente dada. Ante esta cuestión Pablo apela simplemente a la oscuridad de la voluntad de Dios: “¿quién eres tú para pedir cuentas a Dios? Acaso la pieza de barro dirá a quien la modeló: ¿por qué me hiciste así?” (Romanos, 9, 20).

⁶⁴ Mechtild of Magdeburg, *op. cit.*, IV, 12.

⁶⁵ *Ibid.*, IV, 12.

⁶⁶ *Ibid.*, IV, 12.

un tipo de unión inefable que sólo puede expresarse en estos términos de alejamiento -, sino que la cuestión cambia de “estar o no estar con Dios” a “hacer lo que dé más honor a Dios”, es decir, hacer aquello que exprese de manera más elevada su amor, un amor que está más allá de la felicidad del alma, un amor en medida superior porque no tiene en cuenta a Matilde, sino sólo al amado. En esos juegos amorosos se sospecha que puede haber un interés oculto, piensa que puede estar actuando condicionadamente para amar a Dios; la duda última de Matilde es si no querrá a Dios porque éste, al final, le dará un buen final. Así, la beguina de Magdeburgo da la prueba última de que el vínculo con su amado es totalmente transparente, pide que le deje; Matilde tiene un amor puro.

Le Brun nos recuerda que a finales del siglo XVII se dio una gran discusión teológica sobre la concepción “amor puro”, cuando Inocencio XII, papa del momento, condenó “la santa indiferencia, el desinterés con respecto al temor a un castigo y la esperanza de recompensa, el desinterés frente a nuestra propia salvación, el abandono de nuestro propio interés dentro de la vida contemplativa”⁶⁷. Le Brun, a partir del texto de Fénelon, *La Explicación de las Máximas de los santos* (1697) -del cual Inocencio condenó 23 posturas relacionadas a esta querrela-, esboza la tradición del amor puro. Pasa por Platón, San Agustín, Madame Guyon, Kant, Sacher-Masoch, Freud y Lacan, dibujando una especie de “hilo conductor” donde se puede detectar el amor puro, que Le Brun define como aquel amor que ciertas figuras expresarían a Dios, con la misma intensidad y las mismas implicaciones, tanto si les diera el regalo del paraíso como si los mandara al infierno. El grabado de 1640 de Abraham Bosse lo expresa pictóricamente, una mujer que mirando un punto fijamente, una figura que representa a Dios, lleva en la mano izquierda una antorcha, en la derecha un jarro de agua. Con la siniestra “derrite el cielo”, con la diestra, “apaga el infierno”. Relacionado con este grabado nos cuenta Madame Guyon:

Se observa en la Vida de San Luís, escrita por M. Jounville, que habiendo marchado San Luís a tierra Santa encontraron en la ciudad de Acre a una mujer que sostenía una antorcha en una mano y un cántaro de agua en la otra, y de esa manera andaba por la ciudad. Un eclesiástico al verla le preguntó qué pretendía hacer con el agua y el fuego. Y ella dijo: es

⁶⁷ Le Brun, Jacques, *El amor puro. De Platón a Lacan*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2004, p.7.

para incendiar el Paraíso y apagar el Infierno, para que nunca más hubiese Paraíso o Infierno. Y cuando el religioso le preguntó por qué decía eso, ella respondió: Porque ya no quiero que nadie más haga el bien en este mundo para obtener el Paraíso como recompensa; ni tampoco que se evite pecar por temor al infierno, sino que en verdad lo deberíamos hacer por el íntegro y perfecto amor que le debemos a nuestro Dios Creador, que es el bien supremo, etc.”⁶⁸

La imagen y la historia denotan un anhelo, querer a Dios por sí mismo y no por sus favores o castigos. El amor se expresaría en su forma más notable y perfecta si es “mártir”, es decir, si se pone en riesgo a sí mismo y se aventura a no ser correspondido; la inseguridad de la salvación hace arder, como si se le echara más madera al fuego, el amor hasta su punto más alto, su punto de total ebullición; su pureza se elevaría a un grado tal que el amor por Dios tiene que ver no con una economía de salvación, sino con una economía del mismo amor: amor por amor, amor desinteresado, amor sin rastros –aunque pocas veces confesados- de mercancía, amor puro.

Matilde, por su parte, dice en el libro V:

Una cosa en el cielo extraño más que todas. Es la más noble y brilla hacia la Trinidad con más belleza, y es lo que cuesta más en la vida también. Esto es que uno esté dispuesto y sea capaz de alabar a Dios desde el corazón y agradecerle alegremente y levantar en el aire el deseo y llevar a que las acciones de uno den fruto mientras está en pobreza, en desgracia, en soledad, en tiempos de sufrimiento, en aridez espiritual –que es lo más difícil de todo.⁶⁹

Esta aridez espiritual está caracterizada por la falta de dulzura. Si en la pobreza y en la soledad uno sufre, siente también las delicias de estar cumpliendo con su señor, siente la dulzura del amado aun en el abandono, es una dulzura que trae la esperanza. Para Matilde hay un último paso, el amor árido, que no tiene ni siquiera el descanso de una esperanza de consolación. En este punto Matilde arriba al desierto como final: un desierto donde se ama desde el infierno, y en el infierno se habrá de quedar el alma si con esto alaba en suma a su

⁶⁸ Citado en Le Brun, Jacques, *op. cit.*, p. 130.

⁶⁹ Mechtild of Magdeburg, *op. cit.*, V, 25.

señor. La beguina escapa a esta economía de la salvación paulina y se inserta en el camino del amor puro: a ella no le interesa ya el cielo, le interesa que el amor “sea sólo bueno para ti [Dios] y no para mí.”⁷⁰ Así, Matilde comienza un viaje, donde uno está más inflamado del deseo por el amado entre más lejos se encuentre de él. Cambia, como ya dijimos, el problema de la unión o la separación al problema de qué es lo que alaba más a Dios. Ella está dispuesta a vivir en un desierto –el infierno- para siempre, está dispuesta a permanecer “bajo la cola de Lucifer”⁷¹, desde donde ya no puede ir más lejos, si esto hace que su amado brille en todo su esplendor, “Si, en su deseo de honrar a Dios como ella quiere, ella podría permanecer allí, ella no preferiría nada más”⁷².

El amor de Matilde se transporta al desinterés total. Ya no importa lo que le suceda al alma, lo que importa es Dios y su adecuada alabanza. El deseo de alejamiento llena a Matilde, renuncia al consuelo que sería su amado para “vivir” totalmente anatematizada, segregada de Dios, en el último reducto; ella quiere vivir en el abandono, quiere vivir en un desierto donde ya no se escucha la voz del amado, donde los peligros no pueden ser superados. Esto lo hace el alma con toda conciencia. Sabe que su amado puede dejarle en la imposibilidad, pues del infierno-desierto no se podrá salir. El amor deja atrás sus connotaciones de esperanza y la dulzura que surge es una dulzura mortal. En la muerte verdadera –el abandono de toda salvación y recompensa- Matilde sigue aferrada en amar y no puede hacer otra cosa, desde el infierno continúa clamando por su señor.

Victoria Cirlot y Blanca Gari llaman a esto un itinerario de “descenso”⁷³. El acento ya no está en las recompensas de amor, como hemos dicho ya antes, sino en el amor mismo. No importa realmente estar junto a Dios, la última y más perfecta bienaventuranza, sino alabarlo como se debe. Parece que en este punto el enigmático nombre del libro - *La Luz Fluyente de la Divinidad* – toma todas sus implicaciones, lo importante es amor, si el alma queda olvidada, eso es secundario; lo que debe prevalecer es la luz y su movimiento, su fluir, y entre más bajo esté el alma, más fluirá. Sólo en el infierno, el último y más perfecto abandono, este amor puede ser realmente. El descenso a los infiernos se le presenta

⁷⁰ *Ibid.*, IV, 12.

⁷¹ *Ibid.*, V, 4.

⁷² *Ibid.*, V, 4.

⁷³ Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, *op. cit.*, p. 162.

a Matilde como un paso necesario, o mejor, la meta a aspirar. Habrá que caer hasta lo más profundo para que el amor se despegue de toda posible falsedad, de toda sospecha de mercantilismo. A Dios se le ama por sí mismo y la mejor forma de vivir este amor puro es en el olvido total y –sobre todo- permanente de la condenación. En ese lugar oscuro el alma descubre una dulzura extraña, una dulzura que tiene que ver justamente con el estar abajo, separada totalmente. La máxima bienaventuranza del alma coincide con su máxima extranjería:

Entre más profundamente caigo

Más dulcemente bebo⁷⁴

⁷⁴ Mechtild of Magdeburg, *op. cit.*, IV, 12.

CONCLUSIONES

La LFD es un texto que no se deja atrapar; es más, redondearlo en conceptos estables es fallar al libro mismo. La imposible tarea de un lector de Matilde es expresar su increíble movilidad, donde las palabras son acercamientos, sombras, simulacros... ¿pero de qué? He tratado de distinguir cómo entiende Matilde la interioridad, cómo funciona el desierto en la beguina de Magdeburgo, cuáles son sus implicaciones –desde el necesario régimen totalitario del deseo en el alma que aspira a su amado hasta la unión entre santidad-bienaventuranza y condenación-, pero hay que aclarar que ni su libro empieza con el desierto ni termina con él, las palabras que utiliza para designar este “espacio” vacío (*einöde, vremde*) se presentan en contadas ocasiones. No he seguido un orden según el libro (lo cual sería una tarea inútil, pues la *Luz Fluyente de la Divinidad* es más bien un “desorden”), sino que he intentado atrapar y sintetizar, de una manera no “natural” (es decir, que siga puntualmente una secuencia de pensamientos implícita en el texto) una idea, una intuición. Matilde no tiene una teoría del desierto ni es su intención formar una. Lo que se encuentra en *La Luz* es la aventura de una mujer en su búsqueda de Dios, lo que sufre y lo que no; es un testimonio de un encuentro entre dos. De alguna manera, estamos incluidos en el texto (se dirige a nosotros) porque está escrito, está arrojado a la lectura de otros –aunque Matilde nunca haya pensado que la leeríamos-; pero también hay una clausura, un silencio que no será posible descifrar; la distancia insalvable entre un texto escrito y el lector.

Sin embargo, este secreto no clausura todas las interpretaciones, más bien las provoca. Por este vacío –constitutivo tal vez a todo texto y todo lenguaje- es posible leer y releer no sólo el texto de Matilde, sino otras partes de la tradición cristiana, donde el esquema de la salvación no tiene que ver necesariamente con la presencia de Dios. Los “desiertos” de Matilde dejan entrever que las economías cristianas no siempre están relacionadas con una bienaventuranza final, algunas tienen, y necesitan, que su asiento definitivo sea el infierno, una total separación. Por supuesto, sólo es una lectura entre tantas otras posibles. Elegí este texto porque me parece que en las figuras olvidadas de los grandes esquemas históricos y filosóficos que se nos presentan es posible encontrar fugas o inconsistencias de lo que parece algo ya dado; Matilde, considero, saca a flote, como

muchos otros, que nada está realmente hecho, que el pasado siempre se está transformando; volver a mirar con otros ojos –hasta donde se pueda- es construirlo de nuevo.

La noción de experiencia, que también evoluciona con el tiempo, llega a su plenitud en los siglos XV, XVI y XVII, no sólo en el ámbito de la naciente ciencia, sino en toda la cultura occidental: la religión y el arte serán presas de su influencia. A pesar de que ese término nodal no puede ser delimitado sin el esquema cultural que posibilita, lo que sí podemos hacer es encontrar vínculos entre éste y nociones anteriores que le dieron surgimiento. Durante todo el texto usamos “experiencia” indiscriminadamente y si hubiera que ser justos en cada ocasión “experiencia” debería venir acompañada de unas comillas que señalen una distancia con lo que se entiende por ese concepto hoy en día. La “experiencia” que Matilde contrapone a un conocimiento “de libros” no es la que conocemos y que tiene atribuciones –o por lo menos creemos eso- de claridad, universalidad y objetividad, además de ser la piedra de toque de cualquier construcción intelectual. Para la beguina la “experiencia” que tiene de la divinidad se desarrolla en otros aspectos y tiene que ver más con un trabajo escriturístico de ésta. Para Matilde “lo que le sucedió” tiene el carácter de material en bruto, algo que hay que decir y des-decir continuamente. El contacto con lo divino es más el inicio del discurso, lo que posibilita la escritura, que el punto donde todo es finalmente “comprobado”. Así, *La Luz Fluyente de la Divinidad* es un intento de respuesta frente al ¿qué hacer? que provoca ese encuentro con el otro.

El escenario que escogimos para rastrear el encuentro que posibilita el habla fue el desierto. Este concepto de tradición tan arraigada en el cristianismo le permite a Matilde expresarse, trabajar aquel material dado y convertirlo en un libro que, como tanto repetimos, no tiene un orden específico, no busca una moraleja final, sino que se desenvuelve como un torrente de imágenes, símiles y metáforas que nunca podrán expresar “aquello”. Pero por debajo de todo esto se asoman concepciones, como hemos querido mostrar, de lo que podría haber entendido la beguina por interioridad. Interioridad y desierto se conjugan en un itinerario de amor y, algunas veces, de unión donde la beguina continúa y a la vez rompe con una tradición. Sí, Matilde vive y expresa un universo cristiano, pero un universo muy personal, atravesado por múltiples tradiciones no muy

comunes en la literatura religiosa de la época. Lo que realiza Matilde, considero, es una amalgama entre esa incipiente noción de lo interno, posibilitada por razones que ya mencionamos, con su propia interpretación del concepto de desierto. Lo que resulta es un movimiento delirante donde el espacio interior se vacía de contenidos y estructuras, pero a la vez se forma como un recinto de amor, y todavía más allá, deja de ser un recinto de amor para pasar a ser un Amor sin más, que ama sin recompensa o sin punto de encuentro con su amado, ese Amor es un deseo desorbitado que deja de tener características, un Amor sin modo, podríamos decir siguiendo el vocabulario eckhartiano. La dificultad que se encuentra para definir de manera satisfactoria todos estos pasos y revoluciones entre desierto e interioridad es que la propia Matilde no busca definirlos, su objetivo es otro. Tratar de ubicarlos es una violencia que se ejerce de manera necesaria sobre el texto para, así, poder leerlo desde cierta perspectiva, la filosófica.

BIBLIOGRAFÍA

Vengamos ahora a la citación de los autores que los otros libros tienen, que en el vuestro os faltan. El remedio que esto tiene es muy fácil, porque no habéis de hacer otra cosa que buscar un libro que los acote todos, desde la A hasta la Z, como vos decís. Pues ese mismo abecedario pondréis vos en vuestro libro; que puesto que a la clara se vea la mentira, por la poca necesidad que vos teníades de aprovecharos dellos, no importa nada; y quizá alguno habrá tan simple que crea que de todos os habéis aprovechado en la simple y sencilla historia vuestra; y cuando no sirva de otra cosa, por lo menos servirá aquel largo catálogo de autores a dar de improviso autoridad al libro. Y más, que no habrá quien se ponga a averiguar si los seguisteis o no los seguisteis, no yéndole nada en ello.

Miguel de Cervantes

Agustín, *Confesiones*, Ciudad de México, Porrúa, 1970.

Ancelet-Hustache, Jeannne, *El Maestro Eckhart y la mística renana*, Madrid, Aguilar, 1963.

Anderson, Bonnie S., Zinsse, Judith P., *Historia de las mujeres: una historia propia*, Volumen I, Barcelona, Crítica, 2000.

Bergamo, Mino, *La anatomía del alma. Desde Francisco de Sales a Fénelon*, Madrid, Trotta, 1998.

Borges, Jorge Luís, *Los dos reyes y los dos laberintos en Aleph*, Madrid, Alianza Editorial 1998.

Cabrera, Isabel, *Ascetismo y Mística del desierto en Religión y Sufrimiento*, Ciudad de México, UNAM, 2005.

Candano Fierro, Graciela, *La literatura ejemplar (siglo XIII) en Introducción a la cultura medieval*, Editores Aurelio González y María Teresa Miaja de la Peña, Ciudad de México, UNAM, 2005.

Cantera Montenegro, Margarita, *Las órdenes religiosas en la Iglesia Medieval. Siglos XIII al XV*, Madrid, Arco\Libros, 1998.

Certeau, Michel de, *La fábula mística. Siglos XVI y XVII*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 1993.

Cirlot, Victoria y Gari, Blanca, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias de la Edad Media*, Barcelona, Martínez Roca, 1999.

- Cohn, Norman, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Davis, Oliver, *Eckhart and Mechtild of Magdeburg* en McGuinn, Bernard, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, New York, Continuum, 1994.
- Dronke, Peter, *Las escritoras en la Edad Media*, Barcelona, Mondadori.
- Eckhart, *El fruto de la nada*, Edición y Traducción de Amador Vega, Madrid, Siruela, 2003.
- Eckhart, *Tratados y sermones*, Introducción y Selección de Mauricio Beuchot, México, CONACULTA, 1998.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad. Tomo II: El cuidado de sí*, Ciudad de México, Siglo XXI, 1998.
- Labal, Paul, *Los cátaros: Herejía y Crisis social*, Barcelona, Crítica, 1984.
- Le Brun, Jacques, *El amor puro. De Platón a Lacan*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2004.
- Libera, Alain, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Barcelona, J.J. de Olañeta, 1999.
- Maldonado, L., *Génesis del Catolicismo popular. El inconsciente colectivo de un proceso histórico*, Madrid, Cristiandad, 1979.
- Marguerite Porete, *El espejo de las almas simples*, Edición de Blanca Garí, Madrid, Siruela, 2005.
- McGuinn, Bernard, *Meister Eckhart and the Beguine Mystics*, New York, Continuum, 1994.
- Mechtild of Magdeburg, *The Flowing Light of the Godhead*, Traductor Frank Tobin, New York, Paulist Press, 1998.
- Muraro, Luisa, *El Dios de las mujeres*, Madrid, Horas y Horas, 2006.
- Rubial, Antonio, *Instituciones y Estructuras Medievales en Introducción a la cultura medieval*, Editores Aurelio González y María Teresa Miaja de la Peña, Ciudad de México, UNAM, 2005.
- Sarrión Mora, Adelina, *Beatas y endemoniadas: mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglo XVI al XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2003.
- Taylor, Charles, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Barcelona Paidós.

Walker Bynum, Caroline, "*...And woman his humanity*" *Female Imaginery in the religious writing of the latter Middle Ages en Fragmentation and Redemption*, New York, Zone Books, 1991.

Walters, Kerry, *The soul wilderness*, New York, Paulist Press, 2000.

Yébenes, Zenia, *El cuerpo místico: Una interpretación desde Las Moradas de Teresa de Ávila*, Morelia, Jitanjárofa, 2006.