



**UNIVERSIDAD
NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Sobre Angela de Foligno. Una hermenéutica del cuerpo-Dios

TESIS

Que para obtener el título de licenciada en filosofía

PRESENTA

Alaide Lucero Rodríguez

ASESOR: Diana Alcalá Mendizábal

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2019.



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.

El objeto del deseo femenino es nada y al mismo tiempo todo. Siempre más y otra cosa distinta a ese uno –el sexo, por ejemplo- que le dais, le prestáis. Lo que con frecuencia es interpretado y temido, como una especie de hambre insaciable, una voracidad que os va a devorar totalmente.

Luce Irigaray, *El sexo que no es uno*

Sólo que tampoco la suposición de la que parto puede demostrarse jamás; mi sensación interior de que soy una unidad aislada puede ser falsa y la declaro falsa, porque no quiero darme por satisfecho con el horrible aislamiento... Renuncio a la certeza de mi Yo, para poder soportar la vida. Me edifico un nuevo mundo con la conciencia de no tener un fundamento sobre el que edifico, sino tan sólo una necesidad.

Gustav Landauer, *Escepticismo y mística*

Agradecimientos

A mi mamá, Haidé, por los cuidados, siempre. A mi papá y mi hermano, que me escucharon durante todo el largo año.

A Diana Alcalá, mi asesora, por guiarme y también por la libertad que me dio para escribir e investigar.

A mis amigas, Montse, Ana, Alba, Lina, Karime, por acompañarme en el estrés del proceso y en algunos casos también en la *profesión*. También a Emilio y sus locos proyectos. A todos mis amigos y compañeros, en general, por lo que se comparte.

Y a Chucho, por existir.

Índice

Introducción.....	6
1. Capítulo 1. Una historia. El siglo XIII	
1.1. Los tiempos están maduros. Movimientos religiosos y sociales de la Alta Edad Media	9
1.2. Profecías. Joaquín de Fiore y el milenarismo	12
1.3. El poverello. Francisco de Asís y el franciscanismo	15
1.4. Las ciudades y las mujeres	22
1.5. Lámpara resplandeciente. La universidad	27
1.6. Contra el filósofo. Aristóteles	28
1.7. Iluminación. San Buenaventura y los franciscanos	30
1.8. Tomás de Aquino y la teología racional	33
1.9. Recibir la carne. El concilio Lateranense y la eucaristía	36
1.10. La carne	38
1.11. Conclusión	42
2. Capítulo 2. Un texto. El <i>Memorial</i> de Angela de Foligno	
2.1 Una mujer	44
2.2 Una confesión	45
2.3 Cómo leer. Un problema	50
2.4 El itinerario	52
2.5 Notas sobre el canon	68
2.6 Pasaje	75
3. Capítulo 3. Las posibilidades de la carne	
3.1 La altísima pobreza y la teoría del uso	76
3.1.1 La pobreza franciscana. El uso del mundo	77
3.1.2 El uso de Dios	84
3.2 La carencia y la carne	
3.2.1 La caída y la tiniebla final	87
3.2.2 La carne vulnerable y la carencia como condición humana	88
3.2.3 El desmembramiento del cuerpo y el abrazo de la carencia	94
3.3 Comerse a Dios.	

3.3.1 Las posibilidades de la carne	102
3.3.2 El dolor como inmanencia de la carne. La carne liberada y la transformación de los sentidos	103
3.3.3 Los cuerpos místicos como alimentadores. Servicio, abyección e infinito	111
4. Conclusión	123
Bibliografía	126

Introducción

Este texto nace de una fascinación. En ese sentido, al menos, es un texto honesto. El objeto de tal fascinación es una mujer que vivió en la zona umbra del territorio que ahora es Italia, en la segunda mitad del siglo XIII. Sabemos de ella que es una santa de la Iglesia Católica y una mística medieval relativamente conocida. Su nombre es Angela,¹ de la localidad de Foligno, a pocos kilómetros de Asís. Su vida es recordada casi únicamente por el *Libro de la experiencia*, un texto dictado en lengua umbra, traducido al latín y escrito por su confesor, un monje franciscano. Este texto, hermoso y apasionado, apenas tiene información sobre ella, pero dice mucho sobre ella misma. Escrito en los últimos años del turbulento siglo XIII, se mueve entre la narración de la intimidad de una experiencia y la acogida en el seno de los manuales espirituales que han de acreditarla. Lo primero que leí, apenas unas citas diseminadas en textos académicos, de textura muy distinta a ellos, resonó en mí como hasta entonces ningún otro de los textos filosóficos leídos entonces había logrado.

Así, el objetivo de esta investigación no es más que leer bien. Con cuidado y atención, desvelando los huecos, las afinidades y las corrientes subterráneas que se tejen en el texto y hacia afuera, con otros textos y otras tradiciones, hasta mí. Interpretar, con mi propia caja de herramientas, para conseguir ver, no la verdad del texto sino lo que de él puede dirigirse a este aquí y ahora, a mí. Revelar, pues, las potencialidades de la voz de esta mujer. Esta *tesis* no nació de algo tal sino de una pregunta. En el sentido en que Luisa Muraro, a la que seguí muy de cerca a lo largo del texto, ha dicho: “Por pregunta verdadera entiendo: una pregunta cuya respuesta no depende de nada que yo tengo y que yo sé. Una verdadera pregunta requiere la existencia de otra cosa. (O es requerida por la existencia de otra cosa)”². Algo *otro*, lejano e incomprensible, me apareció en el texto de Angela y en respuesta, le dediqué yo uno, en el que –espero– aquello se sintiese lo suficientemente cómodo para mostrarse.

Se ha dicho en otros textos que en la mística asistimos a una disolución del sujeto y probablemente es verdad. Pero hay muchas místicas y muchos momentos diferentes en

¹ A lo largo del texto usaré su nombre sin castellanizar.

² Luisa Muraro, *El Dios de las mujeres*, trad. Ma. Milagros Rivera Garretas, Madrid, Horas y Horas, 2006, p. 27

los que acontecen. Si asumimos que la construcción del sujeto moderno y su proclamación son productos de un desarrollo histórico específico –y aquí partimos de ahí–, entonces los tiempos de Angela no son aún los de la victoria del sujeto-señor del mundo. Si seguimos a Foucault, parece que las mismas técnicas de las que se vale Angela para construir y comprender su propia experiencia, son aquellas que, secularizadas, se encargarán de formar al sujeto moderno de la sociedad disciplinar.³ Y éste es tanto el sujeto-señor conquistador del mundo como el sujeto-sujetado, producido en las prácticas e instituciones mencionadas. El poder pastoral de los Estados-nación modernos individualiza tanto como es un principio totalitario,⁴ y lo consigue a través de la gestión normada de la vida. Entonces, aunque no hay aquí un sujeto que disolver –por el momento y también porque se trata de una mujer–, hay técnicas de subjetividad y una voz singular que las lleva a parajes insospechados: una mujer que habla sobre y desde *sí misma*, en una cotidianidad viva y habitada por lo divino. Así, más que buscar demostrar una destrucción de sujeto en el texto angelino, me interesa investigar *qué* es lo que hay. *Qué* es esa singularidad desde la que se habla, *dónde* está situada y *cómo* tiene lugar. La clave la encontraremos en la carne y en una *vida* forjada a partir de ella. Encontraremos una corporalidad que es asunción práctica de la condición encarnada y creada. Me parece que hay que averiguar, sin apologías y tomando en cuenta los peligros de cualquier deslizamiento, si ese *cómo* no puede servir de ayuda a nuestros propios esfuerzos por inventar formas de existir.

Para ello, en el primer capítulo “Una historia. El siglo XIII”, intentaré situar el texto, pues no hay forma de comprenderlo si no se tiene la imagen del mundo al que pertenece. Un mundo del que hay que mostrar los sucesos pero también ciertos conceptos importantes y el discurso del saber, de la filosofía. En el segundo capítulo, “Un texto. El *Memorial* de Angela de Foligno”, haré un recorrido sobre el libro, ya que no es demasiado conocido. El camino trazado ya es, por supuesto, una primera interpretación. Aquí también intentaré situarlo respecto al canon filosófico y daré ciertas claves que, me parece, deben considerarse para su lectura, aunque no son los temas de la tesis. Finalmente, señalaré los puntos que sobresalen y distinguen el texto y que por tanto requieren mayor atención. El tercer capítulo, “Las posibilidades de la carne” ha de desarrollar los puntos extraídos de la

³ Cfr. Michel Foucault, “Los cuerpos dóciles”, *Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del camino, Siglo veintiuno editores, decimocuarta edición, México, 1988, pp. 139-174

⁴ Cfr. Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, trad. Mercedes Allendesalazar, Espasa Libros, Barcelona, 1990, p. 140

lectura hecha en el segundo, interpretándolos con la ayuda de diversos autores y siempre encuadrados alrededor del concepto fundamental que da nombre al capítulo. El trabajo pesado se encuentra aquí y las herramientas son diversas, aunque afines: se trata de autores que escriben del siglo XX en adelante y son deudores de tradiciones como la fenomenología, la genealogía, el psicoanálisis, el marxismo y el feminismo, muchas veces mezclados en equilibrios interesantes. Ahí aparecerán, quizá, el qué y el cómo. Sin más preámbulos. Vamos.

1. Una historia. El siglo XIII

El capitalismo fue la respuesta de los señores feudales, de los mercaderes patricios, de los obispos y los papas a siglos de conflicto social que terminaron por hacer tambalear su poder dando <al mundo todo una gran sacudida> El capitalismo fue la contrarrevolución que destruyó las posibilidades de la lucha anifeudal, unas posibilidades que, de realizarse, nos habrían ahorrado la inmensa destrucción de vidas y de medio ambiente natural que ha marcado el desarrollo de relaciones capitalistas a escala planetaria⁵

1.1 Los tiempos están maduros. Movimientos religiosos y sociales de la Alta Edad Media

En 1182, la Virgen en *persona* se le apareció a un hombre. Era él un simple, un obrero de los bosques,⁶ al que mandó fundar una cofradía de paz. El lugar era la región occitana del sudeste de la Francia actual, frontera en disputa entre el Rey de Francia, el Capeto, y los duques de Aquitania: los Plantagenet. Una tierra azotada por los *aventureros*, caballeros sin señor en busca de pillaje, y por mercenarios, compañías de soldados a sueldo usados por los grandes señores en sus rencillas nobles: salteadores de caminos, hombres de armas que llegaban con sus espadas y sus caballos, destrozaban el campo y arruinaban los negocios.⁷ El movimiento comenzó en Puy, una ciudad, pero se extendió rápidamente por los alrededores⁸, las aldeas y los campos. Con miles de miembros, se le ha llamado el movimiento de los encapuchados –Capuciati– por la capucha blanca que cada miembro debía llevar, con la imagen de la Virgen y las palabras “Cordero de Dios que quitas los

⁵ Silvia Federici, *Calibán y la bruja Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010, p.34

⁶ Cfr. Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, trad. Arturo R. Firpo, Madrid, Taurus, 1992, p. 423

⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 428-431 Los relatos difieren acerca de quiénes eran verdaderamente los salteadores, pero Duby, en cualquier caso, afirma su relación con la cultura caballeresca que estaba tomando fuerza, enfrentada tanto con la naciente burguesía de las ciudades, como con los príncipes.

⁸ *Ibid.*, p. 427

pecados del mundo, danos la paz”⁹. Cada uno debía prometer, de hecho, mantener la paz. Cada uno prometía penitencia, pureza, rechazo del sexo, los juegos, los juramentos. Dentro de la cofradía existía una igualdad absoluta, representada por la idéntica vestimenta de todos los miembros. En un principio, la secta rechazó las armas, la cofradía era una promesa moral, un lugar de encuentro religioso que tomaba la forma de desfiles, misas, reuniones para el canto de los Salmos.¹⁰ Pero su campaña contra los aventureros tomó pronto el cariz, también, de una cacería, y la cofradía de paz, de una fuerza militar. Aunque Durand, el carpintero, era un pobre, los clérigos, artesanos, comerciantes y campesinos que constituían la cofradía no eran necesariamente gente con escasos recursos. Lo prueba la cotización que debían pagar para los fondos de la secta: 6 o 12 dineros, una suma considerable¹¹. Sí eran, sin embargo, gente del pueblo, no nobles, ni alto clero, ni caballeros: trabajadores.

La cofradía fue exitosa y en 1183 los textos que se escribían sobre ellos se encuentran llenos de elogios. Para 1184, sin embargo, habían sido brutalmente reprimidos, vituperados por todas partes, masacrados por las fuerzas del Rey. Una fuente afirma que en aquel año “los Encapuchados persiguieron a uno de los jefes de la banda, lo cogieron, lo mataron y transportaron triunfalmente su cabeza a Puy”¹², asesinaron a un caballero, infinitamente superior a ellos según el orden feudal inspirado en la jerarquía celeste. Mientras se extendían hacia el norte, más cerca del poder real, el movimiento se tornó revolucionario, “tuvieron a partir de entonces como meta [...] instaurar *visio pacis*, es decir, el paraíso, en el que desaparecen la desigualdad y la explotación”¹³. Aunque eran laicos, oraban. Aunque no eran caballeros, luchaban. Transgredieron en nombre de Dios la distinción fundante de un orden que se decía divino: la separación entre los que mandan y los que obedecen. Fueron, entonces, exterminados.

En contra de una cierta visión de la Edad Media que considera más de mil años de historia como una época estática, movimientos como éste nos hablan de dinamismo y conflicto. Dan testimonio de luchas y esperanzas, que atraviesan todas las capas de una sociedad medieval compleja, de un imaginario que se nos presenta ambiguo y de un mundo que nos es a la vez radicalmente otro y cercano. Y que heredamos todavía, incluso, en el

⁹ Marc Bloch, *La sociedad feudal*, trad. Eduardo Ripoll Porello, Madrid, Akal, 1986, p. 432

¹⁰ Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, op. cit., p.431

¹¹ *Ibid.*, p. 427, 432 La suma difiere en las fuentes de la época

¹² *Ibid.*, p. 432

¹³ *Ibid.*, p. 433

cuerpo. También, en contra de cierta historia que insiste en ver en la modernidad un progreso y que, por tanto, parece afirmar que la preñez de estos conflictos sólo podía dar a luz a nuestra sociedad, la multiplicidad de las luchas y los sectores enfrentados dan cuenta de las diversas posibilidades que estuvieron en juego, la pluralidad de historias que habrían podido ser.

El pensamiento marxista tradicional (aunque no todo), por ejemplo, rechaza generalmente estas luchas por provenir del campesinado y por ser fundamentalmente religiosas.¹⁴ Aquí, porque pretendemos pensar un fenómeno que es inherentemente religioso –la experiencia mística- nos negamos a afirmar que ese lenguaje espiritual es ingenuidad o fachada, estupidez o mera estrategia. En cambio, hemos de decir que en los conflictivos siglos del declive de la Edad Media, que son también los años de su mayor esplendor, las luchas antifeudales y las contradicciones de la sociedad medieval contenían posibilidades ciertas de *otras* historias. Y que, al menos, entre los rasgos de la época que trazaremos a continuación, retomando las palabras de Ernst Bloch, “se ha de considerar, además de los elementos del desencadenamiento y del contenido del conflicto, todos ellos de orden económico, el elemento esencial originario en sí mismo, a saber, en cuanto retorno del más antiguo ensueño, en cuanto más ancho estallido de la historia de las herejías, en cuanto éxtasis del caminar erguido y de la impaciente, rebelde y severa voluntad de paraíso”¹⁵.

En los siglos XII, XIII, XIV, hasta el XV, múltiples turbulencias como la anterior se repiten a lo largo y ancho de Europa. Existen multitud de explicaciones históricas que analizan los cambios económicos y sociales que los propiciaron, pero eso no nos interesa aquí. Si bien difieren en multitud de detalles, comparten el deseo apocalíptico, la exaltación religiosa de tintes milenaristas y una relación con las ciudades nacies junto con la reconfiguración del trabajo a ella asociada, aún en el medio rural. Comparten también la violencia, la espontaneidad, la brevedad y en último término, la derrota. Así fue, por ejemplo, en la Revolución del hombre común, ya tardía, que proclamaba *Omnia sunt communia!* y en aquella en la que los campesinos alemanes, que luchaban contra el

¹⁴ No es mi intención ahondar en este punto pero vale la pena revisar, por ejemplo el libro *Rebeldes primitivos* de E. Hobsbawm que, aunque tiene como objeto de estudio movimientos sociales del siglo XIX, incluye el milenarismo entre las formas primitivas de rebelión.

¹⁵ Ernst Bloch, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, notas. Maurice de Gandillac, Madrid, Ciencia nueva, p. 67

emperador católico tanto como contra los príncipes protestantes, fueron masacrados¹⁶. Así también en las guerras Husitas de Bohemia, en el siglo XV, feroz movimiento en pos de la liberación checa cuya facción más radical, los herejes taboritas, rechazaba por entero cualquier institución eclesiástica o no y exigía a la vez comunión continua y bajo las dos especies (la hostia y el vino) para todos los fieles. O en Flandes, entre 1224 y 1225, cuando “un ermitaño, decía ser el popular Balduino IX, que había sido asesinado en Constantinopla en 1204 [...]. Su promesa de un mundo nuevo provocó una guerra civil en la que los trabajadores textiles flamencos se convirtieron en sus más fervientes partidarios”¹⁷. Así fueron también los *pastoreaux* que arrasaron el norte de Francia en 1251¹⁸ y en 1320 o los flagelantes que recorrían los caminos de Italia a mediados del siglo XIII. Así, por supuesto, fueron las herejías de todos los tipos. Aunque éstas contaban, en la mayoría de los casos, con una organización más rígida que hizo de su exterminio un reto mayor. La transformación del modo de producción feudal que se llevó a cabo en los últimos siglos del medioevo, trastornó la vida de toda Europa y los pueblos campesinos se resistieron con fiereza: la inquietud social es evidente. Pero en muchos casos, no pidieron únicamente la conservación de sus costumbres, ni se limitaron a proteger un modo de vida amenazado. Exigieron, con una violencia voraz, la salvación, la redención y el paraíso prometido¹⁹. Más que sutilezas doctrinales, exigían la vida cristiana, la vida divina de Cristo para todos los seres humanos.

1.2 Profecías. Joaquín de Fiore

Hemos dicho, entonces, que un rasgo compartido entre los movimientos es el milenarismo. La preocupación por la irrupción del Juicio final y el reino de los justos y las discusiones teológicas al respecto, inherentes al imaginario del cristianismo, aparecen con mayor fuerza desde poco después del año 1000, cuando estaba por cumplirse el milenio de la crucifixión. Sin embargo, el milenarismo alcanza su punto álgido en los siglos XII y XIII, en parte gracias a las profecías de Joaquín de Fiore. Estas tuvieron amplia influencia, tanto en

¹⁶ Respecto a La Guerra de los Campesinos se puede revisar *Thomas Müntzer. Teólogo de la revolución*, de Ernst Bloch, cuyo acercamiento a los sucesos terribles de la revuelta no adolece de la condescendencia con la que muchos historiadores tratan las revueltas campesinas, o sus tintes religiosos.

¹⁷ Silvia Federici, *Calibán y la bruja...*, *op. cit.*, p. 51

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ Para un estudio muy completo de la tradición del milenarismo medieval se puede revisar *En Pos del Milenio*, de Norman Cohn. Sin embargo, la posición del autor respecto a estos fenómenos es claramente desfavorable, lo que puede desvirtuar su interpretación

movimientos espirituales heréticos, como en movimientos ortodoxos como el Franciscanismo, cuya rama espiritual, cercana a la herejía, acogió gustosa a nuestra mística, Angela.

En principio, es menester decir que puede hablarse, en grandes rasgos y sin atención a las sutilezas teológicas, de dos actitudes respecto al milenarismo en general. Los mismos postulados teológicos de la segunda venida de Cristo, que reinará mil años con los justos, antes del juicio final, pueden tomar un cariz inofensivo o revolucionario de acuerdo a la que se sostenga. Por un lado, el curso de la historia podría encaminarse por sí mismo hacia el reino divino, mientras las dos ciudades superpuestas que son el orden celestial y el terrestre se aproximan tornándose idénticas, fusionándose por la concordia de sus jerarquías. Esta había sido la postura de Roma. Bastaba con mantener el orden, la desigualdad necesaria entre las múltiples casas de Dios y cumplir con la función que se tuviese. Gracias a la intervención de la Iglesia de Cristo, uno a uno, según su grado de perfección, los miembros de cada orden del género humano se elevarían por la escalera hacia el paraíso.

Pero podría ser también, y así será en la mayoría de los movimientos milenaristas, que la promesa del reino de los justos se entendiera de una forma muy distinta: “no como [...] un futuro más o menos distante que había que esperar, sino como acontecimientos inminentes en los que muchos de los que en ese momento estaban vivos podían ser participantes activos”²⁰. De acuerdo a esta postura, el reino de Dios habría de actualizarse en la tierra antes que en el cielo. Era obligación de los vivos purificar el mundo corrupto y pecador para alcanzar el estado de inocencia original, cuando la tierra estaba entregada al hombre y no había necesidad de trabajo o, en una sociedad feudal, de señorío. El lema: “El pecado no existe ya. En consecuencia, se impone la igualdad”²¹. Después de la purificación y como parte de ella, el orden que dominaba sobre lo sagrado y su gestión, el mediador que dirigía las almas marcadas por el pecado original, es decir, el aparato eclesiástico, habría de hacerse inútil. De ahí el grito de los campesinos lolardos, “cuando Adán araba y Eva hilaba ¿dónde estaba el gentilhombre?”²². Esta clase de milenarismo, se le dé la explicación que se quiera, lo que pretende es instaurar y proclamar, activamente, el Reino de los justos en la tierra.

²⁰ Hilton, 1973: 223 citado en Silvia Federici, *Calibán y la bruja...*, op. cit., p. 51

²¹ Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, op. cit., p. 53

²² Dicho por el famoso John Ball, lolardo él mismo, es decir, seguidor de John Wycliff, quien también tuvo mucha influencia sobre los primeros husitas. Para leer más al respecto se puede consultar los libros mencionados arriba *En Pos del milenio* y *Calibán y la Bruja...*

En cualquiera de los dos casos, como se puede ver, el problema es la relación de Dios con el mundo. La forma en que ha de darse su injerencia en la historia. La popularidad de los textos de Joaquín de Fiore se debe quizá al hecho de que, entre su especulación teológica y su interpretación de la Biblia, consiguió trazar un camino esperanzador para tiempos turbulentos, una promesa a la vez concreta y lo suficientemente vaga para ser susceptible de las más diversas interpretaciones y reactivaciones. Además de teólogo, fue profeta, y así, su nombre quedaría ligado por siempre a las grandes tribulaciones de la Europa bajomedieval.

Se ha dicho de él que fue “un profeta pacífico que siembra gérmenes de violencia”²³ y es que, en principio, su doctrina sobre la historia no presenta nada demasiado novedoso para el siglo XII. Al contrario, se inserta en una tradición de pensadores cristianos que hilan los acontecimientos humanos en una progresión moral y religiosa y que dividen la historia del mundo en tres etapas, cada una más perfecta que la anterior. Joaquín de Fiore relaciona explícitamente cada etapa con una persona de la Trinidad, entrelazando así el misterio divino y el destino del mundo. El planteamiento es éste: “Las disposiciones de la Santa Escritura nos muestran tres estatus del mundo. El primero en el cual estuvimos bajo la ley; el segundo en el cual estamos bajo la gracia; el tercero, que esperamos pronto, bajo una gracia más amplia”²⁴. Así, el momento del texto, los turbulentos años del siglo XII, es un intermedio entre la rigidez de la ley y la promesa de la libertad en la gracia. Explícitamente, el texto continúa diciendo “El primer estado fue el del conocimiento; el segundo el del poder de la sabiduría; el tercero el de la plenitud del intelecto. El primero el de la esclavitud, el segundo el de la servidumbre filial, el tercero el de la libertad”²⁵. Con apenas pocas palabras el camino queda trazado. Del tercer estado del mundo a la caracterización del reino de los justos sólo hay un diminuto paso.

El Abad de Fiore, además, no se contentó con elaborar una teoría sobre la historia, sino que predijo cómo habría de arribar dicho tercer estado. Según su lectura del Apocalipsis de Juan, además de los tres estados, dividió la historia en siete tiempos, colocando su momento propio en el sexto: el tiempo del Anticristo²⁶. El séptimo

²³ Delemau, Jean, *Mille ans de bonbeour. Une histoire du paradis*, Fayard, Paris, 1995, pp. 42-53, citado en “No hay mal que por bien no venga: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media”, Adeline Rucquoi, *Clio & Crimen*, n° 1 (2004), p.220/240

²⁴ *Liber Concordiae*, V, capítulo. 84, f° 112 y 112 v, citado en *Ibid.* p. 228/240

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Cfr. Idem.*

subsecuente sería, entonces, el tiempo de la consumación, del Anticristo vencido y el tercer estado. Se llegaría a él gracias a un *predicator veritatis* que Dios enviaría a transformar la fe. Joaquín señaló para el séptimo tiempo incluso una fecha: 1260. Una vez allí, la humanidad entera se convertiría a la religión verdadera y un *univiersalis sanctus pontifex* renovaría la iglesia y con ella, el mundo.

Aunque Joaquín de Fiore había fundado una orden, inspirada en la vida apostólica como tantas órdenes de los mismos siglos, no fue dentro de ella que los gérmenes florecieron. Francisco de Asís, quizá el primero de los pocos varones que han recibido los estigmas de Cristo, fue señalado por sus seguidores como el *predicator veritatis*. Pues si éste debía causar con su fe un verdadero renacimiento espiritual, el franciscanismo lo hizo por toda Italia. Después de la muerte de su fundador, muchos franciscanos se dedicaron a escribir obras que acercaban a Francisco y a Joaquín, e incluso dijo alguno²⁷ que la llegada del Evangelio eterno comportaría la sustitución de la Iglesia romana y corrupta por la espiritual franciscana. Los “espirituales”, como Ubertino de Casale y Pedro Juan Olivi continuaron la tradición milenarista dentro del franciscanismo aún después de 1260, cuando el tercer estado no arribó. También, los herejes más célebres del norte de Italia -los *Apostolici*- quisieron instaurar con armas y tropas el tercer estado. Los Hermanos del libre espíritu, posteriores pero cercanos, parecen cercanos al milenarismo Joaquinista por la convicción de la posibilidad del *homo spiritualis* dentro de la historia, cuya existencia perfecta estaría libre de pecado en la tierra. Los tres fueron perseguidos y juzgados por la inquisición con la misma etiqueta: herejes. Pero la desviación de la ortodoxia es distinta y de variable ángulo en cada caso. Abrazada por los primeros, casi contemporánea de los segundos y asociada a los últimos, Angela está ligada, peligrosa pero ineludiblemente, a este fragmento de historia.

1.3 El poverello. Francisco de Asís y el franciscanismo

Como ha dicho Grundmann, los movimientos religiosos de la Edad Media tomaron, en casi todos los casos, la forma de una orden monástica o de una secta hereje. Aunque la organización de ambas podía ser parecida, el rasgo definitorio que los colocaba de uno u otro lado era su relación con la institución eclesiástica. O bien se sometían a ella, como una

²⁷ Es decir, el franciscano Gherardo da Borgo San Donnino, quien en 1254 publicó un *Liber introductorius in Evangelium Aeternum* en el que exponía tal doctrina. El libro no tardó en ser condenado. Cfr. *Ibid*, p.231/240

orden *regulada* o quedaban, casi sin quererlo, del lado de la oposición. Hay casos límite, como las beguinas, que consiguieron vivir sin una regla aprobada durante un par de siglos. Sin embargo, alrededor del siglo XIV se les exigió anexarse a una orden establecida o se les exterminó²⁸. Es cierto que casi todos los movimientos religiosos que hemos mencionado arriba comparten entre sí la crítica a la clerecía y a la iglesia de Roma en general. Algunos de ellos, como los pastorcillos cruzados, sin afirmar tesis explícitamente heréticas, embistieron contra los miembros del clero con una violencia terrible, que alcanzaría para justificar la preocupación de los príncipes frente a ellos y su, violenta también, respuesta. Otros, como los utraquistas en sus primeros tiempos, exigían simplemente la comunión para todos bajo las dos especies: beber el vino como los sacerdotes, y les bastó eso para ser condenados. Las críticas podían dirigirse tanto a una supuesta corrupción de la institución y un aletargamiento de sus miembros, como a la existencia misma de la división entre los laicos y los religiosos y el poder de estos últimos sobre la vida espiritual de todos los fieles. El poder de la clerecía, para el siglo XIII, estaba afianzándose con la institución de dispositivos como la confesión y la comunión. La burocracia espiritual era todavía joven y a lo largo del siglo y adelante, es posible ver un resurgimiento potente de la religiosidad laica.

Sin embargo, dentro de la iglesia, y al mismo tiempo que muchos de estos movimientos, hubo reformas y órdenes nuevas que, como tantos de los movimientos, compartían el deseo por una rigurosidad ascética primero y la pobreza apostólica más tardíamente. Sin ninguna gana y menor capacidad para narrar esa historia, es menester decir que en los planteamientos y en los comienzos, es muchas veces difícil trazar una línea clara entre los movimientos ortodoxos y los heterodoxos, sobre todo en cuestiones de doctrina. Especialmente desde la reforma de san Bernardo a la orden cluniacense, la religiosidad se había tornado cada vez más afectiva y la literatura mística había sido acogida gustosamente.

²⁸ Cfr. Norman Cohn, "Una élite de superhombres amorales (ii)", *En pos del milenio*, trad. Ramón Alaix Busquets, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 162-186.

También Blanca Garí en "El confesor de mujeres ¿mediador de la palabra femenina en la baja edad media?", *Medievalia*, 11, 1994, pp. 133-141 "las beguinas representan uno de los movimientos que mejor acoge las nuevas formas de espiritualidad del siglo XIII; sus contemporáneos emiten sobre ellas un juicio ambivalente que oscila entre la admiración, el asombro, la sospecha y la condena. El miedo a una falta de control de ese movimiento conduce a una fuerte presión institucional que tiene por objeto su integración en los conventos dominicos y franciscanos, o su encuadramiento en formas «regladas» que abandonan el ideal de errancia y mendicidad y dan a luz a los grandes beguinajes de finales del siglo XIII ordenados según rígidos estatutos; en cambio, las formas más independientes del movimiento serán definitivamente condenadas en el concilio de Vienne en 1311", p. 135

Las características de esta forma de espiritualidad, intensa, personal y directa, pueden aparecer al lector casi idénticas a las de ciertos textos heréticos.²⁹ El texto de Angela de Foligno que hemos de analizar, por ejemplo, contiene afirmaciones explícitas que fueron leídas en otros como heréticas.

En cualquier caso, tanto las sectas heréticas como las órdenes monásticas reformadoras pertenecen a un espacio distinto al del oficio y el poder sacerdotal. Son laicos, clérigos expulsados, mujeres y monjes. Ya desde antiguo se había construido cuidadosamente la separación entre las dos formas principales de vida religiosa, como puede notarse en el texto de *La regla del Maestro*: “los clérigos pueden incluso morar por largo tiempo como huéspedes (*hospites suscipiantur*) en el monasterio, pero no pueden “habitar en él” (*in monasterio habitare*), es decir, no pueden asumir la condición monacal”³⁰. Y siglos más tarde, en tiempos de san Bernardo, esa separación había puesto en duda el derecho de los monjes a la predicación³¹. Durante los años más álgidos de los movimientos religiosos, la oposición a la clerecía comenzó en ocasiones como un rechazo de los sacramentos ofrecidos por ministros corruptos. Sólo a partir de ahí podría cuestionarse el poder que hacía todo sacramento efectivo. Se les respondió con la elaboración de toda una teoría del *officio*, mediante la cual la Iglesia se esforzó por separar la vida moral de los sacerdotes particulares de la validez de los sacramentos por ellos ejercidos, constituyendo, según Agamben, toda una ontología operativa y gubernamental³². Esta tensión puede verse en textos sobre mujeres místicas que, aunque reciben el

²⁹ Dice Blanca Garí en *ibid.*, “a lo largo del siglo hace su aparición en la escena de la religiosidad occidental un movimiento de contornos difusos que la Iglesia definirá en el concilio de Vienne de 1311, utilizando para ello el proceso de 1310 contra Margarita Porete, como la herejía del libre espíritu. Con esa condena se creó el espejismo de la existencia de una secta bien definida, portadora de la herejía, pero en realidad las características que se atribuyen a la misma, sus «errores» son los que impregnaban una parte importante de la nueva espiritualidad occidental, de tal forma que resulta difícil establecer una barrera de contenidos entre la ortodoxia y la heterodoxia, entre aquellos escritos que fueron considerados acordes a la fe y los que fueron condenados como heréticos. En unos y otros se descubre una mística radical, centrada en la relación personal con lo divino, en la capacidad del alma de experiencia unitiva en la *deificatio* y, por tanto, en la posibilidad de superar el régimen de la mediación eclesiástica en la relación entre el alma y Dios. Ese «espíritu de libertad», como se le llamó a veces, estaba presente ya en la literatura mística del siglo XIII” p. 134

³⁰ Giorgio Agamben, *Altísima Pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2013, p. 26

³¹ Para un interesante estudio de esa disputa puede consultarse el libro *Jesus as a mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, de Caroline Walker Bynum, publicado por la University of California press. En especial los capítulos dedicados al siglo XII y los Cistercienses

³² Sobre este tema escribe G. Agamben *Opus Dei. Arqueología del oficio*, trad. Mercedes Rubitoso, Valencia, Pre-textos, 2013, publicado al mismo tiempo que *Altísima pobreza* y en el que desarrolla la tesis mencionada.

sacramento, son capaces de distinguir las hostias consagradas por clérigos en pecado por el *sabor*³³. En contrapunto al oficio, lo que se encontraba en juego en el monaquismo y también en los movimientos religiosos de toda clase, era precisamente la forma de vivir. La obra divina no se *llevaba a cabo* en la liturgia, más allá, era la vida entera.

En Francisco y el franciscanismo, porque no se espera que sea el monasterio el refugio del mundo, sino el monje mismo, se halla una expresión de este esfuerzo por una forma de vida santificada. “Se trata de la vida traducida en un doble plano simbólico y literal, espiritual y material”³⁴, transformada por entero por la entrega a la regla. Pero la regla franciscana es casi nada. Consiste en ocho páginas de indicaciones técnicas que no pretenden más que asegurar que el monje pueda adherirse radicalmente a lo dicho en el primer capítulo, que no repite más que los preceptos monásticos clásicos de pobreza, obediencia y castidad: “La regla y vida de los Hermanos Menores es ésta, a saber, guardar el santo Evangelio de nuestro Señor Jesucristo, viviendo en obediencia, sin nada propio y en castidad”³⁵. El corazón del franciscanismo y su novedad es el énfasis en la pobreza, el rechazo de toda propiedad y por tanto, de toda apropiación: “Los hermanos no se apropien nada para sí, ni casa, ni lugar, ni cosa alguna”. Rechaza el dinero³⁶ a cambio de promover el trabajo manual, la limosna y el pago en especie, que no tiene como objeto más que sostener la *vida* del monje. Con ello, como hemos de analizar más adelante, pretende excluirse de todo derecho (de/sobre el mundo) e incluso de la voluntad: de la propiedad y el derecho sobre uno mismo. El voto de obediencia mediante el que trataron de llevar a cabo esto último ligó a la orden desde sus comienzos a la institución eclesiástica, mientras que todas las sectas heréticas se negaron a hacerlo. Quizá fue ello lo que dejó a los *hermanitos* abrazar las nuevas formas de espiritualidad dentro de la ortodoxia.

Cuando nació, le fue dado al padre de la orden el nombre de Juan. Sólo después se le llamaría Francisco. No se sabe si fue por su padre, que había hecho fructíferos negocios en Francia, o por las costumbres y aficiones trovadorescas que caracterizaron al muchacho antes de su conversión. Fue hijo de un mercader dedicado al negocio del siglo: las telas.

³³ Cfr. Caroline Walker, *Holy feast and holy fast The Religious significance of food to medieval women*, Los Angeles, University of California press, 1987, p. 228

³⁴ Blanca Garí, “El confesor de mujeres...”, *op. cit.*, p. 134

³⁵ *Regla Bulada*, Roma, Curia General O. F. M., 2010, Capítulo 1

³⁶ *Ibid.*, “Mando firmemente a todos los hermanos que de ningún modo reciban dinero o pecunia, ni directamente ni por intermediarios.” Capítulo IV “3 Y como recompensa por el trabajo, acepten, para sí y sus hermanos, lo necesario para el cuerpo, excepto dinero o pecunia”, Capítulo V

Joven, Francisco era reconocido por su liberalidad y su entrega a las guerras que enfrentaron aquellas ciudades mercantiles de Italia. Su conversión ocurrió justo después de que una enfermedad, como aquellas que lo acompañarán toda su vida, le obligara a renunciar a sus contiendas y volver humillado del campo de batalla. Tiene ella dos momentos importantes. Uno es recordado por Francisco mismo en su testamento “como estaba en pecados, me parecía extremadamente amargo ver a los leprosos; pero el Señor mismo me llevó entre ellos, y practiqué con ellos la misericordia. Y, al separarme de ellos, lo que me parecía amargo, se me convirtió en dulzura del alma y del cuerpo”³⁷. Cuenta la historia que iba Francisco, el caballero, montado triste sobre su caballo, cuando encontró un leproso. Dudó. Bajó de su montura y lo abrazó. El segundo hecho, más dramático aunque igual de significativo, tuvo lugar poco después. Orando en la iglesia de san Damián, muy antigua y maltratada, recibió una alocución que le dijo “Francisco, ¿por ventura no ves que mi casa está en ruinas? Anda y restáurala por mi amor”³⁸. Obedeciendo al instante, Francisco hizo algo que retrata claramente el espíritu de lo que será el entusiasmo franciscano. Robó telas a su padre, las vendió y con el dinero comenzó a restaurar el antiguo santuario. El padre mercader condenó a su hijo, llamó a la ley contra él y le encerró. El obispo intercedió, pidiéndole al futuro santo sencillamente que pagara lo que debía. Francisco dijo: “Hasta hoy he llamado padre a Pedro Bernardo, pero ahora soy el siervo de Dios. Restituiré a mi padre no sólo el dinero sino cuanto pueda llamarse suyo, aun los vestidos que me dio”³⁹, enseguida se desvistió y salió al mundo cubierto de invierno, casi desnudo y cantando, dispuesto a reconstruir san Damián con el trabajo de sus manos y la limosna de la gente.

El resto del relato es historia. Francisco se estableció en una pequeña choza a un lado del leprosario, poco a poco algunos hombres lo siguieron. La primera regla que se dieron los primeros 12 consta de pasajes de la escritura que como en un juego tomaron de las páginas de una Biblia abierta al azar⁴⁰. El número de compañeros creció velozmente e

³⁷ “Testamento de nuestro padre Francisco”, *Regla Bulada*, p. 14

³⁸ Chesterton, *San Francisco de Asís*, trad. M. Manent, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1996, p. 24

³⁹ *Ibid.*, p. 25

⁴⁰ *Cfr. Florecillas*, versión castellana de Francisco Sureda Banes, Madrid, Espasa Calpe, 1980. Parte primera, Capítulo II, p. 5 La revelación les es hecha a san Francisco y su primer compañero, san Bernardo, por un sacerdote que abre el misal tres veces después de hacer la señal de la cruz. Sin embargo, este tipo de acciones parecen ser comunes para el santo, como en el capítulo XI del mismo libro en el que, para decidir qué camino tomar Francisco ordena “que en esta encrucijada, en el mismo sitio donde tienes los pies, des vueltas alrededor, como lo hacen los niños y no pares de darlas hasta que yo te diga”, p. 22

incorporó una orden de mujeres con la compañía de santa Clara, a la que Francisco ayudó a huir de su rica casa. Los frailes se lanzaron por los caminos, de dos en dos, abandonando todas sus propiedades, regalando hasta el hábito a quien lo necesitase. Pronto se creó la orden tercera, para que las personas laicas no tuvieran que seguir la vida vagabunda de los frailes, viviendo en pobreza dentro de sus propias comunidades, rezando las oraciones de la gente común. Para los primeros capítulos (reuniones) de la orden se encuentran en los campos de Italia miles de frailes.

Francisco quiso ir a oriente a convertir a los infieles para evitar la guerra. Predicó en Siria y los alrededores, pero no consiguió su propósito. A su regreso, muy enfermo y casi ciego, abandonó la dirección de la orden que había fundado y que contra sus deseos había comenzado a construir magníficos edificios. Siguió vagando por los caminos un tiempo, haciendo penitencias como las había hecho antes. Una cuaresma, con cuarenta y tantos años, en la cima del monte Alverno, cuenta la historia que recibió los estigmas de Cristo. Los relatos escritos al respecto insisten en que las llagas no curaban nunca y sangraban continuamente. Los frailes alrededor refieren milagros y también las manchas de la ropa interior que había que lavar. Relatan el dolor perpetuo de las manos y pies, que Francisco escondía pero que le impidieron seguir caminando. Murió poco después, alegre, rodeado de gente y tumbado en el piso, tomando como último gusto un pastelillo de almendra que disfrutaba comer.

Se dijo de él que “escucha a quienes ni el mismo Dios quiere escuchar”⁴¹. Desde su encuentro decisivo con el leproso y a lo largo de muchas anécdotas como las de la conversión de los ladrones⁴² y el apaciguamiento del hermano lobo⁴³, se resiste a juzgar y abraza a cada uno con caridad, “como cosa distinta y casi sagrada, siendo hijo de Dios y por ende hermano o hermana”⁴⁴. Hay en él un esfuerzo por hermanarse con los sectores excluidos de la sociedad medieval, los *otros* que amenazan, los leprosos y los habitantes de

⁴¹ *Ibid.*, pp. 21-22

⁴² *Ibid.*, capítulo XXVI, p. 49. Unos frailes se resisten a recibir a ciertos hombres porque son ladrones del bosque. Francisco los manda a pedirles perdón y a llevarles comida, lo que repiten un par de veces a cambio de pedirles que no dañen a los forasteros. Los ladrones, conmovidos por esos frailes tan caritativos, se convierten.

⁴³ *Ibid.*, capítulo XXI, p. 40 Una ciudad se encuentra atemorizada por un lobo y se esfuerza por cazarlo. Francisco, que pasa por ahí, le pide a los ciudadanos que lo dejen en paz pues él lo apaciguará y sale al bosque a buscarlo. Amablemente, llamándole hermano, lo convence de que la ciudad lo alimentará y dejará de cazarlo si él no les roba o los daña. El lobo accede y se hace amigo de la ciudad. Cabe destacar que en ambas anécdotas lo que causa la agresividad y el enfrentamiento es el hambre y el rechazo.

⁴⁴ Chesterton, *San Francisco de Asís, op. cit.*, p. 39

los bosques. No juzga ni a sus frailes más que con la caridad y el ejemplo. La renuncia a su padre es también símbolo de su salida del ámbito de toda ley, la pobreza se liga con esa abdicación “Si poseyéramos bienes nos serían indispensables armas y leyes para defenderlos”⁴⁵. Su ascetismo penitencial no parece tener tanta importancia como el regreso ansiado a la simplicidad de la vida en su humilde reproducción. “Bienaventurado quien nada espera porque de todo disfrutará”⁴⁶, dice el hombre cuya historia narra que se sentó a un lado de un manantial, a comer pan duro dado en limosna, y agradeció. Aunque su llamamiento de pobreza jamás quiso imponerse sobre los demás⁴⁷, éste se sostiene sobre el rechazo de la posibilidad misma de apropiarse de un mundo que sólo nos ha sido dado *en uso* por la gracia infinita de Dios. Así, cuando Fray Junípero robó el pie de un cerdo para dárselo de comer a un hermano enfermo, se disculpó en el mayor espíritu franciscano al decir al dueño que no habría razón de enfadarse pues, en cualquier caso, el cerdo más que de él, era de Dios⁴⁸.

Por todo lo anterior quizá debemos asentir cuando Agamben dice que “quizás el legado más precioso del franciscanismo [... sea] cómo pensar una forma-de-vida, es decir, una vida humana que se sustraiga por completo a ser capturada por el derecho y un uso de los cuerpos y del mundo que no se sustancie jamás en una apropiación”⁴⁹.

La religiosidad franciscana, profundamente afectiva y casi orgullosa de ser iletrada, (“Y éramos iletrados y estábamos sometidos a todos”⁵⁰ dice Francisco y “los que no saben letras, no se preocupen de aprenderlas” dice la regla) acogió a muchas mujeres terciarias, que vivieron la regla en sus ciudades y en sus casas. Si “Francisco [...] afirmó que había hallado el secreto de la vida en ser siervo o la figura secundaria”⁵¹, no sorprende que las mujeres, que lo habían sido, se hicieran franciscanas.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 46

⁴⁶ *Ibid.*, p. 34

⁴⁷ “les amonesto y exhorto a que no desprecien ni juzguen a quienes ven que se visten de prendas suaves y de colores, y que toman manjares y bebidas delicadas, sino más bien cada uno júzguese y despréciese a sí mismo” *Regla Bulada*, Capítulo II

⁴⁸ *Vid. Florecillas*, Parte tercera, Capítulo I, pp. 141-143, “¿Por qué ha de estar así turbado, si al fin el cerdo era más de Dios que de él y se hizo una obra de caridad tan grande?”

⁴⁹ Giorgio Agamben, *Altísima pobreza*, *op. cit.*, p. 10

⁵⁰ “Testamento de nuestro padre Francisco”, *Regla Bulada*, p. 15

⁵¹ Chesterton, *San Francisco de Asís*, *op. cit.*, p. 31

1.4 Las ciudades y las mujeres.

Las luchas mencionadas arriba y las transformaciones dentro de la misma Iglesia nos dan cuenta de un momento en que *todo se sacudió*. Pero hubo también espacios específicos en los que las transformaciones y las sacudidas se llevaron a cabo. Y circunstancias que, muchas veces leídas por la modernidad como progresos, atacaron, sin embargo, el corazón de relaciones sociales, prácticas y símbolos presentes en la sociedad medieval desde siglos atrás.

El espacio al que me refiero, por supuesto, es la ciudad. Heredada de la antigüedad clásica, la ciudad medieval tiene, sin embargo, sus especificidades. Es preciso para nuestra investigación destacar dos aspectos. Las ciudades se constituían a partir de un vínculo particular entre los ciudadanos: una conjuración, un juramento entre supuestos iguales que les otorgaba cierta libertad en un mundo que se regía por el vínculo casi filial y sagrado de la servidumbre o el voto de obediencia. Sin embargo, y a pesar de que la ciudad medieval existía en una relación estrecha e indisoluble con lo rural -corazón de la sociedad medieval- también fue el lugar donde la progresiva mercantilización y monetarización de la vida tuvo sus efectos más evidentes.

En general, éste último proceso es celebrado por muchos de quienes estudian el pasado. Se opina que el dinero introdujo un brasero racional para medir la riqueza, y se celebra la circulación indiferente de la moneda. Se ve en ella la fuente de la democracia. Es cierto que la progresiva introducción del salario o de las ganancias mercantiles consiguió saltar sobre las barreras de la servidumbre, de la cuna y de la sangre. La acumulación de riqueza se vio desligada junto con sus privilegios de su compromiso con la alcurnia y la familia noble y pronto existían campesinos y artesanos, que habían sido siervos o que habían sido pobres, tan ricos y capaces de comprar un título como cualquier caballero. Los nobles, que sobrevivían del botín y del impuesto, poco podían competir con un capital semejante. No es de extrañarse que a partir del siglo XI sea común la acusación entre caballeros de antecedentes campesinos⁵². Los nobles hacían lo posible para protegerse de los advenedizos defendiendo una jerarquía terrestre que se consideraba sagrada porque copiaba la celeste. La moneda no aparecía más que como la diabólica herramienta que permitía ascender y moverse al lugar que uno quisiese. Los campesinos y artesanos adinerados de Puy, como vimos, podían comprar armas para protegerse de los caballeros,

⁵² Cfr. Georges Duby, *Los tres órdenes...*, op. cit., p. 57

se levantaban contra los *bellatores*. En las universidades comenzaba a gestarse un saber valioso por sí mismo, terreno. Los simples, aunque no hablaban latín, comenzaban a escribir su propia *literatura*: se suplantaba a los *oratores*.

Sin embargo, y por las mismas razones, la moneda introdujo desigualdades sin comparación a ninguna anterior. La monetarización de la vida y las formas de trabajo asalariadas que poco a poco comenzaron a sustituir la economía de subsistencia, cimentada en la posesión de la tierra, se vieron acompañadas de una masa de pobres que se encontraban casi incapaces de obtener su sustento y que para vivir no contaban más que con las escasas fuerzas de sus propios cuerpos.

Al respecto existen bastantes fuentes, comenzando con el capítulo XXV de *El Capital* sobre la acumulación originaria. Montones de campesinos se vieron obligados a abandonar sus propias tierras y comenzaron a trabajar las de otros. Las tierras comunales fueron cercadas. Muchísimos de éstos nuevos sin tierra migraron a las ciudades para ofrecer su trabajo sin las ventajas de pertenecer a un gremio, trabajando a destajo en los talleres o en sus propias casas. Mujeres y niños que cobraban por pieza como en la maquila de nuestros tiempos. Sobre todo “El dinero y el mercado comenzaron a dividir al campesinado al transformar las diferencias de ingresos en diferencias de clase y al producir una masa de pobres que sólo podían sobrevivir gracias a donaciones periódicas”⁵³. Casi todas las mujeres santas de los siglos XII y XIII son reconocidas por sus obras de caridad, y no seríamos justos si no reconocemos que sus obras respondían a una imperiosa demanda social.

Lo que no siempre se resalta en los estudios sobre el periodo es cómo afectó específicamente a las mujeres la nueva forma de propiedad. Aunque es de común conocimiento que el medioevo es tan misógino como casi cualquier otro momento de la historia de occidente, e incluso se le resalta tal carácter, lo importante es describir la situación concreta de las mujeres medievales y la forma específica de su opresión. En muchas ocasiones, el señalamiento de la Edad Media como la peor para el sexo femenino se relaciona con una percepción específica de la sexualidad medieval –negada, reprimida, etc.- y habría que cuestionar, primero, si es que las mujeres no son otra cosa que sexualidad.

Así, entonces, he de citar a Federici que, en *Calibán y la bruja* afirma que “las siervas eran menos dependientes de sus parientes de sexo masculino, se diferenciaban menos de ellos

⁵³ Silvia Federici, *Calibán y la bruja...*, op. cit., p. 49

física, social y psicológicamente y estaban menos subordinadas a sus necesidades de lo que luego lo estarían las mujeres «libres» en la sociedad capitalista”⁵⁴. En primer lugar, porque por encima de la autoridad de sus parientes masculinos, siempre se encontraba la autoridad del señor, pues los vínculos de vasallaje, en todos los niveles, tenían más peso que los vínculos familiares. La posesión de la tierra, sin embargo, era común a la unidad familiar, de modo que “las mujeres no sólo trabajaban en ella sino que también podían disponer de los productos de su trabajo, y no tenían que depender de sus maridos para mantenerse”⁵⁵. Por la misma razón, la división del trabajo no era tan acusada, y en una economía de subsistencia como era aquella, ambos sexos se dedicaban a labores de reproducción, por lo que las actividades dominadas por las mujeres como hilar, lavar, cocinar, etc., no habían sido tan acusadamente invisibilizadas por oposición al trabajo productivo. Las mujeres, además, trabajaban en conjunto y eran las encargadas de su propio cuidado reproductivo y sexual como curanderas y parteras, lo que les proporcionaba un espacio de fuerza que no sin razón fue ferozmente atacado con la caza de brujas de finales de la Edad Media y principios de la modernidad.

Todo lo último no descarta el hecho de que en el imaginario medieval estaba grabada la frase de Corintios “La cabeza de la mujer es el varón”⁵⁶. Y que en el juego de jerarquías que constituían la sociedad medieval, las mujeres correspondían al cuerpo o a la sensibilidad, cuyo deber era someterse al alma o a la razón: los varones. En la economía simbólica medieval, *mujer* simbolizaba la debilidad humana presente en cada uno de nosotros, la imperfección que dio lugar a la caída, el peligro constante del sexo, el dolor y la muerte: la carne.

Pero es verdad también que, a partir del siglo XI o XII, creció considerablemente el culto a la Virgen María, y que multitud de representaciones la encumbran en su papel de madre.⁵⁷ El número de santas canonizadas aumentó, incluyendo entre sus filas mujeres casadas⁵⁸. En general, si antes las vírgenes encabezaban el desfile de las mujeres entrando al paraíso, a partir del siglo XII se encuentran una revalorización de la vida laica, familiar y productiva, así como formas de religiosidad femenina tan intensa y radical como la de

⁵⁴ *Ibid.*, p.40

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999, 1 Corintios, 11, 3

⁵⁷ Cfr. Amy Neff, “The Pain of Compassio: Mary's Labor at the Foot of the Cross,” *Art Bulletin*, LXXIX, 1998, pp. 254-273

⁵⁸ Cfr. Caroline Walker, “Religious women in the later Middle Ages” en *op. cit.*, pp. 13-30

Catalina de Siena, Elizabeth de Hungría o la beguina Hadewijch de Amberes, recibidas por las autoridades masculinas tanto con asombro y respeto como con rechazo. Un ejemplo claro de las reacciones desfavorables es la sentencia de Simón de Tournai contra las Beguinas a las que acusa de “hablar de los problemas religiosos y teológicos más velados en *conventuchos* o en las calles en lengua vulgar”⁵⁹. No es de sorprenderse, pues Simón era un conocido aristotélico de la Sorbona y ya muchos estudios han destacado las malas consecuencias que los dichos del *Filósofo* tendrían sobre la concepción de las mujeres, cuya supuesta inferioridad adquirió en el siglo XIII explicaciones físicas y naturalistas⁶⁰. Pero no está solo, Bruno de Olmütz se queja de que ellas “se sustraen a la obediencia de los clérigos y a las obligaciones del yugo conyugal”⁶¹. Un franciscano se queja también, “Han interpretado en lengua vulgar los misterios de las escritura. Las leen en común, con irreverencia, con audacia”⁶². Los sabios no aprueban que *ellas* se atrevan a hablar y a escribir. A una mujer puede dársele el carisma por gracia divina, pero no puede pretender enseñar en el espacio público: “carece de los signos públicos del estado doctoral: constancia, eficacia, autoridad y efecto”⁶³, es decir, de los ejes constituyentes de la autoridad de *officio*, del gobierno. Sin embargo, también está el caso de Margarita Porete, quemada en la hoguera por hereje pero cuyo texto fue traducido y distribuido por tres hombres de diferentes tradiciones eclesiásticas, un franciscano -que se ha insinuado era el mismísimo Duns Escoto-, un cisterciense y un teólogo de la universidad de París⁶⁴.

En los siglos anteriores a los que nos ocupan, el convento era la única opción para las mujeres religiosas, así como posiblemente la única opción distinta al matrimonio. Pero para finales de la Edad Media, encontramos “Canonesses, nuns of old and new orders, beguines, tertiaries, recluses, Cathars, Waldensians, pilgrims, ordinary laywomen in shops and kitchens—there were many kinds of pious women in later medieval Europe”⁶⁵. Y la

⁵⁹ Christian Guillermo Gómez Vargas, *Hermenéutica de la ausencia, itinerarios en torno a la figura de la negación, desde la filosofía y la mística para una crítica del sujeto de la modernidad*, tesis para optar por el grado de doctor en filosofía, FFy L, UNAM, 2015, p. 96

⁶⁰ Cfr. Josep-Ignasi Saranyana, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, p. 138 Esto podría abrir la discusión sobre las relaciones entre la medicina y la misoginia, pero ese es otro tema y ha de ser tratado en otra ocasión

⁶¹ Blanca Garí y Victoria Cirlot, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad media*, Madrid, Siruela, 1999, p. 22

⁶² *Idem.*

⁶³ *Ibid.*, p. 25

⁶⁴ Cf. Blanca Garí, “Introducción”, Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, Madrid, Siruela, 2005, p.13

⁶⁵ Caroline Walker, *Holy fast and holy feast...*, *op. cit.*, p. 23

mayoría de ellas estaban asociadas a las ciudades. Así como lo estuvieron las herejías y los órdenes mendicantes.

Sin aventurar hipótesis sobre las causas de tal situación, es posible decir que la monetarización de la vida que hemos descrito brevemente tuvo un efecto muy concreto sobre la condición de las mujeres. Federici afirma que “en todas las clases, también se vieron afectadas, de un modo muy negativo. La creciente comercialización de la vida redujo aún más su acceso a la propiedad y el ingreso⁶⁶ “En las áreas rurales, fueron excluidas de la posesión de la tierra, especialmente cuando eran solteras o viudas”⁶⁷. El salario se convirtió en el principal acceso a la riqueza, y las mujeres recibían mucho menos que los varones. Sin la posesión de la tierra migraron por montones a las ciudades, en donde ganaban poco dinero, pero se encontraban más libres de las estructuras de servidumbre y parentesco. Contaron, por un tiempo breve, pero interesante, de la posibilidad de afiliarse por actividades y profesiones compartidas en los barrios y gremios ciudadanos:

en la ciudad, la subordinación de las mujeres a la tutela masculina era menor, ya que ahora podían vivir solas, o como cabezas de familia con sus hijos, o podían formar nuevas comunidades, frecuentemente compartiendo la vivienda con otras mujeres. Aún cuando por lo general eran los miembros más pobres de la sociedad urbana, con el tiempo las mujeres ganaron acceso a muchas ocupaciones que posteriormente serían consideradas trabajos masculinos. En los pueblos medievales, las mujeres trabajaban como herreras, carniceras, panaderas, candeleras, sombrereras, cerveceras, cardadoras de lana y comerciantes⁶⁸

Muchas de las mujeres religiosas de la Edad Media tardía como las beguinas, reclusas y terciarias vivían en la ciudad. Ya fuera en comunidad y haciendo trabajo manual como las primeras, ya en solitario y entregadas a la vida contemplativa como las segundas, ya en pares y asociadas a los órdenes mendicantes como las terceras; pero siempre sin una tutela masculina directa. Su estatus religioso, su castidad, las liberaba del matrimonio y la procreación.

Es conveniente no olvidar, sin embargo, que la mayoría de las místicas y santas del periodo, así como Francisco de Asís, no provenían de las capas más desfavorecidas de las ciudades, sino de la clase en ascenso: los comerciantes; cuyos valores eran justamente el

⁶⁶ Silvia Federici, *Calibán y la bruja...*, *op. cit.*, p. 49

⁶⁷ *Idem.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 50

matrimonio, la procreación, la productividad y la riqueza. Aunque es muy probable que éstos no se encontraran explícitamente asumidos, al ser muy distintos a los de la tradición católica medieval.

En los siglos XII y XIII la situación de las mujeres, es, entonces, ambigua. Tanto como lo es la situación del cuerpo, cuya sexualidad se encuentra bajo un juicio desfavorable, pero que constituye a la vez el corazón del imaginario medieval. La proliferación de expresiones religiosas femeninas debe examinarse en la complejidad de dicho contexto. Son momentos de crisis en los que conviven las formas de religiosidad más extremas y –para una sensibilidad moderna- perturbadoras, con el apogeo de la escolástica, catedral de la razón que dotó a una Iglesia triunfante de una teología racional y moderada.

1.5 La lámpara resplandeciente. La universidad.

En 1277, Esteban Tempier, obispo de París, condenó alrededor de 230 tesis de raigambre aristotélica que los maestros de filosofía de la Facultad de Artes liberales insistían en proclamar en contra del dogma cristiano. Al mismo tiempo, afirmó por primera vez en la historia de la Iglesia, que existía la posibilidad de un infinito de mundos. Una aseveración tan extraña al cristianismo podría hacer creer a algunos que después de varios siglos, el progreso finalmente había llegado (y digo esto, por supuesto, irónicamente). Nada más equivocado. En aquel momento, tal afirmación no era más que la protesta de la fe frente al necesitarismo griego. Nadie podía negar que Dios omnipotente, si hubiera querido o quisiera, podría crear de la nada una infinidad de mundos.

La escolástica no hubiera sido posible sin la constitución, en el siglo XIII, de una institución que era totalmente novedosa y que a nosotros nos queda muy cercana: la universidad. La más antigua y la más célebre, la universidad de París, se constituyó entre el 1200 y el 1215, año en que sus estatutos quedan establecidos y aprobados, por el Rey de Francia, Felipe Augusto y el papa Inocencio III⁶⁹. Las universidades de Toledo, Oxford, Bolonia y demás la siguieron junto con muchas otras, pero ninguna obtendría en el siglo la importancia que las Facultades de Artes y de Teología de París tuvieron para el saber del momento. Las universidades medievales no eran entonces lo mismo que nuestras instituciones. El cuerpo de la Universidad estaba constituido por la alianza de todos los

⁶⁹ Étienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. Arsenio Pacios y Salvador Caballero, 2ª edición, Madrid, Gredos, 1976, p. 362

maestros, estudiantes y diversas escuelas de una ciudad⁷⁰ y el saber que se forjaba en la de París afectaba la doctrina de la Cristiandad entera, verdadera “comunidad política de todos los cristianos como tales”⁷¹ más amplia que cualquier reino y con pretensiones de universalidad. Dependía entonces de aquellos sabios dictar el error o la verdad, formaban la avanzada contra los ataques doctrinales que las herejías y los infieles podrían oponer al cristianismo. No es de extrañar que de ella se dijera en la época que “«La ciencia de las escuelas de París es en la Santa Iglesia como el árbol de la vida en el Paraíso terrenal y como la lámpara resplandeciente en la Casa del Señor. Como una madre fecunda en erudición hace brotar con toda abundancia, de sus fuentes de doctrina salvadora, los ríos que van a regar la faz estéril de la tierra”⁷². El pensamiento filosófico-teológico del siglo XIII se desarrolla en ese contexto y responde tanto a las necesidades escolares de la universidad como al lugar central que la elaboración o la defensa –dependiendo del matiz de una sabiduría específicamente cristiana ocupaba en dichos estudios.

1.6. Contra el filósofo. Aristóteles

Dicho aquello, no se puede olvidar que el mismo siglo lleva la marca del apogeo de Aristóteles, gracias a las traducciones elaboradas en Toledo y otras ciudades hispánicas. Las obras traducidas estaban acompañadas por comentarios de filósofos árabes y judíos como Avicena, Averroes, Maimónides o Gabirol. Para principios del siglo XIII se encuentran traducidas la *Física*, la *Metafísica*, el *De animalibus*, *De cáelo et mundo*, *De anima*, *De generatione et corruptione*, la *Ética*, *De sensu et sensato*, *De somno et vigilia* y *De memoria et reminiscencia*⁷³. La invasión es inmediata, quizá porque el que será llamado el filósofo ya tenía una amplia escuela en París donde el estudio de su *Organon* había dictado las tendencias dialécticas y logicistas desde el siglo XII. Sin embargo, con la sospecha que lo acompaña por su vínculo con los infieles, el conflicto entre la filosofía griega de Aristóteles y la doctrina cristiana que los teólogos buscaban defender, también aparece desde los primeros años. En el 1210 se prohibía el estudio de algunas de sus obras, especialmente la *Física* y la *Metafísica*, pero para 1255 el conjunto de las traducciones mencionadas arriba constituían el programa casi entero de las Artes Liberales.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 356

⁷¹ *Ibid.*, p. 238

⁷² Alejandro IV, citado en *Ibid.*, p. 371

⁷³ *Ibid.*, p. 382

Así, si el espacio o mi propia capacidad no da para dibujar un cuadro detallado del pensamiento del siglo XIII, se puede resumir afirmando que “Exponer la historia de la filosofía en el siglo XIII, época clásica de la filosofía medieval, equivale a definir las diversas actitudes que se adoptaron, en los diferentes medios filosóficos, frente al aristotelismo”⁷⁴. Y con una prisa probablemente injusta las actitudes pueden dividirse en cuatro. Dos portan el hábito de las órdenes mendicantes que llegaron a reformar la práctica monástica y la religiosidad medieval: la orden de predicadores, los dominicos y los frailes menores, los franciscanos. Las dos órdenes fueron introducidas a la fuerza en la universidad de París, cada una con una cátedra en la Facultad de teología. A la cabeza de los primeros se encuentra santo Tomás de Aquino, de los segundos san Buenaventura. Entre los dos, la figura de Alberto Magno. Por otro lado, en la Facultad de Artes liberales de la misma universidad, cuya reputación e importancia creció considerablemente gracias a los textos descubiertos, puramente filosóficos, se encuentra la tercera actitud que abrazó el Averroísmo como un espacio propio, libre de la mano de la teología. Finalmente, se encuentra Oxford, que oponiéndose a los intereses lógicos en boga se interesó sobre todo por la física aristotélica, dentro de un marco de intereses por la astronomía, las matemáticas y la filosofía natural en general.

Las dos actitudes que interesan para este texto corresponden a las de Dominicos y Franciscanos. Los predicadores tendieron hacia una interpretación de Aristóteles que hiciera posible la construcción de una teología racional, al mismo tiempo que se esforzaron por delimitar claramente los espacios de competencia de dicha razón. Los frailes menores, por su parte, continuaron la tradición agustiniana, enriquecida con la tradición de la teología simbólica del pseudo Dionisio y la religiosidad afectiva de su padre, Francisco. Si Alberto Magno, dominico y maestro de Tomás, merece un lugar aparte es porque, maestro de ambos, contribuye a otro regreso del siglo XIII. Los textos de Proclo comienzan a leerse a partir de 1250, y el neoplatonismo implícito de ciertas tesis teológicas tratadas desde Boecio, puede enriquecerse por esta vía, que ha de desembocar en la mística renana del siglo siguiente, en especial, en Eckhart.

Al leer sobre las respuestas que todos estos hombres tratan de dar sobre el mundo, el ser humano, el bien, el conocimiento y todos los demás problemas típicos de la filosofía, da

⁷⁴ *Ibid.*, p. 364

la impresión al incauto de que las distinciones entre ellos no son más que sutilezas. En cierto sentido, lo son. Pero tales detalles y matices tenían la capacidad de conmover el delicado edificio del dogma cristiano, cuyas más importantes tesis son, ante todo, misterios. Al final, cada problema tratado en esos textos es un problema teológico. Dios lo llena y ordena todo. Y cuando ellos hablan, a quien se dirigen, es a Dios.

1.7 Iluminación. San Buenaventura y los franciscanos

Comencemos con los Franciscanos. La doctrina de san Buenaventura puede presentarse como un camino en búsqueda de Dios, como lo indica el título de su texto *Itinerario de la mente a Dios*. No resulta extraño, pues sigue los pasos, ya muy antiguos, del Pseudo Dionisio y su elaboración de una teología mística que no se basta con el mero entendimiento o revelación mediada de lo divino y exige su experiencia directa. Aunque su objeto propio es el conocimiento de Dios, la vía es también y sobre todo una transformación moral: “no sea que piense que le basta la lección sin la unción, la especulación sin la devoción, la investigación sin la admiración, la circunspección sin la exultación, la industria sin la piedad, la ciencia sin la caridad, la inteligencia sin la humildad, el estudio sin la gracia, el espejo sin la sabiduría divinamente inspirada”⁷⁵.

Responde a un deseo de lo infinito que se considera inherente a la condición humana. Y que no es mera tendencia racional, sino amor: “Nadie, en efecto, está dispuesto en manera alguna para las contemplaciones divinas que llevan a los excesos mentales, si no es, con Daniel, varón de deseos.”⁷⁶. El camino parte desde el conocimiento sensible, donde lo que se encuentra no es un mundo que contenga en sí la razón de su existencia, sino un paisaje de signos cuya belleza y orden no hace más que simbolizar parcialmente lo que la excede, lo infinito. Las cosas sensibles no son nada más –ni nada menos- que el libro de las criaturas, expresión de su creador. Y el mundo ha de leerse sólo en tanto señala aquello divino en él, simbólicamente. Así, los seis pasos de la vía iluminativa de san Buenaventura consisten en tres fases. Primero “en encontrar los vestigios de Dios en el mundo sensible; la segunda en buscar su imagen en nuestra alma; la tercera sobrepasa las cosas creadas y nos

⁷⁵ Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, leído en línea en <http://www.dfists.ua.es/~gil/itinerarium-mentis-in-deum-esp.pdf>, consultado por última vez el 25/12/18 a las 6:01 pm, p. 3

⁷⁶ *Ibid.*, p. 2

introduce en los goces místicos del conocimiento y de la adoración de Dios”⁷⁷. Es un camino hacia el interior que sigue los pasos del libro X de las *Confesiones* de San Agustín, del mundo externo a la propia alma que es, como criatura, una íntima imagen de su creador. Dios, aquí, siempre nos es ya presente por una “cintilla” de luz divina y es gracias a él que podemos encontrar en nuestro conocimiento de las cosas lo inmutable y lo cierto: la verdad, que es él mismo.

Aunque Buenaventura acepta para las ciencias la abstracción y la presencia en el ser humano de un intelecto agente que la hace posible, la tesis que ofrece sobre el conocimiento es la de la iluminación del alma por las Ideas de Dios⁷⁸, heredada de san Agustín, pero que se remonta hasta el neoplatonismo, para el cual la metáfora de la luz como conocimiento es primordial. De modo sintético, el planteamiento es que si es posible que hagamos juicios ciertos sobre un mundo cambiante y confuso, por su propia naturaleza incierto y si podemos encontrar en nuestra alma los principios racionales con los que elaboramos las ciencias, es por “la acción y la presencia en nosotros de un rayo debilitado de la luz divina”⁷⁹. Sólo porque nuestra alma es ella misma una imagen de Dios. La luz simboliza la verdad y lo divino porque es ella la que, sensiblemente, muestra las formas y porque, como Dios, es *una*, aunque se derrame sobre todas las cosas. Por la debilidad de nuestro intelecto y nuestra dependencia ante la perfección de las Ideas divinas, fundamento último de lo inteligible, aún nuestro conocimiento más cierto es ignorancia. Todos los caminos del mundo terminan llevándonos a la vía de la iluminación absoluta, que sólo nos es alcanzable por éxtasis, *fuera* de nosotros. El absoluto divino con su luz cegadora nos abisma en la tiniebla. Ya lo había dicho el escritor desconocido de la *Teología mística*: “Si alguno, viendo a Dios, comprende lo que ve, no es Dios a quien ha visto, sino algo cognoscible de su entorno. Porque Él sobrepasa todo ser y conocer”⁸⁰ y lo repite de forma similar el franciscano: “Y en este tránsito, si es perfecto, es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales, y que el ápice del afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios” hay que mirar ya “no a la luz, sino al fuego, que inflama totalmente y

⁷⁷Étienne Gilson, *La filosofía en la edad media...*, op. cit., p. 414

⁷⁸ *Ibid.*, p. 417

⁷⁹ *Ibid.*, p. 418

⁸⁰ Ep 1 Al monje Gayo, PG 3 1065, citado en Ignacio E. M. Anderggen, “La teología mística de Dionisio Areopagita” en *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, n 60°, 1992, pp. 169-180

traslada a Dios con excesivas unciones y ardentísimos afectos”⁸¹ Dios, identificándose para Buenaventura con la verdad (aunque no para el Pseudo Dionisio), se encuentra en el alma trascendiéndola, como “un haz de luz”⁸² que irrumpe en la habitación desde un exterior más basto y cuya visión directa deslumbra a la criatura enamorada.

La dependencia del ser humano se debe, evidentemente, a que ni nosotros ni nada del mundo puede contener en sí la razón de su existencia. Sólo en Dios la esencia implica a la existencia, de modo que en toda su creación los dos se distinguen. Así, Buenaventura afirma que todo lo creado, terreno o no, está compuesto de forma y materia, afirmando con ello una materia universal que puede ser espiritual o corpórea. El principio de individuación por el que cualquier criatura es llevada a la existencia es el conjunto de forma y materia y en consecuencia, tanto ángeles como almas humanas ya son un individuo compuesto y contienen materia, posibilidad no actualizada, en contraposición a la pureza de Dios. Gracias a ello, puede afirmarse que “El alma es ya una forma completa por sí misma, compuesta de su materia y de su forma, independientemente del cuerpo al que informará a su vez. El alma se apodera del cuerpo ya constituido y le confiere su perfección última, pero conserva su perfección propia al separarse de él”⁸³. Multitud de formas pueden, entonces, sobreponerse unas a otras sobre materias distintas para constituir los individuos del mundo creado. Éste sólo es uno y tiene un principio y un fin. Es histórico: la historia de la caída y de la salvación.

El corazón de esta doctrina y lo que heredará a otros franciscanos es sobre todo el itinerario del alma, de tintes místicos y la tesis de la iluminación divina. El rayo de luz debilitado que alcanza el mundo sensible ilumina con ternura el mundo de las criaturas sobre el que cantaba Francisco como a sus hermanos: hermano cielo, hermano sol, hermana tierra. Buenaventura nos dice: “son inexcusables los que no quieren considerarlas, ni conocer, ni bendecir, ni amar a Dios en todas”⁸⁴. Mucho más educado que Francisco, no se aleja por ello de la afectiva religiosidad propia de los frailes menores, Dios permanece escondido en el seno íntimo de cada alma, que sólo así conoce y *se* conoce. La fundamenta y a la vez la trasciende absolutamente. Su presencia inmediata es la primera y última

⁸¹ Buenaventura, *Itinerario...*, *op. cit.*, p. 33

⁸² Agustín de Hipona, *Confesiones*, trad. Alfredo Encuentra Ortega, Madrid, Editorial Gredos, 2010, Libro X, 24, 35

⁸³ Étienne Gilson, *La filosofía en la edad media...*, *op. cit.*, p. 420

⁸⁴ Buenaventura, *Itinerario...*, *op. cit.*, p. 15

certeza. La doctrina de san Buenaventura resalta así la debilidad del ser humano, por su indigencia ontológica, tanto como la cercanía que lo une, por esa misma dependencia, a lo divino.

1.8 Tomás de Aquino y la teología racional.

Tomás de Aquino, con la misma pasión religiosa, transita un camino muy distinto. Su primera ocupación es trazar con firmeza los dominios de la fe y de la razón, la filosofía, la teología del dogma y la teología natural. Si cada uno de los pensadores medievales destaca un aspecto de lo divino, ya sea su voluntad o su papel creador, es indudable que para Tomás el carácter racional de la divinidad es primordial. De modo que cree que lo que se obtenga por la razón ha de coincidir con la verdad revelada. Acepta y afirma que todo conocimiento comienza con lo sensible, pero también que es verdad revelada la existencia de Dios. Así, establece la verdad revelada como el punto que filosóficamente hay que alcanzar, con los medios del conocimiento que se nos ofrece a los sentidos. Todas las pruebas de la existencia de Dios que propone, entonces, parten de “la constatación de una realidad sensible que requiere una explicación y la afirmación de una serie causal, que tiene por base a esta realidad sensible y por cima a Dios”⁸⁵. La demostración es exterior, trabaja observando al mundo, sin iluminación interna. Si “el origen de nuestro conocimiento se halla en los sentidos; explicar el conocimiento humano es definir la colaboración que se establece entre las cosas materiales, los sentidos y el entendimiento”⁸⁶. Ya que la iluminación divina en el entendimiento humano se limita a un conocimiento vago de los principios racionales, algunos misterios nos son inaccesibles. Si sólo conocemos gracias al entendimiento, en todo lo que lo exceda, no podemos más que creer.

Las pruebas tomistas de la existencia de Dios parten de algo que muchos pensadores ya habían afirmado. Que las cosas del mundo no tienen su existencia por ellas mismas. Se ha dicho que en el problema de la esencia y la existencia, es Tomás quien tiene la respuesta mejor lograda y más sutil. En efecto, afirma, es evidente que sólo en Dios coinciden esencia y existencia. Pero eso significa que su esencia misma es existir. Más aún, es la esencia de la existencia, no el acto puro del pensamiento sino el acto puro de existencia. De lo que se deriva que todo existir depende de él. Y que la creación divina es capaz de producir todo a

⁸⁵ Étienne Gilson, *La filosofía en la edad media...*, op. cit., p. 493

⁸⁶ *Ibid.*, p. 499

partir de la nada, libre y perfectamente. Si a veces, como dije, las diferencias entre diversos sistemas parecen sutilezas, ellas pueden tener consecuencias muy profundas. El mundo de signos de Buenaventura es una expresión, una manifestación, de Dios, el acto puro de existir de Tomás no requiere expresarse de ninguna manera. Si produce sus efectos es porque lo quiere, pero éstos no alcanzan a tocar su esencia, de modo que no hay entre ellos relación interna: “la criatura viene a colocarse infinitamente por debajo del creador, tan lejos que ya no hay relación real entre Dios y las cosas, sino solamente entre las cosas y Dios”⁸⁷.

Este énfasis en el acto de existir hará que Tomás lo agregue al conocido esquema de forma y materia. Por un lado, rechaza la existencia de una materia universal y con ello la existencia de una materia incorpórea de la que estarían formados los ángeles, a los que considerará formas puras. Doblando la distancia entre los seres humanos y Dios, establece una jerarquía en la que cada Inteligencia o ser angélico es una especie por sí mismo, una forma pura a la que se le añade la existencia. El verdadero principio de individuación será el acto de existencia concreto en que en una materia *determinada* se realiza una esencia, que es el conjunto de la forma y la abstracción de la materia a la que ha de formar. Si la esencia, para Tomás, es una mera definición de algo, la definición de ser humano incluye, además del alma racional, los huesos y la carne, pero “no se pone este hueso o esta carne, sino hueso y carne en forma absoluta”⁸⁸. Así, para Tomás, alma y cuerpo humanos serán un conjunto indisoluble en cada existencia, en el que el alma es la forma del cuerpo. En consecuencia, dentro de las discusiones sobre la resurrección para el juicio final, en las que estos hombres participaron, la postura de Tomás es que “la persona es su cuerpo, no sólo un alma usando un cuerpo; la resurrección del cuerpo se hace así, por primera vez, no sólo teológicamente sino también filosóficamente necesaria”⁸⁹, a menos que se acepte la muerte del alma en conjunto con el cuerpo. Por todo lo anterior y ya que, por ejemplo, no hay rastro alguno de las Ideas divinas, lo individual se coloca, súbitamente, en el centro de la filosofía tomista. Y por su defensa del conocimiento sensible, se enfocan las ciencias en lo *natural*.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 496

⁸⁸ Tomás de Aquino, *El ente y la esencia*, Edición de Parma, 1855, trad. Pedro Gómez Danés, Nuevo León, UANL, 2000, capítulo I, p. 27

⁸⁹ Caroline Walker, *Holy fast and holy feast...*, *op.cit.*, p. 254 Trad. mía

Así, Gilson retrata bellamente lo que debían sentir aquellos que rechazaron con fiereza el tomismo, en especial en los círculos franciscanos:

el alma ve cerrársele todos los caminos directos que conducen al conocimiento de Dios; se acabó la evidencia directa que prueba su existencia; se acabaron esas intuiciones directas que nos permiten leer, a través de las cosas, el transparente misterio de su esencia. El hombre debía sentir la impresión de que se le alejaba de Dios y, con frecuencia, hasta debía experimentar el temor de que se le separase de Él. ¿Es que aquella unción, tan cara a los hijos de San Francisco; aquella exquisita dulzura que ellos preferían a todos los goces de la tierra, no era debida al sentimiento de una unión y como de una personal ternura entre su alma y Dios?⁹⁰

Podemos ver que las principales diferencias entre las corrientes de la época concernían a determinados problemas filosóficos como el de la esencia y la existencia, el de la creación del mundo y el conocimiento humano. Pero a fin de cuentas, lo que esos problemas decidían era la naturaleza divina y nuestra relación con él como sus criaturas. Aunque cada uno de ellos piensa que escribe sobre el Dios cristiano, este Dios toma una multitud de formas y características. Cuando Agustín y con él Buenaventura piensan en él, aún con toda la influencia platónica con la que cuentan, no pueden dejar de identificar a Dios con el Ser, con la esencia, en el espíritu claramente hebreo del que proclama “Yo soy el que soy” y es así que todo lo sensible –lo que es- es su expresión. Por otro lado, el acto de existencia tomista es causa, producción, el universo de este Dios es la realización de las virtualidades del entendimiento. Pero existe un tercer Dios, aquel que se puede atisbar en los textos de Alberto Magno y en los más místicos de Buenaventura, que estuvo siempre de la mano del Pseudo Dionisio y que se desarrolla a partir de la asimilación de Proclo. El Dios neoplatónico se separa del ser humano por una multitud de jerarquías y desdobles y las rebasa a tales alturas que termina por encima del Ser. El Uno, cuando es el Dios cristiano, en su absoluta inaccesibilidad prepara el abismo del que habrían de gozar los místicos del siglo XIV.

Las escuelas eran lugares de élite. No tenían los fieles ordinarios acceso a tantas sutilezas filosóficas. He ahí la importancia de las órdenes mendicantes que vivían en las ciudades, predicando entre la muchedumbre iletrada -porque no sabían latín- pero no tan simples como se creería. De formas más o menos confusas todas estas teorías eran transmitidas y legitimadas por los predicadores y confesores. Mientras que fue Tomás el

⁹⁰ Étienne Gilson, *La filosofía en la edad media...*, op. cit., p. 498

abrazado por la institución eclesiástica, todas las demás doctrinas se extendieron asociadas a las órdenes a las que estaban ligadas. Si Angela es franciscana, conversa cuando el mismo Buenaventura ya había sido ministro general de la orden, es altamente posible que su pequeña educación doctrinal también lo sea. Sin excluir influencias de los otros, cuyas doctrinas se mezclaban en los aires del pensamiento y formaban el clima del saber de la época.

1.9 Recibir la carne. El concilio Lateranense y la eucaristía

Hemos dicho que fue en 1215 cuando los estatutos de la universidad de París fueron aprobados. Fue también el año del IV Concilio Lateranense, cuya importancia tremenda ningún interesado de la historia eclesiástica puede negar. Atestigua las profundas diferencias que la iglesia bajomedieval tenía con las iglesias primitivas -carismáticas y comunales- después de casi un milenio de historia. Entre sus estatutos más importantes se encuentran la prescripción de confesión obligatoria para todos los fieles, llamada a la comunión frecuente o mínimo una vez al año y, en cuestiones de doctrina, el establecimiento del dogma de la transustanciación para el misterio de la eucaristía.

La prescripción de la confesión habla a favor de aquella afirmación ampliamente aceptada de que la iglesia bajomedieval se enfoca en los fieles uno a uno, propiciando una religiosidad interior e individual muy distinta de la comunidad religiosa de la iglesia primitiva, y que le otorga a los clérigos la autoridad máxima en la dirección de las almas. Gracias a la institución, no carismáticamente. Se trata, pues, de la construcción del poder pastoral y del oficio, que Foucault y luego Agamben analizan, sin que me corresponda por ahora meterme en tales asuntos.

El llamado a la comunión y el dogma de la transustanciación, por su parte, resultan más interesantes aquí. Hay que considerar que es en el mismo siglo XIII en el que el culto a la eucaristía es establecido separadamente y que en 1265 se instaure la celebración del Corpus Christi,⁹¹ mostrando la importancia que cobra la corporalidad de Cristo. Los teólogos de la época “llegaron a situar el momento de la salvación de la historia

⁹¹ Caroline Walker, *Holy fast and holy feast...*, op. cit., p. 55 Promovido, además, por una mujer santa italiana.

cristiana en la Crucifixión, más que en la encarnación o la resurrección”⁹², lo que se refleja en la religiosidad de la gente común y de las mujeres místicas. En las representaciones pictóricas de la época, Cristo crucificado, Cristo sufriendo y sangrando remplace al Cristo rey de la época carolingia. Para los principios del cristianismo, la eucaristía era una comida comunal que celebraba ritualmente el triunfo de Cristo sobre el mal, la encarnación era parte del plan divino de la providencia y la resurrección su desenlace. En este mundo en donde todo muere, la prueba de la salvación era el hijo de Dios venciendo a la muerte. Para los siglos XII y XIII, mientras Tomás hacía de la materia determinada el principio de individuación de todas las cosas del mundo, la muerte del hijo de Dios, su sacrificio, era la salvación. Esto se encuentra explícitamente formulado en el texto de Angela de Foligno que ocupa nuestra investigación y que dice “porque la cruz es tu salud y tu lecho y debe ser tu deleite ya que aquí está tu salvación”⁹³, mientras que la resurrección no es mencionada ni una sola vez. En la baja edad media, el cuerpo que había permitido el sacrificio, la carne que efectivamente había muerto en la cruz, se hizo un objeto de adoración. No es extraño que uno de los planteamientos ferozmente rechazados como heréticos sea aquel, tan antiguo como el cristianismo mismo, pero retomado, por ejemplo, por los cátaros, que se negaba a aceptar la humanidad de Cristo. Como explica brevemente Caroline Walker, para el siglo XIII “El ayuno de Cristo en el huerto y su sacrificio en la cruz, se tornaron menos un episodio de un drama cósmico, en el que el infierno era forzado a vomitar el pan indigerible de Cristo, como momentos de terrible sufrimiento que daban significado a toda la experiencia humana (sufriente e individual) porque el hombre que sufría era Dios”⁹⁴.

Las palabras del Concilio muestran explícitamente lo que estaba en juego: “Jesucristo, cuyo cuerpo y sangre se contiene verdaderamente en el sacramento del altar bajo las especies de pan y vino, después de **transustanciados**, por virtud divina, el pan en el cuerpo y el vino en la sangre, a fin de que, para acabar el misterio de la unidad, *recibamos nosotros de lo suyo lo que Él recibió de lo nuestro*”⁹⁵. Es decir, ya que la carne de Cristo es como la nuestra, nos es posible ingerirla y digerirla, *incorporarla*. Esa misma carne es la íntima posibilidad de la muerte que compartimos, símbolo de nuestra indigencia ontológica —que nuestro ser sólo puede ser dado— tantas veces resaltada arriba.

⁹² *Ibid.*, p. 252 trad. mía

⁹³ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, Madrid, Siruela, 2014, p. 75

⁹⁴ Caroline Walker, *Holy fast and holy feast...*, op. cit., pp. 32-33

⁹⁵ Las cursivas son mías

1.10 La carne

El problema de la individuación y el de la transubstanciación no son meras discusiones bizantinas. A lo que se enfrentan es a la particular situación de los seres humanos: la de la carne y su individualidad. Es una asunción corriente que la Edad media es la época de la represión del cuerpo, de la sexualidad y del saber, del aniquilamiento de los bellos, sabios y buenos cuerpos luminosos del helenismo. No podemos ahondar ahora en la que, de por sí, es una asociación extraña entre el cuerpo y el saber, ni el discurso de sexualidad que se tiende entre los dos. Pero sí podemos decir que, siguiendo a Foucault, muy apropiado para el caso, el poder no reprime simplemente, produce⁹⁶. Y el poder que se ha ejercido sobre los cuerpos no ha reprimido un cuerpo deseante y sexuado que nosotros, los modernos, estemos por liberar; al contrario, si hay un sexo que simboliza el todo del cuerpo y un cuerpo sexuado es porque se lo ha *producido*. Pero para el siglo XIII, cuando apenas comienzan a desplegarse las técnicas que a partir del siglo XVII habrían de producir nuestros cuerpos, la carne/el cuerpo es otro. Y sus condiciones son lo que queremos investigar.

Lo primero que es menester recordar es que no es la Edad Media la que separa radicalmente el cuerpo del alma, esa es la razón clásica, ya en los umbrales de la modernidad⁹⁷. Al contrario, ambos se encuentran unidos indisolublemente y es esa la característica definitoria de la experiencia humana. Además, el lenguaje filosófico que los separa se las tiene que ver en aquellos años con otro lenguaje para el que lo que *hay*, es carne. En efecto, en el evangelio de Juan se lee “Y el verbo se hizo carne”⁹⁸. Él entero, y sólo por ello se hizo hombre. La humanidad es aquello opuesto a la potencia divina: la carne vulnerable. La que, sin embargo, como hemos visto, es asumida y divinizada por Cristo.

La unión es de tal fuerza que la vida en el paraíso prometido debe consistir en la redención del cuerpo. Y la discusión sobre las características específicas de la vida

⁹⁶ A este respecto basta con referir el primer apartado del primer volumen de *Historia de la sexualidad*, “Nosotros, los victorianos” que plantea los problemas que Foucault desarrollará en contraposición a la hipótesis represiva de la sexualidad y deja muy claro este supuesto, fundamental para su trabajo.

⁹⁷ Jaques Le Goff y Nicolas Truong *Una historia del cuerpo en la edad media*, trad. Joseph M. Pinto, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 34

⁹⁸ *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999, Evangelio de Juan 1 14

redimida, específicamente sobre las funciones corporales, ocupará múltiples páginas y esfuerzos de los pensadores medievales⁹⁹. La doble naturaleza atribuida por ellos al individuo humano, espiritual y carnal a la vez, su división y su unión, es su condena y su gloria, aquello que define su lugar en la jerarquía del universo. Asimismo, el sobajamiento al que se ha sometido Dios mismo en la Pasión, diviniza la abyección sufriente que puede sucederle a los cuerpos. El individuo se representa también a los fieles como el espacio de lucha entre un alma que tiende a y refleja la perfección, contra la carne pecadora y caída. El espíritu y el cuerpo son *signo* uno del otro. Tanto que Orígenes, por ejemplo, podía afirmar que “the body would become less 'thick; less 'coagulated; less 'hardened;" as the spirit warmed to God”¹⁰⁰. Para la cristiandad medieval “la cuestión del cuerpo es el centro de los intereses ideológicos e institucionales”¹⁰¹. Y las muchas técnicas que vemos proliferar para disciplinar el cuerpo tienen como objeto toda la personalidad humana, toda la vida moral¹⁰².

Caroline Walker, hablando del ayuno, afirma que “medieval metaphors and symbols express the *experiencing* of body more than the *controlling* of it”¹⁰³. Cabe preguntarse qué significa eso en relación con una de las principales técnicas disciplinarias del medioevo, que, en conjunto con la abstinencia sexual, distinguía estratos sociales y marcaba el paso de los ciclos temporales: primero el carnaval, luego la cuaresma. Ella lo asocia con una cuestión simple: “it is helpful to remember how little medieval people could do to mitigate discomfort of any kind”¹⁰⁴. Pero podemos pensar también en el tono que se encuentra en los textos de la época: “esta receptividad, esta facilidad de emociones, esta propensión a las lágrimas, estos retornos espirituales, la aspereza de gusto, la violencia de color que tenía la vida en aquellos tiempos”¹⁰⁵. Entonces la cuestión no aparece tan sencilla. Si la carne es contra lo que se debe luchar, es porque se presenta como lo inmediatamente no controlable.

⁹⁹ “La lectura de los tratados medievales sobre la integridad y las cualidades del cuerpo de los resucitados es, desde este punto de vista, particularmente instructiva. El problema que los Padres tenían que afrontar era, sobre todo, el de la identidad entre el cuerpo resucitado y el que le había tocado al hombre en vida” Giorgio Agamben, *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2016, p. 39

¹⁰⁰ Thomas Laqueur, *Making sex. Body and Gender from the greeks to Freud*, Harvard University press, USA, 1990, p. 19

¹⁰¹ Jaques Le Goff y Nicolas, *Una historia del cuerpo en la edad media*, op. cit., p. 31

¹⁰² *Cfr. ibid*, p. 61

¹⁰³ Caroline Walker, *Holy fast and holy feast...*, op. cit., p. 245 las cursivas son mías

¹⁰⁴ *Idem*.

¹⁰⁵ Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, citado en Jaques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la edad media*, op. cit., p. 23

Aventurándome, quizá por ello parece que las técnicas van del cuerpo al alma, pues sólo transformando la forma de experimentar aquel, no controlándolo, se purifica el alma. Porque en la carne no existe ninguna tajante división entre la sensibilidad y el sentido que la juzga, al contrario, y retomando una cita sobre Michel Henry, cuyo trabajo nos sirve aunque su horizonte sea tan distinto, “la carne me convierte en un ser atravesado por impresiones de dolor y de placer que nos afectan sin tregua y es esto precisamente lo que [...] me lleva a la comprensión de aquello que es vivir”¹⁰⁶. Lo inmediato, lo cierto, es esa carne, especialmente en el dolor.

Así, aunque durante la Edad Media asistimos a una clara y progresiva sexualización del pecado original y con él del pecado en general, encontramos también que el vicio terrible de la lujuria aparece siempre acompañado y en el mismo plano que la gula: el fruto prohibido es un alimento. Los dos deseos coinciden en el vientre que digiere, copula y consume la sangre que debería estar arriba, en la cabeza, como dicta el divino orden. Si la transgresión en la que consiste el pecado original es *originaria* y bastó para condenar a lo humano es por su soberbia: soberbia de un cuerpo que disfruta de su placer y se cree dueño de él y de sí mismo. La carne medieval, repetimos, quizá nunca lo suficiente, es ante todo vulnerabilidad y las prácticas religiosas no hacen más que resaltar esa vulnerabilidad. Tanto en la cuaresma que hace penitencia, como en el carnaval que celebra la fecundidad de ese cuerpo vulnerable, lo cierto es lo mismo, coloreado por diferentes atmósferas: en este mundo para dar vida hay que sufrir, la carne y su sustento son al mismo tiempo desgarramiento y fertilidad. El paradigma del ser humano, en este contexto, es el enfermo.

Ciertamente, sobre esto último hay cierta tensión en lo que podemos reconstruir de la experiencia medieval. Por un lado, la enfermedad es el signo que emerge de un alma pecadora, los leprosos sufren una especie de muerte civil, son expulsados de la comunidad de los fieles. Pero la imagen de Cristo se hace paralela con la del leproso¹⁰⁷, en tanto él mismo es un excluido de su divinidad, de su poder. Y es tanto un médico que cura como un cuerpo sufriente. La enfermedad se considera “la condición de todos los hombres frágiles

¹⁰⁶ Vanessa Itziguieri Larios Robles, *Principios fenomenológicos para una ontología carnal. Reflexiones en torno a la obra de Michel Henry*, tesis para obtener el grado de maestría en filosofía, Instituto de investigaciones filosóficas, UNAM, 2010, p. 76

¹⁰⁷ Cfr. Jaques Le Goff y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la edad media, op. cit.*, p. 92

[...] la humanidad después del pecado original”¹⁰⁸, la condición humana es representada en las miniaturas como un esqueleto, símbolo de la muerte siempre presente. El sufrimiento de Cristo *es* esa experiencia humana, divinizada. Los placeres y los dolores de la carne se confunden entonces, ninguno tiene un valor por sí mismo, ni la salud es por sí misma buena, ni la fuerza, ni tampoco un dolor vano. Su color particular ha de serles otorgado en cada caso por el horizonte de experiencia en que se sitúen: el cuerpo caído y pecador o el cuerpo que ha sido tocado por Dios. Dos caras de una misma posibilidad.

La mujer-carne es entonces, simbólicamente, la humanidad del género humano y su carne es la que ha vestido de humanidad al propio Cristo en el vientre santo de la Virgen María, pues era creencia común que en los embarazos el hombre donaba la forma y la mujer la materia. Además, “La caída dicta una condena: “al hombre, la labor y a la mujer, el dolor”¹⁰⁹. De ello se desprende que “el dolor es ante todo un asunto de la mujer”¹¹⁰ y que en la viril cultura caballeresca medieval habría de ser rechazado. Pero el dolorismo religioso que es posible encontrar después del siglo XII¹¹¹, que responde a la religiosidad delineada arriba y valora el dolor como *imitatio Christi*, llevó consigo una feminización de la religiosidad. María a los pies de la cruz es el primer ejemplo, el dolor de ver morir a su propio hijo y los dolores del parto son aquello que le da la posibilidad de mediar entre lo divino y lo terrestre. Porque es allí donde conoce el dolor del género humano, que es el dolor de las madres: “Christ on the cross tells Mary: Mother, now at last you must learn what pain they suffer who bear children, and what sorrow they have that their children lose. And Mary replies: Son, I know, I can thee tell that lest it be the pain of hell. I know no greater sorrow”¹¹². Así el cuerpo materno y por extensión el cuerpo de las mujeres terminó por asociarse simbólicamente al cuerpo de Cristo. Y en el cuerpo de las mujeres, más que en ningún otro, tomó vida la carne. Que no es simplemente un concepto, sino el nombre de una experiencia.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 100

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 95

¹¹⁰ Georges Duby, *Del Amor y otros ensayos*, en *Ibid.*, p. 95

¹¹¹ *Ibidem.*

¹¹² Amy Neff, “The Pain of Compassio: Mary's Labor at the Foot of the Cross”, *op. cit.*, p. 268

1.11 Conclusión

Con pinceladas bruscas hemos trazado las líneas de un siglo que no sin razones ha podido ser llamado “el siglo de las místicas”¹¹³. Durante cien años las mujeres religiosas, como Angela, proliferan y escriben, hablan. Ha habido ya algunas antes y las habrá después. Así como hubo mística antes y la habría después y en otros espacios. Pero puede que haya más que contingencia histórica en el hecho de que, en ese tiempo y en ese espacio específico, ellas tuvieron su momento. Este capítulo ha sido un intento por mostrar las condiciones en que esto sucedió. Los múltiples factores que prepararon un terreno en el que, sin embargo, *ellas* cosecharon los frutos de un imposible.

Por supuesto, aun restringiendo nuestra mirada a la mística cristiana, es posible encontrar otros momentos de esplendor. Están los anacoretas de los siglos IV y V y los místicos españoles del XVII, época ya coronada por la portentosa pluma de Michel de Certeau y a quien no me atrevería a desafiar. Pero este siglo y estas mujeres tienen un par de características que justifican, quizá, nuestro específico interés.

A diferencia de los anacoretas varones o los grupos mixtos de los albores de la modernidad, esta mística es principalmente de mujeres, en un momento en el que la religiosidad torna, además, a un lenguaje feminizado. Se ubica en medio de las relaciones de la pastoral naciente: son los confesores los que escuchan, atestiguan y, en ocasiones, escriben. Los textos comienzan a escribirse en lenguas vulgares, literalmente en lengua materna y quizá, por primera vez, en primera persona¹¹⁴. Así, son textos que hablan de una experiencia singular: individual. Una vida transformada que no sólo padece la noche oscura y el amor anonadado como lo harán los españoles siglos después, sino que habla también de sangre y hambre, de leche y de vientres, de hijos y de madres: de la carne.

Todo esto en el siglo –más como sinónimo de *mundo* que una cuenta de cien años– turbulento que hemos descrito arriba. Un tiempo preñado ya, fácticamente, de lo que habríamos de ser, pero que se resistía, presintiendo quizá el horror. Uno que vio vivir y morir tanta gente en pos del paraíso y que entregó a los dominicos el tribunal de la

¹¹³ Cfr. Blanca Garí, “Introducción”, Margarita Porete, *op. cit.*, p.9

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 10

Inquisición¹¹⁵ para gestionar esa vida y esa muerte. El siglo de la escolástica que enfrenta la filosofía al problema de la existencia individual y de un conocimiento que comenzaba a exigir *datos* sensibles, contables y sonantes, casi sin saber la transformación radical de la experiencia del mundo que tal cosa exigía. Aquel de la carne de Cristo elevada en las Iglesias, el dolor de María que es el dolor del parto¹¹⁶ y la devoción afectiva, individual, con el Otro. En estos últimos siglos de la edad media, como han dicho a algunas personas refiriéndose específicamente a los procesos religiosos femeninos y la posterior caza de brujas, asistimos al lento hundimiento de un orden simbólico¹¹⁷. Entonces, las grietas dieron lugar –para dejar ver o dejar crecer- a insospechadas formas de vida.

Lo que quiero decir es que sólo entonces podrían las mujeres místicas haber hecho lo que hicieron. Decir yo y tú y mezclarlos cuando hablaban de un Dios que es un abismo y un don, al que amaban y al que se entregaron. Hablar de su propia experiencia, de su propia vida y en primera persona, sin que fundaran con ello un YO, un sujeto-substancia, un señor del mundo. Quizá porque siempre hablaron desde su carne. Si yo hablo de Dios y de ese siglo es en gran parte para hablar de ellas y de ella, de Angela y de su hazaña. Como se ha dicho: “A pesar de ello, yo quería hablar de Dios, lo quería intensamente, para hablar de las mujeres, hablar de ellas de un modo del que solo “Dios” me ofrecía la posibilidad, no sé por qué y me lo sigo preguntando”.¹¹⁸

¹¹⁵ *Ibid*, p. 35 Llevado a cabo por el papa en 1233

¹¹⁶ “Bonaventura may not directly state that mankind is actually born on Calvary, but he closely proceeds from the image of Mary in labor to the image of all Christians born from Mary's womb” Amy Neff, *op. cit.*, p. 257

¹¹⁷ Cfr. Luisa Muraro, “Andare liberamente tra sogno e realtà”, *Diòtima. Comunità filosofica femminile*, n. 3, 2004

¹¹⁸ Luisa Muraro, *El Dios de las mujeres*, *op. cit.*, p. 16

Capítulo 2.

2. Un texto. El *Memorial* de Angela de Foligno

2.1. Una mujer.

Entre todas ellas, está Angela. No podemos asegurar que el nombre sea suyo desde la cuna, mayores razones hay para suponer que lo escogió cuando, al hacerse terciaria franciscana, nació por segunda vez. La mujer en cuestión proviene de la pequeña ciudad de Foligno, en el valle de Espoleto, la Umbría del siglo XIII, a apenas tres leguas de Asís. Se trata, todo lo indica, de una mujer de familia acomodada, quizá, como Francisco, hija de la nueva clase de comerciantes que cobraba cada vez más fuerza. Para nosotros se trata, como es usual en nuestro gremio, de un texto: el *Memorial*, algo así como una autobiografía mística que ella dictó, en lengua umbra, a fray A., su pariente y su confesor.

En el prólogo de la edición al *Libro de la experiencia* de las Misiones Franciscanas se describe a Angela como una mujer alta, robusta, saludable, propensa a la risa y de inteligencia despierta, aunque no cultivada¹¹⁹. A mediados de la treintena -edad a la que el pensamiento medieval atribuía la madurez y la carga simbólica de ser la edad de la crucifixión de Cristo- Angela se encuentra casada, con hijos y una fortuna considerable. Es entonces el momento de su conversión, relegado al olvido y sobre cuyas razones no sabemos nada. Como si fuese un movimiento en reversa, la Angela convertida fue despojada por las muertes consecutivas de su madre, su esposo y sus hijos. Sobre la descripción de la mujer que habría sido antes, es imposible afirmar o negar, mientras que sobre los hijos y el esposo, no hay que decir más que lo que el texto nos deja ver. Lo demás ha quedado tan lejano que se ha llegado a dudar de la existencia de una Angela *real* detrás del texto¹²⁰. Hay, sin embargo, suficientes documentos para afirmar su existencia: una referencia, una cita, un documento de un leprosario¹²¹. Un cuerpo dibujado por textos y un escrito en el que sufre, goza y grita un cuerpo, una mujer.

¹¹⁹ Fray Contardo Miglioranza, "Introducción", Angela de Foligno, *Libro de la vida*, trad. Fray Contardo Miglioranza, Misiones Franciscanas Conventuales, Buenos Aires, sin año, p. 2

¹²⁰ Pablo García Acosta, "Introducción", *Libro de la experiencia*, *op. cit.*, p. 13

¹²¹ Nota 10, *Ibid.*

Lo cierto es, entonces, que el *Memorial* se escribe años después de la conversión, fragmentariamente, entre los años 1292 y 1296, y abarcaría la vida de Angela entre 1285 y 1296. Se compone, en consecuencia, de dos partes, una que es dictada como una retrospectiva y otra que es dictada durante el transcurso de los acontecimientos. La primera es escrita en un tiempo breve, de forma concisa, mientras que la segunda ocupa la mayor parte del texto y se extiende durante 4 años.

2.2 Una confesión

El *Memorial* puede situarse cerca de un tipo de textos típicos de la Edad Media: las hagiografías, y en éste sentido, cuenta la vida religiosa de Angela desde su conversión y se le suma el testimonio de su muerte. Sería, incluso, una de las primeras autohagiografías¹²², dentro del amplio género de la literatura de confesores. Estos últimos, textos sobre santas y místicas escritos por sus directores espirituales, resultan de particular interés para el pensamiento sobre las mujeres. Nos enfrentan al problema de la mediación de la experiencia de lo *otro*, sea esto lo femenino o lo divino, que en estos textos escritos por hombres se confunde, o adviene en el mismo lugar. El *Memorial* se encuentra también dentro de una tradición que considera la vida espiritual como una vía progresiva hacia dios, esquema que ya era popular desde Bernardo de Claraval y la orden cisterciense, que continúa en la tradición franciscana, como con el *Itinerario* de Buenaventura y que persiste en la mística española con Teresa de Jesús y Juan de la Cruz. La experiencia mística de Angela se presenta como una serie de pasos en ascenso a la divinidad, en el que cada grado comporta mayor aprehensión de lo divino y una unión más cercana con Dios.

Es por ello que el texto se encuentra dividido en 26 pasos, de los cuales 19 corresponden a la parte retrospectiva y a los cuales se les añaden 7 pasos suplementarios que narran el desarrollo posterior de la experiencia mística de Angela. Entre las dos partes se encuentra el grito de Asís, las primeras palabras escritas, que Fray A. obligó a Angela a confesarle después de encontrarla en el pórtico de la iglesia de Asís, tirada en el suelo soltando desgarradores gritos: Amor no conocido ¿por qué?

¹²² Pablo García Acosta, "Shouting at the angels: Visual Experience in Angela of Foligno's *Memoriale*", *Mirabilia: Revista electrónica de Historia Antiga e Medieval*, Nº. 17, 2013, pp. 115-139, p. 117

Por su carácter retrospectivo, los primeros diecinueve pasos se suceden rápidamente, diferenciándose con claridad y usando de adorno sólo las anécdotas necesarias. Comienzan con el reconocimiento del pecado, la confesión y la penitencia que se perfeccionan, haciendo espacio en el alma para el amor a Dios. Muestran el abandono progresivo de los bienes terrenales que Angela debía llevar a cabo antes de acceder a lo divino y su fin corresponde con el abandono de sus últimas posesiones. Son, en este sentido, sólo la preparación del alma, no la vida religiosa en sí misma. Los siete pasos suplementarios presentan mayor dificultad, designan momentos y estados del alma en su relación con lo divino, se sobreponen unos a otros, parece que en algunos se hace una regresión, están formados por fragmentos dispersos recolectados durante años y contienen, en diversas partes, explicaciones teológicas que se le piden a Angela en virtud de su cualidad carismática. Fray A. construye y ofrece para ellos un mapa en el que cada paso pretende ser una aprehensión más clara de lo divino. La cumbre es la revelación de la absoluta incomprendibilidad de Él y se nos dice que ninguno de los pasos anteriores, ni “la divina familiaridad, ni el de la unción, ni el de la erudición, ni el de la certificación, ni el de la unión y el amor, ni ninguno de los anteriores son nada en comparación con éste”¹²³. Los pasos ascienden análogamente y por encima de las jerarquías sociales de la tradición medieval, sobre los príncipes ungidos y los sabios, hacia la tiniebla y el abismo. Se realiza, sin embargo, una inversión al esquema tradicional. No es al final de la vía en donde se encuentra la unión amorosa, sino en el primero de los 7 pasos. La narración es entonces la historia de una pérdida y un encuentro deseado, pero imposible: en el séptimo paso Angela encuentra el abismo y se pierde ella misma. Esta inversión transforma tanto el sentido de la vía como sus posibilidades, lo más bajo, como Cristo había prometido, es el lugar de lo más alto.

Así, los pasos vigésimo y vigesimoprimeros, que corresponden al primer paso suplementario, son la narración de lo que V. Cirlot ha llamado el grito de Asís. Se encuentran al final de la parte retrospectiva, cuando Angela ya se ha despojado de sus bienes y, abrazando la *altísima pobreza*, se ha lanzado en peregrinación a Asís. Abren la segunda parte del *Memorial* con la divina familiaridad: la Trinidad llena a Angela mientras ella marcha por el camino y abraza su alma estrechamente, como Cristo abraza a san

¹²³*Ibid*, p. 50

Francisco en un vitral de la Basílica superior de san Francisco de Asís. Luego se va, a la salida de la iglesia, dejando a una mujer vociferando por el dolor de la pérdida. El episodio es el centro del *Memoriale* y la parte más antigua del escrito, la visión más detallada y la razón de la escritura. Lo es, sin embargo, porque es un escándalo. Fray A., lleno de vergüenza por la mujer que es su familiar, ha de investigar la experiencia en la que espera al demonio, y es por ello que obliga a Angela a confesar. Cuando encuentra lo divino los dos son forzados: él a escribir, ella a hablar “yo, indigno escritor, fui obligado, según creo, por Dios, a escribir y [...] dicha fiel de Cristo fue sin duda obligada a hablar”¹²⁴. El grito de Asís es el parteaguas de la experiencia mística y es significativo que la entrega del don ocurra a las puertas de la Iglesia. Es un encuentro íntimo que promete y despierta un deseo imposible de satisfacer, como se ha de ver en los pasos subsiguientes, “después de este instante la relación esponsal muta, como veremos, a abandono, distancia y deseo”¹²⁵. Sólo hasta el séptimo y sólo por la muerte, la promesa de unión, las bodas renovadas, pueden ser cumplidas.

La función de Fray A. es peculiar. Es su deber confesar a la fiel de Cristo y se le impone la obligación de transcribir, traducir, ordenar, verificar y hacer comunicable la experiencia de Angela, cuidando de no intervenir en la obra divina. Resulta interesante que la edición de las Misiones Franciscanas resalta con admiración su trabajo:

El de Arnaldo fue un trabajo de criba. Sus exámenes fueron minuciosos y exigentes. Sometió todo hecho al doble control de la razón y de la fe; procedió a interrogatorios aclaratorios; se resistió a aceptar sin examen las explicaciones que le daba Ángela; protestó ante afirmaciones no debidamente comprobadas; pidió la manifestación de signos indicativos de la voluntad y de la acción de Dios. Gracias a esos controles y comprobaciones, el libro de Ángela salió ganando en riqueza y pureza de contenido sin desbordes imaginativos, en variedad de detalles psicológicos y místicos y en precisiones de trasfondo.¹²⁶

Su deber es juzgar, pero debe someterse al no-saber de Angela que proviene directamente de una experiencia divina. Debe traducir a un latín notarial lo que Angela le cuenta en su lengua umbra. Aun cuando escribe directamente lo que escucha, sólo puede plasmar las huellas que han quedado en la memoria de la confesada. Se queja de su propia

¹²⁴ *Ibid.*, prólogo, p. 37

¹²⁵ *Ibid.*, Nota 173

¹²⁶ Fray Contardo Miglioranza, “Introducción”, Angela de Foligno, *Libro de la vida*, *op. cit.*, p. 10

insuficiencia: “yo, hermano escritor, con gran temor y reverencia y mucha prisa, escribí tal y como podía entender las palabras de la boca de la fiel de Cristo”¹²⁷. Representa, a fin de cuentas, la institución y el saber, es un varón de la Iglesia. Además de hermano franciscano, es sacerdote¹²⁸, su autoridad le viene de oficio.

Angela, por su lado, debe hablar de lo que le pasa aunque no lo sepa, investigar dentro de sí los movimientos más sutiles del alma y comunicarlos. Debe hablar porque por un lado el fraile y por otro Dios, la obligan a hacerlo. Quizá entiende un poco de latín pero no sabe hablarlo, no sabe escribir. Sólo es capaz de expresarse en su lengua materna, la lengua umbra, vulgar, sin regla. Se queja de la insuficiencia del escrito y de su propia expresión “y esto que digo me parece decir nada o mal decir” “me parece estar blasfemando”¹²⁹. Sin embargo, afirma ser poseedora de una certeza que la hace incapaz de pecar. Hay en ella un saber y acepta en el momento de su muerte, como la legítima esposa de Cristo¹³⁰, un magisterio.

En el espacio de intersección entre los dos, Fray A. y Angela, *officio* y carisma, está el texto del *Memorial*. Es una traducción imposible en donde lengua vulgar –la oralidad del lenguaje- y lengua gramática se encuentran. La lengua escrita *fija* el sentido, somete la lengua a reglas, la *doma*. Dante, apenas poco después, expulsará al latín del lenguaje poético del amor (y los textos místicos son historias de amor) a favor de su propia lengua vernácula, por ser la experiencia inmediata del lenguaje, *dado* por la madre¹³¹. Esta tensión atraviesa el texto como atraviesa toda la época pero es también una marca que se hereda a la tradición mística posterior. Ella, ante la decadencia de lo visible -territorio de la escritura- en cada crisis religiosa, se hermana con la tradición humillada de la “fábula iletrada”.

No hay que olvidar, ante todo, que el *Memorial* es una confesión. En el sentido más técnico del término, que designa una práctica específica de examen de conciencia y de dirección de las almas. El texto es así el espacio de otra tensión, de una relación de

¹²⁷ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, *op. cit.*, p. 128

¹²⁸ En efecto, en *Ibid.*, p. 98 él escribe que celebró la misa y le dio la comunión

¹²⁹ *Ibid.*, séptimo paso suplementario, p. 116,

¹³⁰ *Ibid.*, p. 130,

¹³¹ Giorgio Agamben, “The dream of language” en *The end of the poem*, trad. Daniel Heller-Roazen, California, Stanford University Press, 1999, p. 53

poder/saber: confesor y quién se confiesa, el perdón y el pecado. En medio de las relaciones de dominación instauradas por el poder pastoral¹³² cristiano, la relación confesional conserva la posibilidad de ser subvertida que es intrínseca a toda relación de poder. El texto es el espacio de esta ambivalencia.

El examen de conciencia es un ejercicio de hermenéutica que debe ejercer la propia Angela sobre los movimientos de su alma y sus sensaciones, sobre sus deseos y los saberes que le son dados en gracia, para ponerlos en palabras y enunciarlos. En ocasiones, las locuciones que le son dichas a su sentido interior no provienen de lo divino sino de lo demoníaco. Sólo Angela puede juzgar cuál es verdadera y cuál es falsa: “y aquel día que quería lavar lechugas [...] me interrumpió una alocución engañosa que decía ¿cómo eres digna tú que lavas lechugas? Y entonces, viendo claramente que aquello era engaño, respondí indignada con tristeza”¹³³. Toda la experiencia acontece dentro de ella, las visiones y las locuciones le advienen a los sentidos del alma. El *Memorial* narra las sensaciones, los dolores, los gozos y el amor que encienden el interior de Angela. Un interior que es en sí mismo producido por las prácticas confesionales, el examen de conciencia, la meditación, etc. Por el sutil espiar los movimientos del alma, que va tomando la forma de un espacio: las moradas interiores. Desde san Agustín, podríamos decir que estas son un espacio de fuga, lleno en las profundidades de aquello que no es él mismo¹³⁴. El texto es así la narración paradójica de la hermenéutica de algo así como un sí-misma, cuando es arrebatada por lo desconocido. La narración se construye tejiendo las visiones y las locuciones que se reciben en una cotidianidad trastornada por el toque de lo divino: a partir de imágenes, de símbolos. No es extraño para una Edad Media cuyo “conocimiento se sostenía sobre el símbolo”¹³⁵. El examen de conciencia no encuentra ni trabaja en el alma con un discurso, sino con símbolos.

¹³² Para un desarrollo de lo que se quiere decir con poder pastoral Cfr. Foucault, “Omnes et singulatim”, *Tecnologías del yo*, trad. Mercedes Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 1988

¹³³ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, op. cit., p. 86, cuarto paso suplementario

¹³⁴ Con esto me refiero, por supuesto, al “haz de luz” que se encuentra al fondo del alma, la divinidad que la sostiene

¹³⁵ Victoria Cirlot, “Hildegard von Bingen y Juan de Palomos, la experiencia visionaria en el siglo XII”, *Revista chilena de literatura*, N° 63, 2003, p. 124

2.3. Cómo leer. Un problema

Las imágenes medievales poseen una consistencia distinta a la de las imágenes modernas o contemporáneas, tanto que el término es aplicable indistintamente para las imágenes devocionales y para las visiones interiores. Tienen una función mediadora, “they represent him (Dios) in a visual manner, helping souls on their journey towards him”¹³⁶. La ambigüedad entre la materialidad/inmaterialidad de la imagen es el punto preciso en el que se funda la posibilidad de la transición deseada de lo mundano a lo divino, ellas son lo que permite el paso porque muestran la unidad fundamental de dos ámbitos entre los cuales no es posible trazar una frontera definida. Así, no se trata de objetos de una contemplación pasiva, al contrario “they were handled by the devotees as devices or tools with different functions”¹³⁷, ver es una acción o incluso, una *disciplina*. Específicamente, su uso se dirige a la identificación mediante la compasión, práctica central de la devoción bajomedieval¹³⁸ y cuyo símbolo rey, del que se usan imágenes varias, es Cristo. Alrededor de él, como hemos visto, se tejen todas las constelaciones de símbolos. Las imágenes del dolor de Cristo son la herramienta mediante la cual las personas se identifican, literalmente, con él. La meditación recorre la imagen de su cuerpo herido, acaricia cada miembro y pasa sobre cada episodio de la pasión. De este modo, estos quedan relacionados con y son evocados por cada parte específica del divino cuerpo, que es *como* el del meditante. Así, el dolor que colorea la historia del sacrificio se suscita, poco a poco, en el que observa.

Sin embargo, la imagen funciona, también y al mismo tiempo, como un símbolo de la lejanía. La imagen nunca es plenamente aquello que simboliza, sólo aparece porque aquello está en *otra parte*, “su atributo esencial consiste en que *se parece*, es decir, que a

¹³⁶ Pablo García Acosta, ““Shouting at the angels: Visual Experience in Angela of Foligno’s Memoriale”, *op. cit.*, p. 121

¹³⁷ *Ibid.*, p. 120

¹³⁸ Al respecto, Pablo García Acosta cita en *ibid.* a H Belting, *L’arte e il suo pubblico. Funzione e forme delle antiche immagini della passione*, p. 66: “La devozione è un modulo collettivo di religiosità che di fronte alle immagini iniziò un modulo analogo di contemplazione. Dalle immagini ci si attendeva che rispondessero allo stato d’animo del fedele, o meglio, che lo suscitassero. La persona dell’immagine e quella che la guarda erano in relazione mimetica, la seconda cercava di assimilarsi alla prima, volendo ricevere, di ritorno, la vitalità che egli stesso possedeva... Contrariamente alla progressiva perdita dell’immagine materiale e sensoriale proclamata dalla mistica, l’immagine dipinta diventa sempre più corporea, sempre più loquace, permettendo all’individuo di ricercare nel dialogo una conferma di sé” cabe destacar la última parte.

partir de un elemento común pueden establecerse relaciones de analogía”¹³⁹. En ese sentido, las imágenes simbólicas que constituyen la experiencia angelina “no sirven como índices de cosas visibles que hubiese que dar a ver puesto que son de antemano visibles (reproducir). Desde lo visible, son el signo de lo irreductiblemente invisible que se trata de producir, de promover en lo visible en tanto que invisible”¹⁴⁰. Dependen de una compleja red de prácticas litúrgicas y de un lenguaje específico de imágenes religiosas, pero mediante y en ellas se prepara un espacio de advenimiento para lo distante por excelencia, lo absolutamente otro: Dios.

En el texto, entonces, los límites entre lo histórico y lo simbólico se desdibujan, como bien apunta Pablo García Acosta, “los actos narrados [...] sólo toman su sentido histórico cuando los colocamos en el contexto adecuado y este, en muchas ocasiones, además de literal es simbólico”¹⁴¹. El hecho histórico y el acto simbólico son sólo dos caras de una misma experiencia, lo que hace inútil una pregunta sobre los *hechos*. La experiencia de Angela es exactamente eso que narra, aunque las palabras no basten nunca para abarcarla.

Quizá sería bueno retomar aquí las palabras de Luisa Muraro, que tanto se ha esforzado por hablar del Dios peculiar de estas mujeres. Los textos de estas místicas no son una pieza literaria compuesta por metáforas, pues “La metáfora traslada el significado de las palabras de una parte a otra de nuestra experiencia, hasta comprender experiencias nunca tenidas”¹⁴². Es decir, a fin de cuentas juega en el ámbito de lo representable, de lo visible. En cambio, como los cuentos de hadas, tan viejos como estos textos místicos, sería quizá más adecuado leer en ellos el lenguaje de lo que ella llama alegoría¹⁴³: “La alegoría es un escondite: de lo invisible y de lo indecible en las palabras más sencillas del mundo y en los gestos más corrientes”¹⁴⁴. En efecto, puede que sorprenda la sencillez o incluso la bajeza del lenguaje usado y de las comparaciones angelinas. Pero hay que leerlas así, al pie

¹³⁹ Victoria Cirlot, “El amor de lejos y el valor de la imagen”, *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera*, coord. por José Ignacio de la Iglesia Duarte, José Luis Martín Rodríguez, 2003, págs. 281-310, p. 298

¹⁴⁰ Jean Luc Marion, *El ídolo y la distancia*, p. 88 citado en *Ibid.*, p. 301

¹⁴¹ Pablo García Acosta, “Introducción”, en Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, *op cit.*, p. 14

¹⁴² Luisa Muraro, *El dios de las mujeres*, *op. cit.*, p. 86

¹⁴³ Me parece que sus palabras corresponden a algo que en la mayoría de los autores sobre religión se nombraría símbolo, palabra que ella reserva para hablar del orden simbólico en general. Por ello me permito usar ambas sin hacer aquí ninguna distinción.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 84

de la letra: “Las alegorías hay que tomarlas literalmente, porque el otro significado, su significado completamente otro, se adhiere a la letra”¹⁴⁵, es simbólico. Sólo a partir del tejido de esas imágenes es que en Angela aconteció la narración de lo indecible. Para leer, hay que entender el mundo divino del hermano sol, el *libro* que es el mundo *donado* en cada criatura por Dios, e inagotable, inapropiable, indecible: “La alegoría esconde lo invisible para que podamos seguirle la pista. Esconde lo escondido: maniobra insensata si no tenemos en cuenta que lo Otro puede ser de tal naturaleza que, sin significarlo con otra cosa, podría tropezar con el esfuerzo humano de explicarlo todo, y extinguirse entonces en la banalidad de nuestras representaciones”¹⁴⁶. Entonces, si una dice “De la misma manera (Dios) fue hombre y es materia, alimento”¹⁴⁷ es exactamente eso lo que se quiere decir. Y sólo así se conserva la potencia de la interpretación de estos textos, que reactiva cada vez la experiencia desde la que se ha hablado. Pues se comparte una herencia –la occidental- y un cuerpo posible –humano, femenino-. Para leer, entonces, hay que recordar: “hay más, las cosas no están verdaderamente sentenciadas, no ha sido dicha la última palabra, no será dicha nunca”¹⁴⁸.

Acerca de los asuntos formales, la versión del texto que se trabaja aquí es la edición de Pablo García Acosta para Siruela. Existe otra versión en español de las Misiones Franciscanas Conventuales, pero la primera resulta más adecuada para un tratamiento académico, si hacemos caso a las advertencias sobre la labor homogeneizadora que las Misiones han llevado a cabo¹⁴⁹.

2.4. El Itinerario

En compañía de Angela hemos de hacer, entonces, todo el recorrido. Hay que comenzar con la parte retrospectiva, cuyos 19 pasos narran la penitencia que prepara el alma para la experiencia mística. Por ello, los puntos principales de esta parte son la confesión, el reconocimiento de los pecados y el despojo de los bienes terrenales para alcanzar la pobreza, material y de espíritu. De las prácticas penitenciarias de Angela no se dan detalles

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 86

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 84

¹⁴⁷ Simone Weil, citado en Christian Guillermo Gómez Vargas, *Hermenéutica de la ausencia*, *op. cit.*, p. 265
En concordancia con Angela de Foligno y muchas otras

¹⁴⁸ Luisa Muraro, *El dios de las mujeres*, *op. cit.*, p. 84

¹⁴⁹ “han creado dos proto-textos “corregidos” que no se corresponden con los de ningún manuscrito”, *ibid.*, p. 30

específicos, aunque se puede entrever su severidad cuando se hace referencia a que el mismo Fray A. le prohibió, tiempo después, continuar con algunas¹⁵⁰. También, a diferencia de otros textos de santas de la época en la que la posibilidad de no comer es una marca de santidad, en el texto no se hace demasiado énfasis en los ayunos de Angela.

El primero, segundo y tercer paso son, respectivamente, el reconocimiento del pecado, la confesión y la penitencia. Así, el texto se inscribe desde las primeras líneas en el ámbito confesional. Los primeros pasos consisten aquí en entregarse de lleno al poder pastoral. El cuarto paso es el conocimiento de la misericordia divina “la cual le ha sido concedida por Dios y la ha sacado del infierno”¹⁵¹. Se dice que es aquí donde el alma comienza a iluminarse, cuando aprende que la gracia es la única salvación y por tanto, que no puede alcanzar nada por ella misma. La primera iluminación es la primera humillación.

El quinto paso es el conocimiento de sí, una expresión que ya hemos visto es cara a la tradición teológica agustina que heredan los frailes franciscanos. Para Angela, todos estos pasos son referidos como motivo de dolor y de angustia, el conocimiento de sí es el conocimiento de la debilidad e imperfección propia.

El sexto paso es “una iluminación por la gracia, la cual profundamente me dio conocimiento de todos los pecados. Y veía yo que había ofendido a todas las criaturas creadas por mí (...) y yo misma se los confesaba a Dios (los pecados)”¹⁵². Los primeros pasos son una claridad mayor acerca de sus pecados y una entrega mayor a la confesión. Aquí se comienza a revelar, sin embargo, la ambigüedad de la experiencia mística angelina. La pecadora aprende, además de su debilidad, que el mundo ha sido creado para ella, individualmente. Y pasa por encima de su confesor para confesarse personalmente con Dios, sin mediaciones. En el séptimo paso le es otorgada, entonces, la primera visión, que consiste en Cristo sobre la cruz.

El octavo paso es una continuación del séptimo. Angela experimenta una visión de la cruz que le permite comprender el sacrificio de Cristo al ser crucificado por los pecados de la humanidad y la llena de culpa. En este paso la afección provocada por la imagen es tanta que “estando cerca de ella (la cruz), me despojé de todos mis vestidos y me ofrecí,

¹⁵⁰ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, op. cit., p. 43

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 39, cuarto paso

¹⁵² *Ibid.*, sexto paso, p. 40

entera, a Cristo. Y aunque estuviera llena de temor [...] le prometí guardar castidad perpetua”¹⁵³. Comienza aquí, por un lado, la unión místico-erótica con un Cristo que todavía no responde, pero se hace también un paralelo con Francisco, que se despojó de sus ropas en tres ocasiones como símbolo de su abandono voluntario de todo lo terrenal. Este abandono comienza, por supuesto, con lo sexual: con la reproducción de la vida terrena.

Una vez prometida la entrega, el noveno paso es el trazo del camino. Se le muestra a Angela que la vía es la de la tribulación y del despojo. Se alcanza a ver aquí la radicalidad que el concepto de pobreza tiene para los franciscanos. Debe despojarse de “todas las cosas terrenales y de todos los hombres y mujeres y de todos los amigos y familiares y de todos los demás, y de mi propiedad y de mí misma”¹⁵⁴. Mientras ella comienza con el abandono de sus bienes materiales está casada aún, lo que le resulta un gran impedimento cuando, posiblemente, sus deberes carnales de esposa se contradicen con los que ha prometido a Cristo “estaba con mi marido y por ello me amargaba cuando era injuriada por él, por actos o palabras, cosas que soportaba valientemente como podía”¹⁵⁵. La providencia le arrebató, sin embargo, a su madre, su marido y sus hijos, que mueren sucesivamente, tal como Angela habría rezado¹⁵⁶. Podría pensarse que el camino místico exige a Angela abandonar toda comunidad con los otros, sin embargo, lo que le arrebató son los vínculos familiares y sus propiedades y riquezas, asociados a ellos.

En el décimo paso las visiones del cuerpo de Cristo se van detallando. Se enumeran las heridas, los dolores y las llagas causadas por la pasión, que el mismo Cristo le señala a Angela, una por una. Sin embargo, la visión detalla también “los pelos de la barba”¹⁵⁷, engloba la carnalidad toda del cuerpo sacrificado. Al mismo tiempo, el dolor de Angela por sus pecados aumenta y aumenta también la sed de penitencia. Las lágrimas que derrama le quemán, “por lo que era necesario que pusiera agua a enfriar”¹⁵⁸. No podemos olvidar que para la Edad Media las lágrimas son, en sí mismas, un don¹⁵⁹ santo.

¹⁵³ *Ibid.*, octavo paso, p.40

¹⁵⁴ *Ibid.*, noveno paso, p. 41

¹⁵⁵ *Idem.*

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, décimo paso, p 41

¹⁵⁸ *Ibid.*, décimo paso, p.42

¹⁵⁹ Ver Jaques Le Goff y Nicolas Truog, “El don de las lágrimas”, *Una historia del cuerpo en la edad media*, *op. cit.*, pp. 179-195 de donde podemos recuperar “El don de las lágrimas se convertirá incluso en un criterio

El undécimo y el duodécimo paso tratan de la penitencia cada vez más severa a la que Angela desea someterse. No dicen, sin embargo, nada sobre las prácticas específicas. En el duodécimo se ve a Angela dudar acerca de entregarse a la mendicidad característica del franciscanismo. Sus temores coinciden con los argumentos que las autoridades eclesiásticas esgrimirían después para enclaustrar a las mujeres terciarias¹⁶⁰: “el mendicar, para una mujer tan joven, podía ser algo peligroso y vergonzoso y que podía morir de hambre, frío y desnudez”¹⁶¹. Angela asume claramente su sexo femenino pero rápidamente se deshace de esos temores y decide aceptar cualquier desventura como parte de la providencia divina.

En el decimotercer paso aparecen dos figuras nuevas para la meditación: San Juan Bautista y la Virgen María. A partir de la *compassio*, la identificación (com-pasión), con ellos, Angela desea obtener una comprensión mayor del misterio central de la fe, que para este punto ya podemos afirmar con seguridad que no es ni la encarnación ni la resucitación, sino el sacrificio: la crucifixión. En el paso decimocuarto la meditación comienza a rendir frutos, pues Cristo se le muestra: “me llamó y me dijo que debía poner mi boca en la llaga de su costado Y de allí me parecía ver y beber sangre fluyente y fresca. Y él me daba a entender que esto me purificaba”¹⁶². Antes de la unión mística, Angela es *alimentada* por la sangre de Cristo, que la purifica y la prepara. Es el primer paso, además, donde Angela puede sentir alegría, y donde pierde el miedo a morir, deseando sacrificarse ella misma por el salvador. Ésta es la primera de muchas visiones en las que Cristo aparece como alimentador. Aunque aquí el énfasis está en la sangre que se derrama, vale la pena recordar que en el paradigma medieval el cuerpo está estrechamente relacionado con una economía de fluidos y que el primer alimento que dan las madres a los hijos no es más que sangre transfigurada. En muchos textos de mujeres santas, la divinidad se expresa con imágenes de líquidos¹⁶³.

de santidad a partir del siglo XI. Mérito o don, virtud o gracia, habitus (es decir, según Tomás de Aquino, una «disposición habitual») o carisma, los hombres píos van en busca de las lágrimas”, p 189 y “La tensión entre el rechazo del cuerpo y la encarnación hará bascular la significación del llanto en beneficio de una cierta corporeidad. Las lágrimas se convertirán en el signo de la imitación, de la encarnación de Cristo en el hombre”, p. 187

¹⁶⁰ Sobre este asunto puede encontrarse un análisis en Sabrina Corbellini, “Cartografiando la vida espiritual: un enfoque espacial de la espiritualidad bajomedieval”, *Anuario de estudios medievales*, Vol. 44, n. 1, 2014, pp. 81-100

¹⁶¹ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, op. cit., duodécimo paso, p. 42

¹⁶² *Ibid.*, decimocuarto paso, p 43

¹⁶³ Pablo García Acosta lo repite en diversas ocasiones en sus notas al *Libro de la Experiencia*

La meditación sobre San Juan y la Virgen afecta a Angela al punto que ruega llevar su dolor con ella permanentemente, lo que le es concedido en el paso decimoquinto. Se expropia de sus bienes distribuyéndolos entre los pobres, a pesar de que los monjes y el mismo Fray A. se lo prohíben¹⁶⁴, pero no tiene ninguna certeza de que sus acciones agraden a Dios. De acuerdo a un esquema que se repetirá constantemente a lo largo del *Memorial*, el sufrimiento, la duda y la penitencia son recompensados con una gracia. En el paso decimosexto se le otorga la comprensión en el corazón, es decir, espiritual, de la oración del padre nuestro y con ello una mayor claridad en la propia indignidad y en su naturaleza pecadora, es decir, un mayor conocimiento de sí.

Los pasos, en ocasiones, más que señalar transformaciones radicales, distinguen grados en la intensidad de la experiencia que para quien lee pueden quedar poco claros. Pero cada uno hace que los anteriores le aparezcan a la mirada retrospectiva de Angela como una “nada”. En el paso decimoséptimo afirma haber obtenido una nueva fe que hacía parecer toda otra como fe muerta. Se le otorga por fin consuelo, aunque sea mayormente en los sueños y ella todavía “quería otras cosas de Dios”¹⁶⁵. Como hemos visto, hasta aquí las gracias que le son concedidas conciernen sobre todo a un cierto conocimiento. Así en la cuaresma, recluida en su celda y mientras medita sobre una cierta palabra, llena de deseo por *mirarla*, le adviene una visión donde para enseñarle la comprensión del Evangelio se le hace *probar*¹⁶⁶, en el sentido literal de saborear ligeramente, el gusto de la revelación. Tanta certeza obtiene de este experimentar que afirma “que nada se puede predicar sobre el Amor de Dios y que quienes lo predicán no lo pueden hacer y tampoco lo entienden”¹⁶⁷. Con lo que, una vez más, pasa sobre la autoridad clerical.

A partir del decimoctavo paso se nota la transición a la segunda parte. Es casi la única parte del *Memorial* en la que se mencionan las prácticas de ayuno de Angela, quien desea “no tener necesidad de alimentarme para permanecer en oración”¹⁶⁸, aunque también confiesa olvidar alimentarse involuntariamente. Aquí, sin embargo, el ayuno excesivo es reconocido como una tentación, pues no contribuye en la pérdida de sí sino que afirma la voluntad: es soberbia. En cambio, se resaltan bajo una luz positiva los gritos que le

¹⁶⁴ *Ibid.*, decimoquinto paso, p. 43

¹⁶⁵ *Ibid.*, decimoséptimo paso, p. 44

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 45

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ *Idem.*

sobrevienen, sin que pueda evitarlos, cada vez que escucha hablar de Dios o se despoja de una propiedad y cuenta como “cuando veía una pintura de la Pasión de Cristo apenas podía soportarlo y enfebrecía y enfermaba”¹⁶⁹. El cuerpo de Angela empieza a sufrir afecciones diversas sobre las que no tiene control y a las que no puede sino entregarse. Aunque se encuentre pronto, a los ojos de las personas ordinarias, bajo sospecha de posesión.

En esta etapa de los gritos se le promete que cuando entregue todos sus bienes podrá, finalmente, experimentar la unión divina. Esto sucede en el paso decimonoveno, el último de la primera parte, en el que se experimenta la divinidad y la humanidad de Cristo con tal deleite que Angela cae desmayada y pierde el habla. En una locución, se le anuncia: “Atenta, porque justo cuando acabes lo que estás haciendo, la Trinidad entera vendrá a ti”¹⁷⁰.

El texto se interrumpe en esta parte para que Fray A. explique cómo es que llegó a escribir sobre la experiencia angelina y las dificultades que le presentaba la transcripción. Asimismo, el fraile trata de ofrecer una especie de índice de los pasos suplementarios, que narran la experiencia posterior al grito de Asís y son escritos mientras van sucediendo. El índice trata de delimitar cada uno de los pasos haciéndolos corresponder con un atributo de lo divino que le sería revelado progresivamente a Angela. Cada paso es una *enseñanza*, primero para ella y luego para el lector. De las visiones, en cambio, se dice poco. Fray A. confiesa aquí que lo que le llevó a investigar y escribir fueron la indignación y la sospecha. Se acercó a ella por vergüenza, como su pariente, pero fue después una orden divina que escribiese, no “en una hoja pequeñita, sino en un gran cuaderno”¹⁷¹.

Entonces, como hemos dicho, el grito de Asís es la más antigua transcripción, antes de que Fray A. decidiese escribir. La experiencia verdaderamente mística comienza aquí, en la unión, que rompe la secuencia de lo que llamaremos pasos penitenciales. Termina con un vocativo al “Amor no conocido” que no volverá a repetirse hasta la muerte de Angela. Durante la peregrinación a Asís, en el trivio, cruce de tres caminos, adviene a la mujer la primera locución. “Yo soy el espíritu santo que he venido a ti para darte un consuelo que

¹⁶⁹ *Ibid.*, decimoctavo paso, p. 46

¹⁷⁰ *Ibid.*, decimonoveno paso, p. 46

¹⁷¹ *Ibid.*, p.50

nunca antes habías probado”¹⁷². Comienza así un diálogo. Angela no puede creer al principio la veracidad de lo que siente, mientras la alocución trata de convencerla y la rapta de sus compañeros de peregrinación, a los que Angela no puede decir nada. Las tres personas de la Trinidad se presentan, una a una: el Espíritu Santo, el Hijo y el *Omnne Bonum*. En los terrenos de la Iglesia de San Francisco y después frente a su imagen, la promesa de amor es efectuada “Yo te amo más que a cualquier otra que se encuentre en el valle de Espoleto. Y después de que yo haya estado o reposado en ti, del mismo modo debes estar o descansar tú en mí”¹⁷³. La promesa incluye, por supuesto, en ella misma, la dilatación de su cumplimiento, y la unión debe ser dolorosamente disuelta, el amor adviene para despertar el dolor en el alma, “Así de estrecha te tendré abrazada y mucho más [...] Pero es hora de que cumpla lo que a ti, hija mía, templo mío, amor mío, te prometí: que con este consuelo he de abandonarte”¹⁷⁴. Es entonces que irrumpe el grito, Angela cae al suelo en éxtasis por el dolor, todavía no por el gozo de la sensación de lo divino. Grita: “Amor no conocido ¿por qué me dejas?”¹⁷⁵, pero el dolor es tanto que las palabras no se comprenden. Sólo en tal dolor y en el deseo de muerte que le sobreviene, Angela obtiene la certeza de que sólo podía ser Dios, y afirma, como hará muchas veces después, “y entonces todas mis articulaciones se descoyuntaron”¹⁷⁶.

Aquí ha terminado por completo la fase penitencial. Este Dios-amor no exige nada. Al contrario, dice a Angela: “Toda tu vida: tu comer y beber y dormir y todo tu vivir, me place”¹⁷⁷. La abraza en los detalles más ínfimos y cotidianos de su vida, esto es importante.

El primer paso suplementario comienza con el grito de Asís, y continúa con la máxima familiaridad con Dios, en las “bodas místicas”, algo así como una luna de miel después de la unión. Angela pasa ocho días en cama, languideciendo por una “dulzura inefable” y una vez pasada esa etapa, experimenta multitud de olores inefables. Fray A. aprovecha la narración para preguntar acerca de la trinidad y la posibilidad de una unión en el mundo con lo divino sin que éste deje de estar en el cielo. Todos estos son problemas

¹⁷² *Ibid.*, primer paso suplementario, p. 55

¹⁷³ *Idem.*

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 56

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 58

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 59

¹⁷⁷ *Idem.*

teológicos típicos de la época, muy cercanos a los problemas de la transubstanciación¹⁷⁸, a los que Angela da respuestas apegadas al dogma. Se encuentra, sin embargo, una contraposición interesante. Un día, mientras ella medita sobre la Pasión y se enfoca particularmente en el deseo de ver los trocitos de la carne lastimada de Cristo, doliéndose por ellos, éste se le presenta y le muestra su garganta y sus brazos, tan llenos de belleza que Angela no siente más dolor. Fray A le pregunta entonces si no ha visto cosas del estilo en la hostia, a lo que ella responde que sí, pero que en el cuello que vio en su casa había más belleza.¹⁷⁹

Entre el primer paso suplementario y el segundo hay un gran espacio de un año sobre el que no se dice nada. La locución siguiente ocurre de nuevo en el camino a Asís, donde se le dice simplemente “tú estás llena de Dios”¹⁸⁰ y ella vuelve a yacer con los miembros llenos de deleite. En este paso Angela todavía se encuentra con dudas, por lo que pide que se le conceda algún signo certero de su relación con Dios. Lo que le es dado es una unción en el alma: “un amor mío”¹⁸¹. Por tal unción, el alma de Angela obtiene la gracia de la humildad, se llena de deseos de injurias y tormentos. Ya se le había asegurado que sólo la divinidad puede conceder la gracia de la verdadera pobreza, en este paso le es entregada. La salvación consiste simplemente en “amar y querer sufrir por su amor”¹⁸². Sin embargo, Dios mismo en las locuciones, afirma que la entrega total del amor es imposible. Lo que él quiere es “que en este mundo tengas hambre y deseo y que languidezcas por mí”¹⁸³. Se establece una lejanía paralela a las del amor cortés tan en boga en la época, pero aquí la absoluta disimetría entre Dios y Angela la hace forzosa, “me ocultaba mucho amor, ya que no podría soportar lo contrario”¹⁸⁴.

En este paso Dios por entero se manifiesta como nada más que Amor. Se queja con Angela de que hay pocos que lo amen en tales tiempos. Y su único deseo es ser amado por las almas: “y él no pide nada, sino que el alma lo ame, porque él la ama a ella y él es el

¹⁷⁸ Es decir, el problema de cómo la hostia y el vino se transformaban en la carne y sangre de Cristo.

¹⁷⁹ “aunque en mi casa vi más belleza aún en ese cuello” *Ibid.*, p. 61

¹⁸⁰ *Ibid.*, Segundo paso suplementario, p. 63

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 65

¹⁸² *Ibid.*, p. 66

¹⁸³ *Ibid.*, p. 67

¹⁸⁴ *Idem.*

amor del alma”¹⁸⁵. Se repetirá más adelante cómo es que si hay amor en el alma, sólo puede provenir de Dios, pero no parece que eso signifique que la relación amorosa establecida consista simplemente en Dios amándose a sí mismo. La individualidad de Angela, su no ser Dios, no deja de ser resaltada. El amor se relaciona con la pobreza pues, “¿quién sería capaz, amando, de quedarse alguna cosa para sí?”¹⁸⁶.

Las limosnas de las que sobreviven Angela y su compañera son bendecidas gracias a este amor, “y la comida y la bebida han sido benditas para vosotras para siempre, mientras viváis en este mundo, por Dios omnipotente”¹⁸⁷. Reciben la bendición al momento de recibir la limosna, de modo que bendicen y salvan a toda aquella persona con la que ellas las compartan. Las oraciones se convierten en un juego de confirmación de la relación amorosa, cada vez Angela pregunta y cada vez la alocución responde gustosa y repite la promesa. Un día, durante la eucaristía, la alocución repite sus palabras de amor y añade algo que nos interesa: “esfuérzate en amar cuanto puedas, porque tú eres muy amada y *te convertirás en algo infinito*”¹⁸⁸. Aparece entonces de nuevo la imagen del cuerpo que se descoyunta, pero esta vez es el gozo y el fuego del amor el que lo altera, “y todos los miembros del cuerpo sienten que se descoyuntan y yo quiero que así sea. Y todos los miembros sienten supremos deleite y yo quiero ser siempre en él. Y suenan los miembros cuando se descoyuntan [...] y se descoyuntan las manos y se abren”¹⁸⁹.

El tercer paso suplementario, que según el índice de Fray A. corresponde a la revelación de la sabiduría divina, contiene dos puntos interesantes. Por un lado, la sabiduría se relaciona con la justicia divina, que prefiere a algunas personas sobre los demás. Por otro lado, la sabiduría divina, Cristo, es explícitamente presentada como una mesa, un banquete. La primera parte del tercer paso narra una parábola en la que un hombre ofrece un banquete e invita a los más queridos entre sus amigos a sentarse en su mesa para que beban y coman de su copa y de su escudilla. Comer lo mismo significa que han de pasar por la misma experiencia, que en este caso son los mismos sufrimientos. Estos sufrimientos son, por supuesto, los dolores de la Pasión. Los más queridos de Dios, porque se hacen semejantes *con él*, son los que sufren y aman: los pobres, los enfermos, los atribulados. Dios al ofrecer

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 68

¹⁸⁶ *Idem.*

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 70

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 71, las cursivas son mías

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 72

el banquete se entrega además a sí mismo como alimento, “me daba a entender que él mismo era la mesa y la comida que ofrecía”¹⁹⁰.

Durante este paso Angela medita continuamente sobre la Pasión, enumera los pasos, cada detalle. Le es dicho que los preferidos de Dios son aquellos que, igual que Dios sufre por amor a la humanidad, sufren por amor a ese Dios, deben entregarse a la misma bajeza que Cristo sufrió. Tratando de explicar cómo es beber del mismo cáliz de Cristo, Angela cuenta la anécdota de los leprosos. Un jueves santo Angela y su compañera deciden acudir al leprosario para buscar entre los enfermos a Cristo. Venden las telas con las que se cubrían la cabeza y con lo recaudado compran pescados secos que juntan con su propio pan para dar de comer a los que ahí están. Lavan los pies y manos de los leprosos con agua que después recogen y beben, “Y tanta dulzura sentimos que por todo el camino volvimos sintiendo una gran suavidad, como si hubiéramos comulgado”¹⁹¹. Alimentan y después ingieren, incorporan a sí mismas la carne de los leprosos, que paralelan a Cristo. Entran en una relación íntima con los más excluidos, asimilándose a ellos y a Dios de la misma manera. Volveremos sobre este punto más adelante.

Así como Dios ama, condena y maldice a aquellos que son llamados a su lado y no responden. En un primer momento Angela se resiste a aceptar esta revelación. En el mismo diálogo Dios le asegura también que las Escrituras sólo son un primer paso para acercarse a él, mientras que la revelación directa y la imitación del modelo cristológico son el segundo y verdadero. De nuevo se presenta una contraposición entre la autoridad del oficio y la carismática.

Precisamente por la autoridad carismática que Fray A. ya reconoce en Angela, comienza a interrogarla sobre asuntos de doctrina. Le pregunta primero si es lícito conocer a Dios en sus criaturas, un tema muy franciscano. Ella responde que, aunque Dios efectivamente está en todas las criaturas, siempre es mejor conocerlo en sí mismo. La segunda pregunta, sobre la providencia, eleva a Angela a un éxtasis en el que se le presenta la sabiduría divina de lo que es y lo que ha de ser, la providencia, como “una mesa sin principio ni fin”¹⁹² “una plenitud inarrenable de la cual nada puedo contar ni decir sino esto,

¹⁹⁰ *Ibid.*, tercer paso suplementario, p. 73

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 77

¹⁹² *Ibid.*, p. 80

es decir, que veía el *Omne bonum*”¹⁹³. A partir de esa visión, Angela obtiene la certeza de que Dios está con ella y dice: “sé que puedo juzgar a todas las personas espirituales. (...) no tengo ni puedo tener conciencia de pecar con ese juicio”¹⁹⁴. Esta afirmación resulta bastante controvertida y sitúa a Angela muy cerca de la herejía de los hijos del libre espíritu. Por un lado, porque su facultad carismática le da la autoridad para juzgar a las personas que sólo tienen autoridad de oficio, por otro, porque por su unión con Dios afirma ser incapaz de pecar, como si en vida hubiese conseguido liberarse de la condena de esta tierra, el pecado, instaurando en sí misma el reino de los cielos. La escritura de este paso acaba recalcando, enfáticamente, la misma palabra con la que comienza: *mesa, mesa servida*.

El siguiente paso, de acuerdo al índice de Fray A., se traslada de la sabiduría divina a la voluntad, con lo que se podría inferir que ésta es prioritaria sobre la ciencia divina. En correspondencia con esa voluntad absoluta, la revelación para Angela es la de su propia humillación. La narración comienza con una locución que afirma que nuestra santa es una bendición para quien la vea o piense en ella, no por ella misma sino por el amor que Dios le ha otorgado. Junto con esa locución, durante tres días Angela permanece rezando, parando sólo para comer con el permiso y la bendición divina en cada comida. Su corazón permanece en Dios de tal modo que cuando narra que “estaba en oración”¹⁹⁵, ese “*era et estava*” del original latino indica no una mera acción sino un “existir dentro de la oración”, un sentido ontológico¹⁹⁶.

En este paso el juego de deseo en el que consiste el camino místico se hace explícito, pues justo después de estos tres días Angela es tentada y se siente abandonada en diversas ocasiones para ser consolada por la comunión y visiones que le advienen después de ella. En la primera ocasión, después de una alocución falsa que la induce a una confusión de fechas, Angela tiene una visión en la que se le muestra el mundo entero y el poderío divino que lo llena y lo excede todo. “este mundo está preñado de Dios”¹⁹⁷, exclama maravillada, aunque la totalidad de las cosas se le muestran como algo *casi* aprehensible, frente al poder absoluto de Dios y su profunda humildad.

¹⁹³ *Idem*.

¹⁹⁴ *Ibid*, pp. 80-81

¹⁹⁵ *Ibid.*, cuarto paso suplementario, p. 83

¹⁹⁶ *Cfr. Ibid.*, nota 280, p. 171

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 83

La narración nos indica que Angela comienza a sufrir enfermedades, no la abandonarán mientras viva. Al mismo tiempo sufre por sentirse abandonada por Dios y se encuentra incapaz de confesarse. Recibe locuciones que tientan y otras amorosas que no la satisfacen. Una engañosa le dice mientras se dirige a hacer sus labores: “¿cómo eres digna tú que lavas lechugas?”¹⁹⁸, y sólo más tarde una amorosa le dice “bueno es que el vino se temple con agua”¹⁹⁹. Las visiones y locuciones advienen en cualquier momento del tiempo cotidiano de Angela, el calendario litúrgico sólo es atendido en un segundo plano. Una vez que se confiesa se le da una nueva gracia, en las visiones entra dentro del cuerpo de Cristo por la llaga de su costado²⁰⁰ y el alma desea “darse totalmente a Cristo”²⁰¹, “darse toda a Cristo en todo”²⁰², como dice otra versión del manuscrito: en todo tiempo, en cada pequeño detalle. El alma de Angela se encuentra enredada en el juego por el cual Dios se le entrega y vuelve a retirarse, el placer de las visiones es tan intenso “que si durara creo que el cuerpo perdería todos los sentidos y el uso de sus miembros”²⁰³. En una de esas visiones el brazo crucificado y herido abraza el alma estrechamente y así Angela comprende “cómo veremos nuestra carne hecha comunidad con Dios”²⁰⁴. La Pasión, que era motivo de tristeza en los primeros pasos le causa en este punto una alegría inexpresable. Frente a una representación pública de la crucifixión Angela es raptada en deleite, “y yací en el suelo y perdí el habla y el control de los miembros”²⁰⁵.

En cada visión descrita Angela se esfuerza por describir su alegría. Cada vez la tilda de inexpresable y absolutamente nueva, cada vez parece ser mayor que todas las anteriores, cada vez se queda marcada en el alma. Los tiempos en este paso comienzan a confundirse, la narración no deja del todo claro qué sucede antes y qué sucede después, ni cuánto dura cada estado, ni el paso entero. El final de éste es una visión en la que Angela, “de puntillas, sobre la punta de los dedos gordos de los pies”²⁰⁶, ve la voluntad divina sobre los que se salvarán y los que no, y se entrega totalmente a esa voluntad, aún si la condena. En esta visión ella ya no puede decir si está dentro o fuera del cuerpo, dentro o fuera del sentido, y

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 86

¹⁹⁹ *Idem.*

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 87

²⁰¹ *Ibid.*, p. 89

²⁰² *Ibid.*, nota 292, p. 173

²⁰³ *Ibid.*, p. 88

²⁰⁴ *Idem.*

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 89

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 90

afirma: “me abandonó la mortificación de los vicios y la seguridad de las virtudes, o las virtudes por las cuales amo todas las cosas benéficas o maléficas, esto es que no hago distinciones”²⁰⁷. Dios ya no es amor, sino algo inefable. La superación de las virtudes hace entrar al texto en un terreno peligroso pero constante en la mística bajomedieval. En el caso de Marguerite Porete la misma doctrina fue condenada²⁰⁸. Cabría preguntarse cuál fue la razón de que en el caso de Angela, el ojo inquisidor pasara de largo.

En el quinto paso parece que se consuma por fin la unión tan esperada, aunque no está cerca de ser una unión final. Las primeras páginas describen cómo es que la meditación sobre la pasión y la progresiva identificación con Cristo son las que preparan el alma para la unión. El método utilizado es, de nuevo, el de la *compassio*. El amor sentido no es tanto un amor erótico como algo que se puede llamar “caridad vulnerante”, un sentimiento de compasión –de *pasión* compartida- que explota las emociones intensas, como el dolor, que compartidas permiten trascender la propia personalidad y el cuerpo individual, viviendo con el cuerpo y la voluntad del otro. Como dice Amy Neff, esta meditación “schooled religiously sensitive women and men in the potentialities of emotion, specifically love, for transcending the physical experiential distance between individual bodies –above all, bodies in pain”²⁰⁹. Este paso es quizá en donde la figura de Cristo aparece en mayor intimidad, para debilitarse en los pasos siguientes. El dolor mediante el que Angela se identifica con el sufrimiento del hijo de Dios le otorga la gracia “por la que de dos hizo uno”²¹⁰, sus voluntades se acoplan por entero y el estado de alegría del alma de ella es irrevocable. Tal estado se expresa en la visión, muy hermosa, del sábado de gloria, en la que Angela entra al sepulcro para encontrar el cuerpo tumbado del salvador: “primero besó el pecho de Cristo [...] y después le besó la boca de la cual decía sentir un maravilloso e inenarrable olor [...] y después puso su mejilla sobre la mejilla de Cristo y Cristo puso su mano sobre la otra mejilla y la apretó contra sí”²¹¹. Este paso es el más explícitamente erótico, se deleita en el hombre que es Cristo, pero el erotismo no se expresa en imágenes interpretables fálicamente, es un abrazo. La unión, sin embargo, es incapaz de saciar el deseo, Dios

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 91

²⁰⁸ *Ibid.*, nota 306, p. 173

²⁰⁹ Amy Neff, “The pain of compassion: Mary’s labor at the foot of the cross” in *The Art Bulletin*, Vol. 80, No. 2 (Jun., 1998), pp. 254-273

²¹⁰ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, op. cit., quinto paso suplementario, p. 94

²¹¹ *Ibid.*, pp. 94-95

aparece como una hoz que hiere²¹², que “generaba también un hambre grandísima e inestimable por la que todos los miembros se descoyuntan”²¹³. Le es revelado a Angela que el amor que siente no proviene de su propia alma, toda su fuerza proviene de lo divino, mientras que ella está vacía y no tiene en sí propiamente nada. Pero justo la inmensidad de ese amor que siente la hace amar toda criatura y todo suceso, incluyendo los animales viles y el destino doloroso, preñados todos ellos, como hemos visto, de Dios: “amo a los sapos y batracios y a las serpientes e incluso a los demonios. Y todo lo que yo viese – incluso el pecado mortal- no me desagradaría. Y si entonces me comieran los perros no me importaría”²¹⁴. Esta suprema indiferencia, que no es falta de afección sino la misma afección alegre y amorosa para todo, ya no se encuentra a los pies de la cruz como se narra estuvieron Francisco y otros santos, es más elevada. Angela yace en éxtasis y come para después volver a la oración y volver a comer, esa es su vida.

También, de vez en cuando, comulga. Especialmente, parece, después de las graves enfermedades que la aquejan continuamente. El énfasis en la eucaristía y los placeres que le puede otorgar a Angela parece ser introducido por Fray A. que le pregunta insistentemente si ha visto o sentido algo. Lo más interesante es el momento de la comunión, la hostia no sabe a pan, “realmente tiene sabor a carne, pero otro sabor sabrosísimo que no sé comparar [...] Y avanza íntegra y con suavidad, tanta que no se deshace [...] después no tengo necesidad de beber nada”²¹⁵. El cuerpo de Cristo permanece siendo *uno* mientras los miembros de Angela se descoyuntan por el deseo.

Para este punto el texto se hace repetitivo, las mismas fórmulas y experiencias, las visiones y alocuciones se presentan al lector de la misma forma. Angela hace un resumen de la forma en que viene Dios al alma, enumerando los pasos. La repetición nos habla de una cualidad de la experiencia mística, para la cual no es ninguna cosa igual a las otras, para la que cada detalle está lleno de Dios. Pero también es posible que esté dirigida al lector, que podría así meditar, enumerándolos, los pasos de Angela e identificarse con ella, reforzaría la labor penitencial que el texto tuvo un par de siglos después.

²¹² *Ibid.*, p. 95

²¹³ *Idem.*

²¹⁴ *Ibid.*, p. 96

²¹⁵ *Ibid.*, p. 98 Merece la pena agregar que en muchas iglesias se prohibió dar el cáliz a las mujeres y a los laicos, en las primeras, quizá, porque causaba intensos alborotos

En páginas anteriores ya habíamos visto cierta tensión con la que otras personas religiosas reaccionaban ante Angela. Aquí ella se reprocha a sí misma aquellas veces en las que Fray A. la ha reprendido con la Escritura cuando osaba dar algún consejo poco ortodoxo, “vuelve a la Escritura divina porque esto no nos ha sido dicho en la Escritura y no te entendemos”²¹⁶. Sobre todo, su compañera siente miedo y vergüenza porque la alegría que la llena se muestra en su presencia y en su cuerpo, “Dime, ¿por qué te ocurre esto? Haz todo lo posible porque te trague la tierra, porque de ahora en adelante no podremos andar por ella”²¹⁷, pero Angela responde “No temas, porque aunque encontremos hombres, Dios nos ayudará”²¹⁸. La palabra que utiliza se refiere explícitamente al género masculino. Angela defiende la inefabilidad y la santidad de su estado, las palabras ya no le faltan sólo por causa del alma perdida en el éxtasis, sino por los propios límites del lenguaje.

El siguiente paso, el sexto, del martirio y el tormento, comienza con un tono completamente distinto. Puede deberse, quizá, a que en este paso la relación entre Angela y Fray A. es distante. El paso se extiende aproximadamente durante 2 años y aunque cualitativamente es completamente diferente al séptimo, corre junto con él durante un tiempo. Angela sufre numerosas enfermedades que le atormentan el cuerpo y se encienden dentro de ella múltiples vicios, incluso algunos que no había sentido antes. Antes del paso más alto, se hunde en una tiniebla dolorosa. Es entregada a los demonios por el Dios que la había amado. Sus compañeros sienten compasión por ella y reciben visiones de su dolor, pueden dar testimonio de él. La caída de Angela conlleva un abandono de las virtudes, aunque éste sólo sucede, convenientemente, cuando ellas ya no son necesarias²¹⁹. Ella describe su estado como “un hombre colgado por la garganta con las manos atadas a la espalda y los ojos vendados [... que] viviera sin ningún auxilio”²²⁰. Su cuerpo y su espíritu se tornan más que nunca un lugar de batalla entre dos fuerzas de las que no participa ella misma. Es incapaz, en efecto, de reconocer como propios los vicios que la inflaman y la concupiscencia que la invade. Se resiste a ellos y vuelven las prácticas penitenciales, descritas aquí con una violencia inédita en el texto: “no puedo aguantar sin golpearme

²¹⁶ *Ibid.*, p. 100

²¹⁷ *Idem.*

²¹⁸ *Idem.*

²¹⁹ *Ibid.*, nota 348

²²⁰ *Ibid.*, p. 108

horriblemente”, “arde tanto fuego que solía aplicarme fuego material para extinguirlo”²²¹. Abandonada, Angela quiere abrazar al menos la condenación: “Ya que me has abandonado, llega hasta el fin y sumérgeme”²²².

Los vicios no consiguen ponerse en acción, precisamente porque no son *suyos* “estos vicios no moran en el alma porque esta nunca los consiente”²²³. Todo el tormento se queda en el interior y Dios le otorga cada vez una virtud más poderosa que el vicio instigado demoniacamente. El juego del deseo con el que la atraía y la alejaba de sí se hace más impetuoso. La fe se afirma al final de la batalla, por la virtud que Dios le da en gracia ella dice “no podría moverme ni siquiera a algo mínimamente pecaminoso y por eso permanece en mí una fe cierta en Dios”²²⁴. Los momentos del drama interior llevan por nombre humildad y soberbia. En medio del dolor del abandono, la humildad antes gozosa se convierte en desprecio de sí y culpa. Dios aparece tan lejano en su perfección que los demonios y sus vicios parecen más adecuados a la imagen horrible que encuentra Angela de sí misma, “Dios está tan cerrado y escondido en todo lugar”²²⁵. El dolor es transformado por la soberbia en ira, los obsequios de Dios se sienten como injurias para la criatura miserable, desesperada por no poseer ni ser nada por sí misma. Solo al final, cuando la humildad vence a la soberbia y el alma abraza su ser nada y su profundo dolor; la purificación está completa: “porque ninguna alma puede elevarse sino cuando se humilla y se degrada”²²⁶.

Así, en la tiniebla que era dolorosa, cuando todo se ha perdido, tiene lugar la revelación. El séptimo paso está compuesto de dos momentos, pero constituye la cumbre del itinerario a lo divino y una vez aquí cesa el movimiento. La primera vez que Angela es elevada a la absoluta plenitud dice: “yo perdí el amor que llevaba y fui hecha no amor”²²⁷. Pierde también el entendimiento y las palabras, “nada ve, y ve absolutamente todo”²²⁸, por fin obtiene la certeza, la seguridad y la esperanza: la felicidad. Este estado ya no lo describe con la pasión de los pasos anteriores, al contrario, a lo largo de la escritura lo compara al

²²¹ *Ibid.*, p. 110

²²² *Idem.*

²²³ *Idem.*

²²⁴ *Ibid.*, p. 111

²²⁵ *Ibid.*, p. 112

²²⁶ *Ibid.*, p. 113

²²⁷ *Ibid.*, p. 114

²²⁸ *Ibid.*, p. 115

dormir. Sigue enferma, pues ya ha sido entregada al mal: “porque Dios puso en sus manos (de los demonios) mi alma y mi cuerpo”; pero por el don que se le ha dado de la revelación *yace* en medio de la Trinidad y es, a la vez, intocable: “y me parece estar y yacer en medio de la Trinidad que veo con tanta tiniebla”²²⁹. El éxtasis no es perpetuo, la revelación le es otorgada sólo unas cuantas veces y ahí ya no hay rastro de la humanidad de Cristo, ni del Dios hombre. Pero en su estado cotidiano está perpetuamente ante el rostro Cristo al que puede decir “tú eres yo y yo soy tú”²³⁰ y yace sobre la cruz con la pobreza como cabezal. Desde los ojos profundos de ese rostro surge la tiniebla y aunque “en esta visión de Dios hombre el alma está viva”, “la de la tiniebla atrae al alma incluso mucho más”²³¹.

Durante casi todo el paso y para el resto de su vida Angela permanece trastornada. Se olvida de comer, de las palabras que dice, de lo ha hecho apenas unos minutos atrás. Transmite locuciones que no comprende del todo, como cuando se le dice que Cristo ha venido acompañado por los *tronos*, sin que ella comprenda quiénes son. Permanece, según sus palabras, dentro del seno de Dios: ahí “nada y se deleita el alma”²³², se ve a ella misma “toda pura, toda santificada, toda verdad [...] y toda celeste en él. Y cuando estoy así no me acuerdo de ninguna otra cosa”²³³. La promesa está cumplida. En la unión, Angela se hace ab-soluta, desligada del mundo y de ella misma, *disuelta*. Y sin embargo, goza y ama.

2.5. Notas sobre el canon

Después de este recorrido es casi evidente que en el sencillo esquema de la filosofía del siglo XIII que mencionamos arriba, el texto de Angela se sitúa del lado de la tradición franciscana, que reivindica el agustinismo platonizante y cuenta con una fuerte influencia del neoplatonismo y la teología negativa. No es extraño, pues la mística ya había encontrado terreno para florecer en los ámbitos monásticos, agustinos de por sí²³⁴, a partir de la religiosidad afectiva de los monjes de San Bernardo, de Guillermo de Saint-Thierry o de los victorinos. Fueron ellos los que introdujeron (o re-introdujeron) en el siglo XII la

²²⁹ *Ibid.*, p.116

²³⁰ *Idem.*

²³¹ *Idem.*

²³² *Ibid.*, p. 117

²³³ *Ibid.*, p. 125

²³⁴ No hay que olvidar que una de las primeras reglas adoptadas por un monasterio es la regla agustina, aunque ésta en un principio se limite a decir “Ama y haz lo que quieras”, *Cfr.* Giorgio Agamben, *Altísima pobreza*, *op. cit.*, p. 17

mística nupcial al escribir comentarios del Cantar de los Cantares, en los que tomaban el lugar de la Esposa. Además, el texto del Pseudo Dionisio Areopagita, *Teología mística*, fuertemente neoplatónico y en el que se introduce la teología negativa, había sido traducido al latín desde el siglo VIII por Juan Scoto Eriúgena y leído con hambre y entusiasmo por toda la cristiandad. Aquel contaba con una autoridad portentosa: se pensaba era el converso ateniense de Pablo, cuya figura se fusionaba con el legendario primer obispo de París. El pensamiento, religioso o no, se movía en esos espacios de influencia, a menos que se quisiera aceptar el aristotelismo novedoso, y no por ser iletrada quedaba Angela libre de su injerencia, como veremos a continuación.

Las cercanías comienzan con el formato. El establecimiento de un itinerario en dirección a lo divino, que es a la vez una purificación y una travesía de conocimiento es parte de una multitud de textos de la tradición occidental. Ya la *Teología Mística* es un señalar el camino: “Trinidad supraesencial y más que divina y más que buena, maestra de la divina sabiduría cristiana, *guíanos* más allá del no saber y de la luz, hasta la *cima* más alta de las Escrituras místicas”²³⁵ y los comentarios del Cantar de los Cantares son un discernimiento del método, una introducción del viejo tema del amor como fuente de conocimiento: “el amor de Dios se identifica con su conocimiento; no se lo puede conocer sino amándolo, ni amar sino conociéndolo. Es decir, se conoce en la medida que se ama, se ama en la medida que se conoce”²³⁶. San Buenaventura también escribe un *Itinerario*, en cuyas palabras, como vimos arriba, resuenan siglos de tradición y los *pasos* de Angela transitan el trillado enumeramiento de los atributos divinos: entendimiento, voluntad, bondad absoluta. El camino, además, exige un proceso de conocimiento de sí, como explícitamente hemos leído en los pasos penitenciales. Se trata de un viejo lema griego retomado y resignificado por san Agustín y su célebre libro X, en el que el santo busca a Dios y lo encuentra en su propia alma capaz de juzgar: “el Dios de San Agustín se ofrece como una realidad a la vez íntima al pensamiento y trascendente al pensamiento. Su presencia es atestiguada por cada juicio verdadero”²³⁷. Pero también usado en multitud de

²³⁵ Pseudo Dionisio Areopagita, “Teología mística”, *Obras completas*, ed. Teodoro H. Martín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, Capítulo 1, 1, las cursivas son mías

²³⁶ CCEE 76, citado en Eva Reyes Gacitúa, “Amor ipse intellectus est en Guillermo de Saint Thierry”, *Teoliteraria* V. 7 - N. 14 - 2017

²³⁷ Etienne Gilson, *La filosofía en la edad media...*, *op. cit.*, p. 122

ejercicios de meditación tomados por el monaquismo de las filosofías helénicas²³⁸. Con él se construye toda una antropología que pretende hacer inteligible al ser humano como imagen de Dios. Para estas teorías el alma en su fondo profundo contiene la huella divina de su creador, la cintilla divina, que se identifica con la diferencia específica del ser humano: su razón, en particular en tanto alcanza las verdades eternas²³⁹. Todo esto permite, por un lado, la relación directa de Dios y el alma individual y, por otro, abre las puertas a la *deificatio*, ambos indispensables para el florecimiento de la mística y pretensión explícita de Angela.

El Dios en la tiniebla del séptimo paso, además, es el mismo Dios *sobreescencial*, absolutamente trascendente, del Pseudo Dionisio, habitando en las mismas palabras: la tiniebla luminosa, “¡Ojalá podamos también nosotros penetrar en esta más que luminosa oscuridad!”²⁴⁰. El lenguaje paradójico del saber que no sabe es el mismo: “Aquel que escapa a todo conocimiento. Por lo mismo que nada conoce, entiende sobre toda inteligencia”²⁴¹. Por ello, cuando esta teología mística sí habla lo hace por medio de símbolos, como lo hace Angela, “Mas al presente nos valemos de símbolos para entender, en cuanto nos es dado, las realidades divinas. Mediante ellos, según nuestra capacidad, nos elevamos a la verdad una y desnuda. Entonces abandonaremos las imágenes que teníamos de lo divino”²⁴². También la alegoría nupcial del Cantar de los Cantares se sirve de símbolos: la esposa, el esposo, el abrazo, la mirada de paloma, para decir lo imposible: “Sin duda que el hombre dotado de razón puede concebir y profundizar algunos atributos referentes a Dios... Más lo que Él es en sí mismo, no es posible ni pensarlo en modo

²³⁸ Cfr., Pierre Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. Eliane Cazenabe, Fondo de Cultura Económica, México, 1998, pp. 268-270, “los “filósofos cristianos” intentaron cristianizar el empleo que hacían de temas filosóficos profanos, al tratar de dar la impresión de que los ejercicios que aconsejaban ya habían sido recomendados por el Antiguo o el Nuevo Testamento. Por ejemplo, si el Deuteronomio emplea la expresión “prestad atención”, Basilio concluye que ese libro bíblico sugiere el ejercicio filosófico de la “atención a sí mismo”. Esta atención a sí mismo será llamada también “guarda del corazón”, debido a un texto de los Proverbios:39 “Por encima de todo cuidado, guarda tu corazón”. Si encontramos en la Segunda epístola a los corintios⁴⁰ la exhortación “Examinaos vosotros mismos”, veremos en ella una invitación al examen de conciencia, y en la Primera epístola a los corintios las palabras⁴¹ “Muero cada día”, el modelo del ejercicio de la muerte” Aunque “no hay que olvidar que, si la espiritualidad cristiana tomó de la filosofía antigua algunos ejercicios espirituales, éstos encuentran su lugar en un conjunto más amplio de prácticas específicamente cristianas”

²³⁹ Cf Josep Ignasi Saranyana, *La discusión medieval...*, op. cit., p. 37

²⁴⁰ Pseudo Dionisio Areopagita, “Teología mística”, *Obras completas*, op. cit, capítulo II

²⁴¹ *Ibid.*, Capítulo I, 3

²⁴² Pseudo Dionisio Areopagita, “Los nombres divinos”, *ibid.*, Capítulo I, 4

alguno, a no ser en la medida de un conocimiento del amor iluminado”²⁴³. Entre los símbolos, la luz es uno privilegiado, tanto Agustín como Dionisio hablan en sus términos. También Buenaventura y Guillermo de Saint-Thierry²⁴⁴ identifican a Dios con la luz y con su paradoja, que permite ver pero no puede ser vista en sí misma, que es una y se derrama sobre todas las cosas. La misma Angela utiliza también este lenguaje, cuando habla, por ejemplo, de la luz especial que el Padre otorga a los elegidos²⁴⁵.

Finalmente, el tema del amor es una constante clara de esta tradición teológica. Un amor y un deseo que *son* la condición humana y que tienen raigambre platónica y neoplatónica. Ya decía Plotino que es el deseo el que engendra el pensamiento. Es un amor que, sin embargo, se transforma en el contexto cristiano para el que el mundo es creación y no sólo emanación: “Dios es amor y esta pasión de amor lo ha impulsado a salir de sí mismo y a poner en la existencia seres que desean volver a su Autor y unirse a Él, uniéndose los unos con los otros”²⁴⁶. Y por eso cuando Buenaventura dice que “el camino no es otro que el ardentísimo amor al Crucificado”²⁴⁷ se trata de un amor con un Dios personal. Así, para quien lo lea es evidente que el *Libro de la experiencia* de Angela es, ante todo, una historia de amor.

Sin embargo, entre los claroscuros de la luminosa metafísica de esta tradición teológica, poco parece que tendría Angela que aportar. ¿Por qué esforzarnos por hacerla entrar en el canon, buscando influencias de textos que nunca habría podido leer? Más interesantes que los parecidos son las diferencias que otorgan singularidad al texto y a la experiencia angelina. Lo que hay en ella y no en los textos de aquellos hombres tan cultos con los que comparte una tradición y un espacio, pero cuyos textos jamás tocó.

Quizá la pista está, de nuevo, en las palabras de Luisa Muraro, que dice:

²⁴³ Guillermo de Saint Thierry, EpMD PL 184,353 A, citado en en Eva Reyes Gacitúa, *op. cit.* p. 46

²⁴⁴ En efecto, está el “Haz de Luz” de Agustín de Hipona, *Confesiones, op. nct.*, Libro X, 24, 35, “los misterios de hermosísimos fulgores que inundan nuestras inteligencias” de Pseudo Dionisio Areopagita, “Teología mística”, *op. cit.*, capítulo I, 1, y el “primer Principio, de quien descienden todas las iluminaciones como del Padre de las luces” de Buenaventura, *Itinerario del alma a Dios, op. cit.*, 1

²⁴⁵ Cfr. Angela de Foligno, *Libro de la experiencia, op. cit.*, p. 78

²⁴⁶ Ysabel de Andía, “Neoplatonismo y cristianismo en Dionisio areopagita”, *Anuario Filosófico*, n. 33, Universidad de Navarra, 2000, pp. 363-394, p. 388

²⁴⁷ Buenaventura, *Itinerario del alma a Dios, op.cit.*, p. 3

Es un movimiento distante y distinto del de la llamada teología negativa. Esta comporta rigor y la aplicación de una investigación especial de los nombres de Dios, porque el paso a lo absoluto se le abre a la mente del investigador con la negación de los mejores resultados de su mejor investigación...La teología fabulosa (al contrario) se ha desarrollado en las pausas de descanso de una humanidad que llevaba muchos pesos [...] tenía una cultura solo oral y no tenía literalmente tiempo de pensar; en esas pausas de reposo Dios [...] le salió al encuentro como una recreación, en el auténtico sentido de la palabra [...] ha suscitado críticas severas entre los investigadores de la verdad: está llena de ficciones que son contrarias a la dignidad divina²⁴⁸

Es decir, no puede ser lo mismo cuando los puntos de partida son tan diferentes. Los conocimientos que hay que negar en la teología negativa son unos que Angela jamás estuvo en posición de poseer. El vaciamiento que ella lleva a cabo es el de la pobreza material, el despojo en medio del mundo cuyo objeto es la transformación de la vida en su práctica cotidiana, por eso es una re-creación y no un conocimiento (ni siquiera uno que los anule todos). El cultivo de las virtudes, tan importante para la religiosidad monástica, es superado en el camino de Angela y de otras místicas de la época, como Marguerite Porete. Se trata de una característica definitoria del estado de unión con lo divino que sería escandaloso en los textos de ellas, aunque sería reivindicado en Maister Eckhart: “Pues todas las virtudes implican alguna atención a las criaturas, en tanto que el desasimiento se halla libre de todas las criaturas”²⁴⁹. El estado de unión se coloca por encima de la ética, la anula como un dispositivo externo y la transforma en una suprema indiferencia dichosa que no hace distinciones por la inmensidad del amor. Además, en los textos de Angela no se encuentra referencia al tema de la *scintilla animae* –la cintilla divina- pero sí a la figura de Cristo, una y otra vez, a su carne y a su dolor, a su humanidad, que se comprende, se compadece y a través de la cual se logra la identificación, la *deificatio* misma. Esto era común en la religiosidad popular en general y especialmente en la femenina. Llama la atención que los temas del conocimiento interior y la penitencia ocupen sólo las primeras páginas del texto, así como que para decir la sabiduría divina, las imágenes de la luz aparezcan poco y siempre secundariamente, mientras que la sangre, el alimento, la mesa o el banquete son usadas enfáticamente en los pasos intermedios. La encarnación, la crucifixión y la comunión, los motivos favoritos de Angela, están ausentes de los textos más antiguos del Pseudo Dionisio, probablemente por razones históricas, pero incluso en Buenaventura son temas secundarios en los pasos de la iluminación. La trascendencia del *Omnne Bonum* es

²⁴⁸ Luisa Muraro, *El dios de las mujeres*, op. cit., pp. 87-88

²⁴⁹ Eckhart en Christian Guillermo Gómez Vargas, *Hermenéutica de la ausencia...*, op. cit, p. 167

continuamente enfatizada en el *Memorial* porque no se trata sólo de trascendencia, de mayor perfección o grandeza, superación, sino de absoluta alteridad. De modo que si en la mística especulativa de los teólogos “La perfección implica la unión con Aquello que significa la propia esencia”²⁵⁰, con el fondo del alma; de Angela sería más correcto decir que “La mística no parte de que todos somos uno, al contrario, la mística consistiría en un encuentro con lo completamente otro”²⁵¹: el encuentro de la mujer mortal con lo absoluto.

La fuerte influencia platónica y neoplatónica que pesa sobre los teólogos colorea sus itinerarios con los tonos de una ida y una vuelta, un regreso deseado a la realidad primera. No hay nada de eso en el texto angelino. El amor por el que Dios salió de sí para la creación se encuentra exacerbado en la experiencia de Angela, porque allí no sólo ha creado seres que desean volver a él, sino que, como hemos visto, les ha dado la posibilidad de no hacerlo y sufre. Se podría decir: “Ya como creador Dios se vacía de su divinidad. Adopta la forma de un siervo, se somete a la necesidad, se rebaja. Su amor mantiene en la existencia, en una existencia libre y autónoma, seres distintos a él, seres mediocres. Por amor los abandona a la desdicha y al pecado, pues si no los abandonara no serían”²⁵². El Dios de Angela quiere ser amado, lo *pide*: “y él no pide nada, sino que el alma lo ame, porque él la ama a ella”²⁵³. Es en este sentido un Dios debilitado, es el Dios-humano que se sacrifica por amor, que muere y se duele, es decir, renuncia a su divinidad. Y el itinerario del alma angelina es un esfuerzo por corresponder ese amor inmenso, sabiendo que la deuda es impagable. La cima, entonces, no se expresa con la tiniebla del no saber, sino con la del no amor.

Dijimos, entonces, que aquí como allá se establece una relación amorosa, pero la de Angela, a diferencia de la de aquellos, es bidireccional: Dios ama a Angela como ser individual “más que a cualquier otra que se encuentre en el valle de Espoleto”²⁵⁴. Hay un juego de deseo entre la mujer y el Dios parecido al del amor cortés, el ideal divino otorga favores y gozos diversos a quien lo busca, el camino místico se juega en las mediaciones (las imágenes) de una consumación imposible. Hasta que los correteos llevan a los dos

²⁵⁰ María Toscano, Germán Ancochea, *Místicos neoplatónicos, neoplatónicos místicos*, Etnos, 1998, Madrid, p.8

²⁵¹ Simone Weil, citada en Christian Guillermo Gómez Vargas, *Hermenéutica de la ausencia...*, op. cit, p. 222

²⁵² *Ibid.*, p. 129

²⁵³ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, op. cit., p. 68

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 55

amantes a disolverse en las tinieblas cuando ella le da alcance y él se muestra. Y lo que se encuentra, a fin de cuentas, es la imposibilidad última del amor: la nada que lo es todo. No es extraña esta influencia, ya que la literatura cortés pertenecía a los laicos de las cortes establecidas en ciudades, más modernas que las cortes feudales, con una fuerte presencia en las zonas italianas y francesas. Y aunque pueda afirmarse que esta forma de amor se remonta hasta una influencia agustiniana,²⁵⁵ las influencias directas de los textos religiosos narrados en lengua vulgar son laicas, incluso para aquel san Francisco que antes que a los padres de la iglesia, prefería las artes de amar.

No creo que estas sutiles diferencias se deban sencillamente a una distancia entre una teoría y la aplicación iletrada de ésta, al contrario, me parece que se trata de dos horizontes de experiencia que se encuentran y se entrecruzan en un lenguaje y una tradición. Un tomar prestado, incluso, llevado a cabo por Angela junto con otras mujeres místicas y algunos hombres, para expresar lo que les sucedía con el lenguaje que existía y que, hasta cierto punto, definía los límites de su experiencia, pero que ni les pertenecía ni pertenecían a él. Antes bien, le llega desde su confesor que la traduce y debe hacerla *inteligible*. No podemos olvidar que el texto de Angela es ya en sí mismo una intersección entre el saber-poder de la iglesia y una mujer que hay que autorizar. ¿Cómo buscar influencia neoplatónica en las palabras de ella, que no sabía leer, si no es por las palabras que le eran dichas en los sermones? ¿Cómo negar que esas palabras eran el “hablar de Dios” de las personas *entendidas* al que se introduce y le da la vuelta cuando niega que esto divino que lleva con ella se pueda entender? Esto no quiere decir, sin embargo, que no haya sido también ese lenguaje y esa tradición específica el espacio adecuado para que esta *otra* experiencia floreciera. Si no fuera, también, por la larga tradición europea en la que el amor “será un tema aglutinador de la *episteme*, de todo el conocimiento” y dónde “la palabra no preexiste [...] sino que tiene que ser buscada y encontrada [...] en una búsqueda impulsada por el apetito amoroso”²⁵⁶, en conjunto con las circunstancias esbozadas en el primer capítulo, es posible que esta mística nunca hubiera hablado.

²⁵⁵ Cfr. Victoria Cirlot, “El Amor de lejos y el valor de la imagen”, *op. cit.*, p. 283

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 282

2.6 Pasaje

Así, los puntos que me interesa recuperar del texto de Angela son aquellos que no comparte precisamente con la mística especulativa y que algunos autores encuentran típicos de la mística femenina, laica o *vulgar*. El primero será el énfasis en la pobreza y la teoría del uso analizada por Giorgio Agamben a partir de las reglas franciscanas, pero que también es resaltada por Luisa Muraro en los textos de mujeres místicas – Angela incluida- en relación a un cierto *uso de Dios*. El segundo será el análisis de la caída previa a la tiniebla final, que pondré en relación con las imágenes de desmembramiento del cuerpo y el concepto de carne. A partir de esto último iremos al último punto, el análisis de un conjunto de imágenes relativas a la alimentación, que son definitivamente distintas a las de la mística especulativa, así como su relación con el tratamiento de las tareas cotidianas de servicio y de reproducción de la vida y las implicaciones de ello para pensar esta mística y su relación con la comunidad.

Las posibilidades de la carne

“Y yo -sin ti- no soy yo. Los pronombres personales están en fila, como si fueran uno tras otro los reinos de la Gracia y de la Naturaleza. Pero no es así.”

“Pero no es así”: este final resuena tres veces por lo menos, una de protesta, otra de constatación, la tercera de fiesta. Fiesta grande al descubrir que hay más de un inicio, que no estamos obligados a empezar por el Yo, y que el confín de nuestra soledad adulta y racional se ha vuelto de pronto, por arte de magia, como la frontera de Suiza en tiempos del contrabando de cigarrillos y azúcar: permeable al comercio ilegal de quien esté en estado de necesidad²⁵⁷

3.1 La altísima pobreza y la teoría del uso

Es innegable la importancia del franciscanismo a lo largo del recorrido espiritual de Angela. Los pasos penitenciales consisten en la entrega a la pobreza franciscana y resulta significativo que la unión mística sólo sea posible una vez que el estado de despojo total es alcanzado. El episodio central de la vida de la mística ocurre a las puertas mismas de la Basílica de San Francisco de Asís y la promesa que Dios le otorga es que habrá de abrazarla a ella así como lo abrazó a él. Una y otra vez la pobreza y la humildad son resaltadas como las madres de todas las virtudes, una y otra vez el paradigma de la pobreza es Cristo, “tan pobre como si no tuviese el ser”²⁵⁸, quien abandonó su potestad divina por virtud de su amor. Es menester, entonces, desarrollar el vínculo entre esta mujer y la radicalidad franciscana, fresca todavía en esos días.

Esta radicalidad se sitúa en el contexto más amplio y ya delineado de los movimientos espirituales. Entre los cuales el franciscanismo es quizá la versión más interesante y cuyo fracaso resulta quizá el más doloroso²⁵⁹. En él queda muy claro que lo que estaba en juego, como hemos dicho ya, era una transformación de la vida, que quiere seguir –conformarse con- la vida de Cristo; no una revolución doctrinal. Y que tal vida se definía a sí misma como radicalmente distinta de la vida del clero, como puede verse en el

²⁵⁷ Luisa Muraro, *El Dios de las mujeres*, op. cit., p. 69

²⁵⁸ Angela de Foligno, *Libro de la Experiencia*, op.cit., p.106

²⁵⁹ No es lugar aquí para discutir porqué afirmo su fracaso, pero el abandono de la dirección de la orden por parte de Francisco y la condena contra los espirituales que los mismos Franciscanos permitieron, mandándoles a la hoguera, pueden dar una idea de lo que quiero decir.

texto del *Testamento* de Francisco: los sacerdotes viven “según la forma de la santa Iglesia Romana”, pero a él le fue revelado que debía vivir “según la forma del santo Evangelio”²⁶⁰. El *Memorial* de Angela, el *Libro de la experiencia*, no narra, en este sentido, la inefabilidad de un instante, de un acontecimiento solitario que haya que pagar después con la vida. Al contrario, como todas las hagiografías, es en sí mismo una *vita*: la narración de una vida que se hace extraordinaria en cada uno de sus puntos porque ha sido tomada enteramente por la divinidad. Como si eso, la vida transfigurada y santa, fuera lo inefable.

Como puede adivinarse por el texto angelino, lo que define esta vida, su principio y su fin, es la pobreza. Pero la pobreza franciscana es muy particular y esa vida, la vida pobre, es lo que hay que investigar.

3.1.1 La pobreza franciscana. El uso del mundo.

La pobreza franciscana, más que una cierta frugalidad y escasez de posesiones es la abdicación de todo derecho de propiedad sobre las cosas, como puede verse en la mínima redacción de la *Regla* que ya hemos citado arriba: “La regla y vida de los Hermanos Menores es ésta, a saber, guardar el santo Evangelio de nuestro Señor Jesucristo, viviendo en obediencia, *sin nada propio* y en castidad”²⁶¹. Lo que parece un estatuto totalmente inteligible probó no serlo por las múltiples y sutiles discusiones jurídicas que se suscitaron durante los primeros años de consolidación de la orden y los esfuerzos por parte tanto de la Iglesia Romana como de los maestros seculares de París por rebatir su posibilidad²⁶². Este estado fue llamado por Francisco *altissima paupertas*, altísima pobreza y se trata de un estado particular en el que se rechaza la apropiación: “Los hermanos no se apropien nada para sí, ni casa, ni lugar, ni cosa alguna”²⁶³. Y con ello se abdica de todo derecho que se sostenga en dicha propiedad o posibilidad de apropiación. Así, lo que está en juego es la

²⁶⁰ *Testamento de Francisco*, citado en Giorgio Agamben, *Altísima pobreza*, *op. cit.*, pp. 138-139 Con estas dos caracterizaciones se excluyen mutuamente las dos vidas, pero no necesariamente quedan enfrentadas.

²⁶¹ *Regla Bulada*, *op.cit.*, Capítulo 1 Las cursivas son mías

²⁶² “Los historiadores han reconstruido los detalles de esta controversia, desde la bula *Exiit qui seminat* de año 1279, con la cual Nicolás III, haciendo suyas las tesis de Buenaventura, establece el principio de que los franciscanos, una vez que han abdicado de todo derecho, tanto de propiedad como de uso, mantienen sin embargo el simple uso de las cosas, hasta la bula *Ad conditionem canonis*, de 1322, en la que Juan XXII, abrogando la decisión de su predecesor, afirma el carácter inseparable de propiedad y uso y le atribuye a la orden la propiedad común de los bienes de los que hace uso” Giorgio Agamben, *Altísima pobreza*, *op. cit.*, pp. 155-156

²⁶³ *Regla Bulada*, *op.cit.*, Capítulo 1

“*abdicatio omnis iuris*, o sea la posibilidad de una existencia humana por fuera del derecho”²⁶⁴. Los frailes vivían en determinados lugares, vestían y comían, usaban las cosas, como es evidente, pero se esforzaron por defender que “los frailes puedan servirse de los bienes sin tener sobre ellos derecho alguno”²⁶⁵. Al final de la disputa se les negó tal posibilidad y se les otorgó la propiedad comunal de todos los bienes de la orden.

Es curioso que la altísima pobreza sea definida por varios maestros de la orden como un ánimo o una cierta voluntad, o mejor, la falta de ella. Hacen analogías de sí mismos y la condición a la que desean conformarse con la de los animales domésticos, los niños y los *furiosos*. Por ejemplo, Buenaventura dice: “así el caballo tiene el uso de hecho, más no la propiedad, de la avena que come, de igual modo el religioso que ha abdicado de toda propiedad tiene el simple uso de hecho (*usum simplicem facti*), del pan, del vino y de los vestidos”²⁶⁶ y de igual manera: “como niñitos e hijos de familia totalmente sometidos al gobierno del padre, [...] así también hay que entender en estos pobres que, en cuanto a la conservación de los bienes entregados a ellos también les esté asignado al padre el dominio de los mismos pobres, a ellos en cambio el uso”²⁶⁷. La formulación más interesante es la que los asimila al loco, que dice “el loco [...] no pueden empezar a poseer, porque no tienen la disposición de tener, aunque alcancen los bienes con su propio cuerpo”²⁶⁸. La condición franciscana retrocede de la abdicación del derecho a la abdicación de la voluntad de tener, y así, en general, de toda voluntad de señorío.

Habíamos dicho en el primer capítulo que la originariedad del pecado original reside en su soberbia, es un movimiento de apropiación de sí. La abdicación franciscana de la voluntad de tener va más allá del rechazo de la propiedad de las cosas, como Angela misma dice casi al principio de su camino al reconocer que debe despojarse de “todas las cosas terrenales y de *todos los hombres y mujeres y de todos los amigos y familiares y de todos los demás, y de mi propiedad y de mí misma*”²⁶⁹. Y pretende con ello escapar del pecado. Agamben advierte que Francisco, en cierto pasaje, identifica el pecado original con

²⁶⁴ Giorgio Agamben, *Altísima pobreza*, op. cit., p.156

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 157

²⁶⁶ Bonagratia, p. 511, citado en *idem*.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 159

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 160

²⁶⁹ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, op.cit., noveno paso, p. 41

la apropiación de la voluntad²⁷⁰. Dice en consecuencia que el movimiento de expropiación franciscano es una vida que “se mantiene no sólo en relación con las cosas, sino también consigo misma en el modo de la inapropiabilidad, y del rechazo de la idea misma de una voluntad propia”²⁷¹. El amor franciscano sigue los pasos de Jesús, “tan pobre como si no tuviese el ser”, como un niño que pisa las huellas en la playa. Quiere, de hecho, reactivar *su* vida en todas las vidas en un gesto más o menos desveladamente escatológico. Este amor indetermina hasta el sí mismo y entrega todo. Entrega incluso el cetro del sujeto soberano: la voluntad, “¿Pues quién sería capaz, amando, de quedarse alguna cosa para sí?”²⁷².

Los frailes menores no pedían para sí autoridad alguna, como tampoco la pedían las mujeres místicas como Angela. Ni ellos ni ellas quisieron ocupar el lugar del sacerdote, se esforzaron por construir un espacio propio, exterior. Los franciscanos con sus prácticas forjaron para sí, con Angela entre ellos, un espacio en el que podían abdicar de todo *ser sujetos*, sujetos o señores. Como Agamben insinúa de paso, es totalmente dudoso que “tenga sentido hablar de identidad para una vida que rechaza toda propiedad”²⁷³. Para pensar lo que trataban de hacer introdujeron un concepto que quizá se ha asomado ya: el uso.

Fueron Buenaventura y Hugo de Digne quienes introdujeron el concepto de uso²⁷⁴ al tratar de expresar el modo de vida franciscano frente al derecho. Este, en la mayoría de los tratados al respecto, se opondría al derecho de propiedad como el uso de *hecho* o *simple* uso y sería más originario que él. Sin embargo, su caracterización específica es confusa en el mejor de los casos e inexistente en el peor, suponiendo que el uso de hecho es inteligible por sí mismo, no recibe más que una definición negativa con respecto al derecho.

En cualquier caso, es posible extraer que el uso es irrenunciable -precisamente por eso es originario- ya que coincide con la reproducción de la vida. Hugo, por ejemplo, escribe “No es la propiedad de los *alimentos* y los *vestidos* la que conserva la naturaleza, sino el uso”²⁷⁵ pues “la ley natural [...] prescribe a los hombres tener el uso de las cosas

²⁷⁰ Cfr., Giorgio Agamben, *Altísima pobreza*, op. cit., p. 199

²⁷¹ *Idem*.

²⁷² Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, op.cit., p. 68

²⁷³ Giorgio Agamben, *Altísima pobreza*, op. cit., p. 170

²⁷⁴ *Ibid.*, p.175

²⁷⁵ Hugo de Digne, *De finibus paupertatis*, pp. 288-289, citado en *Ibid.*, p. 176

necesarias para su conservación”²⁷⁶. En esta línea, Nicolás III, en la bula en la que aceptaba como pontífice la propiedad de los bienes de los franciscanos y les dejaba a ellos sólo el uso, distingue “el beber y el comer [...] como paradigmas de una praxis humana puramente factual y carente de toda implicación jurídica”²⁷⁷. La bula de Juan XXII, posterior a aquella, demuestra la sutileza de la discusión y afirma que respecto a los bienes consumibles – justamente los alimentos y los vestidos- no hay distinción posible entre propiedad y uso pues éste agota la cosa y se trata de una acción en devenir, que “no existe como tal en la naturaleza” y por tanto “de ninguna manera puede tenerse”²⁷⁸. Para defenderse, los teóricos franciscanos insistieron en la originariedad del uso por encima de la propiedad, lo llamaron, en ciertos casos *usus corporeous* y lo identificaron con el estado de la humanidad en el paraíso. Dice Buenaventura: “por derecho de orden natural y divino el uso de todas las cosas que están en este mundo debió ser para todos los hombres [...] el uso de las cosas que son consumidas por el uso no posee vínculo necesario mío y tuyo”²⁷⁹. Y ya los franciscanos habían declarado que “el aire y la luz del sol son comunes a todos en el sentido de que son comunes sólo según el uso común (no según la propiedad)”²⁸⁰. Incluso, para rebatir el argumento según el cual el uso, como acción en devenir no existía y por tanto no podía tenerse, esgrimieron tesis en las que se afirma que “el ser del uso actual significa su devenir y, a la inversa, su devenir significa su ser”²⁸¹, con lo que se afirma la cualidad ontológica del devenir y de un ser temporal, sucesivo, que aunque no puede tenerse permanentemente, *es*.

Poco les valió, sin embargo, toda esta discusión, que es mucho más rica de lo que puedo mostrar aquí. La propiedad común de todas las posesiones les fue entregada a la fuerza, y eso fue todo.

Ahora bien, el mismo Agamben, en su último libro *El uso de los cuerpos*, se esfuerza por desarrollar una teoría del uso y por clarificar el concepto. Se sirve para ello de un análisis de la historia y el destino del concepto, y por ello creo que es posible para

²⁷⁶ *Idem*.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 180

²⁷⁸ Juan XXII, *Ad Conditionem canonum*, p. 171, citado en *Ibid.*, p. 186

²⁷⁹ Buenaventura, *Tractatus de paupertate*, p.504, citado en *Ibid.*, p.188

²⁸⁰ Virpi Makinen, *Property Rights in Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, p. 160, citado en *Ibid.*, p. 187

²⁸¹ Francisco de Ascoli, *Improbatio*, p.118, citado en *Ibid.*, p. 188

nosotros tomar el uso, tal como lo desarrolla, sin tener que abordar aquí el resto de su trabajo.

Parte de la *Política* de Aristóteles, en donde la labor específica del esclavo es definida sencillamente como un *uso del cuerpo*. Un estado peculiar en el que el cuerpo del esclavo y el del amo se indeterminan y cuya labor no es productiva, es decir, no produce obra alguna. En concordancia con los esfuerzos franciscanos de hablar del uso, el uso del cuerpo del esclavo “es similar al uso de la cama o del vestido”²⁸². Perteneció a ese ámbito difuso que en Aristóteles corresponde a la casa, totalmente separado de la política, y que los franciscanos se esforzaron por delinear sin lograrlo, quizá porque ellos lo habían sacado a peregrinar por el mundo.

De cualquier modo, para lograr entender el significado del verbo (*chrêsis*) que allí designa la labor del esclavo como uso del cuerpo, Agamben analiza, por supuesto, su uso. La caracterización final, a la que podemos acudir para ahorrarnos un trabajo por lo demás ya muy bien hecho, es que se trata de un verbo en voz media, en el que “el sujeto es el centro y a la vez el actor de un proceso: cumple algo que se cumple en él”²⁸³. Es un verbo que designa un cierto devenir en el que sujeto y objeto no se encuentran en polos opuestos de la relación sino que se indeterminan, el sujeto hace y en el mismo movimiento él es hecho algo. Como ejemplo, Agamben utiliza el término *pasearse*. La palabra designa, entonces, una cierta acción y una cierta afección, pero como el uso es siempre uso de algo, esa acción y afección, ese indeterminarse de sujeto y objeto, ocurre en relación con algo, o mejor, en *contacto* con ese algo. Escribe: “*chrêsthai*: [...] la afección que se recibe en cuanto se está en contacto con un determinado ente”²⁸⁴. Esta afección, sin embargo, no es puramente paciente, lo que es muy claro en el término *usar*. Éste implica que el usante se constituya a sí mismo como usando -siendo afectado- la cosa: “para entrar en relación de uso con algo, debo ser afectado por ese algo, constituirme a mí mismo como aquel que hace uso de ese algo. El hombre y el mundo están, en el uso, en una relación de absoluta y recíproca inmanencia”²⁸⁵. Todo lo anterior sucede en una zona de no conocimiento, de familiaridad, en la que el usante se constituye como un sí mismo sólo a partir de sus usos. En especial en

²⁸² Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, trad. Rodrigo Molina-Zavallá, Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2017, p. 42

²⁸³ *Ibid.*, p. 69

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 70

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 72

aquello en lo que éstos últimos coinciden con sus hábitos: con su uso habitual. El usante se vuelve entonces incapaz de ser un sujeto trascendente: “usar de sí significa no presuponerse, no apropiarse del ser para subjetivarse en una sustancia separada”²⁸⁶. Se constituye inmanente a sus usos: “el sí mismo, que se constituye en la relación de uso, no es un sujeto, no es otra cosa que esta relación”²⁸⁷.

Así como estar dentro del derecho significa adquirir una personalidad jurídica, tan inmutable, abstracta y trascendente como el sujeto; el uso, como opuesto al derecho, constituye un ser que juega su sí mismo en cada relación de uso. O mejor, retrayendo el uso a su lugar originario de reproducción de la vida, un ser que no es más –ni menos- que esa forma de vida. El uso del cuerpo no es así un uso entre otros, sino el lugar en que éste se muestra con mayor fuerza²⁸⁸. El cuerpo *proprio* no puede ser nunca abordado como una posesión, es el espacio de familiaridad más íntima, en cuyo uso es más obvia la constitución de sí que tal uso implica: “mi cuerpo me es dado originariamente como la cosa más propia, sólo en la medida en la que revela ser absolutamente inapropiable”²⁸⁹. La reproducción de este cuerpo y de esa vida, que no son más que un conjunto de relaciones de uso, se vuelven el punto focal de esta desactivación del sujeto. Aquel que, históricamente, ha sido maliciosamente incapaz de *comprender* tanto su cuerpo como su vida.

Lo que Agamben pretende con toda esta investigación, apenas delineada, es la desactivación de una ontología que divide el ser en potencia y acto, recuperando el umbral del hábito y el uso. Éste no es tanto el punto de encuentro de dos conceptos heterogéneos como su indeterminación, que no se deja retrotraer a una potencia ni se agota en un acto²⁹⁰, que no necesita de una voluntad para operar y que mantiene, en fin, el devenir. Pero no es eso lo que nos interesa. El uso, que Agamben se esfuerza en delinear y que los Franciscanos se esforzaron por exigir para describir su propia forma de vida, lo que hace es una desactivación del sujeto. Y porque no necesita una voluntad, sino los puros *hábitos*, corresponde bien con la entrega que los frailes menores deseaban hacer. Se ha dicho mucho

²⁸⁶ *Ibid.*, p.118

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 124

²⁸⁸ Aunque Agamben habla también de la preeminencia de la lengua y el paisaje. Podríamos hacer un análisis del uso de la lengua materna en la narración de Angela, que parte de las locuciones que le son dadas. Sin embargo, por cuestiones de espacio, eso deberá quedar para otra ocasión.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 168

²⁹⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 121

que la paradoja de la vida mística es que hay que actuar –voluntariamente- para vaciarse de la voluntad y así, estar en disposición de recibir lo que sólo puede ser una gracia. El uso plantea un paradigma semejante, el de una praxis que ni es voluntaria ni es puro abandono, que no es más que los hábitos de una vida que en el uso se desapropia de lo que es, de cualquier modo, inapropiable.

En este sentido, me parece que el esfuerzo franciscano por llamar *uso* a su modo de vida y al modo de vida religioso es muy atinado. Agamben opina que “lo que habría sido decisivo es una concepción de uso que no se basara en un acto de renuncia [...] sino, por decirlo así, en la naturaleza de las cosas”²⁹¹, aunque admite que la referencia insistente al estado de naturaleza parecía señalar a ello. Creo yo que, si bien en el lenguaje jurídico no lograron justificarlo, en escritos como las *Floreccillas* es evidente que la renuncia de la propiedad y el uso como única praxis cristiana tiene su fundamento en una inapropiabilidad del mundo y de sí, que es obvia en la frase ya citada “¿Por qué ha de estar así turbado, si al fin el cerdo era más de Dios que de él?”²⁹² Es mucho más acusada en el texto de Angela, en donde el mundo está “preñado de Dios” y frente a la grandeza de la potencia divina expresada en la creación ella deja de hacer distinciones, de juzgar. Ella dice: “ni ángel ni hombre ni ninguna otra cosa tiene el ser, sino sólo una: Dios”²⁹³, y también: “la humildad (madre de todo bien) se encuentra sólo en aquellos que son tan pobres que ven que no tienen nada”²⁹⁴. Es decir, sólo en aquellos que ven que *tener* es imposible, que sólo Dios tiene – ¡el ser! Ni más ni menos- y que él mismo renunció a ello en su hijo. Sin embargo, al conformarse con Cristo es posible escucharlo decir: “Todo lo mío es tuyo y lo tuyo mío”²⁹⁵. *Todo* está para el uso de quienes reconocen que no son señores de nada.

Es evidente que Angela no usa la terminología de la que se valieron los teóricos franciscanos y, por ello, jamás habla de su forma de vida como un uso. Pero ella abraza por entero la vida franciscana que ellos habían caracterizado de esa manera: vive sin posesiones, de la limosna, con el sol, el agua y el viento que el mundo puede proporcionar. La bendición que Dios da a sus alimentos corre por el cuerpo de cualquiera con quien los comparta. Además, resulta significativo que en la unión amorosa Dios le diga: “toda tu

²⁹¹ *Ibid.*, p. 160

²⁹² *Floreccillas*, Parte tercera, Capítulo I, pp. 141-143,

²⁹³ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, op. cit., p. 106

²⁹⁴ *Idem.*

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 131

vida, tu comer y beber y dormir y todo tu vivir me place”²⁹⁶, alabando justamente, no su virtud sino los aspectos difusos de la reproducción de la vida en los que el uso tiene su hogar originario. Si habíamos dicho que el uso del cuerpo es un lugar privilegiado del uso en general, vemos aquí que la santidad de Angela se coloca no en las obras, sino en el *uso* de su cuerpo, en su humilde forma de reproducción de la vida: en su vida, sin más.

3.1.2 El uso de Dios

Curiosamente, otra persona, para intentar delinear la peculiar relación de las mujeres místicas establecieron con Dios, se vale del mismo concepto: uso/usar. Y escribe acerca de un cierto *uso de Dios* que ellas practicarían, sin definir exactamente la razón del concepto elegido. Sin embargo, creo yo que es más que una casualidad el hecho de que tanto Agamben como Luisa Muraro habitan la misma lengua: el italiano.

Así, ella nos dice: “hace falta usar de él: Él nos usa y no nos prohíbe que hagamos lo mismo con Él. El trámite lo hace, pues, esta idea de Dios que necesita usar ávidamente a las criaturas que ama”²⁹⁷. El uso se presenta primero como la forma de relación del creador con sus criaturas y este concepto de uso está íntimamente ligado a la necesidad. Dios usa a sus criaturas porque las necesita: “de la idea inicial de la necesidad, bajo la presión de un “ejemplo” que quizá sea una fantasía secreta, despunta la idea del “uso”: “Él, por ejemplo, Él nos usa totalmente porque no hay nada en cada uno de nosotros que Él, cuya necesidad es absolutamente infinita, no precise”²⁹⁸. Las necesita porque las ama, o a la inversa, las ama porque las necesita. En cualquier caso, la relación de uso es la única forma que Muraro encuentra para nombrar el “intercambio fluido y constante”²⁹⁹ en que consiste la unión mística, aquella en la que la indeterminación de la mujer y el Dios no anula la singularidad ni de ella ni de él. En ella ni se hacen idénticos ni se anula la pequeñez de lo humano en la totalidad. Lo que se conserva en todo momento es “la insuperable asimetría de la condición creada”³⁰⁰. En el uso mutuo Dios hace uso de sí como creador en contacto con sus criaturas y la criatura puede usarse a sí en estado de dependencia, sólo a partir de la cual Dios es Dios. La relación entre el uso y la necesidad es entonces la misma que aquella que hacían

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 58

²⁹⁷ Luisa Muraro, *El dios de las mujeres*, op. cit., p. 45

²⁹⁸ *Idem.*

²⁹⁹ *Idem.*

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 34

los franciscanos pero movida de cuadro, ya no se trata de la necesidad de esta o aquella cosa necesaria para la vida y cuyo uso, otorgado por Dios, es irrenunciable. Es la necesidad de la vida en sí misma la que está en juego en este uso: la de Dios y la de ellas, por igual.

Quizá se refiere Muraro a esta complicada conjunción entre la unión y el mantenimiento de la singularidad, a esta fluidez entre las dos, cuando dice que “aprender a usar al otro (que no es explotarlo ni consumirlo) significa acceder a su realidad y poder disfrutarla como un recurso independiente de mí. Y que en este pasaje, elemental pero no obvio, hay violencia y nace amor”³⁰¹. Acceder, tocar, contaminarse, indeterminarse con lo que ya no es el objeto de un sujeto, como habíamos dicho ya arriba; pero también ser afectado por algo, ser pasivo ante algo, que está fuera de mi control.

El uso, una y otra vez aparece aquí ligado al amor. Ese que se acompaña con toda la suerte de violencia que implica la familiaridad y el com-partir del encuentro amoroso: “llegar a ser en relación con lo otro, no imaginar buena educación, reciprocidad y derechos sino aprender a *usarlo*, y disponerse a *amar*”³⁰². Un amor, entonces, que implica intimidad e interpenetración, y que ella, Luisa, no ejemplifica con un par de amantes abrazados sino con una madre que amamanta. Intercambio entre los cuerpos que destruye la imagen especular de la unidad cerrada de cada uno, dependencia y constitución mutua. También Agamben nos recuerda que “El sujeto-objeto del uso es el amor”³⁰³. Parte de una cita de Dante, tan cercano a nuestra mística Angela, para afirmar que “El amor es [...] la afección que se recibe del uso (que es siempre asimismo uso de sí)”³⁰⁴. Uso y amor se yuxtaponen el uno al otro y ese amor vive en la tensión entre indeterminación y singularidad. Repito, en el uso-amor él y ellas se indeterminan mutuamente tanto como cada uno, en ese tacto divino, se constituye a sí mismo como lo que es: Dios, mujer santa.

Pues cuando el *objeto* del amor (a falta de mejores palabras) es lo indisponible -lo absoluto, lo Otro-, el amor y el uso de él son también indisponibles, en fin: inapropiables. La mujer que usa de Dios se abre a lo imposible, a lo infinito. Se hace ella misma infinita, como le fue dicho a Angela³⁰⁵. El mundo preñado de Dios es entonces “este mundo de aquí

³⁰¹ *Ibid.*, p. 46

³⁰² *Idem.* Las cursivas son mías

³⁰³ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, *op. cit.*, p. 73

³⁰⁴ *Idem.*

³⁰⁵ *Cfr.* arriba, Capítulo 2, p. 55

pero deconstruido y abierto a lo infinito”³⁰⁶. Y este amor hace innecesarias las mediaciones humanas y se deshace de Dios mismo como un objeto, un concepto o una idea. Podemos leer: “Es este amor sin objeto [...] nunca seguro de poseerlo, pero real y potente, lo que vuelve innecesarias y no vinculantes las construcciones, incluida la religión y la noción misma de Dios [...] en la relación con Dios y consustancial al amor, libertad de todo y de todos (también “de Dios”,...), que nada ni nadie puede, pues, garantizar.”³⁰⁷ Cualquier noción de Dios que sea apropiable como un conocimiento o un poder, así como cualquier institución que quiera asegurarlo y poseerlo *-tenerlo en su poder-* pierde todo sentido. Al contrario, este amor es la intimidad con un no-saber y un no-poder.

Podemos así delinear más finamente porqué Luisa Muraro llama a este tipo de teología *recreación*. El uso de Dios que consiste en la relación creador-creatura, *lleva a cabo de nuevo* la creación cuando él se constituye a sí mismo como creador en ella, que se constituye como creada. Todo se renueva. Pero también, en el uso, para el que no hay sustancia alguna sino una constelación de hábitos, ellas literalmente se re-crean a sí mismas al transformar su vida, sus usos. Y en el uso de Dios ellas se indeterminan con lo divino, se santifican.

Por eso pueden, por ejemplo, superar las virtudes. No se trata de una especie de pase libre para hacer lo que se quiere, sino que lo que ellas hagan, sea lo que sea, será bondadoso. Pues en el uso de Dios, toda su vida coincide, punto por punto, con la bondad. Esta es la suprema indiferencia de la que Angela habló junto con otras y otros: “allí dónde los ángeles supremos y las moscas y las almas son todas iguales”³⁰⁸. No podemos dejar de resaltar también aquí la liga del uso y el franciscanismo, el uso es “*vivire sine proprio* (vivir sin posesiones)”³⁰⁹, un movimiento de desapropiación, incluso de las propias obras. Cuando Angela es entregada a la humildad y la pobreza antes del último paso esto es lo que se quiere decir. Las virtudes son un dispositivo para obrar en un mundo en el que el pecado está siempre latente. En el uso de Dios el origen del pecado (la apropiación) se desactiva y

³⁰⁶ Luisa Muraro, *El dios de las mujeres*, op. cit., p. 29

³⁰⁷ *Ibid*, p. 32

³⁰⁸ Eckhart, *El fruto de la nada*, p. 77, citado en Christian Guillermo Gómez Vargas, *Hermenéutica de la ausencia...*, op. cit., p. 167. También, “y quise lo que fui y fui lo que yo quise”, se hace notar el parecido de ésta fórmula con las complejas construcciones verbales en las que el verbo *chrésis* (uso) se ocupa y tiene su origen.

³⁰⁹ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, op. cit., p. 131

ellas dejan de ser necesarias. En este amor se desactiva también toda finalidad. Es decir, la transformación del uso en instrumentalidad³¹⁰ y, por supuesto, la pretensión de un uso privado de Dios, del mundo o de sí. Se trata de usar gozando y no de consumir (abusar). Si “nunca es común una propiedad, sólo lo es lo inapropiable”³¹¹; de igual manera, cuando todo es inapropiable, todo es común.

3.2 La carencia y la carne

*Encerrados para vivir, en el repetido contacto sexual,
<la admirable imposibilidad de reunirse a través de
la diferencia que les separa>*³¹²

3.2.1 La caída y la tiniebla final.

Aunque el texto de Angela, así como el de muchas otras mujeres místicas, es un camino ascendente a la divinidad, los pasos últimos son pérdidas, que se describen constantemente con la palabra caída. Esto, por supuesto, puede equipararse a la tiniebla del Pseudo Dionisio, pero mientras éste gran hombre esfuerza la mirada para arrancarle sus secretos, ellas se lanzan al precipicio que la niebla oculta y pierden no sólo el saber, sino, incluso, a su Dios.

Podríamos buscar múltiples ejemplos en diferentes textos de la época, incluyendo los de Maister Eckhart, por ejemplo³¹³. Pero el que nos interesa es el de Angela en dónde dicha caída parece aparecer en cada uno de los pasos suplementarios, como si la profundidad de la relación tuviera el costo de ir cada vez más bajo y cuya expresión más acabada no es un no-saber, sino el no-amor: la pérdida del objeto del amor, su Dios. Y es quizá sólo allí donde puede instalarse el *uso*.

En efecto, la verdadera travesía de Angela comienza con la pérdida, cuando es abandonada en el umbral de la iglesia de Francisco de Asís y grita “Amor no conocido ¿por

³¹⁰ Dijimos que el uso, por definición, no es productivo y está fuertemente ligado al ámbito de la reproducción. No tiene obra ni finalidad fuera de sí mismo, como el amor.

³¹¹ *Ibid.*, p.181

³¹² Marguerite Duras, *La maladie de la mort*, p. 56, citado en Zenia Yébenes Escardó, *Figuras de lo imposible. Trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*, UAM-Anthropos, México, 2007, p. 109

³¹³ Hay un bello análisis de las pérdidas de Maister Eckhart y su relación con la mística femenina en Luisa Muraro, *El dios de las mujeres, op. cit.*, pp. 193-198

qué me dejas?”³¹⁴. El abandono es más cruento y doloroso porque no se le ha dado ni siquiera la gracia de *conocer* a su amor, sólo la promesa y el deseo. La sintaxis de la oración, por lo menos en mi traducción, parece sugerirlo, “amor no conocido”: amor aún no conocido ¿por qué me dejas antes de amarte? Sin embargo al final no asistimos, como esperaríamos, a la consumación, sino a algo mucho más misterioso: “una vez fue elevada mi alma y vi a Dios en tanta claridad y en tanta belleza y en tanta plenitud, que nunca más lo he visto con tanta [...]. Y no veía allí amor; y entonces yo perdí el amor que llevaba y fui hecha no amor”³¹⁵. Comienza así el último paso, justo después del doloroso paso sexto, descrito por ella como estar colgada en el abismo de los demonios³¹⁶ y que termina así: “Y por eso cuanto más se degrada el alma a lo inferior o se empobrece o se humilla a lo ínfimo, tanto más se prepara y se purga y se purifica para ser más elevada”³¹⁷. Después del dolor y la caída más profunda no hay recompensa sino una pérdida, la de aquello que daba el sentido a camino: el amor.

Curiosamente, como hemos dicho arriba y como han notado Luisa Muraro y Pablo García Acosta, aunque los pasos deben presentarse como sucesivos y ascendentes, en ciertos momentos se confunden, se sobreponen. En cada uno, además, hay momentos inconexos que siempre son inconmensurables con cada experiencia anterior, no se trata de pasos sobre una escalera, sino de los saltos de una criatura en un trampolín: “como si, cada vez, lo que le toca vivir anulase el recuerdo del pasado y se le presentase como un unicum y como un inicio absoluto”³¹⁸. Entre el paso sexto y el séptimo el nuevo inicio es radical, una vez que Angela se ha convertido en una “carente absoluta”, pierde también su amor. Y no importa porque sólo entonces *le es dado* Dios, que ha perdido a su vez todos sus blasones y también su nombre. El no-amor es el comienzo del paso séptimo, no su *desenlace*. Quizá, entonces, es sólo en la pérdida y en la carencia en donde *hay* encuentro.

3.2.2 La carne vulnerable y la carencia como condición humana.

Algo tienen que ver la pérdida y la carencia con la absoluta disimetría que hay entre la mujer y el Dios, con la infinita e incolmable distancia que los separa. Los seres humanos,

³¹⁴ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia op. cit.*, primer paso suplementario, p.28

³¹⁵ *Ibid.*, séptimo paso suplementario, p. 114

³¹⁶ *Cfr. Ibid.*, sexto paso suplementario, pp. 108-109

³¹⁷ *Ibid.*, p. p. 113

³¹⁸ Luisa Muraro, *El dios de las mujeres, op. cit.*, p. 128

creados, pueden morir. Pero también Dios ha muerto por amor a esos mismos seres y, como no hemos dejado de repetir, se ha limitado a sí mismo para que los seres pudieran ser *otra cosa* distinta de él. Algo tiene que ver, entonces, todo esto con la muerte y con la condición finita, enfatizando la conjunción que las enlaza de modo que es imposible no ir de una a otra. En el encuentro que tratamos de narrar hay dos que son carentes y que se unen en el más estrecho de los abrazos sin dejar por ello de ser dos, ni de ser carentes.

En el 2015 Johanna Hedva dio una conferencia en el “Women’s Center for Creative Work at Human Resources” de Los Ángeles (EEUU), para esbozar lo que llamaría *Teoría de la mujer enferma*. Allí, tratando un tema que toca muy de cerca a Angela y a otras mujeres místicas -la enfermedad- dijo: “¿qué vamos a hacer ahora? ¿Cómo vamos a afrontar esto? ¿Cómo nos vamos a cuidar los unos a los otros? Aquí es donde me encontré con los místicos”³¹⁹. Quizá porque efectivamente y como atisbamos en el primer capítulo, la edad media sabía que vivir es ser vulnerable. En efecto, la respuesta que Johanna Hedva buscaba era cómo vivir con la vulnerabilidad, que la enfermedad nos recuerda con fuerza pero que es inherente a toda vida corporal. La característica de la vida encarnada, es decir de toda vida e incluso la de Dios en Jesucristo, es la posibilidad siempre al filo de la muerte y el dolor: como dice ella con claridad, “Habla de una existencia que resiste frente a la destrucción certera e inevitable, pero también redefine la existencia misma como algo que es primariamente y siempre vulnerable. Insiste en que un cuerpo no está temporalmente afectado por la vulnerabilidad, sino que se define por ella.”³²⁰. Pueden resonar aquí también las palabras de la misma Angela cuando insiste en que no es nada y sólo puede sobrevivir porque es sostenida, pero que exige, vive y da. Más aún, en su nada vive en Dios.

La cultura popular de la edad media sabía sobre esta carne vulnerable, lo advertimos en el primer capítulo. No se trata del cuerpo ordenado de la juventud greorromana, sino de uno que es antes que nada penetrable, carne abierta para recibir y excretar, un relieve de agujeros y fluidos. Esto podemos verlo en el gran estudio sobre el imaginario popular medieval que es el libro de Bajtin sobre Rabelais. Dentro de lo que él llama realismo

³¹⁹ Johanna Hedva, “*Mi Cuerpo Es una Prisión de Dolor así es que Quiero Abandonarlo como una Mística Pero También lo Quiero y Quiero que Importe Políticamente*”, consultado en línea en <https://madinamerica-hispanohablante.org/teoria-de-la-mujer-enferma-johanna-hedva/?fbclid=IwAR33qC1-H1VfvKDIXmmgpVrtQ1IQEE-ILBaGYlwXrUuE-i7DNB2z3ieTSms>

³²⁰ *Ibid.*

grotesco, que no vamos a explorar aquí, hay una concepción particular del cuerpo, que él llama cuerpo grotesco y se caracteriza de la siguiente manera:

La vida es descubierta en su proceso ambivalente, interiormente contradictorio. No hay nada perfecto ni completo, es la quintaesencia de lo incompleto (...) el cuerpo grotesco no está separado del resto del mundo, no está aislado o acabado ni es perfecto, sino que sale fuera de sí, franquea sus propios límites. El énfasis está puesto en las partes del cuerpo en que éste se abre al mundo exterior o penetra en él a través de orificios, protuberancias, ramificaciones y excrecencias tales como la boca abierta, los órganos genitales, los senos, los falos, las barrigas y la nariz. En actos tales como el coito, el embarazo, el alumbramiento, la agonía, la comida, la bebida y la satisfacción de las necesidades naturales, el cuerpo revela su esencia como principio en crecimiento que traspasa sus propios límites³²¹

Aunque Bajtin afirma que el cuerpo grotesco del imaginario popular es radicalmente distinto del de la cultura eclesiástica dominante, es cierto que las imágenes que pueblan los textos místicos resultan ser aquellas a las que dedica los capítulos de su gran libro. En Angela podemos comprobarlo. El vocabulario de la plaza pública y ésta misma locación, correspondientes al segundo capítulo, son de vital importancia para el itinerario angelino. En la plaza frente a la iglesia se retuerce y sufre en el grito de Asís y es encontrada por el brazo eclesiástico, por aquel que sería su confesor. El latín notarial de Fray A se ve constantemente puesto a prueba por la lengua vulgar de la comerciante, de modo que al final renuncia a traducir los cantos en lengua umbra con los que ella trata de explicarse³²². Las fiestas populares, especialmente las representaciones teatrales de la pasión, correspondientes al capítulo tres, aparecen en cierta ocasión como un intenso aliciente para una experiencia corporal de gozo “cuando fue representada la Pasión de Cristo en la plaza de Santa María [...] alcancé tal alegría que milagrosamente fui raptada y deleitada, de forma que perdí el habla y caí al suelo después de empezar a sentir a Dios de esta manera inarrenable”³²³. Están también las imágenes de rebajamiento corporal, de destronamiento cómico, cuya potencia simbólica Bajtin no deja de enfatizar y que señala, por ejemplo, en la búsqueda de un buen limpiaculos de Gargantúa, en donde los objetos que tienen la desgracia de ser usados por el gigante para tal propósito “resucitan

³²¹ Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, versión de Julio Forcat y César Conroy, Universidad de Buenos Aires, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 23

³²² Angela de Foligno, *Libro de la experiencia, op. cit.*, séptimo paso suplementario, p.117

³²³ *Ibid.*, p. 89

literalmente a la luz de su nuevo empleo denigrante”³²⁴. Salvando las profundas diferencias, que resaltaremos enseguida, hay en el *Memorial* ciertas acciones de igual rebajamiento, que ponen a Angela en contacto con lo bajo material y resultan también para el texto místico de análoga potencia simbólica, lavar los pies de los leprosos en el jueves santo es el ejemplo más claro, pero también el lavar las lechugas en el río³²⁵.

Sin embargo, las cercanías más importantes son respecto a los capítulos 4 y 5, que tratan los banquetes y la imagen grotesca del cuerpo, que se exagera cuando éste último se encuentra *desmembrado*. La comida y el cuerpo grotesco están íntimamente ligados, por supuesto, como dice Bajtin:

El comer y el beber son una de las manifestaciones más importantes de la vida del cuerpo grotesco. Los rasgos particulares de este cuerpo son el ser abierto, estar inacabado y en interacción con el mundo. En el comer estas particularidades se manifiestan del modo más tangible y concreto: el cuerpo se evade de sus límites; traga, engulle, desgarrar el mundo, lo hace entrar en sí, se enriquece y crece a sus expensas”³²⁶

Es decir, que en el comer se encuentra claramente la ambigüedad del cuerpo grotesco, que engulle y crea, que es siempre pasaje, tanto hacia adentro como hacia afuera, que come tanto como puede ser él mismo comido y destazado, pues es ese el acuerdo fundamental. Por ello en los “acontecimientos del drama corporal, el principio y el fin de la vida están indisolublemente imbricados”³²⁷ y las imágenes que se esfuerzan por retratar *este cuerpo* lo muestran herido, agónico, pariendo, o incluso, desmembrado, “el acoplamiento, el embarazo, el parto, el crecimiento, la vejez, las enfermedades, la muerte, el descuartizamiento, el despedazamiento, la absorción de un cuerpo por otro— se efectúan en los límites del cuerpo y del mundo, o en los del cuerpo antiguo y del nuevo”³²⁸. En este juego simbólico, tanto el banquete como el cuerpo dual que tiende a romperse, el cuerpo que alimenta, es el de las mujeres. Una y otra vez, en la cultura carnavalesca, el conjunto de símbolos que correspondía a lo femenino en el imaginario medieval, se coloca en primer plano, y triunfa positivamente: “en esta tradición, la mujer está esencialmente ligada a lo bajo material y corporal: es la encarnación de lo «bajo», a la vez rebajador y

³²⁴ Mijail Bajtin, *La cultura popular...*, op. cit., p. 303

³²⁵ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, op. cit., p. 76

³²⁶ Mijail Bajin, *La cultura popular...*, op. cit., p. 228

³²⁷ *Ibid.*, p. 260

³²⁸ *Idem.*

regenerador. Ella es así también ambivalente. La mujer rebaja, relaciona a la tierra, corporaliza, da la muerte; pero es *antes que nada* el principio de la vida, el vientre.”³²⁹

Dijimos más arriba que Angela utiliza en varias ocasiones las imágenes del banquete y el alimento para referirse a la sabiduría divina y su relación con Dios. Esto se lee en especial en el tercer paso suplementario, pero es aplicable también a la ocasión en la que ella bebe de la sangre de Jesús, en la que se le da a *probar* la palabra divina, en sus acciones de caridad que consisten en alimentar a los demás y al episodio de los leprosos, en el que se bebe el agua de la lavativa para comerse, literalmente, el cuerpo enfermo. Aunque hemos de ahondar más en estos detalles más adelante, es evidente que para ella la comida es un símbolo central y que, como en el carnaval, tiene que ver con la incorporación de lo que se engulle y con un ofrecerse a sí misma. Con un cuerpo, pues, que está abierto. Es remarcable, también, que expresiones como “todos los miembros se descoyuntan” o “se pierde el uso de cada miembro” aparecen más de diez veces a lo largo de los siete pasos, el cuerpo de Angela es presentado como un cuerpo que a lo largo de su vida espiritual *deja de ser* un cuerpo individual. Se despedaza, ya sea por ella misma, por el gozo o por Dios. Pierde sus funciones, se enferma, se hace un cuerpo vulnerable. Como el cuerpo del que habla Bajtin y como el de Jesucristo, su cuerpo es destrozado para dar lugar a *otro* cuerpo. Y ella es, por supuesto, una mujer, que se sabe mujer y que se acompaña de otra mujer. A la que se le da una gracia que ni los apóstoles habían tenido³³⁰, por ser la más humilde, lo más bajo.

Entonces, encontramos entre las imágenes del carnaval y las de este texto ciertas analogías, pero hay un deslizamiento importante. El carnaval es alegre y cómico, triunfa en esta vida, a pesar del reconocimiento de su ambivalencia cruenta. El carnaval es de la muchedumbre, esta es la vida de *una* mujer. El carnaval rebaja todo para saludar al nuevo año, las nuevas cosechas, la nueva vida; aquí la mujer se rebaja a sí misma para recibir algo nuevo en ella misma. La carne de esta mujer es al final, creo, en efecto ese cuerpo en proceso de ser, esa carne que es pasaje y vulnerabilidad, pero no se pierde en la multitud.

Quizá la oposición entre la cultura popular y la cultura eclesiástica que Bajtin en ocasiones enfatiza no resulta tan tajante como él cree. Esto puede extraerse del mismo

³²⁹ *Ibid.*, p. 193

³³⁰ *Cfr. Ibid.*, p. 59

libro, que busca el contexto de Rabelais en varios textos escritos por y para miembros de la iglesia (monjes, sobre todo) y al hecho de que el escritor era un franciscano. Había encuentros, dijimos, entre las tradiciones, los textos espirituales tenían influencias de la cultura de la plaza pública. Más aún si la mujer analfabeta que los dictaba era una mujer de la plaza pública. Pero también es posible que carnaval y cuaresma, la ambivalencia medieval, creciera sobre el símbolo, ambivalente por sí mismo, del cuerpo grotesco. Hablamos en el primer capítulo de la complejidad de la carne medieval, el cuerpo grotesco de Bajtin nos ayuda a detallar cómo se comprende ésta. Sin embargo, no parece que el concepto perteneciera únicamente al carnaval sino también, por lo menos, a las formas de la religiosidad popular, fundada sobre el cuerpo de Cristo y las reliquias de los santos.

El cuerpo de Angela es, entonces, éste. Un cuerpo agujereado, descoyuntado, que no tiene límites claros. Porque parte de una concepción de la vida en la que los cuerpos siempre están en contacto, entre sí o con el mundo. Porque si no lo hay, no hay vida. Para la vida encarnada “No hay nada perfecto ni completo, es la quintaesencia de lo incompleto”³³¹. Hay carencia, los cuerpos necesitan comida, agua, mundo, que les son dados por otros cuerpos, por las madres, por las mujeres que se han encargado históricamente de los cuidados. La vida encarnada no es finita como una mónada, que tiene un límite y está cerrada porque no necesita nada, es en cambio pura apertura, pura necesidad.

El no-sujeto del uso es esta carne. Por eso es que el cuerpo y las labores de reproducción de la vida son la forma eminente del uso. Por eso el ejemplo paradigmático del uso es la lactancia materna: el cuerpo dual, pero también el alumbramiento, el sexo y la lucha cuerpo a cuerpo. Conoce esta carne que el uso no debe ser apropiado de modo que la vida fluya sólo en una dirección. Tomar el alimento es aceptar también ser comido. No hay fecundidad sin muerte. Y no puede haber obligación: “La necesidad práctica no es, aquí, traducible en un deber, aquí lo más necesario de todo solo puede llegar gratuitamente”³³². Como la vida, que es un don, como el cuerpo. Además, la vida en el texto del *Memorial* es un don *divino*. Tiene frente a sí a lo perfecto y entre ellos la absoluta gratuidad de este hecho: Dios que no necesitaba nada creó el mundo, donde no hay más que necesidad.

³³¹ *Ibid.*, p. 23

³³² Luisa Muraro, *El dios de las mujeres*, op. cit., p. 180

3.2.3 El desmembramiento del cuerpo y el abrazo de la carencia.

Todo esto es como una transformación del problema clásico de la *causa sui*: sólo Dios es causa de sí mismo, todo existente *necesita* una causa externa. ¿Cómo embonar estas dos piezas de rompecabezas? En el texto de Angela el asunto está encarnado. Nuestra existencia es carne vulnerable –necesidad– pero es sólo ahí donde se encuentra a Dios. Los textos místicos abrazan esa vulnerabilidad, no sólo conceptualmente, sino a través de un complejo proceso práctico. Angela debe aceptar que no “posee el ser”³³³.

Se ha dicho mucho que en la mística se anula al sujeto y es verdad. No hay sujeto pero hay alguien. Como dice Luisa Muraro: “sostienen también (los comentaristas), coherente pero erróneamente, que este “ver” y este “saber” serían la experiencia de un sujeto perdido, ahogado, indistinto, quizá porque no alcanzan a concebir un sujeto fuera de su contraposición con un objeto y ocupado, en cambio, en el movimiento de su propio hacerse, deshacerse y rehacerse, según las peripecias del amor”³³⁴. Hay en efecto alguien que *usa* de lo Otro, que se indetermina con él. Alguien que ama, alguien que se pierde, alguien que sale de sí y que recibe, que goza. Alguien, entonces, que *se hace* esta carne que tratamos de describir. Que se abraza en su vulnerabilidad y la *mantiene* porque sólo en ella hay encuentro con lo otro. Es decir, el tipo de apertura que se desprende de nuestra necesidad es la condición para disolver la barrera que separa insidiosamente el sujeto y el objeto. Y ésta es una condición corporal. Sólo entonces hay uso, y amor.

Los itinerarios místicos son historias de amor. El juego del amor es un juego de lejanías, eso la edad media lo sabía bien y jugó con ello hasta el cansancio, la única regla del amor cortés es que no pretenda satisfacerse. Puede pensarse que no es más que mojjigatería. Pero a mi parecer se trata de que la alteridad es aquí el fundamento del amor. Es decir, la satisfacción es una imposibilidad, el amor es una empresa dedicada al fracaso si pretende apropiarse de su objeto. En el caso de Angela la alteridad es absoluta, pues el objeto de su amor es lo Otro absoluto: Dios. No puede haber entonces unión perfecta. Pero hay muchas uniones, cada visión, cada paso, es un encuentro cada vez más gozoso. Es precisamente porque no hay una fusión que hay una historia de amor que podemos contar. El primer encuentro, antes del grito de Asís le hace conocer el gozo, la promesa del amor y

³³³ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, op. cit., p.106

³³⁴ Luisa Muraro, *El dios de las mujeres*, op. cit., pp. 124-125

el dolor de la pérdida: “te prometí: que como este consuelo he de abandonarte, pero que no te dejaré nunca si me amas”³³⁵. Los pasos subsecuentes le piden más y más amor, “esfuérzate en amar cuanto puedas, porque tú eres muy amada y te convertirás en algo infinito”³³⁶, pero su amor no se le entrega “Dios comienza muchas veces este juego con el alma, ya que se escapa velozmente cuando el alma lo desea poseer”³³⁷. En las más altas visiones del paso séptimo sólo lo encuentra cuando pierde su amor: “fui hecha no amor”³³⁸ y su objeto. Dios se disuelve en la tiniebla. No puede pertenecer en ese estado, las elevaciones se encadenan y son siempre nuevas³³⁹ y ni siquiera allí la unión es completa: “más de cien o mil veces, siempre renovadamente”³⁴⁰. Angela pierde entonces incluso el deleite en las narraciones del Dios cristiano, ya no le interesan su poder como Dios padre, ni la vida de Cristo, aunque es a través de éste último que entra en el supremo abismo. La felicidad y el gozo, sin embargo, permanecen: “no me deleito menos en Dios viendo o entendiendo un demonio o un adulterio, que viendo o entendiendo un buen ángel o una buena obra”³⁴¹. Este amor cumplido es el gozo de Dios en todo y en nada, cuando Angela ya no desea poseer, ni saber, ni juzgar y se entrega al juego del amor, que no consiste en otra cosa que en gozar del contacto y a la vez de la imposibilidad de su permanencia. De la imposibilidad de la unión o la posesión.

Dice Agamben que en la modernidad el sujeto de deseo encuentra frente a sí “un *objectum* que solamente puede consumir y destruir sin satisfacerse nunca”³⁴². Incluso, en la *Fenomenología del espíritu*, de acuerdo a la lectura de Lacan, aquel “solamente puede tratar de negar su propio objeto, pero nunca satisfacerse con él. El yo deseante alcanza de hecho su certeza de sí solo mediante la supresión del otro”³⁴³. Según Agamben esto se debe al destierro de la fantasía del ámbito de la experiencia³⁴⁴ y probablemente tiene razón. Pero esto último se relaciona, creo yo, con que el sujeto moderno no puede reconocer y asumir

³³⁵ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, op. cit., primer paso suplementario, p. 56

³³⁶ *Ibid.*, p 71

³³⁷ *Ibid.*, p. 88

³³⁸ *Ibid.*, p. 114

³³⁹ *Ibid.*, p. 118

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 126

³⁴¹ *Ibid.*, p. 123

³⁴² Agamben, Giorgio, *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*, trad. Silvio Mattoni, 4° edición, Adriana Hidalgo editores, Buenos Aires, 2003, p.30

³⁴³ *Ibid.*, p. 32

³⁴⁴ *Cfr. Ibid.*, p.27

la carencia que representa su deseo y transformarla en apertura. El rechazo de la fantasía por los hombres modernos se debe a que este concepto nombraba un espacio de mediación entre el sujeto y el objeto. Es decir, estaba íntimamente ligado a la pasividad/actividad ambivalente, al espacio de encuentro, que hemos tratado de circunscribir: a una carnalidad de las sensaciones, los deseos y las imágenes. El sujeto moderno necesita destruir su objeto para afirmarse a sí mismo, para cerrar sus límites. No puede abrazar su vulnerabilidad. El juego del amor requiere la alteridad, pero esto implica también que se mantenga la carencia, la necesidad. En fin, el ser vulnerable.

Angela sí abraza su vulnerabilidad y por ello hay amor. Las mujeres eran, de hecho, el signo de la alteridad: “Dios creó al ser humano a su imagen, hombre y mujer los creó”³⁴⁵. Pero ellas fundaron su salvación sobre esa alteridad, signo de la encarnada condición humana³⁴⁶. Queremos decir, en fin, las palabras de Luisa Muraro:

la fusión no se realiza ni tampoco la saciedad. Sigue habiendo disparidad, sigue habiendo un menos y un más, sigue siendo una relación de alteridad. Existe un amor que no llega a deshacerla y que, a pesar del dolor de la propia inadecuación, no busca deshacerla para hacer Uno, según el ideal que, de Platón en adelante, ha sido atribuido a los amantes. [...] la dolorosa carencia que impide la fusión es la brecha por la que puede pasar más y más amor³⁴⁷.

El amor entre la criatura y su creador es infinito porque la alteridad es absoluta. Puede ser, sin embargo, que todo otro sea siempre radicalmente otro, y en el siglo XX ciertamente algunos lo vieron así.³⁴⁸ En cualquier caso, si ahondamos en este amor se puede notar que lo que conecta a Angela con su amor es el descubrimiento de un don y de una deuda. El amor nace del intenso sentimiento que le provoca la contemplación del sacrificio de Jesús y de su absoluta gratuidad. Es un deseo de corresponder al don de la vida de la única forma en que es posible pagar lo impagable: amando. A lo largo del texto Dios le repite que todo lo que ha hecho por la creación, es decir, por ella, ha sido

³⁴⁵ *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999, Génesis 1 27 Por supuesto, no todos lo pensaron así, pero hubo algunos que leyeron la división de la imagen única de Dios en hombres y mujeres, como una partición.

³⁴⁶ Dice Caroline Walker Bynum con claridad ““se consideraban humanas precisamente porque eran mujeres, redimibles como mujeres”, *Holy fast and holy feast, op.cit.*, p. 239

³⁴⁷ Luisa Muraro, *El dios de las mujeres, op. cit.*, p. 165

³⁴⁸ Por ejemplo, Derrida, a quien abordaremos enseguida. Una de las figuras que usa constantemente en su escritura es “cualquier/radicalmente otro”. Cfr. Jaques Derrida, *Dar (la) muerte*, trad. Cristina de Peretti, Paidós, Barcelona, 2000 y *Dar (el) tiempo*, trad. Cristina de Peretti, Paidós, Barcelona, 1995

simplemente por amor “fue tanto el amor que yo tuve por vosotros, que todo lo soporté”³⁴⁹. Y así él mismo es el soporte de todo y de ella “yo la sostengo porque si no se ahogaría en el mar”³⁵⁰. La correspondencia deseada tiene la forma del comulgar descrito por el concilio lateranense: “recibamos nosotros de lo suyo lo que Él recibió de lo nuestro”³⁵¹. Se trata de recibir por él lo que él recibió por nosotros. Angela desea el sufrimiento no para castigarse, sino para dar amor.

Pero ¿qué es un don? Derrida, que dedicó libros enteros al tema, dice: “Para que haya don, es preciso que no haya reciprocidad, ni devolución, ni intercambio, ni contra-don”³⁵². El don es el exceso, lo que se da y *debe* perderse para siempre. La creación es, en ese sentido, un don: Dios pierde así su absoluto. Y Jesús se “había hecho pobre”³⁵³, se había encarnado. Dios había *dado* su potencia y su invulnerabilidad. Frente a ello, las criaturas no pueden dar lo que no tienen. Por eso estos dones son impagables. Sin embargo, sí hay una suerte de reciprocidad que *aquí* no anula el don. Lo que Jesús recibió fue nuestra carne, con la riqueza de sus posibilidades, lo que se le ofrece a él es también una transformación en la carne de Angela. Los cuerpos que hacen uso de sí en un encuentro toman y dan siempre algo distinto, pues en la vida encarnada todo es singular. En el interpenetrarse de la carne hay una especie de “equilibrio entre existencia personal y vida impersonal, [...] dentro y [...] fuera, en los deseos y los proyectos, lo ya hecho y lo por hacer, en el umbral de un ser que es más que un hacer y más que un padecer, más que un dar y más que un recibir”³⁵⁴, se trata de la continuidad de la vida, que no es nunca sólo mía o tuya. En el amor –el uso- el creador y criatura se encuentran gracias a aquello que los hace diferentes, la carne.

Derrida insiste en que el don no *es*, no puede *ser* una cosa en la forma del estar presente, no está *dado*. En el itinerario místico de Angela, el ser tampoco está simplemente dado, pues requiere a cada momento el don divino que lo sostiene. De ahí las palabras “este mundo está preñado de Dios”³⁵⁵ “más allá del mar y más acá del mar, y del abismo [...] y todas las cosas como algo casi aprehensible, pero la potencia de Dios excedía y

³⁴⁹ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia, op. cit.*, segundo paso suplementario, p. 65

³⁵⁰ *Ibid.*, cuarto paso suplementario, p. 87,

³⁵¹ IV Concilio Lateranense, Las cursivas son mías

³⁵² Jaques Derrida, *Dar el tiempo, op. cit.*, p. 21

³⁵³ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia, op. cit.*, quinto paso suplementario, p. 92

³⁵⁴ Luisa Muraro, *El dios de las mujeres, op. cit.*, p.105

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 83

llenaba todo”³⁵⁶. Puede haber, entonces, siempre más don. Hay que enfatizar el uso de la palabra *preñado*. Se trata de la posibilidad. De una muy concreta que se da en la carne y lleva consigo una buena porción de dolor y sorpresa. Aunque la experiencia de Angela se desarrolla según la historia cristiana, de acuerdo a la cual el don es un acontecimiento pasado, para ella el camino comienza cuando Dios le dice: “Pide la gracia que quieras para ti y para tus compañeros y para quien tú desees. Y prepárate para recibirla pues yo estoy más dispuesto a dar que tú a recibir”³⁵⁷. Y se le entrega cada vez con mayor profundidad. Dios se da en respuesta a su necesidad y ella debe aprender a necesitar, a desear y a recibir. Para su experiencia, hay cada vez más don, cada vez más Dios.

Encontramos aquí palabras de peso ontológico. Para la pregunta del filósofo ¿Por qué el ser y no más bien la nada? hay una respuesta hecha de dos partes. Hay ser porque hay don divino, porque hay necesidad y amor. Pero es una respuesta que sólo puede aparecer como tal. Como una abducción, se diría, pero concreta y encarnada a partir de la práctica de la pobreza (con todo lo que hemos visto que ésta significa). Dios y el don aparecen a la experiencia de Angela cuando ella tiene necesidad y un amor. Ella descubre que más allá del reconocimiento de la gratuidad amorosa de todo lo que existe no hay explicación posible, por eso el secreto que guarda Él en su seno es un abismo. Lo que quiero decir es que aquí el ser se presenta como un continuo darse que *razón de ser* no tiene ninguna y por ello no está nunca seguro. Y que, sin embargo, se *da*. Responde al llamado de la precariedad de todo lo que ya es. El mundo angelino es un movimiento infinito de pérdida y don que se abre a quien abraza la vulnerabilidad, la “nada” que se es. Muraro ha traducido la experiencia de estas mujeres místicas como “carencia *viva* que llama al ser a ser y a darse”³⁵⁸. Y no deja de resaltar la magnitud de su hazaña: “Ellas descubrieron que el nombre del ser es nada [...] – Y Angela llama a Dios ‘nada desconocida’- ¿Cómo es que sus palabras no se entregan a la conclusión lógica del nihilismo (lógica y no por ello menos absurda) sino al estupor del éxtasis?, ¿Cómo es que desde el éxtasis pasan a comprometerse activamente con el mundo?”³⁵⁹.

³⁵⁶ *Idem*.

³⁵⁷ *Ibid.*, primer paso suplementario, p. 55

³⁵⁸ Luisa Muraro, *El dios de las mujeres*, op. cit., p. 112

³⁵⁹ *Ibid.*, p.119

Del éxtasis ellas regresan a una gozosa aceptación de todo lo que existe. Es, a fin de cuentas, un regalo. No hay en sus textos un juicio moral a Dios ni a su creación, a pesar de que conocen la profundidad del mal y del dolor: él está “en el cielo y en el infierno”³⁶⁰. La indiferencia suprema abraza toda la creación porque en toda ella reconoce el don del ser. De esto se trata también la superación de las virtudes. No es que ella, la favorita, tenga por cierto su salvación. No tiene certeza pero hay confianza. Hay un amor que está dispuesto a recibirlo todo y por ello renuncia a juzgar –a distinguir. Dice Angela: “veo a toda mi persona como pecado [...] toda falsa y errónea, pero permanezco quieta”³⁶¹, es entonces elevada, una vez, cien veces, al estado en donde *comprende* todo. No juzga tampoco a los frailes o a sus compañeras, “no juzguéis a los pecadores, porque no conocéis los juicios de Dios”³⁶². También para ellos sólo hay amor, pues si Dios le ha heredado todos sus bienes³⁶³ es para que ella tome su lugar. Para que dé.

Estuvimos citando a Derrida, él supone que el don es lo imposible, aquello que está sólo como promesa al deseo porque en el mundo siempre vuelven a reinar el cálculo y el intercambio. Pero lo que Angela descubre es que este mundo está preñado por todos lados de lo imposible. Que no hay intercambio que valga, sólo dones que resultan, una y otra vez, inadecuados. Cuando ella sufre por la deuda, Jesús le dice “¿qué puedes hacer por mí que *te sea* suficiente?”³⁶⁴. Angela sólo puede corresponder al don dando, y perdiendo. Las ciudades italianas de la época son ciudades de mercaderes, los franciscanos rechazan violentamente toda una lógica económica que opera incluso en los nombres del ser. Pero las mujeres místicas, además, “lanzan por los aires la partida doble e instauran una economía completamente distinta, en la que el menos es el signo del beneficio”³⁶⁵. Quizá es que las mujeres no eran dueñas y reconocían en sí la pobreza de Cristo: “este es un lenguaje femenino, el lenguaje de una experiencia que no está llena de sí. La cultura mercantil, la escritora mística la esquivan, en definitiva, por este lado, que es su ser mujer”.³⁶⁶ Para Derrida el don sólo puede ser un acontecimiento, algo que le ocurre al sujeto. Y éste, habitante de lo calculable, lo razonable, “se constituye con vistas a dominar, por medio del

³⁶⁰ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, *op. cit.*, séptimo paso suplementario, p. 125

³⁶¹ *Idem.*

³⁶² *Ibid.*, el tránsito, p. 132

³⁶³ *Cfr. Ibid.*, p. 131

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 42

³⁶⁵ Luisa Muraro, *El dios de las mujeres*, *op. cit.*, p. 115

³⁶⁶ *Idem.*

cálculo y del intercambio, el manejo de esa *hybris* o de esa imposibilidad que se anuncia en la *promesa* del don”³⁶⁷. Pero a ellas ya las habían hecho habitantes, simbólicamente, de la alteridad, la sinrazón y de la carne y así, el itinerario místico es aprender a vivir en ese exceso. Por eso al final se fractura la línea temporal, no hay ‘economía del tiempo’, cada instante acontece, ‘siempre renovadamente’, como el inicio del mundo.

Vimos hace poco que el uso tenía que ver con la necesidad, la palabra no ha dejado de aparecer. Poco a poco se ha clarificado qué quiere decir. No es igual al deseo, pertenece a un ámbito anterior. Se ubica en una parcela tan humilde de la experiencia que pasa desapercibida. Aquello que los franciscanos trataban de señalar con el simple uso: las exigencias y los placeres de reproducción de la vida. Corresponde a las labores del esclavo y los cuidados proporcionados históricamente por las mujeres. Nombra algo del cuerpo y su sed por mantenerse vivo. Es aquello que lo abre y hace que no haya verdaderamente finitud, sino ser-con-otros en la fragilidad. En un concepto que parece *fundamental*.

Sin embargo, el concepto de necesidad es para la tradición filosófica algo muy distinto. Es también, ciertamente, fundamental, pero de un modo ominoso. La necesidad ha llegado a ser para la filosofía lo que es *forzoso*, lo que está *dado*, la naturaleza que hay que superar, la raíz que hay que cortar para dar lugar a la libertad. Aristóteles, en el libro quinto, da diversas definiciones de lo necesario, una de las cuales es “aquello sin lo cual [...] no se puede vivir”³⁶⁸. Pero no es esa la que elige, sino ésta: “lo necesario en el sentido primero y fundamental de la palabra es lo simple: eso, en efecto, no puede tener más que un modo de ser y, por tanto, no puede ser de otro modo”³⁶⁹. Tenía, no lo puedo discutir, muy buenas razones para elegir, pero hay una diferencia radical entre ambas que no deja de llamar mi atención. En la segunda definición lo necesario es inevitable, en la primera lo necesario nombra una condición que no está asegurada. El concepto de necesidad que perseguimos para comprender a Angela es éste último. E incluso Dios es aquí necesario en este sentido. Hipotéticamente, es como si ella hubiera tomado esa colección de conceptos que es la *Metafísica* y hubiera decidido que para pensar el mundo no le servía la definición aristotélica. Pero no fue una decisión, claro, sino que ella hablaba desde otro lugar. Desde el abrazo de la fragilidad del ser.

³⁶⁷ Derrida, *Dar el tiempo*, op. cit., p. 42

³⁶⁸ Aristóteles, 1015 a, 20

³⁶⁹ *Ibid.*, 1015b, 10

Es bien conocido el binomio de necesidad/ libertad. Se trata de uno de los problemas clásicos de la tradición filosófica. Pero a este concepto de necesidad no le corresponde ese concepto de libertad. En primer lugar porque aquí, como ellas y Dios, los conceptos se indeterminan. Pero además, la libertad entendida como autodeterminación se fundamenta en la actividad. De hecho, en la espontaneidad, es decir, la actividad pura que surge de sí misma. No podría quedar más lejos de este pensamiento, que se desarrolla en un umbral de actividad y pasividad y en donde incluso Dios, al único al que tal actividad podría achacársele, renuncia a ella para entrar en comunicación con sus criaturas. Sin embargo, hay algo que no es libertad pero para lo cual algunos autores no han encontrado otro nombre. Es aquella plenitud en la que “todo lo de Dios sea (nuestro) y nuestros bienes sean suyos”³⁷⁰ y que aunque es distinta a la actividad se trata también de una potencia. La actividad libre requiere actuar *sobre* el mundo, es él el eterno problema que se le enfrenta. Pero para esta libertad –no tengo yo tampoco otro nombre para ella – el estado de uso con Dios implica también una indeterminación *con* el mundo y *con* los otros, y el reconocimiento del don y su inapropiabilidad. Se trata de una indeterminación corporal en la vulnerabilidad y el cuidado. Ella encuentra entonces su libertad en la dependencia mutua, en compartir la necesidad, en el uso. Angela, como buena franciscana, la encuentra al compartir la vida pobre con Dios, sus frailes y su compañera. Lo que importa entonces es “que no haya solución de continuidad (corte) entre dependencia y autonomía, entre necesidad y dignidad, entre autoafirmación y vulnerabilidad: que una sepa de la otra-, y que [...] la libertad descubra que ha sido precedida por un don, el de la vida y la palabra”³⁷¹.

Siglos más tarde algunos filósofos, como Schelling, notaron que el concepto de libertad – el tradicional- estaba profundamente intrincado con el saber. También este otro concepto de libertad algo tiene que ver con otro saber. Un saber sin objeto, que no pretende aprehender lo que desea, sino *convivir* con ello. Por eso la narración angelina sólo puede ser simbólica.

Lo que quiero apuntar es, a fin de cuentas, que en este saber los conceptos tradicionales se transforman. Eso tiene ya consecuencias, pues “en una investigación

³⁷⁰ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, op. cit., p. 131

³⁷¹ Luisa Muraro, *El dios de las mujeres*, op. cit., pp. 72-73

filosófica, no sólo la *pars destruens* no puede separarse de la *pars construens*, sino que esta coincide punto con punto, con la primera”.³⁷² Las palabras que conocemos bien, como en relación de uso, se indeterminan entre ellas sin confundirse. Hablan para dar cabida entre ellas a lo imposible y no pretenden apresarlos con certezas. Surge de allí lo que podría ser una crítica al destino de la tradición filosófica y sus pretensiones, ya apuntada en los bordes de la historia del pensamiento por las mismas personas que se encontraban en dichos bordes. Como dijo uno que se dejó encantar también por el misterio de Angela, a quien llamó *la dama de la noche*, “renunciar a ser un todo –lo que se encuentra en el corazón profundo de este asunto– es poner todo en cuestión”³⁷³.

3.3 Comerse a Dios.

3.3.1 Las posibilidades de la carne

Dijimos arriba que se trata de un saber que es ante todo una práctica. Una forma de vivir un amor y una corporalidad, que hemos tratado de circunscribir. Sin embargo, hasta ahora sólo hemos señalado, sin ahondar en ellas, las actividades en las que se pone en juego dicho saber. Como veremos, la corporalidad abierta que se encuentra en el centro del texto de Angela, se *configura* a ella misma en la puesta en práctica de una forma de vida. Las acciones concretas –si pueden llamarse así– se narran en el *Memorial* simbólicamente, pero es su materialidad la que les otorga su potencia. Es decir, son valiosas simbólicamente porque su práctica sienta las condiciones de la vivencia de Angela. Son prácticas de la vida cotidiana, detalles de la más humilde vida de su cuerpo que, sin embargo, la conectan con Dios. Ya lo dijo Michel de Certeau “algo se mueve en lo cotidiano [...] la vida común se convierte en la ebullición de una inquietante familiaridad –una frecuentación del Otro”³⁷⁴. Las dos prácticas que me gustaría abordar consisten, primero, en cierta búsqueda del dolor y la enfermedad; y segundo, en el cuidado y el servicio. Son por supuesto prácticas del cuerpo, sólo en él puede aparecer lo que hemos tratado de decir y describir a lo largo del capítulo, “el modo de sentir toma formas físicas, relativas a una capacidad simbólica del

³⁷² Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, op. cit., p. 9

³⁷³ Citado sin referencia en Zenia Yébenes Escardó, *Figuras de lo imposible...*, op. cit., p. 126

³⁷⁴ Michel de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, trad. Jorge López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México, 1993, p. 20

cuerpo más que a una encarnación del verbo”³⁷⁵. No se trata de la encarnación que hace inteligible el misterio, sino al contrario, de hacer aparecer en la carne a lo imposible.

3.3.2 El dolor como inmanencia de la carne. La carne liberada y la transformación de los sentidos.

Angela, como Francisco y tantos otros hombres y mujeres santos, estuvo enferma durante toda la segunda mitad de su vida. Es posible leer en el *Memorial* el intenso dolor y los sufrimientos que tal enfermedad le causó hasta el final de su vida, en directa proporción con la profundidad de su experiencia mística. Esto, por supuesto, no resulta extraño para un mundo que no contaba con nuestras comodidades médicas, pero en la vida de Angela, así como en la de Francisco, lo importante es que la enfermedad y sus sufrimientos tienen significación religiosa. Tomando en cuenta la violencia de ciertas prácticas penitenciales sobre las que no se nos dan más detalles que su intensidad³⁷⁶, casi parece que las enfermedades llegan al cuerpo de Angela como una extensión de esas prácticas. Es decir, que el sufrimiento físico es parte constitutiva del itinerario místico y el hecho de que el dolor se obtenga como un don y no como un acto de la voluntad, es un paso adelante en el camino de la pobreza. También, el dolor se encuentra ligado a la figura constante del cuerpo desmembrado y con ello, al gozo.

Hay diversas posturas respecto a la importancia del dolor, el sufrimiento y las enfermedades en los textos hagiográficos de la baja edad media. Algunas desaprueban estas características y las consideran pruebas de un dualismo que favorece lo espiritual y pretende destruir el cuerpo. Otras simplemente las ignoran. Cuando se encuentran en textos sobre mujeres o escritos por ellas, la decisión casi unánime ha sido emparentar estos rasgos con misoginia interiorizada, que oscurece lo que el texto tiene de valioso. Caroline Walker dice al respecto:

The interpretation historians of religion have given to this phenomenon has been monolithic [...] Late medieval women hated their bodies and their sexuality [...] and punished them through fasting and other forms of self-mutilation. They internalized a misogyny to which the philosophical,

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 15

³⁷⁶ Por ejemplo, Fray A. le prohíbe a Angela ciertas prácticas que le parecen excesivas. Asimismo, en el paso sexto ella dice que aplica “fuego material” sobre zonas de su cuerpo. Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, op. cit., pp. 110

scientific, theological, and folk traditions and the structures of church and society all contributed³⁷⁷

De esta manera, me parece, se evita confrontar un problema con el que muchos investigadores quizá no se han sentido cómodos. Pero tomándolo con seriedad, como la historiadora ha hecho, estos rasgos no admiten una explicación tan simple. Por un lado, hay que recordar el interés de la época en el cuerpo de Cristo, que es un cuerpo sufriente al que se deseaba imitar. Por otro lado, las experiencias dolorosas o de enfermedad *transforman* en muchos casos la vida de quienes las sufren y juegan un papel central en su conversión. Francisco se convierte después de que él mismo enferma y no puede ir a la guerra. Tiene que confrontar, además, a un leproso. Los santos se consideran a sí mismos como en un exilio dentro del mundo, el dolor y la enfermedad que transforman su carne son a la vez el símbolo y el camino de ese exilio. Éste es literalmente *otra* carne. Cuando Angela se desnuda frente al crucifijo y promete castidad para ofrecerse a Cristo, no se trata sólo de un momento de erotismo entre ella y su nuevo esposo prometido, su cuerpo escapa de las relaciones que la definen como esposa y madre, para transformarse en una carne *endiosada*.

Walker dice que, dada la importancia y la ambivalencia que tiene la fisicalidad para el cristianismo en general y especialmente el de la baja edad media, “The goal of religious women was thus to realize the opportunity of physicality. They strove not to eradicate body but to merge their own humiliating and painful flesh with that flesh whose agony, espoused by choice, was salvation”.³⁷⁸ Es decir, que precisamente porque el misterio central del cristianismo es aquí el cuerpo de Cristo y su celebración es un banquete, aquello asociado a la carne es la inaudita posibilidad de la unión con y la comprensión de lo divino. Como hemos tratado arriba de explicar, el uso de Dios se vive en la carne y en sus posibilidades.

Sin embargo, me gustaría señalar que, para realizar esa oportunidad, lo que tenía que explorarse era lo característico de la vida encarnada: la vulnerabilidad. El dolor y la enfermedad son en este sentido algo así como experiencias privilegiadas de la carne. Para vivirla en su cara más auténtica y para transformarla.

Para pensar al respecto nos sirven las consideraciones fenomenológicas sobre el dolor, en parte porque los fenomenólogos se han interesado en él con total seriedad

³⁷⁷ Caroline Walker Bynum, *Holy feast and holy feast*, *op. cit.*, pp. 208-209

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 246

filosófica, pero también porque se han esforzado en ofrecer una descripción no dualista de un fenómeno que conoce prácticamente todo el mundo. Sin pretender ahondar yo en ello, coinciden en que se trata de una experiencia inmanente y que en ello reside su valor para la fenomenología. Por ejemplo: “En cierto modo el dolor físico no es sólo una vivencia señalada, un suceso consciente que se da en primera persona, sino que el sentir dolor puede muy bien servir de modelo de lo que significa la inmanencia radical de la conciencia, o lo que es igual, la autodonación plena de la vida”³⁷⁹. Esto significa que en la experiencia del dolor el objeto de la vivencia no es otro que el dolor mismo: “el padecimiento doloroso no requiere en apariencia de ningún otro fundamento fuera del suceso de que la conciencia lo esté sufriendo, con o sin causa objetiva [...] sólo de la experiencia vivida puede partir la determinación fundamental de qué sea este sentir dolor que en la plenitud de su inmanencia es, [...] dolor en el cuerpo y dolor del cuerpo”³⁸⁰. Las características que Serrano de Haro reconoce en el dolor, contrastando diversas posturas fenomenológicas³⁸¹, son dos.

Por un lado, la experiencia dolorosa captura la atención y provoca que todo el entramado de experiencias significativas del momento sea despojado de su sentido, porque el que sufre se concentra en su dolor corporal. El resto del mundo se pierde en el fondo de la vivencia para ser sólo un contraste con el dolor sentido: “Sumido en el dolor, queda conciencia de la realidad externa en una suerte de globalidad ya fuertemente indiferenciada y, con ello, poco significativa”³⁸², pero “para vivir el dolor extremo [...] es preciso mantener al menos una conciencia más amplia del propio cuerpo, el cual, por tanto, excede en diversos matices de la vivencia dolorosa y permite así la localización focalizada de ésta”³⁸³.

Por otro lado, en la vivencia dolorosa descrita fenomenológicamente se descubre la indeterminación entre cuerpo vivido (*leib*) y yo. Lo que podría explicar, quizá, que para las filosofías dualistas sea particularmente complejo comprender la experiencia de un dolor

³⁷⁹ Agustín Serrano de Haro, “Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor”, en Miguel García Baró y Alicia Villar Ezcurra (coord.), *Pensar la compasión*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, España, 2008, pp. 161-173, p. 161

³⁸⁰ *Idem*.

³⁸¹ El autor revisa las notas sobre el dolor de Husserl, Scheler, Sartre, Heidegger, Michel Henry y Merleau-Ponty, así como textos sin afiliación de escuela que tocan el tema del dolor, como *Body in pain* de Elaine Scarry, afirma, sin embargo, que su texto encuentra mayor afinidad con Husserl.

³⁸² *Ibid.*, p. 168

³⁸³ *Idem*.

intenso. Contra Wittgenstein, que encuentra absurdo decir “de un cuerpo que él tiene dolores”³⁸⁴, la vivencia dolorosa compromete al yo *en* el cuerpo sufriente, mostrando su inmanencia e indeterminación. Dice Serrano de Haro “la localización esencial del dolor en el cuerpo vivido es compatible con la incidencia directa e inmediata del dolor sobre el yo. La aflicción del cuerpo accede de inmediato al yo y es sufrida de lleno por él [...] No hay, pues, mediación del cuerpo al yo”³⁸⁵. Y en un movimiento interesante, es en la inmanencia del cuerpo vivido donde se es paciente y actor del dolor. La carne duele y *se* duele.

Ahora bien, así como Agamben buscó en textos de fenomenología las descripciones que le llevarían a afirmar la inapropiabilidad del cuerpo *propio*, aquí quisiera tomar las consideraciones fenomenológicas sobre el dolor y resaltar unas cuantas cosas. Primero, llama la atención que el dolor sea una suerte de experiencia sin objeto, pues no tiene uno más que él mismo. Incluso, dependiendo de su intensidad, afecta en menor o mayor medida la atención y los significados que se le otorga al mundo circundante y, al ser una experiencia inmanente del cuerpo vivido (para nosotros no existe otro), hay en él una suerte de autoafección en donde la carne es la que *se* ataca y *se* transforma a ella misma.

Parece ser una experiencia análoga a la exigencia del exilio del mundo que era exigida por la práctica monástica. Si hemos dicho que los franciscanos pretendían llevar consigo, en sus cuerpos, esta huida, no resulta extraño que en el dolor que Angela vive se encuentre su propio exilio. Sin embargo, se trata de un exilio de transformación que debe llevarse a cabo *en* el mundo y que requiere volver a él. Las enfermedades y los dolores de Angela son penitenciales, no un fin en sí mismos.

Otra cosa que llama la atención es que, precisamente por ser una experiencia inmanente, en el más riguroso sentido, hay en ella cierta opacidad, una resistencia a ser exteriorizada en lenguaje y a integrarse en la secuencia temporal. Dice Serrano de Haro: “El dolor físico, por el contrario, tiene una cualidad obtusa que lo hace reactivo a todo despliegue de sentido, una simplicidad casi inarticulada en que su sentido objetivo íntegro parece agotarse en la aflicción corporal intensa, localizada y cambiante; a mi juicio, el dolor

³⁸⁴ G. E. M. Anscombe, Oxford/Malden: Blackwell, 1997, citado y traducido por Serrano de Haro en *Ibid*, p. 169

³⁸⁵ *Ibid.*, p.171

físico no es siquiera susceptible de verdadera rememoración”.³⁸⁶ Como hemos visto, el desmoronamiento de la secuencia temporal es una de las características de la etapa final del itinerario místico. El dolor físico es un acontecimiento que erosiona la línea de memoria de una identidad y la remite, una y otra vez, a la inmediatez de su cuerpo. Importa mucho que sea in-significante, significar es tomar el control. En el dolor el cuerpo aparece desnudamente en su inapropiabilidad y precisamente porque no *hace sentido*, no permite volver a apropiarse de él. Es una vivencia pasiva: “Pues en su núcleo el dolor es acontecimiento puro en primera persona, es la situación pasiva en que me encuentro, en la que “existo”, y que de inmediato conozco como tal”.³⁸⁷ El dolor provoca que el cuerpo, que se había distanciado de sí mismo llamándose *yo*³⁸⁸, sea remitido a su vulnerabilidad radical³⁸⁹. Y precisamente por ello, el cuerpo sentido puede transformarse en otro cuerpo: no siento mi cuerpo de la misma manera cuando está sano, cuando duele un pie o la cabeza. La relación inmediata con el mundo se transforma a partir del cuerpo vivido como sufriente y vulnerable. Las enfermedades que atacan a Angela en el sexto paso le enseñan pobreza y humildad: que nadie tiene el ser. Así como dijimos que la enfermedad era el paradigma de la condición humana, para la edad media enfermedad y pobreza estaban entrelazadas, se definían ambas por la necesidad de cuidado y por la fragilidad: “en la Edad Media el concepto de pobreza hacía referencia a una realidad muy amplia y difusa, en la que se incluía la debilidad física, jurídica o social que afectará a cualquier individuo de forma temporal o permanente, siendo la enfermedad la que mayor debilidad propiciaba a las ya

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 168

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 161

³⁸⁸ “Para evitar la fractura, el mundo es construido a partir de idealizaciones en las cuales aparecen sólo la eternidad y la inmutabilidad: <el yo, imagen idealizada del cuerpo, niega, entonces, que éste sea pluralidad, composición, inestabilidad, precaria construcción, duración relativa en el fluir del tiempo>. La metáfora final es el *nacimiento del yo*, producto de la repulsión ante el cuerpo y la carne” Zenia Yébenes Escardó, *Figuras de lo imposible...*, *op. cit.*, p. 104

³⁸⁹ Aunque no pueda citarse como una fuente académica, me gustaría remitir aquí a un libro entero en que la enfermedad abre las condiciones de un mundo. En *La Montaña mágica* encontramos las siguientes citas: “Un hombre que vive enfermo no es más que un cuerpo, eso es lo antihumano, pues en la mayoría de los casos no vale más que un cadáver”, Thomas Mann, *La montaña mágica*, Mirlo Editorial, México, 2017, p. 101

“su cuerpo, forma carnal lánguida y plástica, infinitamente acentuada por la enfermedad, (...) su cuerpo convertido doblemente en cuerpo”, *Ibid.*, p. 214

“la enfermedad del organismo era una exageración embriagada y una acentuación depravada de su naturaleza física”, *Ibid.*, p. 263

establecidas”³⁹⁰. Las enfermedades, entonces, le muestran su cuerpo como necesidad: apertura.

Serrano de Haro apunta además que “La jaqueca, los retortijones, el pinchazo muscular, por emplear ejemplos elementales, tienen una primaria distribución en el esquema corporal que ellos mismos se encargan de redefinir”,³⁹¹ sin comentar mucho más al respecto. La última afirmación da pie a más indagación. Parece que los dolores intensos modifican al cuerpo vivido no sólo en el instante de su acontecer, sino en adelante. En este contexto, el esquema corporal no significa simplemente la forma del cuerpo, sino el conjunto de hábitos, costumbres, movimientos, etc. del cuerpo vivido: “el “esquema corporal” permite pensar el cuerpo como un “horizonte latente” de la experiencia de mundo que se encuentra en constante transformación tras el efecto del “hábito””³⁹². Corresponde, con sus distancias, a lo que hemos llamado arriba corporalidad: modos de vivir la condición encarnada.

En este sentido, no resulta extraño que Johanna Hedva, la que dijimos que propone la *Teoría de la mujer enferma*, se haya encontrado con las mujeres místicas después de un episodio de enfermedad particularmente intenso. Durante él, se disoció durante dos semanas y fue diagnosticada con “trastorno de despersonalización”. Una de las mujeres a las que acudió para enfrentar su nueva condición, su terapeuta, le entregó textos de mujeres religiosas: Margaret Kempe, Marguerite Porete, etc.³⁹³

Hedva es una mujer con una enfermedad crónica. Aunque en general estamos acostumbrados a pensar la enfermedad como un suceso, que viene y se cura, las enfermedades crónicas nos ponen frente a un cuerpo cuya condición íntima es estar enfermo. Por otro lado, cuando decimos que la enfermedad es el paradigma del cuerpo medieval, cabe resaltar que éstas eran mucho más visibles, difíciles de curar y posiblemente crónicas y mortales. La ambivalencia de la enfermedad, como castigo o prueba enviada por

³⁹⁰ Maria Isabel Morente Parra, *Imagen y cultura de la enfermedad en la Europa de la Baja Edad Media*, tesis para optar al grado de doctor, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2016, p. 33

³⁹¹ Agustín Serrano de Haro, “Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor”, *op. cit.*, p. 170

³⁹² Luís António Umbelino, “No se sabe lo que puede el dolor. Sobre la experiencia del miembro fantasma en Merlau-Ponty” en *Azafea. Revista de filosofía*, Ediciones Universidad de Salamanca, 19, España, 2007, pp. 187-199, p. 192

³⁹³ *Cfr.* Johanna Hedva, *Mi cuerpo es una prisión de dolor...*, *op. cit.*

Dios, significaba que ésta interesaba a toda la persona enferma, no sólo al órgano afectado, del que ella se podría distanciar. Significaba también que la curación no estaba asegurada. Toda enfermedad tenía entonces, para la edad media, la textura de la enfermedad crónica que la ciencia médica contemporánea no sabe cómo enfrentar³⁹⁴. Y esa posibilidad era la verdad última de todo cuerpo vivo. Es interesante cómo Hedva describe su despersonalización: “la disociación se siente como si hubieses sido arrancada de tu cuerpo y arrojada a un espacio abisal donde nada se mantiene unido. Durante este tiempo, no pude hablar ni entender el lenguaje, controlar o sentir mi cuerpo y, obviamente, no pude ir a trabajar”³⁹⁵. La resonancia entre partes del *Memorial* y estas palabras son claras, este estado es una pérdida de control y un *abismo*, que arranca al cuerpo del mundo y de sus trabajos. Es una pérdida del yo que se desata a partir del dolor.

Hay múltiples diferencias entre las mujeres medievales y Johanna Hedva. No pretendo decir que las mujeres místicas tenían trastornos de despersonalización o, al contrario, que la misma Hedva es una mística. Los contextos están separados por mundos de diferencia. Pero las posibilidades de los cuerpos quizá permanezcan, con significados y connotaciones distintas. La mayor diferencia que encuentro es que para Johanna la enfermedad llega de forma terrible y es la medicina la que debe encargarse de señalar y gestionar ese cuerpo enfermo. Su acercamiento a las mujeres místicas es la búsqueda de otra respuesta. Angela busca y pide –todavía falta que le sea otorgado- desde el principio el sufrimiento, la pobreza y el despojo. Sabe ya lo que puede ganarse con ello: sabe que “el menos es el signo del beneficio”.³⁹⁶

Así, los dolores de Angela modifican, paso a paso, su modo de ser. Erosionan su yo, su voluntad, su *identidad*, pero sólo porque las ganancias son infinitas. Después del grito de Así ella cae al piso gritando, pierde su lenguaje y sólo queda el aullido de un cuerpo que se desmiembra, su esquema corporal es destrozado. Pero ahí, en su cuerpo abierto por el dolor, cabe el goce del uso de lo divino. Más tarde, cuando sus miembros vuelven a despedazarse,

³⁹⁴ Hedva habla de cómo la ciencia médica occidental y blanca se enfrenta a su cuerpo como un organismo defectuoso a combatir, distanciándolo de la propia Hedva y sin tomarla a ella en consideración. *Cfr., ibid.* Asimismo, en mi investigación sobre el dolor desde la perspectiva fenomenológica encontré artículos que se esfuerzan en ahondar en el tema del dolor y el cuerpo vivido para enriquecer lo que ellos reconocen como un fracaso de la práctica médica: el tratamiento del dolor crónico.

³⁹⁵ *Idem.*

³⁹⁶ Luisa Muraro, *El dios de las mujeres*, op. cit, p. 115

ya no hay dolor y queda sólo el placer³⁹⁷, pues su corporalidad encarna y abraza la vulnerabilidad.

En el primer capítulo apareció una cita en la que se afirmaba que el dolor, para la edad media, era asunto de la mujer. Ellas encarnaron las cargas simbólicas asociadas a sus cuerpos femeninos y las habitaron de modo que su relación con Dios era posible precisamente porque eran mujeres. Y se relacionaron con él como mujeres. La transformación de la carne efectuada por el dolor no la purifica, haciendo de ella una materia espiritual; más bien, la desnuda en la verdad de su fragilidad y la libera para una nueva experiencia de sí y del mundo, atravesados por Dios. La riqueza del lenguaje corporal que Angela utiliza para narrar su itinerario no disminuye sino hasta el final del séptimo paso y vuelve con mayor fuerza en el tránsito: “su alma fue lavada y limpiada y sumergida en la sangre de Cristo, que era reciente y cálida”, “‘Esta es la palabra que quiso encarnarse por ti’ y me atravesó toda y me tocó toda y me abrazó”³⁹⁸, “En verdad el alma no puede tener mejor visión en este mundo que ver su nada y *estar en su cárcel*”³⁹⁹. Entonces no es el alma que quiere enseñorearse sobre sí –sobre su cuerpo- y sobre el mundo la que se une a lo divino: “In a religiosity where wounds are the source of a mother’s milk, fatal disease is a bridal chamber, [...] physicality is hardly rejected or transcended. Rather, it is explored and embraced”.⁴⁰⁰ El dolor y la enfermedad, la carne como carne, son un camino privilegiado mediante el cual estas mujeres destruyen su voluntad y ahondan en su ser mujeres, en su ser cuerpo y en su ser criaturas.

La enfermedad y la pobreza algo tenían que ver con la necesidad y el cuidado. A este exilio del mundo en el dolor le corresponden el regreso y el don. Por un lado, “alcanzar el lugar desde el que puedes pedir ayuda y aceptar amor, puede sentirse un poco como si una parte de ti tuviese que ser destruida”⁴⁰¹, la enfermedad destruye el yo y enseña la interdependencia. Pero además, otorga la posibilidad de cuidar de los otros, de identificarse con el cuerpo que da –Cristo y las madres- y dar también: cuidar.

³⁹⁷ Cfr. arriba, Capítulo 2

³⁹⁸ Angela de Foligno, *Libro de la Experiencia*, p. 132

³⁹⁹ *Ibid*, p. 133. Las cursivas son mías.

⁴⁰⁰ Caroline Walker Bynum, *Holy fast and...*, *op. cit.*, pp. 249-250

⁴⁰¹ Johanna Hedva, *Mi cuerpo es una prisión de dolor...*, *op. cit.*

3.3.3 Los cuerpos místicos como alimentadores. Servicio, abyección e infinito.

*Pero de todo este drama diario del cuerpo no hay memoria escrita*⁴⁰²

El segundo conjunto de prácticas ha sido tratado ya por Caroline Walker Bynum. Ella ha dedicado toda una investigación a la importancia religiosa que la comida y las prácticas asociadas a ella tenían para la religiosidad medieval, especialmente para la religiosidad femenina. De acuerdo a su interpretación, la riqueza simbólica de la comida y la centralidad de sus prácticas para la religiosidad de las mujeres medievales, no sólo transforma cómo se han entendido las prácticas ascéticas de la baja edad media, también hace posible comprender exactamente cuál era la carne de esa religiosidad, sus características y sus potencias.

Como ya hemos adelantado en el capítulo 1, la religión de la baja edad media tiene como principales características un énfasis sobre la corporalidad de Cristo, la búsqueda de retiro del mundo y la individualización del culto. El cuerpo del salvador y su vida eran lo que se buscaba con la *imitatio christi*: se trataba de transformar el propio cuerpo en el suyo sacrificado, identificarse con él. Con la institución del dogma de la transubstanciación, la comunión –una comida- reforzó su lugar como el centro de la liturgia cristiana. Ésta no es otra cosa que la *incorporación* de la carne de Jesucristo y con ella de su sacrificio. De este modo, el consumo de un alimento fue entendido como una unión de carne con carne. Lo más sencillo del mundo era un banquete sagrado. Y es que comer es el ejemplo paradigmático de fusión de una materia con otra, de algo efectivamente *otro* que al ser consumido se hace uno con el propio cuerpo. Es también un ejemplo de sacrificio: los alimentos, para nutrir, deben ser masticados, digeridos, destrozados y transformados. En el alimento se hace patente la apertura del cuerpo, su penetrabilidad y su ambivalencia: la carne y la comida son al mismo tiempo desgarramiento y fertilidad. En especial en un ejemplo que ya hemos mencionado arriba: la mujer que amamanta. Resumidamente, la comida y la alimentación condensan los rasgos del tipo de corporalidad del que no hemos dejado de hablar

Durante el itinerario de Angela es evidente la importancia que la comunión tiene para ella, y los múltiples placeres que le permite. Pero para las mujeres religiosas de la

⁴⁰² Virginia Wolf, *On being ill*, p. 2

época, el asunto no se quedó allí. Todo comer y dar de comer se convirtieron en la posibilidad de poner en práctica radicalmente la *imitatio christi*: unirse con el cuerpo divino al devorarlo, dar el cuerpo en sacrificio como él, alimentando. Walker Bynum lo dice así: “la comunicación de Dios con la humanidad y el darse de uno mismo a alguien más por medio del sufrimiento o el servicio se entiende como dar de comer”, “como un dar la carne que nutre mientras se consume”.⁴⁰³ Las prácticas ascéticas sólo tienen sentido junto a su contraparte, abstenerse de comida mundana es la posibilidad de ofrecerla a los otros y de recibir la comida divina. Asimismo, recibir alimento de Cristo es tener más para dar. Un resultado de estos movimientos fue que los cuerpos de las mujeres, que alimentan, que dan su sangre a las criaturas en su vientre y que sufren en el parto, fueron asociados simbólicamente al cuerpo de Cristo. Aunque era él un varón, sus trabajos de salvación eran *femeninos* y ellas podían así identificarse con él. Ellas ya se consideraban a sí mismas alimentadoras, pero las experiencias y prácticas de su vida cotidiana podían elevarse a distintos cielos y transformarse –tomar significados distintos- por el tacto de lo divino. En ocasiones rechazaron los trabajos domésticos dirigidos a sus familias sustituyéndolos por trabajos de caridad o por trabajos compartidos sólo con personas que hubiesen elegido también la vida religiosa. Es decir, con aquellos con los que se compartiera una forma de vida.

En el *Memorial* hay varios ejemplos que muestran la doble arista de las prácticas y los símbolos asociados a la alimentación. En el paso tercero Angela insiste en llamar a la sabiduría divina una mesa servida: “súbitamente mi mente fue elevada [...] fue puesta ante una mesa sin principio ni fin”⁴⁰⁴ “Y no sé decir otra cosa de la que vi. Sin embargo, a mi alma vuelve de nuevo esta palabra, *mesa*, y también fui puesta ante una mesa en mi primera elevación”.⁴⁰⁵ En el mismo paso tiene lugar el episodio de los leprosos, Angela y su compañera les dan de comer y después ingieren ellas la lavativa que contiene trozos de la carne de los enfermos. Los incorporan a sí mismas literalmente ingiriendo su carne. La comparación con la comunión no es exagerada, es el mismo movimiento. Ellas dan y, comiendo, toman sus sufrimientos y su exclusión. Por un lado está el don y el sacrificio mediante el cual se identifican con Cristo. Pero es de igual importancia el hecho de que los

⁴⁰³ Caroline Walker, *Holy Fast and holy feast, op.cit.*, p. 152

⁴⁰⁴ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia, op. cit.*, p. 80

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 81

leprosos son a la vez la imagen de Jesús y de la humanidad vulnerable y que ellas los toman en sí para celebrarlos como si fueran sagrados, porque lo son. En esta línea está la promesa que le hace Dios a Angela de que “la comida y la bebida han sido benditas para vosotras para siempre, mientras viváis en este mundo”⁴⁰⁶ y por ello, con quien compartan la comida será bendecido. Aunque ella no ayuna como otras santas de la época, la comida la obtiene de las limosnas dadas a ella y a su compañera tal y como dicta la vida pobre, el ascetismo que le permite dar es la renuncia a la propiedad. La comida aquí pone a los cuerpos en interpenetración, permite a Angela compartir su vida santificada, no es necesario que haya consumo directo y literal entre los individuos. Sin embargo, ese extremo se mantiene latente y sagrado. Es la más íntima relación entre la mujer y Cristo, entre ella y lo otro. Entre Dios y la humanidad que creó, incluso. Comer y dar de comer son así prácticas poderosas del estar juntos y del difícilísimo equilibrio de la vulnerabilidad.

En el lado opuesto está la locución engañosa que le llega a Angela mientras prepara alimentos, “¿cómo es que eres digna tú que lavas lechugas?”.⁴⁰⁷ A ella no le cuesta distinguir su falsedad, no sólo porque la voz divina siempre se le muestra amorosa, sino porque ésta apela a su orgullo y a su soberbia, que podrían ser aquí un rechazo a *servir*. En ningún otro lugar del texto se plantea la cuestión del merecer, Dios sólo le dice que pida. Además, esta voz se equivoca porque no comprende que lo esencial se encuentra precisamente en el lavar lechugas –Angela dice “quería lavar lechugas”, lo hace gustosa- y no en los honores o el poder -las *dignidades*.

Caroline Walker se interesó por el significado religioso de la comida y encontró una comprensión del cuerpo muy distinta tanto a la nuestra como a la que durante largo tiempo se pensó que era típica del medioevo. Ya que de ese tipo de corporalidad partimos en este texto, no resulta extraño que, a la inversa, los símbolos y las prácticas asociadas a la comida parece que fueron parte fundamental de la transformación de Angela en la carne vulnerable que sería santificada y que tratamos de aprehender. En cierto sentido, marcan su relación con los otros, que refleja la relación de Dios con el mundo que ilustramos arriba. Ella alimenta y cuida, no a los miembros de una familia que restringe sus afectos, sus deberes y su entrega, sino potencialmente a todos y especialmente a aquellos que lo necesiten. La

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 70

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 86

única restricción es que su amor y su cuidado puede ser mejor recibidos por quien comparte su vida en la pobreza, quienes saben que también eso es inapropiable.

Creo que alrededor de la comida hay una constelación de prácticas y actividades que, en mayor o menor medida, también se colorearon con esa fuerza simbólica y con la potencia para hacer encontrarse los cuerpos. Lavar lechugas, preparar, cocinar, lavar los pies, lavar las heridas, vendar, cuidar. Se trata del entramado de las labores necesarias para la reproducción de la vida, que en los últimos tiempos tanto han interesado al pensamiento feminista⁴⁰⁸ y que se ocupan de esa difusa parte de la vida que Dios señala en Angela cuando le dice “Toda tu vida, tu comer y tu beber y tu dormir, me place”.⁴⁰⁹ La vida cotidiana y sus múltiples detalles y tragedias son un campo de trabajos inmensos, que sostienen la vida pero que no dejan huella, que no dejan obra, sino cuerpos. Y es ahí donde la carne vulnerable y Dios, acontecen.

Michel de Certeau, en su bellissimo libro *La fábula mística*, cuenta entre los antecedentes del misticismo⁴¹⁰ un relato de la *Historia Lausíaca*. En él aparece un personaje: la idiota, cuyas características son precisamente una relación con el cuerpo y el cuidado, de modo que nos puede servir para ver mejor lo que esas tareas nos quieren decir. La historia, que no puedo reproducir entera, trata más o menos de lo siguiente. Un ángel desciende a un ermitaño para decirle que, mientras él piensa en las ciudades, abajo en el monasterio vive “una que lleva una banda de tela en la cabeza. [...] que] nunca ha apartado su corazón de Dios”⁴¹¹. Él no puede quedarse sin conocerla y baja a verla. Entra al monasterio y se le presentan todas menos una. “Tenemos a una idiota allá dentro, en la cocina”⁴¹² dicen las mujeres y él les exige verla. Ella no quiere salir y debe ser llevada por

⁴⁰⁸ El debate acerca de la naturaleza de estas labores y la conceptualización adecuada para abordarlos, en la historia general o en el capitalismo, no está cerrado. Sin embargo, aquí utilizaré el concepto de trabajo de cuidados o, mejor, cuidados. Una autora clásica para explorar este problema es Chiara Saraceno.

⁴⁰⁹ Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, op. cit., p. 58

⁴¹⁰ Michel de Certeau investiga la mística cuando toma las características de una disciplina constituida, lo que sucede en los albores de la modernidad. Las razones que tiene para ello son consistentes y las expone en la introducción de su libro. Cfr. Michel de Certeau, *La fábula mística...*, op. cit., pp. 11-39 En este sentido, el texto de Angela y los de muchas otras mujeres místicas de los siglos XII y XIV quedan fuera de su investigación. Sin embargo, me parece que las coincidencias entre este relato y los textos de las mujeres santas medievales no son insignificantes y señalan hacia una afinidad muy interesante. Si acaso todas, la idiota y las mujeres santas, pueden leerse como antecedentes de la mística cristiana en general o si constituyen por sí mismas un fenómeno aparte, no me atrevo a discutirlo aquí.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 47

⁴¹² *Idem.*

la fuerza. Ya que la dejan frente al hombre santo, él se arrodilla y pide: “Bendíceme, madre”⁴¹³. Ella no se sorprende ni lo bendice, se arrodilla a su vez diciendo “Tú, señor, bendíceme”⁴¹⁴. El hombre sabio las regaña a todas por no reconocer la santidad de la idiota y se marcha. Las mujeres del monasterio, que antes injuriaban a la mujer, ahora la llenan de alabanzas. Ella entonces se marcha del monasterio y desaparece.

El modo en que es descrita la mujer es muy interesante. Se dice de ella que era “la esponja del monasterio”, “vagando por la cocina prestaba toda clase de servicios”, “se contentaba con las migajas de la mesa que pepenaba y con el agua de las marmitas que enjugaba”⁴¹⁵. En la topografía del relato ella pertenece a la cocina y su idiotez –fingida, según el relato⁴¹⁶- la aleja de las demás mientras las sirve. La virtud que De Certeau le atribuye es la locura. Una que es un exilio, la idiota calla y se resiste a la simbolización. Por eso se escapa una vez que es reconocida por el poder-saber que representa el hombre sabio. En la única línea que dice en todo el relato no dice nada sobre sí ni se afirma, “señala al hombre-amo: a ti te corresponde, hombre, bendecir, a ti te corresponde el poder institucional, viril y paternal [...] ella rehúsa tomar el lugar que él ocupa en la institución simbólica”.⁴¹⁷ Pero su locura lo que implica es una relación particular con el cuerpo. Ella “toma sobre sí las funciones más humildes del cuerpo” de las otras,⁴¹⁸ y su exilio se mantiene en relación a una ascesis que De Certau llama “*prácticas de lo infinito*”.⁴¹⁹

Esas prácticas de lo infinito son los servicios prestados a los otros cuerpos. Por un lado, las tareas son casi literalmente infinitas, no hay nunca una obra realizada sino un constante perder el cuerpo y alimentarlo:

El cuerpo no sirve como valor de uso (un propio) ni como valor de cambio (una comunicación). Él es servido, agujero sin fondo, exceso sin fin [...] No es sino el ejercicio interminable de su aparición y su desvanecimiento. Las actividades serviles sostienen, en tareas efectivas y diseminadas –siempre comer, siempre lavar-, la experiencia de esos cuerpos bien reales y sin embargo inaccesibles entre dos pérdidas [...] Estas prácticas serviles serían e ejercicio de un dolor de amar, un ejercicio físico

⁴¹³ *Idem.*

⁴¹⁴ *Idem.*

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 46

⁴¹⁶ *Cfr., Ibid.*,

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 51

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 48

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 60

de lo absoluto: tiempo perdido, obrar desparramado y cuerpo quebrantado por lo interminable de los preparativos y de los desperdicios.

El cuerpo de los otros y el propio, confundidos e indeterminados entre ellos, se enlazan en prácticas interminables e infinitas. Los cuerpos son aquí infinitos *situados*, tareas infinitas y ejercicios de un amor destinado siempre al fracaso. Ese *tomar sobre sí* del servicio es el ascetismo. No se trata éste de una voluntad que se restringe a sí misma, sino una hospitalidad que recibe en sí los otros cuerpos y que ha hecho espacio para ellos “por medio de un vaciarse y un dispersarse la compacidad y la unicidad del individuo”.⁴²⁰ La idiota se retrae al servicio, a la cocina y a su cuerpo, se vuelve así inanalizable, infinita: “ella es este resto sin fin”⁴²¹. Y así se excluye de toda institución de poder.

Sin embargo, para De Certeau, la idiota tiene una función muy particular. Al tomar sobre sí el exceso y excluyéndose, sostiene y permite la comunidad de las demás. Dice: “Este desperdicio ‘repugnante’ permite a las otras mujeres el reparto de las comidas, la comunidad de signos en el vestido y el cuerpo, la comunicación de las palabras; la excluida vuelve posible toda una circulación”.⁴²² Su lugar en los límites se ocupa de aquello que sobra del lugar político de lo común, es su recipiente y lo *contiene*; la sorpresa es que aquello sea el cuerpo y la vida.

Salvando las diferencias entre los autores, sus intereses y sus tradiciones, así como sus objetos de estudio, encuentro cierta afinidad entre el uso, los cuidados y las prácticas de lo infinito. El uso, veámos al principio, Agamben decidió analizarlo a partir de la definición aristotélica de la labor del esclavo y se opone sobre todo al concepto de obra. Los cuidados han sido estudiados por el pensamiento feminista para investigar la situación de las mujeres en el capitalismo y el concepto ha sido usado para pensar principalmente en términos económicos y políticos. Finalmente, las prácticas de lo infinito de Michel de Certeau provienen de una lectura que se vale de términos psicoanalíticos y cuyo interés es el plano de lo simbólico y sus transformaciones. Sin embargo, me parece, los tres conceptos tratan de circunscribir un espacio específico: la vida cotidiana y la vida del cuerpo. Los tres señalan, en lugares y tiempos diferentes, el costo de pensar esas labores, su potencia y su problemática situación liminal. En los tres casos parece que lo político se fundó, en el

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 61

⁴²¹ *Ibid.*, p. 48

⁴²² *Idem.*

momento, a partir de la exclusión y la invisibilización de las labores del cuerpo y de aquellos cuerpos que las llevan a cabo.

El uso, dijimos al principio, Agamben decidió estudiarlo a partir de la labor del esclavo. Ésta se caracterizaba por ser improductiva y pertenecer a la esfera de la reproducción de la vida. El cuerpo del esclavo entraba en el uso en una relación de indeterminación con el cuerpo del amo, pero era a la vez considerado un instrumento parecido al vestido o los artículos de cocina, es decir, como un útil doméstico. Algo que no mencionamos arriba pero que es sumamente importante, es que la labor sin obra del esclavo refleja la felicidad del hombre sabio y virtuoso, pero en el fondo de la jerarquía aristotélica: “en cuanto se resuelve en un uso improductivo del cuerpo, esta parece constituir la otra cara del buen uso de las cosas por parte del hombre libre”.⁴²³ Pero Aristóteles se esfuerza por negarle cualquier posibilidad de virtud, así como a la parte vegetativa del alma. El esclavo así “representa una vida no propiamente humana que hace posible para los otros el *bios politikós*, es decir, la vida verdaderamente humana”.⁴²⁴ Esto parece ser casi un lugar común del pensamiento que se quiere fundar en el griego, alguien debe tomar sobre sí la vida nutritiva del cuerpo, de la que los hombres libres y políticos –*los verdaderos seres humanos*– no se pueden ocupar. El esclavo representa esto: el umbral mediante el cual los ‘hombres’ tratan de conjurar su estar sometidos a las necesidades del cuerpo. Pero es evidente que, con la complicada exclusión/inclusión del esclavo en la humanidad, el costo de la vida política así pensada es un corte tramposo efectuado entre ella y la vida. Sin embargo, Agamben recupera en el uso un tipo de actividad humana que no se deja reducir al trabajo o a la obra. Y arriba recuperamos el uso como la relación de mujeres como Angela con el mundo y el propio cuerpo, también con Dios. Relaciones de indeterminación y afección mutua, en las que se constituye un sí mismo que no puede ser nunca un sujeto, pues está en uso *con* lo inapropiable en la vida santificada.

Los cuidados, por otra parte, tratan de nombrar el tipo de actividad que las mujeres han llevado a cabo en la modernidad capitalista. Aunque algunas autoras han hecho un esfuerzo para analizarlos desde el mismo punto de vista que el trabajo productivo, es evidente que señalan un tipo de actividad que no se deja asimilar por los mismos criterios. No sólo

⁴²³ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, op. cit., p. 55

⁴²⁴ *Ibid.*, 56

pertenece a un área distinta: el ámbito de la reproducción, sino que es improductivo, afectivo y requiere una disposición constante difícil de medir. Sin embargo, es generalmente aceptado que el capitalismo instituye una nueva y más profunda división sexual del trabajo y que los procesos de acumulación originaria requieren la expropiación de los cuerpos de las mujeres, su potencia reproductiva y sus labores domésticas.⁴²⁵

Roswitha Scholtz tiene al respecto una propuesta interesante que ha llamado la teoría de la escisión del valor. Según ella, el capitalismo no sería sólo un sistema económico sino un modelo civilizatorio. Éste tiene como uno de sus ejes principales una escisión de las actividades humanas entre aquellas que producen valor, reconocidas económica y socialmente, y todas aquellas que, por no producirlo, son negadas e invisibilizadas. Dice: “la escisión del valor remite a que las actividades reproductivas identificadas sustancialmente como femeninas, así como los sentimientos, los atributos y actitudes asociadas con ellas (emocionalidad, sensualidad, cuidado etc.), están escindidos precisamente del valor/trabajo abstracto”,⁴²⁶ así, “Si el valor es la forma de la riqueza en el capitalismo, para Scholz esa misma forma tiene una dimensión invisibilizada que funciona como su condición de posibilidad, y que se relaciona con todo aquello que no es idéntico a la lógica del valor”⁴²⁷ Para que los seres humanos puedan convertir su fuerza de trabajo en mercancía es necesario que la reproducción de su vida sea, como en el caso griego, conjurada por cuerpos que se ocupen de ella. Ellos permiten la apertura del espacio público sin incluirse en él. El sistema capitalista tiene un entramado simbólico en el que el valor está equiparado al hombre, “El ‘varón’ es visto así como hombre/espiritual/vencedor del cuerpo; la mujer, por el contrario, como no-hombre, como cuerpo”.⁴²⁸ El resultado es que las mujeres y en general los cuerpos que quedan del lado opuesto del valor no pueden reclamar –fácilmente- el estatus de sujeto (trabajador)⁴²⁹. Así, Scholz se opone a los intentos por parte de algunas feministas de incluir las labores de cuidado, con todas sus aristas, en el concepto de trabajo.

⁴²⁵ Cfr. Silvia Federici, *Calibrán y la bruja...*, *op. cit.*,

⁴²⁶ Roswitha Scholz, “El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género” en *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, 5, 2013, pp. 44-60, p. 48

⁴²⁷ Álvaro Briaes, “Para una crítica de todos los Trabajos: la teoría de la escisión del valor entre las críticas feministas del capitalismo”, en *ENCRUCIJADAS. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, no 7, 2014, pp. 153-179, p. 165

⁴²⁸ Roswitha Scholz, “El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género”, *op. cit.*, p. 50

⁴²⁹ Álvaro Briaes, “Para una crítica de todos los Trabajos: la teoría de la escisión del valor entre las críticas feministas del capitalismo”, *op. cit.*, p. 163

Sólo pueden serlo cuando se realizan, de hecho, asalariadamente. Para ella, eso ocultaría que “El modelo civilizatorio productor de mercancías tiene su condición de posibilidad en la opresión de las mujeres, en su marginalización, así como en una postergación de lo social y de la naturaleza”.⁴³⁰

Lo que quiero decir con lo que parece un gran rodeo es que los cuidados, que es equivocado confundir con el trabajo, me parece que pueden retrotraerse a la esfera del uso. Con esto no quiero decir que ambos conceptos señalen lo mismo. Los cuidados son una variedad de labores y ocupaciones que pueden efectuarse dentro de distintas relaciones. Y así, en el texto de Angela, las labores serviles, los cuidados, parece que son los que dan lugar y permiten la relación de uso. Y si esto sucede es porque se pone en juego lo que De Certeau llamó prácticas de lo infinito. Es decir, que si Caroline Walker había dicho que la comunicación de la humanidad con Dios y de las mujeres místicas con él y con el prójimo se entendía como ‘dar de comer’, quizá sería más apropiado decir que mediante el ejercicio de cuidados diversos, como prácticas de lo infinito, se da lugar no a la simple ‘comunicación’, sino al *uso de Dios y el mundo*.

En algún lugar arriba hemos dicho que los franciscanos rechazaron el trabajo tanto como la propiedad. Pero de aquel no rechazaron, como se podría creer, las actividades, sino el salario.⁴³¹ Asimismo, en las narraciones sobre la vida de Francisco y de sus allegados, el cuidar a los enfermos, dar de comer y lavar los cuerpos parecen ser al mismo tiempo las actividades más cotidianas y las más valoradas por la espiritualidad franciscana. En el texto de Angela ha sido también más que evidente cómo los momentos cruciales de su itinerario no están relacionados con la liturgia, sino con las labores del cuerpo o con su lenguaje. Todas éstas son en efecto prácticas de lo infinito tal y como las describía De Certeau. Son la búsqueda de una intimidad entre los cuerpos por medio de la hospitalidad ascética que abre el propio y que así, ya no es propio. Es así en la escena de los leprosos, es así cuando se alimenta a los demás o se les lava. Es así cuando se comparte la enfermedad. En los cuidados se pone el cuerpo para los otros cuerpos. Es en la banalidad diseminada de la cotidianidad que la mujer y Dios se indeterminan: se usan. Por eso Angela puede decir que *permanece* en él. Las labores de cuidado tienen una estructura circular: retornan, siempre

⁴³⁰ ⁴³⁰ Roswitha Scholz, “El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género”, *op. cit.*, p. 50

⁴³¹ *Cfr.* arriba, Capítulo 1, nota 32

lavar, siempre cocinar, no producen nada y lo son todo. Se pierde y se gana como en el flujo del amor –infinito también- del que hablamos ya. El uso también tiene esa estructura circular, es, igualmente, infinito.

Lo que resulta más interesante es que en cualquier caso, nos encontramos con dos figuras, el esclavo y las mujeres, que en momentos y configuraciones sociales determinadas se nos muestran como la condición de posibilidad –invisibilizada y oprimida- del espacio de los hombres libres; en fin, de los sujetos trascendentalizados.⁴³² Si la vida del cuerpo y sus labores han de ser borrados para que ello suceda, es razonable pensar que, al contrario, para nunca trascendentalizarse, lo más potente son el cuerpo y sus cuidados. De este modo, llama la atención que en el texto de Angela y quizá en todo el franciscanismo, haya un esfuerzo por escapar de la subsunción de la esfera de reproducción de la vida y de la división público/privado. Respecto a esto último se nos dice que, al principio de su itinerario, poco después de que ella se queje de tener que cumplir sus deberes de esposa, Angela pide a Dios que se lleve a su marido, a sus hijos y a su madre; él se lo concede y todos mueren, uno tras otro.⁴³³ Se refleja en este episodio la separación de Francisco de Asís de su padre, pero de forma mucho más radical. Ella se escapa así del dispositivo mediante el cual el trabajo de las mujeres será invisibilizado y naturalizado: la familia.⁴³⁴ Rompe la privatización de las labores reproductivas que permite la delimitación de un espacio público que se le opone. No rechaza las actividades de cuidado así como los franciscanos no rechazaron el trabajo manual, pero las pone en juego en otro tipo de relación social que se funda precisamente en la comunidad de la vida, es decir, en una comunidad establecida mediante labores de cuidado mutuo.

Conocemos poco, por desgracia, de las relaciones específicas entre Angela y su compañera, pero sabemos que vivían juntas, conseguían comida, cuidaban a los demás, iban por agua juntas, etc. Además, sabemos que la vida monástica está definida por la comunidad. Así, quizá no es muy aventurado decir que en el itinerario místico de Angela

⁴³² Carla Lonzi, en *Escupamos sobre Hegel*, ha tratado de pensar la relación entre estas dos figuras frente al hombre-amor.

⁴³³ Angela de Foligno, *Libro de la Experiencia*, *op. cit.*, p.41

⁴³⁴ Es evidente que Angela no vive en una sociedad capitalista, pero la zona italiana del siglo XIII ya estaba altamente urbanizada y el comercio ya comenzaba a alzarse como la forma primordial de actividad económica. A falta de un análisis específico para esta situación no me parece impertinente utilizar conceptos aplicados a un momento posterior del desenvolvimiento histórico, pues los actores necesarios, me parece, ya se encuentran ahí.

encontramos un modo de comunidad que pretende excluirse del derecho y de la apropiación -como ya dijimos- y que además no tiene los cuidados, el cuerpo y la vida como condición de posibilidad subsumida, sino al contrario como el espacio localizado de la llegada de Dios. Y éste se configura haciendo *común* la vida y su reproducción: las labores de cuidado y el uso, fundados precariamente sobre el abismo del don de la gracia divina y nuestra absoluta necesidad.

Algo que caracteriza a los textos de mujeres místicas como Angela es que no pretenden, en la mayoría de los casos, ser reconocidas como figuras de poder dentro de la Iglesia. Tampoco puede afirmarse simplemente que se subordinan gustosas a la jerarquía eclesial, la mayoría exige y vive una relación directa con Dios que la esquivo. Repiten el gesto de la idiota de De Certeau, no pretenden intercambiar su lugar con los hombres sabios, pero tampoco les reconocen necesariamente la santidad, sólo el poder.⁴³⁵ El saber carismático que se les atribuye es distinto al de la autoridad, es el del cuidado. Aunque podríamos argumentar que sus vidas santas son ejercicios de resistencia frente a un tipo de sociedad que las oprimía, lo cierto es que no se trató de una oposición frontal en la que exigieran el poder del otro. Al contrario, con ellas se abrió un espacio alternativo que trató de excluirse de ambos polos, de ambos poderes. Y en ese espacio no había cabida para ningún tipo de autoridad. Especialmente cuando Dios mismo no se les presentaba como un legislador o un padre, sino como un abismo. Agamben le reprocha a Foucault que “no parece ver (...) la posibilidad de una relación consigo mismo y de una forma de vida que no asumen nunca la figura de un sujeto libre [...] de un Ingobernable que se sitúa más allá tanto de los estados de dominio como de las relaciones de poder”⁴³⁶ y como respuesta se esfuerza por desarrollar el uso como un espacio de la ética en donde se hace efectivamente imposible el sujeto y con ello las relaciones de poder. No pretendo decir que aquí, con Angela, está ‘lo ingobernable’, pero creo que en los textos de las mujeres místicas se atisban experimentos interesantes en cuanto a formas de esquivar las relaciones de poder. Quizá porque se parte ya desde la cara oscura de esas relaciones y, como ha visto Caroline Walker, se encuentra allí un pensamiento que no funciona por oposiciones, sino con contigüidades e indefiniciones.⁴³⁷

⁴³⁵ ‘Bendíceme tú, señor’ es una expresión ambivalente que a la vez que muestra respeto remite a la esfera del señorío. Michel de Certeau, *La fábula mística...*, op. cit., p. 51

⁴³⁶ Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, op. cit., p.207,

⁴³⁷ Cfr. Caroline Walker Bynum, “Women’s Symbols”, en *Holy fast and holy feast...*, op.cit, pp.277-296

Para terminar esta sección me gustaría citar de nuevo a Johanna Hedva, que sin tanta investigación ha dicho cosas con las que este trabajo coincide profundamente. Ella termina su conferencia, a partir de lo que ha encontrado en los trabajos de las mujeres místicas, diciendo: “La manifestación más anticapitalista es cuidar a otra persona. La práctica históricamente feminizada, y por lo tanto invisible, de la enfermería, la crianza, el cuidado. Tomarse en serio la vulnerabilidad, la fragilidad y la precariedad, y apoyarla, honrarla, empoderarla. Protegernos los unos a los otros”.⁴³⁸ Y es así de simple.

⁴³⁸ Johanna Hedva, “Mi cuerpo es una prisión de dolor...”, *op. cit.*

4. Conclusión

*Nosotras rechazamos cualquier complementariedad y cualquier subordinación, ellas nos enseñan a ser libres en la insuperable asimetría de la condición creada*⁴³⁹

Y así, hemos llegado al fin. ¿Pero qué hay que decir una vez aquí? El esfuerzo era por leer, por hacerlo bien y descubrir las potencias de este texto, escrito en un tiempo y un lugar lejanos. Yo supuse que habría en él algo que pensar sobre la subjetividad y sobre cómo imaginar nuevas formas de habitar nuestra existencia singular. Comenzamos por situar el momento de su emergencia. Descubrimos un tiempo turbulento y, sobre todo, ambivalente, en tensión. Fue el tiempo de los violentos movimientos espirituales que, influenciados en mayor o menor medida por los sugerentes textos de Joaquín de Fiore, se levantaron para exigir la llegada del paraíso. Entre ellos destacué el franciscanismo. Éste es un movimiento espiritual novedoso y radical, cuya unicidad recae sobre el concepto de pobreza y la forma de vida entregada a ella, santificada. No nos sorprendió encontrar entre sus filas a muchas mujeres. Porque para ellas este siglo, con su turbulencia, se abrió a nuevas posibilidades. Por un lado se les ofrecía una nueva independencia y comunidades enteras femeninas. Las mujeres religiosas, viviendo solas o con otras, abundaron. Pero comenzó también la pauperización y el recrudescimiento de las divisiones entre los géneros.

Describimos rápidamente –quizá demasiado– el panorama filosófico. A pesar de las posturas encontradas, la filosofía medieval se presentaba como una respuesta a la filosofía griega, desde un pensamiento con la mirada puesta en un Dios. El lenguaje filosófico era el lenguaje del saber. Sus palabras y sus problemas serían en ocasiones los de Angela. No podíamos terminar de ubicarnos, además, sin tocar el tema de la religiosidad en la baja edad media. La encontramos afectiva y centrada en Cristo, como el hombre que murió y sufrió en la cruz. La encontramos carnal. La carne, concepto sobre el que no dejaría de girar este texto, apareció entonces. Tan diferente a nuestro cuerpo moderno, hablamos por primera vez de su vulnerabilidad y de las tensiones que la atravesaron. Pecadora, frágil, central en las técnicas del yo medievales, comenzamos a preguntarnos por ella y por el itinerario místico de una mujer que la *encarnó*, si se me permite decirlo, en sus más íntimas posibilidades.

⁴³⁹ Luisa Muraro, *El dios de las mujeres*, op. cit., p. 34

El segundo capítulo trató de presentar un texto que no es muy conocido. Presentarlo aquí es, por supuesto, mostrarlo ya interpretado. Había que hacer ciertas advertencias sobre la situación particular de escritura del *Memorial* y dejar ver la forma en que se abordaría esta narración simbólica, como dijimos: *al pie de la letra*. Destaqué después en la narración los puntos que parecían más fértiles para nuestra investigación. A partir de ello argumenté en el texto que, si bien podría pensarse que el texto de Angela cabe entre los de la mística especulativa heredera del neoplatonismo; parece más interesante explorar los puntos en donde difiere de ella. Ahí es donde, a mi parecer, se revelaría su potencia. Estos fueron el énfasis en la pobreza y el uso franciscanos, la carencia y la carne, y finalmente, las imágenes relacionadas con la alimentación y el servicio de los otros cuerpos.

Así, en el tercer capítulo nos adentramos en tres puntos que forman entre ellos una red. Descubrimos que el uso, ya teorizado por Agamben en relación a los franciscanos, puede nombrar la relación que Angela tiene primero con Dios y a partir de allí con el mundo. Una relación en la que cualquier oposición sujeto-objeto desvanece y en la que quedan, sin embargo, las singularidades –de Dios y la criatura- afectándose en el amor. En el uso, el mundo y el propio cuerpo aparecían inapropiables y comunes, configurados por los hábitos, por el uso. Así, al abordar la relación mística amorosa en el siguiente apartado, descubrimos una corporalidad abierta, vulnerable y carente, que es abrazada en el itinerario místico de Angela, pues es la condición para el amor y el uso. Encontramos allí un concepto de finitud que no es limitación, sino apertura a otros y un concepto de necesidad como vulnerabilidad encarnada, que se hizo fundamental. Vimos a partir de todo lo anterior la posibilidad de hacer una crítica a ciertos conceptos de la tradición filosófica. Finalmente, para responder cómo se configura la corporalidad del uso –o del amor-, señalé dos prácticas importantes. La primera, para abrazarse en la existencia encarnada y vulnerable, era el dolor. La segunda, para abrir el cuerpo a los otros, era el cuidado. Entonces, vale repetir que en el texto de Angela asistimos a una comunidad entre ella, Dios y el mundo, que le permite conservar su singularidad sin enseñorearse en un *yo*. Porque, a partir de prácticas muy concretas y cotidianas como el dolor que rompe la imagen única del cuerpo, y el cuidado que lo abre al mundo y a los otros; abraza su vulnerabilidad encarnada, su condición de criatura, y entra en *uso* con el Dios-abismo, con el don. En el *uso de Dios*, *todo* se hace inapropiable y común. Lo que supone una transformación radical de cualquier ética, saber, o comunidad posible.

En una parte de *El uso de los cuerpos*, Agamben apunta de pasada que sería esencial un análisis de las formas de inoperosidad que correspondiera al que se ha hecho ya de las formas de producción. Pues en cada una de éstas, como el tiempo mesiánico que brilla de pronto, aparecen aquellas para darles un nuevo uso.⁴⁴⁰ Él habla de inoperosidad, yo no. Pero quizá este trabajo no sea más que un intento, entre toda la genealogía que ya se ha hecho para decir cómo hemos llegado a la situación presente (terrible); por buscar hacia los bordes las formas históricas y concretas de resistencia. Foucault, que identificó en las técnicas espirituales monásticas las precursoras de aquellas que constituirían al sujeto de la sociedad disciplinaria,⁴⁴¹ dijo que los fenómenos de misticismo eran “los efectos incontrolados” de la sutil ciencia de la confesión y dirección de la carne⁴⁴², es decir, del poder pastoral. La pregunta es qué significa aquí ‘incontrolado’. Punto de resistencia, quizá, o mejor, punto de fuga. Como aquel mediante el cual la idiota de De Certeau le contesta al eremita sin contestarle. Por el que se desvía sin aparentarlo y se pierde en su infinito.⁴⁴³ Lo malo, claro, es esto último: que se pierde.

Entonces, en tres palabras. Lo que hay es carne. Singular y múltiple, abierta, vulnerable y fértil, necesitada y potente para dar. Y es por eso que no hay sujeto. Y si algunas mujeres –si Angela- construyeron esta forma de existencia fue porque abrazaron prácticamente su vulnerabilidad y la de otros. Porque dedicándose a las tareas históricamente feminizadas de cuidado de los cuerpos descubrieron las múltiples y ambivalentes potencias que éstos guardan. A Angela, en la pobreza más absoluta, el mundo, ella misma, Dios y todo aquello que había descubierto como inapropiable, le fue entregado. Gratuitamente, como se nos dieron el mundo y la existencia. La pregunta con la que me gustaría terminar es esta: ¿hablar de esta carne sirve para hacer política en el presente? ¿De una que pueda dar cuenta de las diferencias, los cuerpos y las comunidades? La respuesta tentativa sería que sí. De la mística de Angela de Foligno, además, creo que podemos sacar ideas sobre el *cómo*.

⁴⁴⁰ Cfr. Giorgio Agamben, *El uso de los cuerpos*, op. cit., p. 183

⁴⁴¹ Cfr. Michel Foucault, “Los cuerpos dóciles”, *Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión*, op. cit., pp. 139-174

⁴⁴² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I*, op.cit., p. 89

⁴⁴³ “Como ‘soñando’, en el interior de una nada sin límites”, Michel de Certeau, *La fábula mística...*, op.cit., p. 51

Bibliografía

Bibliografía primaria

- Angela de Foligno, *Libro de la experiencia*, ed. Pablo García Acosta, Madrid, Siruela, 2014

Bibliografía secundaria

Libros

- Agamben, Giorgio, *Altísima Pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2013
- Agamben, Giorgio, “The dream of language” en *The end of the poem*, trad. Daniel Heller-Roazen, California, Stanford University Press, 1999
- Agamben, Giorgio, *Infancia e historia: destrucción de la experiencia y origen de la historia*, trad. Silvio Mattoni, 4° edición, Adriana Hidalgo editores, Buenos Aires, 2003
- Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, trad. Flavia Costa y Edgardo Castro, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2016
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Gredos, Editorial Gredos, Barcelona, 2007
- Bajtin, Mijail, *La cultura popular en la Edad media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, versión de Julio Forcat y César Conroy, Universidad de Buenos Aires, Alianza Editorial, Madrid, 1987
- Bloch, Ernst, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución*, notas. Maurice de Gandillac, Madrid, Ciencia nueva
- Bloch, Marc, *La sociedad feudal*, trad. Eduardo Ripoll Porello, Madrid, Akal, 1986
- Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, leído en línea en <http://www.dfists.ua.es/~gil/itinerarium-mentis-in-deum-esp.pdf>, consultado por última vez el 25/12/18 a las 6:01 pm
- Chesterton, G. K., *San Francisco de Asís*, trad. M. Manent, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1996
- Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad media*, Madrid, Siruela, 1999
- Cohen, Norman, *En pos del milenio*, trad. Ramón Alaix Busquets, Madrid, Alianza Editorial, 1981
- De Aquino, Tomás, *El ente y la esencia*, Edición de Parma, 1855, trad. Pedro Gómez Danés, Nuevo León, UANL, 2000
- De Certeau, Michel, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, trad. Jorge López Moctezuma, Universidad Iberoamericana, México, 1993

- De Hipona, Agustín, *Confesiones*, trad. Alfredo Encuentra Ortega, Madrid, Editorial Gredos, 2010
- Derrida, Jaques, *Dar el tiempo*, trad. Cristina de Peretti, Paidós, Barcelona, 1995
- Duby, Georges, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, trad. Arturo R. Firpo, Madrid, Taurus, 1992
- Federici, Silvia, *Calibán y la bruja Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de sueños, 2010.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, trad. Ulises Guñazú, 2º edición, siglo XXI editores, Edo. México, 2009
- Foucault, Michel, “Omnes et singulatim”, *Tecnologías del yo*, trad. Mercedes Allendesalazar, Barcelona, Paidós, 1988
- Foucault, Michel, “Los cuerpos dóciles”, *Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión*, trad. Aurelio Garzón del camino, Siglo veintiuno editores, decimocuarta edición, México, 1988
- Garí, Blanca, “Introducción”, en Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, Madrid, Siruela, 2005
- Gilson, Étienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*, trad. Arsenio Pacios y Salvador Caballero, 2º edición, Madrid, Gredos, 1976
- Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. Eliane Cazenabe, Fondo de Cultura Económica, México, 1998
- Laqueur Thomas, *Making sex. Body and Gender from the greeks to Freud*, Harvard Universuy press, USA, 1990
- Le Goff, Jaques y Truong, Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, trad. Joseph M. Pinto, Paidós, Buenos Aires, 2005
- Mann, Thomas, *La montaña mágica*, Mirlo Editorial, México, 2017
- Misiones Franciscanas conventuales, “Introducción”, en Angela de Foligno, *Libro de la vida*, trad. Fray Contardo Miglioranza, Misiones Franciscanas conventuales , Buenos Aires
- Muraro, Luisa, *El Dios de las mujeres*, trad. Ma. Milagros Rivera Garretas, Madrid, Horas y Horas, 2006
- Saranyana, Josep-Ignasi, *La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII al XIII)*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997
- Serrano de Haro, Agustín, “Defensa de la perspectiva fenomenológica en el análisis del dolor”, en Miguel García Baró y Alicia Villar Ezcurra (coord.), *Pensar la compasión*, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, España, 2008
- Toscano, María y Ancochea, Germán, “Introducción”, *Místicos neoplatónicos, neoplatónicos místicos*, Etnos, 1998, Madrid

- Walker Bynum, Caroline, *Jesus as a mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, University of California press, Los Angeles, 1982
- Walker Bynum, Caroline, *Holy feast and holy fast The Religious significance of food to medieval women*, Los Angeles, University of California press, 1987
- Yébez Escardó, Zenia, *Figuras de lo imposible. Trayectos desde la mística, la estética y el pensamiento contemporáneo*, UAM-Anthropos, México-Barcelona, 2007
- *Regla Bulada*, Roma, Curia General O. F. M., 2010
- *Floreccillas*, versión castellana de Francisco Sureda Banes, Madrid, Espasa Calpe, 1980
- *Nueva Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999
- Pseudo Dionisio Areopagita, *Obras completas*, ed. Teodoro H. Martín, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002

Tesis

- Gómez Vargas, Christian Guillermo, *Hermenéutica de la ausencia, itinerarios en torno a la figura de la negación , desde la filosofía y la mística para una crítica del sujeto de la modernidad*, tesis para optar por el grado de doctor en filosofía, FFy L, UNAM, 2015
- Larios Robles, Vanessa Itziguieri, *Principios fenomenológicos para una ontología carnal. Reflexiones en torno a la obra de Michel Henry*, tesis para obtener el grado de maestría en filosofía, Instituto de investigaciones filosóficas, UNAM, 2010
- Morente Parra, Maria Isabel, *Imagen y cultura de la enfermedad en la Europa de la Baja Edad Media*, tesis para optar al grado de doctor, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2016

Artículos

- Adeline Rucquoi, “No hay mal que por bien no venga: Joaquín de Fiore y las esperanzas milenaristas a fines de la Edad Media”, *Clio & Crimen*, n° 1 (2004), p.220/240
- Blanca Garí en “El confesor de mujeres ¿mediador de la palabra femenina en la baja edad media?”, *Medievalia*, 11, 1994, pp. 133-141
- Ignacio E. M. Anderggen, “La teología mística de Dionisio Areopagita” en *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, n 60°, 1992, pp. 169-180
- Luisa Muraro, “Andare liberamente tra sogno e realtà”, *Diòtima. Comunità filosofica femminile*, n. 3, 2004
- Amy Neff, “The Pain of Compassio: Mary's Labor at the Foot of the Cross," *Art Bulletin*, LXXIX, 1998, pp. 254-273

- Pablo García Acosta, “Shouting at the angels: Visual Experience in Angela of Foligno’s Memoriale”, *Mirabilia: Revista electrónica de Historia Antiga e Medieval*, N°. 17, 2013
- Victoria Cirlot, “Hildegard von Bingen y Juan de Palomos, la experiencia visionaria en el siglo XII”, *Revista chilena de literatura*, N° 63, 2003
- Victoria Cirlot, “El amor de lejos y el valor de la imagen”, *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera*, coord. por José Ignacio de la Iglesia Duarte, José Luis Martín Rodríguez, 2003, págs. 281-310
- Eva Reyes Gacitúa, “Amor ipse intellectus est en Guillermo de Saint Thierry”, *Teoliteraria* V. 7 - N. 14 – 2017
- Ysabel de Andía, “Neoplatonismo y cristianismo en Dionisio areopagita”, *Anuario Filosófico*, n. 33, Universidad de Navarra, 2000, pp. 363-394
- Johanna Hedva, “*Mi Cuerpo Es una Prisión de Dolor así es que Quiero Abandonarlo como una Mística Pero También lo Quiero y Quiero que Importe Políticamente*”, consultado en línea en <https://madinamerica-hispanohablante.org/teoria-de-la-mujer-enferma-johanna-hedva/?fbclid=IwAR33qC1-H1VfvKDiXmmgpVrtQ1IQEE-ILBaGYlwxrUuE-i7DNB2z3ieTSms>
- Luís António Umbelino, “No se sabe lo que puede el dolor. Sobre la experiencia del miembro fantasma en Merlau-Ponty” en *Azafea. Revista de filosofía*, Ediciones Universidad de Salamanca, 19, España, 2007, pp. 187-199
- Roswitha Scholz, “El patriarcado productor de mercancías. Tesis sobre capitalismo y relaciones de género” en *Constelaciones. Revista de teoría crítica*, 5, 2013, pp. 44-60
- Álvaro Briaes, “Para una crítica de todos los Trabajos: la teoría de la escisión del valor entre las críticas feministas del capitalismo”, en *ENCRUCIJADAS. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, no 7, 2014, pp. 153-179