

# 2016

REVISTA HISTORIAS DEL ORBIS  
TERRARUM

ISSN 0718-7246, AÑO 2016, NÚM. 17

<http://www.orbisterrarum.cl>



## La materialidad y la nada en dos místicas medievales

Materiality and Nothingness in two Medieval mystics

Jimena Castro Godoy\*

Universidad Alberto Hurtado

**Resumen:** Lo material y el vacío es un binomio cuyos términos parecen ser antagónicos. Sin embargo, vemos cómo una y otra vez, éste se conjuga de manera muy fluida en gran parte de los textos místicos de la Edad Media. En esta oportunidad, mostraré cómo opera en la experiencia mística de dos mujeres religiosas del siglo XIII: Beatriz de Nazaret y Margarita Porete. Ambas escribieron textos pedagógicos de perfeccionamiento espiritual donde confluyen la materialidad y la nada. Motivadas por un inextinguible deseo, sus experiencias con lo sagrado se situarán del lado de la ignorancia, la gratuidad y el anonadamiento.

**Palabras clave:** Mística medieval, Materialidad, Nada, Beatriz de Nazaret, Margarita Porete.

**Abstract:** The Material and Emptiness are terms that appear to be antagonistic. However, we see again and again its appearance on the mystical texts of the Middle Ages. This time, I will show how it operates in the mystical experience of two religious women of the thirteenth century: Beatrice of Nazareth and Marguerite Porete. Both wrote educational texts of spiritual development in which materiality and nothingness converge. Driven by an unquenchable desire, their experiences with the sacred will be located on the side of ignorance, gratuity and self-abasement.

**Keywords:** Medieval Mysticism, Materiality, Nothingness, Beatrice of Nazareth, Marguerite Porete.

\* Candidata a Doctora en Estudios Americanos, mención Pensamiento y Cultura del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile. Magíster en Estudios Comparados de Literatura, Arte y Pensamiento de la Universitat Pompeu Fabra. Licenciada en Literatura de la Universidad Diego Portales. Profesora de Literatura Medieval, Renacentista y Colonial de la Universidad Alberto Hurtado. Contacto: [jimenacastrogodoy@gmail.com](mailto:jimenacastrogodoy@gmail.com)

## LA MATERIALIDAD Y LA NADA EN DOS MÍSTICAS MEDIEVALES<sup>1</sup>

Jimena Castro Godoy  
Universidad Alberto Hurtado

### I- Introducción

"Jesús le dijo: No me toques, porque aún no he subido al Padre".<sup>2</sup> Con estas palabras Cristo se dirige a María Magdalena una vez que lo ha visto resucitado. ¿Cómo no tocarlo? ¡A un cuerpo muerto que se había convertido en materia viva! Más adelante, Jesús le permitirá al incrédulo Tomás atravesar sus llagas, incrementando esa paradoja del cuerpo como lugar intermedio entre la ausencia y la presencia, la nada y el vacío. El cuerpo de Cristo: materia que se encarna, se ausenta, vuelve a aparecer y luego asciende al Cielo para quedar entre sus fieles bajo las formas de pan y vino. Bajo ese ideario, muchos hombres y mujeres se vieron expuestos en sus experiencias místicas a la violenta paradoja que significa la convivencia entre la nada y la materia.

Y así fue en el siglo XII, en las cercanías del Rin, que una mujer llamada Hildegard von Bingen abrió una puerta que comenzó a cerrarse recién hacia el siglo XVII. Hablo del fenómeno religioso, filosófico y literario de la mística. Llegar a definirlo puede ser tan complejo como desentrañar el sentido que sus testimonios ocultan. Incluso su misma etimología nos enfrentará directamente con el misterio. Según Don Cuppit, en el griego clásico se usaba decir "Mu" en vez del actual "Sh" para hacer callar a otro: "*Muein*" significaba cerrar los labios o los ojos, y *musteria*, misterios, eran las prácticas religiosas esotéricas, ocultas o secretas. Un místico, entonces, era una persona que se había iniciado

---

<sup>1</sup> Este texto corresponde a la extensión de la ponencia presentada en la I Jornada de construcción del occidente medieval y renacentista de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

<sup>2</sup> Juan 20, 17

en un modo de conocimiento elevado y secreto".<sup>3</sup> Autores como Javier Álvarez, Luce López-Baralt o Evelyn Underhill coinciden en que los místicos han elaborado manifestaciones que dan testimonio de haber alcanzado un grado superior de comunicación con lo divino. De hecho, Juan Martín Velasco la define así:

Con la palabra mística nos referimos, en términos todavía muy generales o imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión –cualquiera que sea la forma en que se la viva- del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el espíritu.<sup>4</sup>

Se trata de una experiencia interior muy extrema y que por eso mismo necesita ser transmitida. Es imposible guardarla para sí. Como explica Michel de Certeau, la mística es un exceso, y lo es porque también consiste en un deseo. Después de haber experimentado la radicalidad espiritual, el místico buscará cualquier resabio que lo acerque a esa vivencia, sabiendo que ninguna de las cosas del mundo lo va a volver a satisfacer. Pero todas estas afirmaciones no son más que generalidades. Alois Haas, un investigador suizo precursor de los estudios sobre mística, ha puesto en la discusión de este fenómeno un elemento fundamental, que es su contexto. Sostiene Haas que el texto místico a estudiar debe considerar el tiempo y lugar en el que fue elaborado, para así no caer ni en psicologismos ni vaguedades: “Es evidente la conclusión de que los textos místicos, en una medida extraordinaria, tan sólo se pueden interpretar de forma contextual. Si esto es así, entonces esos textos viven de las señales que los caracterizan como contextuales”.<sup>5</sup> Los textos no debieran quedar "simplemente abandonados a sí mismos"<sup>6</sup> porque, de esa manera, se arriesgan a ser leídos “a contrapelo de su exposición”.<sup>7</sup> En ese sentido, es igualmente relevante para Haas considerar “una contextualidad que envuelve no sólo el texto, sino también la experiencia”.<sup>8</sup> Esto porque es muy fácil encontrarse con interpretaciones que, por ejemplo, postulen que el modo de vida ascético de monjas medievales y barrocas se

<sup>3</sup> Don Cuppitt. *Mysticism after modernity*. Blackwell Publishers: Massachusetts, 1998, p. 23. La traducción es mía.

<sup>4</sup> Velasco, Juan Martín, “Mística: uso y abuso de un término impreciso”, en *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 2009, p. 23

<sup>5</sup> Haas, Alois M., “Mística en contexto”, en Victoria Cirlot y Amador Vega (eds.), *Mística y creación en el siglo XX*, Herder, Barcelona, 2009, p. 65

<sup>6</sup> *Ibíd.*, 69

<sup>7</sup> *Ibíd.*, 69

<sup>8</sup> *Ibíd.*, 72

asocian a términos modernos como la anorexia, histeria o esquizofrenia. También Steven Katz, experto en mística judía, en su texto “The ‘conservative’ character of mysticism”, apunta la relevancia de conocer el sistema epistemológico del místico que decidamos estudiar: “all experience is processed through, organized by, and makes itself available to us in extremely complex epistemological ways”.<sup>9</sup> Qué importante es conocer el mundo del autor que pensamos estudiar. Hacerlo evitará que los convirtamos en místicos forzados o católicos conversos de manera involuntaria.

Por eso, y respondiendo a estos sensatos llamados de Alois Haas y Steven Katz, es necesario definir el horizonte sobre el que aquí voy a indagar, que es particularmente el de la mística medieval. Durante la Baja Edad Media, en varios sectores de Europa, se vivió un período que muchos han llamado de "florecimiento de la mística femenina", en el que las mujeres descubrieron en la escritura una manera de contar sus experiencias íntimas con lo sagrado. A pesar de las diferencias culturales y sociales que separaban a cada región, el discurso teológico y simbólico de la mística femenina no llegó a diferir demasiado. Durante el siglo XIII la escritura en lengua vernácula, la relación íntima con Dios y un estilo emotivo marcaron los caminos creativos de mujeres como Beatriz de Nazaret, Margarita Porete, Juliana de Norwich, Angela de Foligno, entre varias más. Inspiradas quizás por la espiritualidad de la Orden del Císter, que con san Bernardo de Clairvaux, hizo el llamado a una profunda introspección, las místicas del siglo XIII se adentraron en un campo exquisitamente ambiguo entre teología y espiritualidad. Utilizaron una serie de prácticas que incluían la mnemotecnia, la relación entre imagen y texto, y la meditación especulativa que se asociaba al ejercicio ascético. Dichos trabajos espirituales terminaron redundando varias veces en verdades teológicas. Margarita Porete, por ejemplo, escribió el *Espejo de las almas simples*, donde narra una experiencia espiritual, pero también teológica, llegando a ser acusada de practicar y promover la herejía del libre espíritu. Ello le valió morir quemada junto a su libro.

Pero dentro de estas prácticas, y considerando lo que estas mujeres comparten, surge una paradoja sobre la que vale la pena reflexionar. De los ejercicios interiores de meditación, surgen los textos –muchas veces acompañados de imágenes– mediante los que estas místicas exponen una inevitable ambivalencia: la aparición de la materialidad, dada

---

<sup>9</sup> Katz, Steven, *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, 1983, p. 4

por el cuerpo y el deseo, para llegar a una contemplación del vacío. Alejadas de cualquier idea declarativa sobre Dios, estas místicas se instalan del lado de la ignorancia y, con ella, proponen una vía contemplativa y pasiva. Para entenderlo mejor, trataré dos casos que experimentan este fenómeno, que son el de Beatriz de Nazaret y Margarita Porete. En ellas podremos ver esta paradoja entre plenitud y vacío, que no hace más que confirmar la complejidad del discurso místico. Aquí me propongo plantear algunas reflexiones preliminares en torno a esta problemática, en un proyecto que busca extrapolar y comprender este dilema en la mística cristiana de las colonias americanas.

## II- Beatriz de Nazaret

Hacia el año 1200, nacía en Tienen, cercano a Lovaina, Beatriz de Nazaret. Hija de una familia de seis hijos, fue enviada por su padre a la edad de siete años a vivir en una comunidad de beguinas para que se formara en las buenas costumbres y virtudes, pues había quedado huérfana de madre. Al mismo tiempo, asistía a una escuela mixta donde se formó en las artes liberales. Aquello duró uno año, para luego trasladarse Beatriz a un convento cisterciense que había fundado su mismo padre viudo. Se hace novicia de esa comunidad a los quince años y es admitida como profesa en 1216. De dicha comunidad es trasladada a la de Rameya, de la misma orden, donde ejerció como copista y conoció a Ida de Nivelles, famosa por su conocimiento de la contemplación. Con ella se inició en las artes espirituales y vivió sus primeras experiencias místicas. Beatriz hubo de volver a su comunidad inicial, pero guardó con Ida una extensa correspondencia que no se conservó. Todos los detalles en torno a la vida de Beatriz, y también a la de su padre, el beato Bartolomé, están documentados en la *Vita Beatricis*, un texto de corte autobiográfico que fue traducido al neerlandés por el capellán de Nazaret. Ahí se ubica un tratado escrito por la monja, que se llama *Los siete modos de amor* y que probablemente elaboró entre 1236 y 1268.

Comienza Beatriz su escrito explicando que "Hay siete modos de amor que vienen de lo más alto y retornan de nuevo hasta lo más elevado".<sup>10</sup> Está escrito en tercera persona

---

<sup>10</sup> De aquí en adelante, me basaré en la traducción de Blanca Garí presente en: *La mirada interior*, Siruela, Madrid, 2008. Beatriz de Nazaret, *Siete modos*, 1-3

y los siete modos son expuestos por Beatriz como, en palabras de Blanca Garí, "un vertiginoso caleidoscopio",<sup>11</sup> sin un orden secuencial.

El primero de ellos es un "deseo activo de amor": ahí el alma "es empujada a alcanzar y vivir en la pureza, en la nobleza y en la libertad en la que el Creador la hizo a su imagen y semejanza".<sup>12</sup> El segundo es el "amor sin por qué", que es como una "empleada que sirve a su señor como la desposada sirve a su esposo (...) con puro amor y humilde devoción".<sup>13</sup> El tercer modo de amor es el del sufrimiento por no poder servir a Dios perfectamente. Luego, en el cuarto modo el alma penetra en una paradoja en la que experimenta dolor y gozo, para en el quinto, caer en la locura desmesurada de amor. Los dos últimos grados son aquellos en que el alma ha alcanzado una bienaventurada plenitud: en el sexto, dice la monja que el alma se parece a una casa arreglada por una dueña de casa para recibir al esposo y en el séptimo, el deseo por el amor de Dios es infinitamente superior al de permanecer en el mundo. Por eso, vivirá en un constante anhelar de aquello que no puede tener del todo. Porque, recordemos, la experiencia mística es solamente un adelanto de la vida eterna –unión mística sin medida– y de ahí que surjan tantas imágenes del místico como aquel que no puede dejar de buscar. Como dice Beatriz en el primer grado: "Su corazón no descansa ni cesa jamás de buscar, reclamar, aprender, atrayendo hacia sí y guardando consigo cuanto pueda ayudarle a avanzar en el amor".<sup>14</sup> Y es esta una cualidad propia de la mística, o así al menos lo veía Michel de Certeau en *La fábula mística*: "Es místico aquel o aquella que no puede parar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que no es eso, que uno no puede residir aquí ni contentarse con esto. El deseo crea un exceso. Excede, para y pierde los lugares".<sup>15</sup> Aparece entonces la figura del amor como cacería, resuena la esposa del *Cantar de los cantares*. San Bernardo de Clairvaux, que sin duda con su comentario al texto bíblico influyó a una serie de mujeres místicas, permitió que las religiosas se identificaran con la esposa del *Cantar*, quien constantemente estará buscando por las

<sup>11</sup> Garí, Blanca, *La mirada interior*, Siruela, Madrid, 2008, p.114

<sup>12</sup> Beatriz de Nazaret, *Siete modos*, I, 10-18

<sup>13</sup> Beatriz de Nazaret, *Vida*, II, 14, 249

<sup>14</sup> Beatriz de Nazaret, *Siete modos*, I, 38-52

<sup>15</sup> De Certeau, Michel, *La fábula mística*, Siruela, Madrid, 2008, p. 294

noches al amado perdido. Y Beatriz, como monja cisterciense que fue, probablemente se formó en la doctrina de la austeridad, penitencia y meditación de la orden.<sup>16</sup>

El motor de su espiritualidad será el deseo. Si regresamos al primer modo, veremos cómo el corazón busca al amor y quiere avanzar en él. Es la naturaleza de ese amor la que demanda una mirada más atenta, y que se sitúa en el segundo modo. Dice Beatriz de Nazaret:

A veces [el alma] tiene otro modo de amor, en el que emprende la tarea de servir a nuestro Señor de manera totalmente gratuita, sólo con amor, sin un porqué, sin recompensa de gracia o gloria; como una noble doncella que se emplea al servicio de su señor por puro amor, sin ningún salario, satisfecha de servirle y de que él se deje servir.<sup>17</sup>

Pareciera experimentar aquí Beatriz una suspensión de la voluntad, que se explica por la gratuidad misma que define al amor, un amor que es "sin un porqué", como varios años después escribirá Angelus Silesius: "La rosa es sin porqué, florece porque florece".<sup>18</sup> Recordemos que Beatriz está hablando de un servicio, utilizando la imagen de la noble doncella que vive sirviendo a su señor sólo por el gusto de hacerlo. En ese sentido, expresa la autora la necesidad de un aniquilamiento –que es hacerse nada– para poder recién comenzar a emprender el camino de siete estados.

Este mismo grado, que demanda el vacío, exige también un exceso, que envuelve a la mística en una posible contradicción:

De este modo quiere servir con amor al amor, amando sin medida, por encima de toda medida y por encima de todo sentido y razón humanos, con toda fidelidad. En este estado, ella arde de tal modo en deseo, tan presta a servir, tan dispuesta a sufrir, tan dulce en la penuria, tan alegre en la tristeza [que] con todo su ser no quiere sino complacerle a él. Hacer o sufrir lo que sea en servicio y honra de amor, eso es lo que le place y lo que le basta.<sup>19</sup>

El alma requiere vaciarse de sí misma y llenarse solamente del amor gratuito, que está alimentado de un excesivo deseo, uno que arde "dulce en la penuria y alegre en la tristeza". Es un alma que se place en el sufrimiento, en su propia anulación. A pesar de

---

<sup>16</sup> Garí, Blanca, *Op. cit.*, p. 103

<sup>17</sup> Beatriz de Nazaret, *Siete modos*, II, 2-13

<sup>18</sup> Angelus Silesius. *El peregrino querúbico*, Siruela, Madrid, 2005, p. 95

<sup>19</sup> Beatriz de Nazaret, *Siete modos*, II, 2-13

hacerse nada, lo quiere todo. La figura del poeta de la Silesia vuelve inevitablemente a aparecer, cuando define la naturaleza del propio Dios: "Dios es nada y todo./ Dios es espíritu, fuego, esencia, y luz./ Y también se puede decir que no es nada de todo esto (IV, 38)".<sup>20</sup> Útiles nos son también las palabras de Amador Vega para comprender a esta monja medieval. Estudiando la obra del escultor Anish Kapoor, Vega explica que su trabajo consiste en un "ir y venir entre la luz y la oscuridad".<sup>21</sup> En una misma obra, Kapoor estaría ostentando espacios que son la transición entre vacío y plenitud. Deseo y anulación que, en Beatriz de Nazaret, se conjugan bajo la figura del servicio, "sin un porqué". El motor de este servicio aniquilado será el amor, que escapa de las manos del conocimiento y la teología declarativa, "por encima de todo sentido y razón humanos" exclama la mística. Emergen en ella las palabras Jesús, cuando instruye a los doce apóstoles para la misión evangelizadora: "Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, arrojad a los demonios; gratis lo recibís, dadlo gratis".<sup>22</sup> La gratuidad se asocia fácilmente al vacío porque ésta implica un desprendimiento de motivos y explicaciones, es decir, de un desnudamiento de todo aquello que significa el ser: "Lo que más la aflige y la atormenta es lo que más la cura y la consuela; lo que más profundamente la hiere es su única salud".<sup>23</sup>

Quisiera cerrar este apartado con un episodio que se narra en la *Vita Beatricis* y que comenta una experiencia en un contexto litúrgico que la muestra "enferma desde los escalones del coro"<sup>24</sup>: "Tras permanecer un rato allí en paz de corazón y dulzura de la mente, al irrumpir el canto del Aleluya, el Señor de eterna misericordia atravesó de pronto su alma con el fuego de su amor con una lanza ardiente, y con la gran fuerza de la embestida la penetró con una espada llameante".<sup>25</sup> Esa penetración, ese atravesamiento de su alma responde a una extensa tradición y que, nuevamente, nos remite a Eckhart con su *Durchbruch*, que "es la palabra utilizada por el Maestro Eckhart cuando busca designar el proceso mediante el cual el hombre y Dios retornan a ser uno".<sup>26</sup> *Durchbruch* puede traducirse al español como "traspaso" o "ruptura" y un artículo de Carlos Vara explica cuánta energía existe en el concepto, cuando en la actualidad se refiere a "el modo en que

<sup>20</sup> Haas, Alois M., "La nada de Dios y sus imágenes explosivas", *Revista de Filosofía*, núm. 24-25, 1999, p.24

<sup>21</sup> Vega, Amador, *Arte y santidad*, Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza, 2005, p. 248

<sup>22</sup> Mateo 10, 8

<sup>23</sup> Beatriz de Nazaret, *Siete modos*, V, 77-80

<sup>24</sup> Garí, Blanca, *Op. cit.*, p. 111

<sup>25</sup> Beatriz de Nazaret, *Vida*, II, 9, 170

<sup>26</sup> Vara, Carlos, "Durchbruch: estética del traspaso", *Revista Forma*, vol. 2, 2010, p. 120

las raíces de un árbol surgen de la tierra, destrozando el pavimento que las separa del aire libre" y "para describir el modo en el que alguien tuvo que abrirse camino a mazazos a través de un muro".<sup>27</sup> Para la teología de Eckhart existe un grado de perfección espiritual que consiste en la unidad y el anonadamiento: "Cuando sucede que el alma recibe un beso de la divinidad, se yergue llena de perfección y bienaventuranza; entonces es abrazada por la unidad".<sup>28</sup> A través de la ruptura de su propio cuerpo, Beatriz recorre el caleidoscópico camino que la llevará, mediante el deseo, a esa unidad gratuita, al regreso al mismo origen de los grados de amor, que "vienen de lo más alto y retornan de nuevo hasta lo más elevado".<sup>29</sup>

### III- Margarita Porete

Pasemos ahora a nuestro segundo caso, que es el de Margarita Porete. De ella sólo conocemos su fecha de muerte, ya que los documentos nos la presentan como una beguina que fue quemada en París en el año 1310 junto a su libro *El espejo de las almas simples*. De hecho, su nombre también lo conocemos gracias a estas actas de la Inquisición que se referían a ella como "cierta beguina llamada Margarita Porete". Las beguinas, recordemos, eran mujeres laicas que vivían en grupos una vida mendicante, dedicada a la caridad y el trabajo intelectual. No se sometían a una orden ni a una regla como sí lo hacían las monjas y, por ello quizás, fueron constante motivo de sospecha por parte de las autoridades de la Iglesia. Sus vidas escapaban del control que la autoridad podía ejercer sobre ellas.

La razón del trágico y concurrido final de Margarita –ser quemada junto a su obra– fue el no haberse retractado de la herejía del libre espíritu que circulaba por toda su obra. ¿En qué consistía esta herejía? Desde el planteamiento de Margarita y de las beguinas, propone que cuando el alma llega a un nivel de contemplación tan alto, ya no necesita de nada que se interponga entre ella y Dios. Estos obstáculos podían ser los sacramentos, la oración, la penitencia, las virtudes y, así, la Iglesia misma con sus mediaciones. El texto de Margarita es descrito por su más dedicada estudiosa, Blanca Garí, como

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 120

<sup>28</sup> Maestro Eckhart, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Edhasa, Barcelona, 1975, p. 203

<sup>29</sup> Beatriz de Nazaret, *Siete modos*, 1-3

la narración en lengua romance (en dialecto picardo del que conservamos la versión en francés medieval de un manuscrito del siglo XV) de una experiencia mística (...). Es un tratado místico, mistagógico, que pretende comunicar a otros esa experiencia, y que pretende enseñar desde ella.<sup>30</sup>

Como su nombre lo indica, el *Espejo de las almas simples* responde al género de los *Specula*, de alta producción en el siglo XII, y que, según Garí, atiende también al *Speculum virginum*. Se trataba este de un manual didáctico de espiritualidad destinado a la meditación de las monjas: "proponían a las mujeres un modelo de relación amoroso espiritual que encontró gran resonancia entre las *mulieres religiosae* del siglo XIII".<sup>31</sup> El *Speculum* de Margarita se presenta como un díptico textual con dos partes: "La primera parte (caps. 1-122) es, desde el punto de vista formal, un diálogo de carácter teológico-filosófico entre personificaciones alegóricas".<sup>32</sup> Ahí aparecen distintos personajes como Amor, el Alma, Razón. La segunda parte, entre los capítulos 123 y 139, adquiere el tono de un monólogo y el libro cierra en el capítulo 140, con la *approbatio* correspondiente.<sup>33</sup>

Al igual que el texto de Beatriz de Nazaret, la experiencia de Margarita Porete es relatada para ser leída por los interesados en progresar en su vida espiritual. Por eso, la autora comienza su texto afirmando que: "Hay siete modos de ser de gran nobleza de los que la criatura recibe su ser si se pone en disposición de pasar por todos ellos hasta llegar al de la perfección; y os diremos cómo antes de que el libro finalice".<sup>34</sup> Una vez más, siete modos que tampoco son presentados de manera lineal. A pesar de utilizar la imagen de la escalera, lo que Margarita propone es un descenso hacia la perfección, que está formado por tres muertes –al pecado, a la naturaleza y al espíritu– y dos caídas, de las virtudes en Amor y la caída del Amor en Nada.

Y estas últimas caídas son las que hacen que su mística sea de la negatividad. En un gesto de decisiva liberación, Margarita logra expulsar a las mismas virtudes de su vida, con el fin de abrazar el vacío:

Virtudes, me despido de vosotras para siempre,  
tendré el corazón más libre y más alegre,

<sup>30</sup> Garí, Blanca, *Op. cit.*, p. 219

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 215

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 216

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 126

<sup>34</sup> Utilizaré la traducción de Blanca Garí en *La mirada interior*, previamente citada. Margarita Porete, *El espejo de las almas simples*, 1, 49-52

serviros es demasiado costoso, lo sé bien,  
pues en otro tiempo mi corazón en vosotras, sin reservas,  
era vuestra, lo sabéis, a vosotras por completo abandonada,  
era entonces vuestra sierva, ahora me he liberado.<sup>35</sup>

Una vez deshechas las virtudes de la vía espiritual, el alma logra alcanzar una embriaguez llena de tensiones: "Ese vino es la bebida soberana de la que nadie bebe sino la Trinidad. Y de esta bebida, sin haberla bebido, está ebria el Alma anonadada, el Alma liberada, el Alma olvidada, totalmente ebria, aún más que ebria de aquello que nunca ha bebido ni beberá jamás".<sup>36</sup> La sed por esa bebida, por ese vino, será el motor que va a emplazar al alma a que siempre quiera buscar, pues lo que el vaciamiento de las virtudes produjo, no es otra cosa que el cambio de la propia identidad de la mística: "La unidad existe cuando el Alma regresa a aquella simple Deidad que es un ser simple (...) más arriba es imposible ir, más profundo es imposible descender, más desnudo no se puede estar".<sup>37</sup> Nuevamente es lo inconmesurable aquello que define la experiencia mística que, por violenta, termina con la anulación del ser que se transforma en el ser simple. Ya previamente se había identificado con la pura nada: "Esta Alma –dice Amor–recibe su verdadero nombre de la nada donde mora. Y puesto que ella es nada, no le importan ni ella, ni su prójimo, ni el propio Dios".<sup>38</sup> Este anonadamiento, que es el del amor, extingue el mismo deseo mientras lo hace con la voluntad:

Amor: Y esta Alma, que se ha convertido en nada, lo tiene todo y por ello no tiene nada, lo quiere todo y no quiere nada, lo sabe todo y no sabe nada. [...] Razón –dice Amor–, no es su voluntad quien lo quiere, sino que es la voluntad de Dios que lo quiere en ella; pues no es que esta Alma habite en Amor y Amor le haga querer esto a través de algún deseo, sino que Amor, que ha atrapado su voluntad, habita en ella y, por eso, de ella Amor hace su voluntad. Desde ese momento Amor obra en ella sin ella, por eso no hay pena que pueda permanecer en su interior. [...] En ella la voluntad que producía el deseo está muerta.<sup>39</sup>

Según Pablo García, "desde el punto de vista de del anonadamiento del alma, de su deificación a través de la Nada, el *Mirouer* es, pues, un mal necesario que *enseña* a no

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, 6, 10-24

<sup>36</sup> *Ibíd.*, 23, 16-23, 29-32, 38-42

<sup>37</sup> *Ibíd.*, 138, 3-5, 12-13

<sup>38</sup> *Ibíd.*, 81, 3-5

<sup>39</sup> *Ibíd.*, 8, 56

depender de otro para conocer la divinidad" y agrega: "Recordemos, en este sentido, que el conocer lo divino, según la doctrina poreteana, se identifica con experimentarlo".<sup>40</sup> En este horizonte, emerge un escrito de autor anónimo inglés del siglo XIV, *La nube del no saber*. Está dedicado a un discípulo que intenta adentrarse en los caminos del conocimiento místico, proponiéndose como una guía de contemplación. El aviso que mayor potencia adquiere este texto es el desprendimiento de sí mismo y la muerte del ser: "El amante se despojará plenamente de todo, aun de su mismo ser, por aquel a quien ama (...). Desea siempre y para siempre permanecer desnudo en un olvido total y definitivo de sí mismo".<sup>41</sup> Es un desasimiento posible solamente gracias a la experiencia: "Esta es la tarea del amor, si bien sólo el que lo experimente lo podrá entender realmente".<sup>42</sup> Y aparece aquí un fragmento que rescata Roberto Echavarren en su edición de *El sueño* de sor Juana Inés de la Cruz y que vincula el no saber con el amor: "Exhorto a ustedes: vayan detrás de la experiencia, más que detrás del conocimiento. A causa del orgullo, el conocimiento los engañará con frecuencia, mientras este tierno afecto amoroso no los engañará".<sup>43</sup> De hecho, lo dirá la misma Beatriz de Nazaret: "Dejo que las cosas celestiales sean más practicadas que leídas, por aquellos que contemplan las cosas celestiales".<sup>44</sup>

Para experimentar este amor, será necesario en primer lugar desearlo. Y en la espiritualidad de Margarita Porete surge un elemento fundamental para la concreción de dicho deseo, que es la lejanía:

Pero estaba tan lejos esta doncella del gran señor al que había entregado su amor que no podía ni verlo ni tenerlo; por ello a menudo se sentía desconsolada, pues ningún otro amor le bastaba más que éste. Y cuando vio que ese lejano amor, estando tan cercano o dentro mismo de ella, estaba a la vez tan lejos fuera de ella, pensó que encontraría consuelo a su desazón imaginando una figura de su amigo, pues a menudo sentía su corazón herido. Entonces se hizo pintar una imagen que representaba el rostro del rey que amaba lo más cercana posible al modo en que ella le amaba y a la medida del amor que la tenía presa; y por medio de esta imagen y con otros métodos suyos soñó al propio rey.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> García, Pablo, *Poética de la visibilidad del Mirouer des simples ames de Marguerite Porete*, p. 13

<sup>41</sup> Anónimo, *La nube del no saber*, Herder, Barcelona, 2009, p. 121

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 121

<sup>43</sup> Echavarren, Roberto, *El sueño de Juana Inés de la Cruz*, La flauta mágica, 2004, p. 156-7

<sup>44</sup> Beatriz de Nazaret, *Vida*, III, 14, 262

<sup>45</sup> Margarita Porete, *Op. cit.*, 1, 21- 33

Evidente es la alusión a un tipo de literatura que circulaba en los siglos XII y XIII, que es la cortés. Margarita se basó, según Blanca Garí, en *El Roman de Alexandre* y el *Roman de la Rose*: "el primero lo usará como punto de partida de su obra, y del segundo tomará, entre otras cosas, la construcción de sus protagonistas como personificaciones alegóricas".<sup>46</sup> Del amor cortés Margarita Porete tomará el concepto que los trovadores modularán como el *amor de lohn* y que la beguina adopta bajo el de *Loingprès* (Lejos-cerca): "El lejos es más bien cerca, pues el alma conoce a sí misma el Lejos como cerca".<sup>47</sup> El amor laico y el amor sagrado coincidirán en este deseo generado por la lejanía y, sobre esa coincidencia, apunta Victoria Cirlot: "Como recordaba Georges Duby, Denis de Rougemont en su célebre obra *L'amour et l'Occident* publicada en el año 1939, advertía acerca de la importante coincidencia: al tiempo que los trovadores entonaron en provenzal sus primeras canciones de amor, nació el amor místico".<sup>48</sup> Ese amor cortés y laico que necesita de una ausencia para cantar, emprende similar búsqueda con aquel ¿adónde? de las místicas del siglo XIII. Ambas corrientes necesitarán la palabra –materia– para iniciar la búsqueda a través del poema, a través del tratado.

#### IV- Vacío y materia

Ahora que algo hemos conocido de estas místicas de los siglos XIII y XIV, podemos establecer la gran pregunta que surge con respecto a sus espiritualidades: ¿cuál es el sentido y el lugar que ocupa la convivencia entre vacío y materialidad en una poética espiritual? Las respuestas pueden ser muchas, pero aquí me quiero enfocar en el problema del lenguaje y la forma que tuvo de acercarse a lo sagrado en este florecimiento de la mística femenina medieval.

Los lenguajes tradicionales para referirnos a lo divino, quizás pasados varios años después del Concilio de Trento, han tendido a ser descriptivos y referenciales. La experiencia religiosa se comenzó a transmitir mediante lo milagroso más que de lo maravilloso y esa crisis de representación se acompañó también de una pérdida histórica de

---

<sup>46</sup> Garí, Blanca, *Op. cit.*, p. 215

<sup>47</sup> Margarita Porete, *Op. cit.*, 135, 8-10

<sup>48</sup> Cirlot, Victoria, "El amor de lejos y el valor de la imagen. Elaboración y negación del mito del amor en la Europa medieval", en *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales*, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002, p. 283

la comprensión del símbolo. Los lenguajes catafáticos no lograban abarcar la violenta paradoja que es la experiencia de lo sagrado. Surgen así, los modos apofáticos para definir a la divinidad.

Su uso se remonta a los inicios de la Edad Media, con el Pseudo Dionisio y su teología mística inspirada en las ideas de Plotino y el neoplatonismo. Dentro de sus obras destaca un tratado llamado *Teología mística* donde propone un constante convivir entre luz y tinieblas: "Guíanos más allá del no saber y de la luz, (...) en las tinieblas más que luminosas del silencio que muestra los secretos, en medio de las más negras tinieblas, fulgurantes de luz".<sup>49</sup> La esencia del lenguaje y la mística apofática está precisamente en dos modos que se muestran en la reciente cita: figuras paradójales y la conciencia de la imposibilidad de conocer la forma de lo divino. Dice el Pseudo Dionisio que su obra busca "penetrar en las misteriosas tinieblas del no saber"<sup>50</sup> y, por eso, pretende indagar en los caminos para conocer a Dios:

Conocemos a Dios, tanto a través del conocimiento, como a través de la ignorancia. De Él puede haber comprensión espiritual, ciencia tacto, percepción sensible, opinión, imaginación, denominación y todas las demás cosas y, sin embargo, ni será entendido, ni explicado, ni nombrado. No es ninguna de las cosas que existen ni puede ser conocido en ninguna de ellas. Él es todo en todas las cosas <1 Cor 15, 28> y nada entre las cosas. A todos es manifiesto en todas las cosas y no hay quien le conozca en cosa alguna. Con justicia decimos esto acerca de Dios y en base a todo lo que existe es alabado en unanimidad con todo aquello, de lo cual Él es su causa".<sup>51</sup>

La paradoja del todo-nada pareciera ser la vía posible para captar la esencia de Dios, tan insistentemente explicada por los lenguajes de la Escolástica. También optó por esta vía, unos diez siglos después, el Maestro Eckhart, quien sentenció que querer definir a Dios es un despropósito y lo hace citando al mismo Pseudo Dionisio: "Todos cuantos pretenden hablar de Dios no tienen razón, porque no dicen nada sobre Él. [Mas] quienes no quieren hablar de Él, tienen razón, porque no hay palabra capaz de expresar a Dios; pero eso sí, Él mismo habla sobre sí en sí mismo".<sup>52</sup> En este sentido, también critica Eckhart a los que buscan a Dios para sacar provecho de Él, pidiéndole favores y milagros. Esas

<sup>49</sup> Pseudo Dionisio, *Teología Mística* 1, 1

<sup>50</sup> *Ibíd.*, 1, 3

<sup>51</sup> Haas, Alois M., "La nada de Dios y sus imágenes explosivas", *Revista de Filosofía*, núm. 24-25, 1999, p.14

<sup>52</sup> Maestro Eckhart, *Op. cit.*, 246

personas, dice Eckhart, aman a Dios como aman a una vaca, que las quieren sólo por la leche y los quesos que pueden extraer de ella. El que busque a Dios para encontrar consuelo, sólo busca su propio provecho.

De este modo, surge como elemento propio de la mística la esencia de la gracia, que es la gratuidad. Beatriz de Nazaret quiere servir a Dios sin un porqué, Margarita Porete se desprende de las virtudes para poder ser un alma simple y el Maestro Eckhart acusa a quienes quieran encontrar provecho en Dios. Lo interesante de esta gratuidad es que utiliza la forma del vacío para manifestarse, el que, a la vez, se alimenta por un ferviente deseo. Ese deseo, muy notorio en la mística femenina medieval, surge del propio cuerpo de la monja o la beguina. La experiencia mística impacta primero físicamente y, por muy del vacío que sea la estética propuesta, es siempre el cuerpo el receptáculo de visiones y caminos espirituales. Al igual que la coexistencia de luz y oscuridad, la de cuerpo y vacío no hace más que afirmar, a través de la negación, el espíritu propio de lo sagrado.

En Beatriz y Margarita la materialidad y el vacío confluyen en el espacio de la revelación. Habita ahí la materialidad porque la visión es precisamente materia, forma, sentido; pero, por otra parte, se sitúa fuera de la visionaria para que ésta pueda observar y transmitir aquello que ve. Hacerlo implica perder su ser en favor de poder mirar aquello que está fuera, a pesar de que le surja desde el interior. Para Caroline Walker Bynum, durante la Baja Edad Media y hasta el siglo XVI, el lugar de la mujer en la espiritualidad fue indudablemente el de la visión. Encargados los hombres de la teología, la mujer podía participar del cuerpo de la Iglesia mediante la mística, cargada de un intenso lenguaje amoroso. Por eso, de acuerdo a esta misma autora, las descripciones escritas de visiones en la Edad Media son fundamentales para entender la relación que el cristianismo guardó con la materialidad durante el Barroco. Esto permitía el entusiasmo hacia la materialidad, pero también a una hostilidad, lo que redundaba en una sensación de que la materia era "powerful, hence dangerous, because transformative and transformed".<sup>53</sup> Desde ese punto de vista, la materialidad y los sentidos son algo que Kathleen Ann Myers, en el contexto de la Contrarreforma, definió como un hecho que puede dañar y también ayudar a la Iglesia. La ayuda porque propone una fe renovada, pero la daña porque esta misma renovación está

---

<sup>53</sup> Walker Bynum, Caroline, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. Zone Books, New York, 2011, p. 25

sugiriendo una espiritualidad personalizada, desplazando a las mediaciones de la institución.

Así, nuestras religiosas se enfrentan a esta tensión entre vacío y materialidad que, para Michel de Certeau, estimula a todos los místicos: "¿Cómo 'hacer cuerpo' a partir de la palabra? Esta cuestión trae consigo aquélla, inolvidable, de un duelo imposible: ¿Dónde estás? Estas preguntas movilizan a los místicos".<sup>54</sup> En este sentido, Caroline Walker Bynum realiza una lúcida y necesaria distinción entre cuerpo y persona en la Edad Media. Dice la autora: "Understood in medieval terms, to explore the 'body' was to explore stars and statues, blood and resin, as well as pain, perception, and survival".<sup>55</sup> Al ser el cristianismo una religión basada en el misterio de la Encarnación, lo material y lo corporal son tomados, en la Baja Edad Media, de manera muy seria. Por eso es que las visiones que las mujeres religiosas relataron fueron recibidas y expresadas de manera detallada, somática y llena de recursos visuales. Así, pienso que en la dicotomía ausencia/presencia, dada tanto en la mística como en la cortesía, la nada y la materialidad encuentran un espacio posible para dar cuenta de aquello tan tremendo que es la experiencia de lo sagrado.

---

<sup>54</sup> De Certeau, Michel, *Op. cit.*, p. 88

<sup>55</sup> Walker Bynum, Caroline, *Op. cit.*, pp. 32-3

## Bibliografía

- Angelus Silesius, *El peregrino querúbico*, Siruela, Madrid, 2005
- Cirlot, Victoria y Garí, Blanca, *La mirada interior*, Siruela, Madrid, 2008
- Cirlot, Victoria, "El amor de lejos y el valor de la imagen. Elaboración y negación del mito del amor en la Europa medieval", en *Memoria, mito y realidad en la historia medieval: XIII Semana de Estudios Medievales*, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002
- Cuppit, Don, *Mysticism after modernity*, Blackwell Publishers, Massachusetts, 1998.
- De Certeau, Michel, *La fábula mística*, Siruela, Madrid, 2008
- Echavarren, Roberto, *El sueño de Juana Inés de la Cruz*, La flauta mágica, 2004
- García, Pablo, *Poética de la visibilidad del Mirouer des simples ames de Marguerite Porete*, Tesis doctoral Universitat Pompeu Fabra, 2009
- Haas, Alois M., "La nada de Dios y sus imágenes explosivas" en *Revista de Filosofía*, núm. 24-25, 1999
- . "Mística en contexto" en *Mística y creación en el siglo XX*. eds. Victoria Cirlot y Amador Vega, Herder, Barcelona, 2009
- Katz, Steven, *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, 1983
- Maestro Eckhart, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, Edhasa, Barcelona, 1975
- Nácar-Colunga, *La Biblia*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2010
- Pseudo Dionisio, *Obras completas*, Editorial católica, 1978
- Vara, Carlos, "Durchbruch: estética del traspaso", en *Revista Forma*, vol.2, 2010
- Vega, Amador, *Arte y santidad*, Cuadernos de la Cátedra Jorge Oteiza, 2005
- Velasco, Juan Martín, "Mística: uso y abuso de un término impreciso", en *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 2009
- Walker Bynum, Caroline, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, Zone Books, New York, 2011