

CATALINA DE SIENA: SU TEOLOGÍA HECHA BIOGRAFÍA *

RESUMEN

La biografía del creyente como condición de posibilidad del discurso teológico se pone en evidencia especialmente en la vida de los santos. Tal es el caso de Santa Catalina de Siena (1347-1380) cuya obra *El Diálogo* puede considerarse como un claro ejemplo de un trabajo teológico que utiliza la propia existencia como lugar teológico. El presente artículo analizará las características del discurso teológico de la santa que, en cuanto es fuente y atravesamiento de su experiencia mística, da cuenta del lugar personal en el que Catalina se sitúa frente a Dios. El recorrido del artículo será el siguiente: en primer lugar desarrollaremos las características que posee un trabajo teológico escrito desde la perspectiva de la biografía, en segundo lugar analizaremos la experiencia mística de Catalina como lugar de su quehacer teológico y finalmente haremos un camino inverso al punto anterior recuperando en su discurso teológico la trama vital de su biografía. Aquí hemos optado por analizar tres tipos de lenguajes: el de la ausencia, del goce y del cuerpo que a la manera de ejes atraviesan el discurso teológico de Catalina. Para este último punto nos serviremos del marco teórico del psicoanálisis lacaniano que nos aporta elementos para pensar esta relación única que Catalina posee con Dios.

Palabras clave: Catalina de Siena, biografía, mística, lenguaje, cuerpo.

ABSTRACT

Dialogue, the work of St. Catherine of Siena (1347-1380), can be shown as a clear case of theological reflection based upon her own experience. This article will analyze her theological discourse, a source of her mystic experience inasmuch she is in front of

* El texto de este artículo ha sido presentado originalmente como comunicación en el I Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas y editadas en *Actas del 1 Congreso de Teólogas Latinoamericanas y Alemanas "Biografías, Instituciones y Ciudadanía"* en Soporte CD-ROM, ISBN 978-987-24250-0-5. El mismo ha sido revisado por la autora para su publicación en esta revista.

God. First, the article will focus on her biography; second, on her mystic experience, finally an inverse way is to be followed, by means of analysis of three types of language: those of absence, delight, and that of the body. Lacan's psychoanalysis provides a theoretical frame in order to think about the unique relationship of Catherine wit God.

Key Words: St. Catherine of Siena, biography, mystic, language, body.

1. Introducción

En los últimos decenios asistimos a una irrupción de las biografías de las mujeres en el quehacer teológico. Se trata de teologías que se caracterizan por partir de las experiencias de las mujeres para articular desde ellas un saber sobre Dios.

La biografía del creyente como condición de posibilidad del discurso teológico se pone en evidencia especialmente en la vida de los santos. Tal es el caso de Santa Catalina de Siena (1347-1380) cuya obra *El Diálogo* puede ser considerada como una obra escrita en clave biográfica.

El presente artículo analizará las características del discurso teológico de la santa que, en cuanto fuente y atravesamiento de su experiencia mística, da cuenta del lugar personal en el que Catalina se sitúa frente a Dios.

El recorrido del artículo será el siguiente: en primer lugar desarrollaremos las características que posee un trabajo teológico escrito desde la perspectiva de la biografía, en segundo lugar analizaremos la experiencia mística de Catalina como lugar de su quehacer teológico y finalmente haremos un camino inverso al punto anterior recuperando en su discurso teológico la trama vital de su biografía. Aquí hemos optado por analizar tres tipos de lenguajes: el de la ausencia, del goce y del cuerpo que a la manera de ejes atraviesan el discurso teológico de Catalina.

Para este último punto nos serviremos del marco teórico del psicoanálisis lacaniano que nos aporta elementos para pensar esta relación única que Catalina posee con Dios.

2. Teología como biografía

Como afirma V. R. Azcuy: “Las mujeres que han desarrollado más plenamente sus capacidades humanas y cristianas –con sus correspondientes contribuciones a su entorno– ofrecen en sus biografías una teología viviente que merece ser aprovechada y explicitada”.¹

Las mujeres y sus experiencias pueden ser consideradas como un lugar teológico en dos sentidos: uno amplio, en cuanto que estas experiencias no constituyen una fuente para la teología sino un lugar desde el cual se interpretan esas fuentes, y uno estricto, que se da cuando las vidas de las mujeres está atravesada por la experiencia cristiana; la teología encuentra en esta biografía un lugar teológico, una fuente del hacer teológico.² Por lo tanto, nos encontramos con dos perspectivas y dos abordajes diferentes, hermenéutico y teológico respectivamente, que remiten a enfoques y metodologías también diferentes.

Al ser la teología una ciencia que se funda en una experiencia individual y concreta, la recuperación del sujeto creyente desde su historia vivida es para M. Schneider la condición de posibilidad del conocimiento teológico.

La biografía del creyente, en cuanto encarnación de la biografía-raíz, Jesús de Nazaret, constituye la única forma posible de teología. “Las existencias teológicas prueban la verdad y fiabilidad de la palabra de fe traduciéndola en hechos, es decir realizándola en el fragmento constituido por su vida”.³ De esta manera, la vida de los hombres y las mujeres creyentes se convierte en una teología en persona y en una guía que conduce hacia el misterio de Dios. Siguiendo a Cristo y fundando en él toda su vida, los testigos de Cristo prueban ser los verdaderos maestros. “Como los testigos de la fe viven y «piensan» radicalmente a partir de Cristo, representan en su biografía la única forma posible de teología”.⁴

Entre las existencias teológicas, los santos merecen una especial atención. Ellos constituyen según Melchor Cano, un *loci theologici*: “su

1. V. R. AZCUY, “Teologías desde las biografías de las mujeres. Reflexiones sobre el método”, en C. SCHICKENDANTZ (ed.), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar*, Córdoba, EDUCC, 2003, 205.

2. Cf. AZCUY, “Teologías desde las biografías de las mujeres. Reflexiones sobre el método”, 195.

3. M. SCHNEIDER, *Teología como biografía. Una fundamentación dogmática*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, 30.

4. SCHNEIDER, *Teología como biografía*, 31.

enraizamiento pneumático faculta a los santos en manera muy especial para conferir a sus encuentros con Dios un significado normativo de cara a la vida de la Iglesia... Desde este punto de vista, la autoridad de los santos gana en relación con la teología una significación gnoseológica”.⁵

3. La experiencia mística de Catalina como lugar teológico

En el acto de canonización de esta santa como Doctora de la Iglesia, el 4 de Octubre de 1970, se afirma que no se encuentra en los escritos de la Santa “el valor apologetico y la audacia teológica que caracterizan las obras de las grandes lumbreras de la Iglesia antigua. Es decir que sus textos se presentan carentes de toda referencia científica”.⁶

Después de negar en Catalina las cualidades que se encuentran en los grandes padres de la Iglesia y en los doctores escolásticos, Pablo VI aclara qué es lo que posibilita que Catalina sea declarada doctora: “lo más sorprendente en la santa es la sabiduría infusa, es decir, la luminosa, profunda y extraña asimilación de las verdades divinas y de los misterios de la fe”.⁷

La teología de Catalina es, entonces, esencialmente fruto de una experiencia vivida en intimidad suya con Dios. En este sentido Catalina hace de su vida un lugar, una fuente teológica para hablar de Dios.

Ella es poseedora de una doctrina infusa, no adquirida. Es una testigo experiencial de la revelación divina.

Expresa con su vida la paradoja de ser mujer e iletrada y de poseer al mismo tiempo una sabiduría mística que la hace maestra de la verdad divina. En ella su vida se hace teología. Su obra, especialmente *El Diálogo*, se muestra como una obra abordada desde la propia biografía. De aquí que su experiencia vital, en su caso mística, es la referencia teológica desde donde ella escribe. En este sentido, podríamos decir que su vida se presenta como un lugar teológico, en sentido estricto, tal como habíamos analizado, desde donde ella expresa su fe.

En la obra de Santa Catalina de Siena, *El Diálogo*, Dios es el sujeto que enuncia y dicta todo aquello que se escribe en esta obra, mientras que

5. MELCHOR CANO, De locis theologicis liber VII de sanctorum auctoritate, en *Opera*, t.II, Romae 1890, 63. Citado por SCHNEIDER, *Teología como biografía*, 31.

6. PABLO VI, *L'Osservatore Romano*, 11/10/1970, 6.

7. PABLO VI, *L'Osservatore Romano*, 11/10/1970, 6.

Catalina se pronuncia como una expositora de la doctrina comunicada a ella por voluntad de Dios: “la doctrina de verdad que me has comunicado es una gracia especial, además de la común que das a las otras criaturas”.⁸

De esta manera, *El Diálogo* se plantea como un libro que Dios dictó a la Santa y ella expresó a sus secretarios.

El desarrollo de esta obra está sostenido por las sensaciones y las experiencias recogidas en sus momentos místicos. Algunos relatos que Catalina efectúa de sus ideas serán manifestados en total estado de éxtasis, con los sentidos fuera de su actividad normal.

El Diálogo no es un texto escrito desde un razonamiento o desde un encadenamiento lógico, sino que es el producto de una experiencia subjetiva en la cual Catalina interpela a Dios.

La escritura de su libro parte de una estructura dialógica en la que se pueden diferenciar tres pasos: en el primero, Catalina expone un interrogante a Dios, en el segundo, Dios responde. Finalmente, en el tercero, ella agradece la respuesta divina.⁹

Ahora bien, Catalina no es una emisora de una doctrina comunicada.

Si presentáramos a Catalina de Siena simplemente como un canal, deberíamos pensarla como alguien que recibe de forma pasiva el discurso de Dios y que lo expresa a sus coetáneos sin que subjetivamente le ocurra algo.

Pero Santa Catalina pregunta y en ese movimiento ella se expone. Así desanuda lo que, de su pensamiento, impulsa Otra existencia.

En el acto de preguntar, anida un saber que es un deseo que lleva a la santa al encuentro, por un lado, con la alteridad del Otro que está representado en la faz de Dios y, por el otro, con la alteridad que transforma su propia existencia.

La pregunta es una forma de implicación que va más allá de la mera comunicación de un mensaje. Preguntar (se) conlleva arriesgarse como sujeto y estar atravesado por lo que, instalado en la pregunta, se prefigura.

Podríamos decir que Santa Catalina no comunica, sino que transmite una teología.

La palabra transmisión trasluce la idea de que un saber es conquistado con esfuerzo por el sujeto y que este proceso no pasa por éste sin ha-

8. Cf. *Diálogo* 167.

9. Cf. G. CAVALLINI (ed.), *Il Dialogo*, Siena, Cantagalli, 1995, XVI.

cerle mella, sin que haya una implicación que ponga en juego su subjetividad.¹⁰

El diálogo que Catalina sostuvo con Dios no pudo no dejar marcas.

A su vez hay que señalar, y no es un dato menor, el paso que hace Santa Catalina a la escritura. Catalina no permanece anulada en la oralidad, sino que hace de su palabra una escritura; de esta manera, pasa del registro del oído a un registro diferente que es el del escrito.

La palabra escrita es una forma de compromiso, para con uno y para con el otro y, como tal, exige siempre una forma de respuesta. Ante la palabra escrita, la neutralidad sólo puede ser una decisión.

Escribir es una forma de pensar y, donde hay pensamiento, hay un sujeto; donde hay un sujeto, hay responsabilidad.

4. Recuperando su biografía

En la obra ceteriniana hay pasión, hay una experiencia que se hace apuesta. Esto hace que la obra llegue a ser, partiendo de un sumario de escritos, una obra vital, puesto que hay un trabajo de pensamiento y reelaboración interior. Se trata de un trabajo realizado con un esfuerzo mantenido durante toda su vida, que va desde el acontecimiento místico que deseará aprehender, a la esperanza de dejar una marca de enseñanza en su prójimo.

Catalina hace un texto de su experiencia porque ésta la impele.

Observemos cómo describe Santa Catalina el tránsito por uno de sus momentos de éxtasis:

“[Aquel alma] Se hallaba dentro del cuerpo, pero se veía fuera de él por la enajenación y el éxtasis que había producido en ella el fuego de su caridad. Entonces dijo al sumo y eterno Padre: -¡Oh Padre eterno, fuego y abismo de caridad [...] amor loco!”¹¹

En función de esta experiencia vivida Catalina intentará, con su escritura, hacer algo con ese vacío, con esa insistencia innominable que la enfrenta y que se figura como una ausencia enloquecedora. Ante todo eso Catalina antepondrá una obra enlazada a la figura del semejante y de Dios cuyo lenguaje puede interpretarse desde tres lugares diferentes, que se detallan a continuación.

10. Cf. J. D. NASIO, *Un psicoanalista en el diván*, Buenos Aires, Paidós, 2001, 130-131.

11. *Diálogo* 153.

4.1. Lenguaje de una ausencia

De alguna manera, podemos decir que la sabiduría de Catalina, fruto de su experiencia mística, es “inefable”, es decir, hay allí una ausencia de simbolización.

Santa Catalina testimonia esta incomunicabilidad, este no saber y no poder dar cuenta de su experiencia. Ella afirma:

“Haré como un balbuciente. Diré: «A, a, a», porque no se qué otra cosa decir, pues la lengua finita no puede expresar el afecto del alma que infinitamente te desea [...] «Ni lengua puede expresar, ni oído escuchar, ni ojo comprender, ni corazón imaginar» aquello que vi. ¿Qué viste? «Vi los secretos de Dios»”.¹²

Ahora bien, más que de algo que ha experimentado y que no puede decir se trata de

“la queja por una infinitud de la que no puede salir, pero con la que ya no puede contentarse [...] Es la expresión de la conciencia de la insuficiencia del lenguaje, la expresión de la conciencia del límite”.¹³

Al mismo tiempo que los místicos sienten esta dificultad de comunicar lo vivido, necesitan y se esfuerzan en poner palabras a su experiencia con la intención de que un otro pueda captar algo de ella. La conciencia de lo inefable no los deja en la mudez sino que, por el contrario, hace tensionar hasta el extremo su capacidad expresiva. Por lo tanto, esta conciencia los lleva a violentar el lenguaje, a hacerlo funcionar de otros modos como única posibilidad de hablar del exceso que han experimentado en su contacto con lo totalmente Otro.

Puesto que el conocimiento objetivo, racional, se encuentra sin recursos frente a la experiencia del exceso porque carece de conceptos y de palabras de significación unívoca, Santa Catalina recurre a un lenguaje simbólico que a la vez captura y deja en libertad lo “inobjetivo”.

La inefabilidad da cuenta de la predominancia afectiva de la experiencia mística. En este sentido, Santa Catalina sabe, de un modo nuevo, en la experiencia del amor, quién es ese Dios en el que cree. De aquí que más que un “ver” habría que hablar de un “tocar” o un “ser tocado” por Dios. Entonces más que la verdad de Dios, el místico “sabe” a Dios como bondad.

En síntesis, el lenguaje de Santa Catalina brota desde la vivencia profunda de un Otro ausente, originando todo un mundo simbólico como

12. *Diálogo* 153.

13. J. VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 2003, 349.

una afásica enunciación de lo que sobreviene, sin que se sepa de dónde. Esto significa que su verdad no se puede buscar afuera, sino solamente en la relación consigo mismo.

4.2. *Lenguaje del goce*

Catalina Benincasa, quien nació el 25 de Marzo de 1347, fue una melliza nacida prematuramente en Siena. Su madre Lapa Piacenti tuvo que hacer la elección de alimentar solamente a una de las mellizas para que al menos una pudiera vivir. Catalina se quedó con su madre y sobrevivió, mientras que Giovanna, la más frágil, murió al poco tiempo.

Comienza aquí para Catalina una historia familiar mortífera. Rodeada de muertes se ofreció a Dios como el Otro del amor, se volvió ávida de Dios obteniendo goce por vía del amor. Intentando tramitar la propia culpa de haber ocupado el lugar del otro para sobrevivir, culpa reeditada por la muerte de otras tres hermanas, Catalina obligó a su cuerpo a las penitencias más inhumanas para que Dios pudiese verla, escucharla.

Es en la adolescencia cuando renuncia a comer carne y cualquier alimento cocido. Hasta su muerte, ocurrida el 23 de Abril de 1380 sólo comió habitualmente hierbas crudas y pan.

Acceder a la vida de Catalina es encontrarse con un estilo de vivir y transmitir ideas que surgen de su singular experiencia con Dios.

El psicoanálisis interpreta esta experiencia mística como una experiencia de naturaleza femenina porque ve ahí un goce femenino.¹⁴

Los místicos escriben sobre un goce que experimentan y del que no saben nada. La Santa no encuentra palabras para expresar el amor divino amado, poseído y gozado.

Es el momento tormentoso del místico ante la imposibilidad de decir el goce. Lo único que queda es la apremiante necesidad de hacer transmisible su sentir sin palabras.

Porque el goce de la mujer es un goce que se experimenta y sobre el que las mujeres no poseen ningún saber. Es la posición femenina la que anhela un goce que está más allá del goce apresado por lo simbólico, es decir más allá del goce fálico.¹⁵ Este goce está sosteniendo el lugar de

14. M. GLASSERMAN, "Dios y el goce de la mujer", *Uno por Uno* 31 (1992) 46-49.

15. Freud llamó fálico al goce alcanzado en un punto singular. Es el goce producto de la falta que realiza (castración). El falo está predestinado a dar cuerpo al goce. Se trata del cuerpo del

Dios. Por eso podemos decir que la faz del Otro en cuanto faz de Dios es la que soporta el goce femenino.

Catalina asimila su encuentro con Dios a la experiencia de satisfacción de un niño mamando.¹⁶ Aquí se apoya y descansa: en la dulzura del amor que llena su boca, es decir, la deja sin palabras, la satisface plenamente y la hace desaparecer toda con el otro.

El goce sin mediación que el místico intenta con Dios escapa al saber. Se hace, por lo tanto, evidente que tanto lo femenino como lo místico goza de una falta, allí donde hay no-saber surge Dios. Ahora bien, lo indecible del goce llama a una ofrenda donde se suplanta la falta de saber con el cuerpo. Un cuerpo que soporta un vacío, una falta irremediable. Santa Catalina sentía que desaparecía en Dios en cada comunión. Hay en ella un despojo, un vacío íntimo, basta recordar el fenómeno místico de la unidad de corazones: ella misma vio como el suyo desaparecía en el de Cristo.

La ausencia se revela en su radicalidad para convertirse en presencia pura.

Se trata de un amor que parte de la privación. Para tenerlo todo hay que soportar que todo falta, allí donde hay privación hay goce como lugar donde el sujeto se sitúa en su relación con lo divino. Dios es entonces el sostén que invita al abandono del alma. El alma es un abismo sin fondo en la que Catalina se satisface en Dios y Dios en sí mismo.

El goce del cuerpo no es de naturaleza sexual, va más allá del amor físico. El cuerpo expresa la ausencia, sufre por estar en el lugar de un vacío. Los místicos hacen de un encuentro sin mediación un testimonio escrito en el que nos describen un goce apoyado en el amor divino.

En Catalina su cuerpo ofrecido funcionará como un lenguaje sin límite, con él establecerá su relación con Dios.¹⁷ Se trata de un cuerpo vestido de su misma palabra. Ella no habla sino que es hablada.

Y así Santa Catalina nos deja ver cuál ha sido su opción con respecto al discurso teológico.

lenguaje que sostiene, incluso, la imagen del cuerpo. La función de dar cuerpo al goce es importante porque le pone un límite a un goce que, de otra manera, sería infinito. Cf. G. KAIT, *Sujeto y fantasma*, Buenos Aires, Editorial Fundación Ross, 1996, 130-131.

16. Cf. *Diálogo* 96.

17. Lacan habla de exilio para nombrar esta relación basada en el goce femenino. El exilio implica la idea tanto de vínculo como la de separación. En este sentido, la asimilación de Dios es prácticamente un exilio. Cf. G. MUSACHI, *Mujeres en movimiento*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001, 100.

De las dos maneras de gozar un discurso –también el teológico–, uno fálico que implica poder gozar, tanto por varones como por mujeres, en el interior de un discurso, Catalina nos presenta el discurso que va más allá del falo, el cual implica, tanto para varones como para mujeres, ser habitado por él.

4.3. *Lenguaje del cuerpo*

En el lenguaje místico de Santa Catalina el cuerpo tiene una relevancia que no es posible rechazar, a tal punto que en éste se desarrolla la escena y es el lenguaje de la misma relación mística.¹⁸

En *El Diálogo*, el cuerpo de Catalina se hace parte de la narración e instrumento dialógico, será voz y marca de su experiencia con Dios.

El cuerpo dará mensajes, a partir de lo que podría pensarse como consecuencias del encuentro con lo Real.

Se podría decir que se trata de una inscripción de la experiencia mística que se hará notar en el cuerpo de Catalina ante la imposibilidad de decir el goce.

El cuerpo, al no poder mostrar algo de la cosa en sí, sólo podrá hacer notar sus efectos:

“La criatura racional fue hecha esposa cuando Dios tomó la naturaleza humana. ¡Oh dulcísimo amor, Jesús! En señal de que la habíais tomado por esposa, al cabo de ocho días, le diste el anillo por tu dulcísima y santísima mano en el momento de la circuncisión. Así sabéis vos, venerable madre mía, que al cabo de ocho días creció tanta carne cuanto es el círculo del anillo”.¹⁹

El cuerpo de Catalina es un cuerpo poroso y recibe del éxtasis sensaciones fuertes que, de forma caótica, hallan una expresión hiperpotente. Ante la imposibilidad de asir lo real, las manifestaciones corporales son una prueba de invención que cambia totalmente la óptica de la transmisión de la espiritualidad. En lugar de una voz que explica, razona, historiza y argumenta, nos encontramos con un cuerpo que siente, se manifiesta y expresa en su gestualidad y contorsión el contacto con la faz del Otro.

Al no poder contar con el lenguaje que vehicule la relación con el Otro, su cuerpo se expresará como testigo de esa relación que amarra amor y goce.

18. Cf. G. POMMIER, *La excepción femenina. Ensayo sobre los impases del goce*, Buenos Aires, Alianza, 2 1993, 69.

19. *Carta* 143.

Como condición de la experiencia mística, se impone una confección corporal distinta de la común:

“el entendimiento, obstaculizado y atado por la pesadez del cuerpo para que no viera cómo soy en mi esencia, y la voluntad, amarrada, pues por el peso del cuerpo podía con dificultad llegar a agradarme a mí, Dios eterno”.²⁰

Podríamos decir que este estado es involuntario. Aquí Catalina es signada por el lugar del Otro en tanto el proceso místico es mantenido.

El Diálogo, como hemos remarcado, no es un encadenamiento de razones, un desarrollo científico sino que su escritura será la de un cuerpo que hablará por sí mismo y de esa escritura corporal extraerá un lenguaje en una “sintaxis nueva en la que el cuerpo y los sistemas afectivos se funden con las palabras”.²¹

El cuerpo narra en su sufrimiento lo que pasa en el espíritu, lo actúa.

En el estado de mayor unión con Dios, donde “los sentidos son torpes”,²² se constituye una corporalidad a-corporal, es decir, hay una intensa exposición del cuerpo pero para hacer de ese cuerpo Otro cuerpo, volátil, entumecido, entorpecido, dominado por una experiencia de goce:

“muchas veces el cuerpo es elevado de la tierra, a causa de la unión efectuada conmigo; algo así como si un cuerpo pesado se hiciese volátil [...] la unión que el alma ha hecho conmigo es más completa que la existente entre el alma y el cuerpo, y por eso la fuerza del espíritu unido a mí levanta de la tierra el peso del cuerpo, y éste queda inmóvil [...] pierde el cuerpo su sensibilidad, de modo que el ojo, viendo, no ve; la lengua, hablando, no habla; la mano, palpando, no toca, y los pies, caminando, no avanzan. Algunas veces, a causa de la abundancia del corazón, se permitirá que la lengua hable, para que se desahogue el corazón [...] Todos los miembros se hallan entorpecidos y ocupados por el sentimiento del amor”.²³

5. Conclusión

La obra de Santa Catalina es un claro ejemplo de una teología que utiliza la propia existencia como lugar teológico. En este sentido, especialmente *El Diálogo*, puede ser mirado como una obra escrita en clave biográfica.

20. *Diálogo* 83.

21. D. RÉGNIER-BOHLER, “Voces literarias, voces místicas”, en M. DUBY; M. PERROT (dir.), *Historia de las Mujeres*, vol. 2: La Edad Media, Madrid, Santillana, 2000, 527.

22. *Diálogo* 153.

23. *Diálogo* 79.

Por medio de la escritura la experiencia de fe de Santa Catalina se abrió camino a la ex-sistencia. La forma de gozar ante la presencia ausente de Dios que se dio en su experiencia mística no podía ser llamada ni negada y eludió los impedimentos de la época.

En Catalina la irrupción del Otro desde lo más hondo de su interioridad genera tres tipos de lenguajes: el de la ausencia, el del goce y el del cuerpo.

Ausencia - goce - cuerpo se enlazan y se anudan a la vez: la presencia de Dios es presencia de una ausencia, de un vacío que soporta el goce del cuerpo y que por esto mismo excluye la palabra.

Podemos observar en Catalina un modo de ser femenino en relación con Dios, una forma de vivir en Dios diferente que pasa por otro lado que el saber y se sitúa sobre el sentir un goce sin mediación que establece Otro modo de lenguaje, otra forma de significar la presencia divina.

Hay algo totalmente novedoso que se inaugura y se forja en la escritura de la experiencia mística de Santa Catalina: un modo desconocido de habitar y representar la subjetividad femenina y las prácticas culturales que establecía el discurso teológico.

Para Santa Catalina, el conocimiento de Dios será dispuesto en un escenario diferente al de los silogismos, la lógica o la filosofía. El escenario que ella dispondrá como territorio de su religiosidad será el cuerpo, un cuerpo ilimitado, que se desorganiza en cada experiencia, un cuerpo que es hablado por Dios con un lenguaje que excluye la palabra y que sólo se rearma posteriormente en la escritura.

Catalina deseaba alimentarse sólo de un pan privado de toda riqueza alimentaria, humana: el Pan Divino, significante puro del Otro.

Y éste es el itinerario de Catalina: un modo de ser femenino en relación al Otro que está constituido por una palabra que, en tanto palabra mística, asentada en el goce femenino, es capaz de interpelar no desde la sabiduría humana sino desde la experiencia divina.

La biografía de Catalina parecería remitirnos a otros tiempos, pero ausencia, amor y cuerpo nos poseen siempre: Dios sigue irrumpiendo en cada uno de nosotros en nuestro quehacer litúrgico, que nos deja en la mudez, en nuestro quehacer misionero, en el cual sólo queda amar, y en el quehacer teológico, en el cual de una u otra manera está el cuerpo.

GABRIELA MARÍA DI RENZO

30.07.08 / 15.08.08