

Consejo de redacción de ALETHEIA

Dirección y coordinación:

Carmen Bernabé Ubieta, Universidad de Deusto (Bilbao)

Consejo asesor:

Elisa Estévez López, Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

Teresa Forcades i Vila, Monestir de Sant Benet de Montserrat

Marta López Alonso (Madrid)

Aurora Salvatierra Ossorio, Universidad de Granada

Carme Soto Varela (Madrid)

Resistencia y creatividad

*Ayer, hoy y mañana
de las teologías feministas*

CARMEN PICÓ (ed.)

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de colección: Francesc Sala

© Carmen Picó, 2015
© Asociación de Teólogas Españolas (ATE), 2015
© Editorial Verbo Divino, 2015

Impresión: GraphyCems, Villatuerta (Navarra)

Impreso en España - *Printed in Spain*

Depósito legal: NA. 135-2015

ISBN: 978-84-9073-116-1

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447).

ÍNDICE

7	<i>Autoras</i>
13	<i>Presentación</i>
17	<i>Introducción</i>

I MEMORIA RESISTENTE

25	1 UNA HABITACIÓN CON PUERTAS Isabel Gómez-Acebo
47	2 EN BÚSQUEDA DE LA JUSTICIA PERDIDA Esperanza Bautista Parejo

II CREATIVIDAD EMERGENTE

97	1 UNA APUESTA POR LA RESIGNIFICACIÓN DE LA MEMORIA DE LAS MUJERES EN LA BIBLIA Carme Soto Varela
115	2 CUANDO LAS MUJERES HABLAN DE DIOS: LA MÍSTICA TEOLÓGICA DE JULIANA DE NORWICH Adelaide Baracco Colombo
133	3 «LA GRACIA DEL BESO»: LIBERTAD Y CREATIVIDAD DE LAS MÍSTICAS MEDIEVALES Silvia Bara Bancel

- 161 4
 NEUROTEOLOGÍA: UN CONOCIMIENTO
 CORDIALMENTE TRANSFORMADOR
 Y SINÁPTICAMENTE REVOLUCIONARIO
 Montserrat Escribano Cárcel

- 187 5
 DEL HILO DE PENÉLOPE AL TEJIDO DE SONIA
 DELAUNAY: APUNTES SOBRE LA CONSTRUCCIÓN
 DE LOS LENGUAJES TEOLÓGICOS
 Silvia Martínez Cano

III
 ALUMBRANDO EL FUTURO

- 207 1
 LA TEOLOGÍA Y LA EXÉGESIS BÍBLICA FEMINISTAS
 EN LA EMERGENCIA CREATIVA DEL FUTURO
 INMEDIATO
 Mercedes Navarro Puerto

AUTORAS

Silvia Bara Bancel

Doctora en Teología Dogmática-Fundamental en la Universidad Pontificia de Comillas de Madrid, además de licenciada en Ciencias Químicas por la Universidad Complutense de Madrid. Desarrolla su labor profesional como profesora de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas. Sus áreas de investigación se centran en la escuela mística alemana (el Maestro Eckhart, Enrique Suso y Tauler) y las mujeres místicas medievales (especialmente Matilde de Magdeburgo). Pertenece a la Asociación de Teólogas Españolas, a la Meister Eckhart Gesellschaft y al Équipe de Recherches sur la Mystique Rhénane. Algunas de sus publicaciones son: «La escuela mística renana y “Las moradas” de santa Teresa», en *Las moradas del castillo interior de santa Teresa de Jesús. Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en Preparación del V Centenario de su Nacimiento* (2014); *Sabed que el Reino de Dios está cerca (Lc 21,31) y Al octavo día (Lc 2,21). Dos sermones inéditos del Maestro Eckhart en castellano* (2013); *El ahora presente de la eternidad. Estudio comparativo del «Libro de la Verdad» de Enrique Suso con el Maestro Eckhart* (en imprenta).



en este amor Dios hizo toda su obra... y en este amor nosotros tenemos nuestro comienzo. Y todo esto se verá en Dios para siempre; que Jesús nos lo conceda. Amén» (LV 86).

3 | «LA GRACIA DEL BESO»: LIBERTAD, Y CREATIVIDAD DE LAS MÍSTICAS MEDIEVALES

Tras una breve introducción sobre el contexto espiritual de los siglos XIII y XIV y una incursión en la mística nupcial escrita en lengua vernácula, en la que se presenta lo que entendían como «la gracia del beso», el artículo describe la libertad y la creatividad de la beguina alemana Matilde de Magdeburgo y de otras «amigas de Dios» (beguinas y dominicas del siglo XIV) a la hora de expresar su encuentro con Dios uno y trino, experimentado como flujo desbordante de amor, como amigo, esposo y amante.

1. A modo de introducción

Me gustaría ofrecer en estas líneas algunos de los textos profundos y sugerentes de las beguinas, especialmente de Matilde de Magdeburgo, así como ciertas imágenes de su entorno y su contexto, que fueron sustrato y fuente de inspiración para las mujeres medievales. Pero, antes de comenzar, deseo compartir qué me condujo hacia las mujeres místicas medievales. La pregunta de fondo, que me ha conducido al campo de la teología y que me interpela hasta hoy, es llegar a profundizar en el misterio de la encarnación: ¿Qué

significa en realidad que Dios se haga humano? ¿Qué consecuencias tiene para nosotras, para nosotros, para nuestra felicidad, para nuestra salvación? Desde el principio me ha interesado conocer nuestra tradición religiosa y espiritual, convencida, como Ortega y Gasset, de que «recordamos el pasado porque esperamos encontrar con qué ir hacia el futuro»¹. Pero cuando tuve en mis manos las obras de santa Catalina de Siena, mística terciaria dominica del siglo XIV, quedé desconcertada por su insistencia en la «sangre» y no seguí leyendo más. Gracias a María del Mar Graña, profesora en la Universidad Pontificia Comillas, y a su asignatura Maestras de la mística medieval y a las lecturas por ella propuestas, como las interesantes aportaciones de Caroline Walker Bynum², comprendí que existen claves culturales diversas y, en concreto, que la sangre, en la Edad Media, era vista como alimento. Pude conocer también otra manera de abordar las hagiografías, a través de la sociología de la santidad, y considerar las vidas de santos no en su tenor literal, sino en aquello que apuntan: son relatos pedagógicos que nos ofrecen la mentalidad y los valores de la época en que se escriben³. A

¹ El texto completo de Ortega y Gasset es el siguiente: «La vida es una operación que se hace hacia delante; pero el futuro es esencialmente problemático, su perfil es siempre plural, consiste en lo que puede acaecer, y pueden acaecer muchas cosas diversas, incluso contradictorias. De aquí la condición paradójica de nuestra vida; precisamente por vivir continuamente disparados hacia el futuro, rebotamos en él y vamos hacia el pasado, en el que tenemos que hincar los talones para seguir avanzando, pues es el único arsenal de donde sacamos los medios para ir hacia el futuro. Recordamos el pasado porque esperamos encontrar con qué ir hacia el futuro». María ZAMBRANO, *Extractos del curso de Ortega sobre Galileo* (1933), Ángel Casado (ed.), Universidad Politécnica de Valencia, Valencia 2005, p. 67.

² Cf., por ejemplo, Caroline W. BYNUM, «El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media», en Michel FEHRER, Ramona NADAFF y Nadia TAZZI (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, t. 1, Taurus, Madrid 1990, pp. 163-225.

³ Cf., por ejemplo, Michael GOODICH, *Vita Perfecta: the Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century*, Anton Heirseemann, Stuttgart 1982.

partir de ahí pude redescubrir y comenzar a saborear a las grandes místicas medievales.

Si es verdad que formamos nuestra identidad desde nuestras propias historias comunitarias narradas –según recuerda Edward Schillebeeckx–, contar la manera de hacer teología de estas mujeres puede abrirnos caminos a la hora de hacer teología, con libertad y creatividad, encarnadas en nuestro contexto, integrando la experiencia y la corporalidad, lo narrativo y lo simbólico. Es lo que pretende esta aportación, en la que tras una breve introducción sobre el contexto espiritual de los siglos XIII y XIV, y una somera incursión en la mística nupcial escrita en lengua vernácula, en la que describiremos qué se entendía por «la gracia del beso», nos acercaremos a la libertad y creatividad de la beguina alemana Matilde de Magdeburgo y de otras «amigas de Dios».

2. Contexto espiritual de los siglos XIII y XIV

Se han tenido muchos prejuicios acerca de la Edad Media como una época oscura a criticar y superar⁴. Sin embargo, emergen en ella elementos muy sugerentes y fecundos, especialmente a partir del «renacimiento» cultural que se produce en el siglo XII y se prolonga a lo largo de la Baja Edad Media. Las ciudades van cobrando importancia y se desarrolla el comercio, dando lugar a una burguesía naciente, la formación de los gremios, etc. Asimismo, las escuelas catedralicias dan paso a las universidades, en las que se plantea el diálogo de la fe con la razón: se desarrollan la lógica, las ciencias naturales (la aritmética, la geometría, la física...) y la teología. Junto con el estudio de los Padres, se comienza a dialogar con la filosofía griega y se elaboran grandes síntesis teológicas, con diversidad de escuelas. Al mismo tiempo,

⁴ Cf. las sugerentes reflexiones de Alain DE LIBÉRA, *Pensar en la Edad Media*, Anthropos, Barcelona 2000.

la teología dogmática aún no se ha «divorciado» de la espiritualidad y sigue centrada en el encuentro y la unión con Dios, como se puede observar en san Alberto Magno, san Buenaventura o el Maestro Eckhart.

Desde el punto de vista espiritual, va tomando fuerza el deseo de una vida apostólica desde la pobreza evangélica, muy centrada en el seguimiento y la conformación con Cristo, del que se destaca cada vez más la humanidad, como se puede apreciar en el arte gótico⁵. Así, se representan las emociones, el dolor, la alegría, la angustia..., de María, de los discípulos o de Jesús en la cruz. Se resalta el misterio de la encarnación y la humanidad de Jesús, y se muestra a María embarazada (figura 1), dando el pecho al niño Jesús (figura 2) o traspasada de dolor en la Piedad (figura 3), así como la amistad llena de intimidad y ternura entre san Juan y Jesús (figura 4).

Estos modelos artísticos van a influir profundamente en la devoción de los creyentes y, también, configuran las experiencias religiosas y las visiones de las místicas medievales.

Por otra parte, en el siglo XIII surgen las órdenes mendicantes, que reflejan los valores de los nuevos tiempos: la libertad de una elección personal a la hora de entrar en la vida religiosa (y no por decisión de los padres, como solía suceder en las órdenes monásticas anteriores, que aceptaban niños «donados» desde la tierna infancia); la toma de decisiones entre todos, de manera democrática (los cargos se eligen y tienen una duración limitada, se realizan capítulos); la pobreza de vida (por ello nacen como mendicantes). En sus orígenes, los franciscanos se centraron en la pobreza y predicaban la conversión, mientras que los dominicos, al unir pobreza y estudio, reciben la misión de anunciar el

⁵ Para un desarrollo de esta cuestión, cf. André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, Seuil, París 1994, y Daniel DE PABLO MAROTO, *Espiritualidad de la Baja Edad Media*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2000.

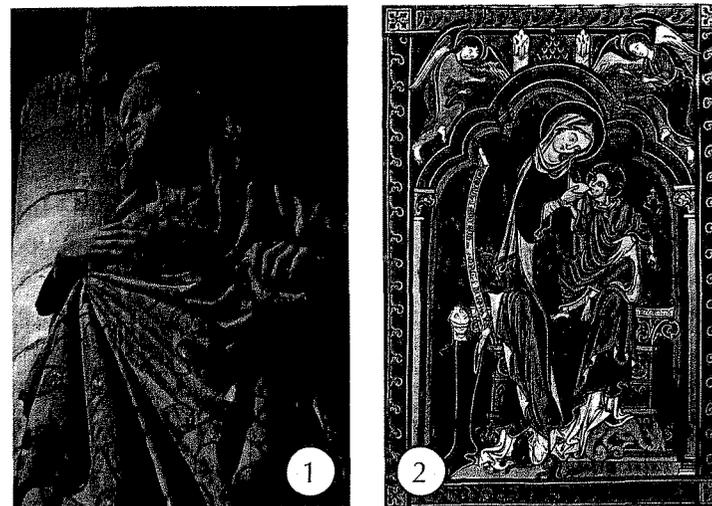


Figura 1. La Virgen María embarazada. Colegiata de Toro, Zamora (finales del siglo XIII).

Figura 2. Salterio de Amesbury (ca. 1240). Oxford, All Souls College, MS Lat 6, fol. 4.

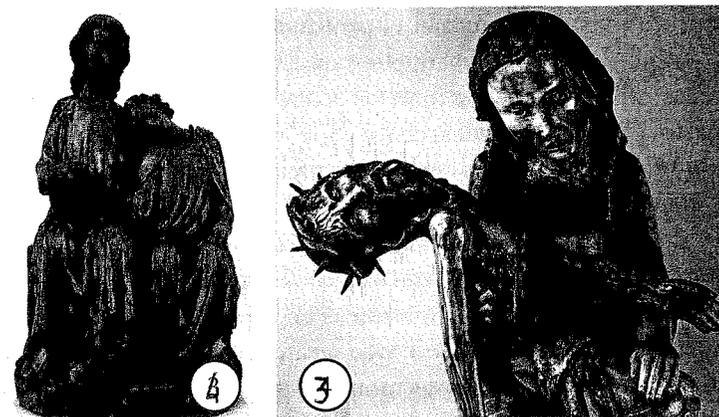


Figura 3. Piedad de Röttgen (mediados del siglo XIV). Bonn, LVR Rheinisches Landesmuseum.

Figura 4. San Juan recostado en el pecho de Jesús (ca. 1310). Berlín, Bode-Museum, Skulpturensammlung Inv. 7950.

Evangelio de manera itinerante. En ambos casos, la predicación se centra en el Evangelio y en la conformación con Cristo para llegar a ser, en él y como él, hijos e hijas de Dios (*alter Christus*).

Ese espíritu de libertad y ese deseo de pobreza evangélica no se materializaron de igual modo en las ramas femeninas de dichas órdenes (monjas dominicas y clarisas). Ellas fueron obligadas a mantener las rentas y la clausura de la vida monástica y siguieron aceptando la entrada de niñas «donadas». Sin embargo, surgieron otras formas de vida religiosa para las mujeres, las llamadas *mulieres religiosae*: beguinas, terciarias o reclusas (como Juliana de Norwich) que vivían su espiritualidad en medio del mundo y fueron amparadas y promovidas por las órdenes mendicantes. No se sabe muy bien por qué existieron tantas mujeres que siguieron estas nuevas formas de vida en Teutonia y Brabante. Se ha aducido que era una alternativa a ser entregadas muy jóvenes al matrimonio y que las mujeres se agrupaban para ampararse frente a las dificultades y la soledad, dadas las numerosas guerras y enfermedades, como la peste negra, que asoló Europa a lo largo del siglo XIV y llegó a reducir la población a la mitad. Pero quizá haya otras razones más profundas, que denotan el profundo deseo de las mujeres de ese tiempo de vivir el Evangelio con libertad y radicalidad, y de alcanzar una elevada vida interior. Cabe recordar que también los monasterios eran grandes centros de vida cultural y espiritual. Como muestra, podemos mencionar a la gran Hildegarda de Bingen, benedictina y doctora de la Iglesia, o a Herrada de Landsberg, del monasterio alsaciano de Santa Otilia, que elaboró toda una «enciclopedia», el *Hortus deliciarum*, ambas del siglo XII, y, después, los conventos de dominicas en Teutonia (en Estrasburgo, Basilea, Friburgo, Töss, etc.), que serán centros de vida espiritual e intelectual, con numerosas monjas autoras de *Vidas de las hermanas*, *Revelaciones*.

Sin embargo, a mi juicio, las beguinas serían las auténticas «ramas femeninas» de las órdenes mendicantes, pues ellas también intentan vivir la pobreza y la vida evangélica como ellos: en

medio de las ciudades, se ocupan de los pobres, de los enfermos, dependen de su trabajo manual (hilar, bordar, llegando a tener problemas con los gremios), enseñan a los niños⁶. Algunas incluso mendigan «el pan para Dios», como los frailes. Suelen vivir en comunidades, son célibes y hacen voto de obediencia a una maestra (como los dominicos), denominada «Marta». Pero algunas también viven solas. No llegaron a tener una regla autorizada por la Iglesia, pues el IV Concilio de Letrán, en 1215, había impedido la aparición de nuevas órdenes con reglas de vida nuevas. Los dominicos y franciscanos las acompañaron y apoyaron y, tras el Concilio de Vienne (1311-1312), en el que se prohíben las beguinas⁷, muchas de sus comunidades optaron por la regla de las terciarias franciscanas y otras por la de las monjas dominicas. Pero ya antes existía cierta movilidad entre diversas formas de vida: mujeres educadas entre beguinas, beguinas que se hicieron después monjas, viudas que se hacían beguinas...

Estas mujeres, de origen burgués o de la baja nobleza, poseen un gran nivel de formación; leen y comentan la Escritura e inclu-

⁶ Sobre las beguinas, cf. Silvia BARA BANCEL, «Para entender al Maestro Eckhart y la mística alemana», *Ciencia Tomista* 135 (2008) 453-485, aquí 461-464. Cf. asimismo Victoria CIRLOT y Blanca GARÍ, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Martínez Roca, Barcelona 1999, pp. 17-28, y Georgette ÉPINEY-BURGARD y Émilie ZUM BRUNN (eds.), *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Paidós, Barcelona 2007, pp. 13-25.

⁷ Así se expresa el Concilio de Vienne: «Se nos ha dicho que algunas mujeres, comúnmente llamadas beguinas, afectadas por una suerte de locura, discuten sobre la Santísima Trinidad y la esencia divina [...]. Puesto que tales mujeres no prometen obediencia a nadie, no renuncian a sus bienes ni profesan regla aprobada, no son ciertamente «religiosas», aunque lleven hábito y estén asociadas a órdenes religiosas que están de acuerdo con ellas. Por ello hemos decidido y decretado, con la aprobación del concilio, que su modo de vida debe ser definitivamente prohibido y excluido de la Iglesia de Dios». Citado en Alain DE LIBERA, *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*, Olañeta, Madrid 1999, p. 11.

so la traducen a las lenguas vernáculas⁸; copian y recopilan textos diversos y también redactan sus propias obras. Son innovadoras al atreverse a escribir literatura espiritual en lengua vernácula y, entre ellas, destacan grandes figuras, como Matilde de Magdeburgo (ca. 1208-1282), Hadewijch de Amberes (ca. 1240) o Margarita Porete en París (†1310).

El desarrollo de la práctica confesional propicia la aparición de la conciencia de la propia experiencia interior y permite que muchas mujeres puedan expresar su «yo» y pongan por escrito las «revelaciones» que reciben. Ello da lugar a cierta inversión de roles, pues los acompañantes pasan a ser los que escuchan y aprenden de las mujeres y promueven, en muchas ocasiones, la difusión de sus escritos; también, redactan sus vidas⁹.

Por último, para comprender el arte y las formas de expresión medievales es importante tener en cuenta que existe una cierta dialéctica a propósito de las imágenes y representaciones, así como con los modelos y las vidas de santos. Los dominicos promovieron en su pastoral el empleo de imágenes y, también, la elaboración y

⁸ En una disputa del II Concilio de Lyon, en 1274, el franciscano belga Gilberto de Tournai denuncia con vehemencia el peligro de las traducciones de la Biblia a lenguas vernáculas y afirma lo siguiente: «Entre nosotros se encuentran mujeres que se hacen llamar beguinas y que gustan de sutilezas y les agradan las novedades. Han interpretado y traducido al francés algunos secretos de las Escrituras que son incluso un misterio para los versados. Leen estas cosas en comunidad, de modo atrevido e irreverente, en grupos pequeños, en lugares ocultos y en las plazas». Citado en Hildegund KEUL, «Elocuente en asuntos divinos inauditos. La Biblia como centro innovador de la teología en Matilde de Magdeburgo y Gertrudis de Helfta», en Kari Elisabeth BORRESEN y Adriana VALERO (eds.), *La Biblia y las mujeres. Medioevo II (siglos XII-XV)*, Verbo Divino, Estella 2012, pp. 235-250, aquí p. 238.

⁹ Cf. John COAKLEY, «Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography», en Renate BLUMENFELD-KOSINSKY y Timea SZELL (eds.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Cornell University Press, Ithaca, NY - Londres 1991, pp. 222-246.

difusión de hagiografías, de vidas de santos. Sin embargo, mantuvieron la necesidad de reconocer que siempre existe una distancia entre aquello que se representa y la experiencia profunda, que trasciende toda imagen¹⁰.

Por eso, al igual que en la Escritura se consideraban cuatro sentidos –el literal, lo que dice el texto; el moral, lo que enseña el texto; el alegórico, lo que simboliza el texto del Antiguo Testamento respecto del Nuevo; y el anagógico, lo que significa de verdad el texto, su sentido profundo–, también en las imágenes, las ilustraciones de paredes y libros, así como en las comparaciones y el lenguaje imaginativo y simbólico (e incluso las visiones), se recordaba que había que tener en cuenta su sentido profundo (aquello hacia lo que apuntan) y no quedarse en la mera representación¹¹.

Igualmente los modelos, la vida de Jesús y las hagiografías indican un camino para ser interiorizado, encarnado y vivido. Invitan, en un primer momento, a la imitación exterior, pero para ir alcanzando una conformación interior y una experiencia personal de comunión con Dios. Por ello, las imágenes sirven para los que comienzan, pero en un momento dado han de ser trascendidas en la propia experiencia. Y los caminos de Dios son diversos¹².

¹⁰ Un ejemplo claro de esto son los llamados místicos renanos, dominicos del siglo XIV: el Maestro Eckhart, Juan Tauler y Enrique Suso (o Heinrich Seuse). Se sirven de numerosas imágenes y ejemplos, pero solo para trascenderlos. Recuerdan que los nombres que damos a Dios designan «algo» de Dios, por analogía, pero en realidad él está por encima de todo nombre y no es comparable a nada de lo creado; razón por la cual consideran que la mejor vía es la llamada teología negativa, la negación de toda negación para llegar a la plenitud de la afirmación.

¹¹ Cf. Jeffrey F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Zone Books, Nueva York 1998, pp. 197-232 (capítulo titulado «The Use of Images in the Pastoral Care of Nuns: The Case of Henry Suso and the Dominicans»).

¹² Es lo que sostiene Enrique Suso: las imágenes son para los que comienzan. Por ello le dice a su hija espiritual lo siguiente, después de haberse ejercitado

Tener en cuenta esta dialéctica de la imagen nos permite acercarnos a la enorme riqueza imaginativa y fuerza expresiva de las imágenes, visiones y «revelaciones» de las místicas medievales. Ellas emplean las formas de expresión y todo el universo simbólico de su contexto con gran libertad, pero sin absolutizarlos. Además, en muchas ocasiones reproducen en sus visiones las mismas imágenes de los manuscritos o de las figuras que contemplaban¹³. Y, a su vez, sus escritos y visiones van a conformar los de las siguientes generaciones, como sucede con las visiones de Matilde de Magdeburgo, que, más tarde, influirán profundamente en las monjas del círculo de los «amigos de Dios».

3. «La gracia del beso»: mística nupcial

Con lo que acabamos de apuntar podemos comprender mejor las metáforas de amor apasionado presentes en lo que se ha venido en llamar la «mística nupcial».

Desde Orígenes, los Padres de la Iglesia leyeron el Cantar de los cantares como una alegoría de la relación de Cristo (el novio) con la Iglesia (la novia), pero también con María (la novia), tipo de la Iglesia¹⁴, o con el alma de cada creyente. Estas imágenes aparecen en los comentarios medievales al Cantar de los cantares¹⁵ y

ampliamente en el seguimiento de Cristo: «Ya es hora de que vayas más allá y de que alcances el vuelo fuera del nido de las imágenes consoladoras propias del que comienza». Heinrich SEUSE, *Vida*, ed. de Blanca Garí, Siruela, Madrid 2013, p. 148.

¹³ Cf. Jeffrey F. HAMBURGER, *The Visual and the Visionary*, o. c., pp. 124-127.

¹⁴ Es notable el comentario de Honorio de Autun (Honorius Augustodunensis), monje benedictino del siglo XII, que se retira al monasterio de San Peter, en Ratisbona. En su obra *Gemma animae*, escribe acerca de la encarnación: «*Christus sponsus Ecclesiae de thalamo virginei uteri processit*» (MIGNE, P. L. 172, Col. 398).

¹⁵ Y en otros muchos autores monásticos del siglo XII: los cistercienses san Bernardo y Guillermo de St. Thierry, y también los victorinos.

fueron representadas por los artistas, especialmente en Alemania y Francia¹⁶.



Figura 5. «¡Que me bese con los besos de su boca» (Cant 1,1). Beda, In Cantica, procedente de la Abadía de St. Albans (siglo XII). Cambridge, King's College, MS 19, fol. 21v.

La metáfora nupcial entre Dios y la Virgen María fue empleada con gran belleza en una obra del siglo XII en lengua vernácula, de autor desconocido, denominada el *Cantar de los cantares de san Trudpert* (*Das St. Trudperter Hohelied*), porque quizá provenga del monasterio benedictino de ese nombre, en el sur de la Selva Negra¹⁷.

¹⁶ Cf. Georg DEHIO, *Handbuch der deutschen Kunstdenkmaler. 1. Mitteldeutschland*, Wasmuth, Berlín 1905.

¹⁷ Escrito en una prosa poética muy culta, ha sido considerado por Alois Haas, gran especialista en mística medieval alemana, como «la piedra angular de la espiritualidad europea». Cf. Alois HAAS, *Visión en azul. Estudios de mística europea*, Siruela, Madrid 1999, p. 101. (En adelante, tomaremos algunas citas del *Cantar de los cantares de san Trudpert* referidas por Haas, pero las hemos contrastado con la edición crítica y, en ocasiones, aportamos nuestra traducción.)

En dicho texto, el misterio de la encarnación se presenta como una unión amorosa entre Dios y la humanidad, en la que María es la primera persona en ser besada¹⁸ y, gracias a eso, «ha ganado para todos nosotros la gracia del beso»¹⁹.

El poema explica el significado del beso: «Hemos hablado de un novio que besa y una novia besada, pero el beso de ambos es Cristo, que viene de lo alto y toma carne y sangre de lo más humilde»²⁰. Así, la salvación es ofrecida como un acontecimiento amoroso, como un beso en los labios:

«Por eso nunca un alma fue BESADA con tanto amor. La BOCA, con la que ella BESABA, eran su voluntad y su amor. En esta [boca] se imprimió Su bien y Su gracia. Por el BESO se cerró la BOCA, y por su palabra fue abierta. Primero él la BESÓ, antes de haberle hablado. Él era el que BESABA, el que la amaba. Ella fue BESADA, ella, que le amaba»²¹.

El amor de Dios y su salvación se nos han ofrecido en la encarnación: en la dinámica del abajamiento de Cristo, camino de abajamiento que también ha de recorrer cada creyente para llegar a ser, como él, exaltado y deificado:

¹⁸ «Con razón alabamos a nuestra clemente Señora en este canto, pues fue la primera y la más elevada en ser besada, en total fidelidad». *Daz St. Trudperter Hohelied. Eine Lehre der liebenden Gotteserkenntnis*, ed. de Friederich OHLY (Bibliothek des Mittelalters 2), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M. 1998 (en adelante: Ohly, página y líneas), 34:6-8.

¹⁹ OHLY, 38:32-40:1. Otros autores han empleado la figura del beso para hablar de la encarnación, como el Maestro Eckhart, a pesar de no ser frecuente en él la metáfora nupcial (cf. *In Ioh* n.118). Cf. el interesante artículo de Julie CASTEIGT, «Un baiser entre le ciel et la terre. Mouvançe générique et exégèse dans le commentaire du Cantique des Cantiques de Maître Eckhart», *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 18 (2009) 217-238.

²⁰ OHLY, 38:16-17.

²¹ Cf. OHLY, 34:28-34 (las mayúsculas aparecen en el original).

«Cuando Dios descendió a su jardín,
buscó a la más humilde,
y allí encontró a nuestra Señora en los lugares más bajos.
Por eso fue ensalzada a los más altos lugares.
Por eso tienes que saber:
cuanto más profundo él te encuentra en tu humildad,
tanto más eres ensalzado en su divinidad»²².

Con este trasfondo vamos a adentrarnos en las sugerentes imágenes que aportan Matilde de Magdeburgo y las dominicas alemanas del siglo XIV pertenecientes al círculo de «los amigos de Dios», que se inspiraron en ella.

4. Matilde de Magdeburgo y otras «amigas de Dios»

Ya hemos señalado que las beguinas redactaron textos espirituales en lenguas vernáculas, muchos de los cuales presentan una mística nupcial. Es posible que conocieran también el *Cantar de los cantares de san Trudpert* y los comentarios alegóricos del *Cantar de los cantares* de la tradición patrística anterior, pero las beguinas los llevan aún más lejos y se sirven de los modelos de la literatura cortés y trovadoresca para expresar su relación con Dios: el juego del amor y su dinámica de cercanía y alejamiento, las pruebas que ha de realizar el amante por su amada...

Es el caso de Matilde de Magdeburgo, beguina del siglo XIII (ca. 1208-1282), que vivió en la ciudad alemana de Magdeburgo, no muy lejos de Erfurt, donde vivió también el Maestro Eckhart, unos 50 años más joven que ella. Los escritos místicos y visionarios de Matilde tuvieron una enorme influencia posterior. Teodorico de Apolda, dominico del convento de Erfurt (ca. 1220-ca. 1302),

²² Cf. HAAS, *Visión en azul*, o. c., p. 102. Cf. OHLY, 198:13-200:20.

incluye largos pasajes de Matilde en su *Vida de santo Domingo*. Y es posible que Dante se inspirase en ella para crear el personaje de Matelda en su *Divina comedia*.

Desde muy joven, Matilde experimenta una intensa experiencia de Dios que pone por escrito a instancias de su confesor, el también dominico Enrique de Halle. Titula su obra *La luz fluyente de la divinidad* (*Das fliessende Licht der Gottheit*), escrita en el dialecto alemán medieval de su región (el bajo alemán medio), versión que no ha llegado hasta nosotros. Muy vinculada a la orden de predicadores y al convento de Erfurt²³, son los dominicos los que traducen al latín los primeros seis capítulos de su libro: *Lux Divinitatis*²⁴. Además de esta versión, en el siglo XIV, a instancias del sacerdote de Basilea Enrique de Nordlingen, se transcribe y retraduce la obra original, de siete capítulos, al alto alemán medio que se hablaba en el sur de Alemania²⁵. Este clérigo formaba parte del grupo de «los amigos y amigas de Dios», constituido por personas diversas vinculadas por su amistad y su deseo de Dios: laicos y laicas, beguinas y sobre todo dominicas, en relación con los místicos renanos Tauler y Suso, y con el mismo Enrique de Nordlingen. Situados en Basilea, Estrasburgo y Constanza y su entorno (es decir, el sur de

²³ Cf. Silvia BARA BANCEL, «La relación entre monjas, beguinas y dominicos en los siglos XIII y XIV. El caso de Enrique Suso y Elsbeth Stigel, amigos de Dios», en Fernando RIVAS (ed.), *Iguales y diferentes. Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*, San Pablo, Madrid 2012, pp. 177-218, aquí 196-203.

²⁴ Traducido del latín al castellano en Daniel GUTIÉRREZ (ed.), *Matilde de Magdeburgo, La luz divina que ilumina los corazones*, Monte Carmelo, Burgos 2004. (En adelante: *Luz*, libro en números romanos y página.)

²⁵ Sobre esta versión se ha establecido la edición crítica, que aún no ha sido traducida al castellano: Mechthild VON MAGDEBURG, *Das fliessende Licht der Gottheit*, hg. v. Gisela Vollmann-Profe (Bibliothek des Mittelalters 19), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main 2003 (en adelante: *FLG*, libro en números romanos y página). Ni la división de los libros ni el contenido de los capítulos coinciden entre la versión latina y la alemana. Hay amplios fragmentos paralelos, pero no siempre es fácil encontrarlos.

Alemania y el norte de Suiza), los amigos de Dios fueron muy activos literariamente, pues, además de cartas, se enviaban aquellos escritos espirituales en lengua vernácula que apreciaban, los propios y otros que transcribían o «traducían», como los de Matilde de Magdeburgo. Por ello, la *Luz fluyente de la divinidad* fue ampliamente leída y meditada en el siglo XIV en los conventos de dominicas —algunos de los cuales tenían su origen en beguinatos— pertenecientes al círculo de amigos de Dios. En sus *Vidas de hermanas* se narran casos de monjas con experiencias místicas similares a las de Matilde. Por otra parte, antes que ellas, también las cistercienses de Helfta (como Matilde de Hackenborn y Gertrudis la Grande) reciben la influencia e impronta de Matilde, pues la beguina se refugia al final de sus días en ese monasterio, donde escribe el último capítulo de su obra.

La misma Matilde sintetiza su vida en tres etapas:

«El don que está escrito en este libro, Dios me lo ha ofrecido de tres maneras. Primero con una gran ternura, después en una enorme intimidad, ahora con duras penas. [...] Pero Dios no puede dejar de ofrecernos —ni nosotros podemos prescindir de ellos— su pleno poder y su gracia en todas nuestras acciones, sufrimientos y renunciaciones»²⁶.

No vamos a centrarnos aquí en su vivencia de «constante extrañamiento» (*stete vroemgunge*) de Dios (cf. *FLG*, IV, c. 12, 262) —es decir, de «noche oscura»—, sino en su primera etapa de amor apasionado y de unión íntima con Dios, cuando se hallaba habitada por un «fuego de amor» permanente y una «gran ternura». Matilde expresa sus experiencias religiosas y su reflexión teológica de modos

²⁶ *FLG* VI, c. 20, 476. La tríada «gran ternura (*zartekeit*) / enorme intimidad (*heimlichkeit*) / duras penas (*zwere pine*)» es traducida al latín y después al castellano como «abundancia de dulzura / gran ternura / sufrimientos muy dolorosos». Cf. *Luz* VI, c. 14, 343-344.

diversos: visiones, diálogos alegóricos y también como enseñanzas. Alterna, por otra parte, la primera y la tercera personas.

Así, por ejemplo, ofrece el diálogo que tuvieron las personas de la Trinidad antes de la creación del ser humano «a su imagen y semejanza», recurriendo a la metáfora amorosa y a un lenguaje nupcial:

«[El Padre dice:]

—Seremos fecundos creando, para que refluya nuestro mutuo amor y pueda conocerse de alguna manera la inmensidad de nuestra majestad. Me prepararé una esposa que me alabe con su boca y me seduzca con su mirada. Todo esto será el comienzo del amor.

El Espíritu dijo a su vez:

—Yo, Padre, llevaré a esta esposa al lecho de tu alcoba.

Interviene el Hijo diciendo:

—Sabes, Padre, que finalmente tendré que morir por amor; no obstante, queremos hacer con gozo a la criatura para que alcance una gran santidad» (*Luz I*, c. 5, 57-58).

Matilde destaca la gran dignidad del ser humano y explica que «no queriendo Dios encerrarse en sí mismo, creó al alma y se entregó él mismo a ella por un exceso de amor». Y el alma responde: «Fui creada por amor. Nada que no sea amor puede alimentar y sostener mi nobleza» (*Luz I*, c. 16, 91).

En la visión alegórica de la creación mencionada más arriba, después de la caída (en la cual la beguina no alude al protagonismo de Eva en la tentación), el Hijo exclama:

«—Padre, con tu bendición asumiré de buena gana la naturaleza humana herida y ungiré sus heridas con mi sangre inocente, curaré todas sus llagas con las vendas de mi humillante destierro hasta la muerte [...]

[Y el Padre le dice al Espíritu:]

—Tú serás el que delante de mi Hijo llevarás la luz a todos los corazones, que serán tiernamente atraídos al diálogo íntimo con él en un amor apasionado» (*Luz I*, c. 5, 60-61).

Encontramos aquí una muestra del sentido que otorgaban las mujeres y hombres de la Edad Media a la «sangre» de Cristo y a su sufrimiento: son testimonio de su amor. Por ello, son muy frecuentes las alusiones de Matilde y de otras místicas a la sangre. Ellas contemplan la herida del costado de Cristo en este contexto amoroso y nupcial como muestra de un amor «más fuerte que la muerte» (cf. Cant 8,6) y que da vida en plenitud. Un ejemplo es el caso de Ita de Hutwil (ca. 1300), dominica del monasterio de Oetenbach, cerca de Zúrich, cuya *Vita*, del siglo XIV, recoge lo siguiente:

«Esta querida y santa hermana vio en el cielo —pero no en el cielo en el que se encuentran los santos— y vio a nuestro querido Señor Jesucristo como era en la tierra, y vio claramente las heridas de su corazón y de su piel, lo amable que era, pero no era humana, sino sagrada. Y de las heridas vio que resplandecía una luz, que era tan hermosa y tan grande que no se podía comparar ni siquiera al sol. [...] Y de las llamas de fuego le fue dado a conocer lo que no se puede expresar con palabras. Y la luz que irradiaba del corazón de Jesús resplandeció sobre ella, pues se encontraba ahí de pie, y recibió tanta dulzura divina, sabiduría, alegría y amor, y estaba tan llena de todo ello, que ya no podría recibir nada más»²⁷.

Algunas místicas llegan incluso a desear besar o «chupar» la herida de Jesús, como le sucede en sueños a Adelheid Langmann, dominica del monasterio de Engelthal²⁸. Por su parte, Matilde de Magdeburgo relata que, estando gravemente enferma, se le manifestó Jesucristo como el gran apoyo para la debilidad humana (cf. *Luz I*, c. 8, 75). Mostrándole la herida de su costado, él le dijo lo siguiente:

²⁷ Heinrich ZELLER-WERDMÜLLER (ed.), «Die Stiftung des Klosters Oetenbach und das Leben der seligen Schwestern daselbst. Aus den Nürnberger Handschrift»: *Zürcher Taschenbuch* 12 (1889) 213-276, aquí, 254-255. Versión en alemán moderno en Peter DINZELBACHER, *Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002, p. 116.

²⁸ Cf. HAAS, *Visión en azul*, o. c., p. 27.

«La sangre derramada de mi corazón por la lanza del soldado regó la tierra. Entonces se abrió la puerta del Reino y permanece abierta a todos los que van de camino y desean entrar» (*Luz I*, c. 8, 76) (figura 6).



Figura 6. Rotschild Canticles.
Originario de Flandes o del Rin, principios del siglo XIV.
New Haven, Beinecke Rare Books and Manuscript Library,
Yale University, Ms 404, fol. 19r.

En la mentalidad medieval, de la que participan las beguinas, aparece cierto paralelismo entre la sangre y la leche, pues se consideraba que la leche es un fluido corporal «destilado» a partir de la sangre, basándose en que las mujeres lactantes no tienen menstruación. La homología sangre-leche se extiende también a su significado simbólico, y tanto la sangre de Cristo como la leche de María son considerados «alimento y bebida de salvación». Matilde muestra de ello en la siguiente afirmación, puesta en boca de Jesús: «Cuando la sangre de mi corazón salió del cuerpo muerto, brotó con el poder divino, de la misma manera que había mamado la leche de los pechos virginales de la Madre» (*Luz I*, c. 8, 76).

Siguiendo el modelo nupcial del *Cantar de los cantares de san Trudpert*, María aparece en los escritos de la beguina de Magdeburgo como la novia o la esposa de la Trinidad (novia del Padre, madre del Hijo²⁹ y amante del Espíritu) y como madre de los creyentes. La Virgen misma confiesa:

«El Padre amoroso me escogió por esposa para tener algo que amar [...].

El Hijo de Dios me escogió también para que fuera su madre y el Espíritu Santo para que fuera su amada. Así llegué a ser la única esposa de la Trinidad y madre de los huérfanos inocentes, protegiéndolos ante él, para que entre tantos no perecieran todos.

Mis senos se llenaron con leche pura de amplísima compasión, para que amamantara a los profetas [...]. Más tarde, de jovencita amamanté a Jesucristo, Señor mío y de todos. Luego, siendo joven, amamanté a la Iglesia, esposa de Dios, al pie de la cruz, cuando agotada y débil recibí la espada de la pasión de mi Hijo Jesús, que traspasó espiritualmente mi alma. Entonces se abrieron de par en par las heridas del Hijo de Dios y los pechos de su madre. Las heridas se derramaron y los pechos destilaron; de este modo revivió y fue curada el alma, alimentada con tan saludable bebida» (*Luz I*, c. 16, 92).

Por tanto, la leche de María se descubre como alimento y como signo de gracia y de misericordia para los que la invocan. La versión alemana, más expresiva que la traducción latina, prosigue explicando que María no puede dejar de ofrecer su leche y que ha de seguir haciéndolo con nosotros, porque, de lo contrario, sus pechos le dolerían demasiado (cf. *FLG I*, c. 22, 42).

²⁹ María es mostrada como una madre llena de ternura hacia su hijo. Por ejemplo, Matilde afirma: «Sintió hambre el que alimenta a todos los seres, pasó frío el que vino a poner fuego en la tierra para incendiar toda alma fiel. Acariciándole con maternal ternura, la Virgen se inclina hacia el pequeño con la delicadeza de una adolescente y le ofrece su dulce pecho» (*Luz I*, c. 7, 68).

Este simbolismo se repite en otros místicos. A lo largo de los siglos XIII y XIV se difunde la alusión a la experiencia de *lactatio* de san Bernardo, la cual también padece otra persona del entorno de los amigos de Dios, Enrique Suso, uno de los grandes discípulos del Maestro Eckhart. Las mujeres relatan experiencias místicas similares, pero ellas viven la *lactatio* en primera persona: son ellas las que ofrecen el pecho a Jesús, y él lo besa y mama de ellas. Así, Matilde tiene una visión interior, durante la comunión, en la que el cordero que llevaba el apóstol Juan se abaja de la imagen del retablo y «se amamanta con boca suavísima en los pechos de su corazón. Cuanto más sorbía él —dice Matilde—, tanto más ofrecía ella sus pechos, anhelando que chupara más y más» (*Luz II*, c. 3, 109).

La monja dominica Margarita Ebner, perteneciente al círculo de los amigos de Dios y que había leído el libro de Matilde de Magdeburgo, menciona una visión en la que el niño Jesús le besa el corazón desnudo. Por su parte, una amiga íntima de Margarita ve en sueños la escena en la que esta le daba el pecho al niño Jesús³⁰. Y la vida de Agnes Blannbekin (†1315), beguina de Viena, relata que unas Navidades experimentó un embarazo espiritual, visible corporalmente³¹. A su vez, Cristina Ebner, dominica del monasterio de Engelthal, sueña estar embarazada y dar a luz a Jesús con mucho gozo³².

Volviendo a Matilde de Magdeburgo, ella emplea también la metáfora de la unión amorosa para poner palabra a sus experiencias

³⁰ Cf. HAAS, *Visión en azul*, o. c., pp. 22-23.

³¹ Cf. los capítulos 192 y 195 de Agnes BLANNBEKIN, *Viennese Bequine, Live and Revelations* (trad. del latín de Ulrike Wiethaus), Brewer, Cambridge 2002, pp. 131-134.

³² Según sus *Revelaciones*, «a los 24 años soñó que estaba embarazada de Nuestro Señor y estaba tan llena de gracia que no había un solo miembro en su cuerpo que no recibiera gracias especiales [...]. Pasado un tiempo soñó cómo tenía que parirlo sin dolor, tuvo un gozo desmedido al ver su cara y, como estuviera un rato en este gozo, no quiso ocultárselo a nadie y cogió al niño en sus brazos y lo llevó a la reunión en el refectorio y dijo: «Alegraos conmigo; no quiero ocultaros más mi gozo; concebí a Jesús y lo he parido». Citado en HAAS, *Visión en azul*, o. c., p. 26.

interiores, y lo hace con una libertad y una radicalidad inusitadas, que se atenúan un poco en la versión latina. Buena conocedora de la Escritura, se sirve de ella para profundizar en el presente con sus propias preguntas. En el lenguaje erótico del Cantar de los cantares, que ella denomina *Libro del amor*, encuentra el medio para expresar su enorme deseo de Dios, la fuerza de la pasión, la alegría desbordante del encuentro, el placer del amor de Dios, el sufrimiento de su ausencia, las burlas, el desprecio y la incompreensión que recibe la novia del Cantar y ella misma³³ (figura 7).

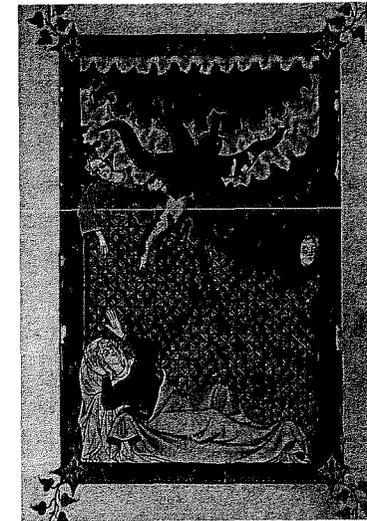


Figura 7. Rotschild Canticles.

Originario de Flandes o del Rin, principios del siglo XIV.
New Haven, Beinecke Rare Books and Manuscript Library,
Yale University, Ms 404, fol. 66r.

Así se refleja en uno de sus diálogos alegóricos entre el «Amor» (*dú minne*) y «el alma aletargada». El Amor le indica al alma dónde encontrar a Dios:

³³ Cf. KEUL, «Elocuente en asuntos divinos inauditos», o. c., pp. 244-245.

«Él habita en la paz del amor santo y habla con dulzura con su amada en lo más profundo del alma. La abraza, además, en el noble deleite de Su amor, la acoge con sus ojos amorosos, cuando los amantes se contemplan, y la besa traspasándola con su boca divina. ¡Oh felicidad!, en qué hora tan dichosa. Él la ama con toda la intensidad en el lecho del amor y ella alcanza el gozo más alto y el dolor más íntimo cuando es totalmente suya» (*FLG II*, c. 23, 118)³⁴.

Para llegar a este encuentro, el alma ha de prepararse y recorrer el «camino del amor», bellamente descrito por Matilde en una recreación del cuarto poema del *Cantar de los cantares* (cf. *FLG I*, c. 44, 58ss.; *Luz IV* c. 4, 197ss.). En primer lugar, el alma debe atravesar «el dolor del arrepentimiento», «el bochorno de la confesión» y «el esfuerzo de la penitencia», y dejar de lado «el amor del mundo, la tentación del diablo y el deseo insaciable de la carne»; y también abandonar «la propia voluntad», que supone, para muchos, un gran obstáculo para alcanzar el amor verdadero. A pesar del cansancio por tal esfuerzo, el deseo del «alma amante» se aviva y llega a oídos del Amado, que exclama: «Escucho una voz, parece de amor. Muchos días la había cortejado y nunca se dirigió a mí. Pero ahora estoy lleno de emoción, ¡he de ir a su encuentro! Pues es de aquella que lleva consigo dolor y amor». Con el rocío de la mañana, que simboliza, según Matilde, la «secreta intimidad», el alma ha de arreglarse para el encuentro con el príncipe, y vestirse con una camisa de humildad, un vestido de castidad y cubrirse con el manto de la buena reputación, adornada de todas las virtudes. De este modo, se adentra en «los bosques de la comunión de los santos» y participa allí en una danza —representación del gozo

³⁴ Otra descripción del beso en *FLG III*, c. 1, 148: «Él la tomó en sus brazos divinos y posó sus manos paternos en sus senos y miró su cara. ¡Daos cuenta! La abrazó en este instante. En el beso fue raptada hacia las mayores alturas, por encima de todos los coros de ángeles». En la versión paralela latina, es ella la que pone sus manos en el pecho de él. Cf. *Luz II*, c. 15, 133.

de los santos en el cielo—. Sin embargo, la danza no supone aún haber llegado a «la fuente» donde refrescarse, es decir, el «lecho de amor» que ella ansía. Por eso, el alma exclama que ya no halla consuelo en la ternura de las lágrimas de la Magdalena, ni en ninguno de los santos, ni siquiera en el hecho de probar la dulzura de «dar de mamar y acunar a un niño»; ya es una «novia adulta» y solo quiere seguir a su Amado, aunque sus sentidos se cieguen ante la luz de la divinidad. Esta es la hermosa respuesta que ofrece Matilde, que transcribimos hasta el final:

«[El alma a los sentidos:]

—El pez no puede ahogarse en el agua; el pájaro no puede caer en el aire, el oro no puede destruirse en el fuego, pues de él recibe su claridad y su brillo. Dios ha concedido a todas las criaturas ser acordes con su naturaleza. ¿Cómo podría yo resistirme a la mía? Tengo que dejarlo todo para acercarme a Dios, que es mi padre por naturaleza, mi hermano por humanidad, [JC] mi esposo por amor, [ES], y yo soy suya sin comienzo. ¿Creéis que no siento mi naturaleza? [Él] puede quemarme intensamente y con su consuelo refrescarme.

Entonces, la muy amada va hacia el Muy Hermoso, en las habitaciones ocultas de la invisible divinidad. Allí encuentra el lecho y el placer del amor, y a Dios, que la espera más allá de lo humano.

Y Nuestro Señor le dice:

—Quedaos, dama Alma.

—¿Qué ordenáis, Señor?

—Que os desnudéis.

—Oh, Señor, ¿qué me sucederá?

—Hasta tal punto, dama Alma, os haré parte de mi naturaleza que nada de nada subsistirá entre vos y yo. Jamás a ningún ángel se le concedió por una hora el honor que a vos os es dado eternamente. Por eso, debéis despojaros de estas dos cosas: el miedo y la vergüenza, así como de todas las virtudes exteriores. Son únicamente las que portáis en vos misma por naturaleza las que os es preciso experimentar eternamente: es vuestro noble deseo y vuestro anhelo sin fondo lo que colmaré eternamente con mi sobreabundancia infinita.

—Señor, ahora ya soy un alma desnuda, y tú en ti mismo un Dios ricamente engalanado. Nuestra comunión es vida eterna desprovista de muerte.

Hay un silencio bienaventurado según su mutua voluntad.

Él se da a ella y ella se da a él.

Lo que le ocurre ahora ella lo sabe, y es esto lo que hace mi consuelo, pero esto no puede durar mucho tiempo, pues cuando dos amantes se unen en secreto, deberán a menudo separarse sin siquiera despedirse» (FLG I, c. 44, 62-64)³⁵.

La consecuencia de esta unión íntima, explica Matilde en diversas ocasiones, es que adquiere un conocimiento interior de lo inefable que desea comunicar en su libro, aunque intuye que no siempre la van a entender (figura 8).

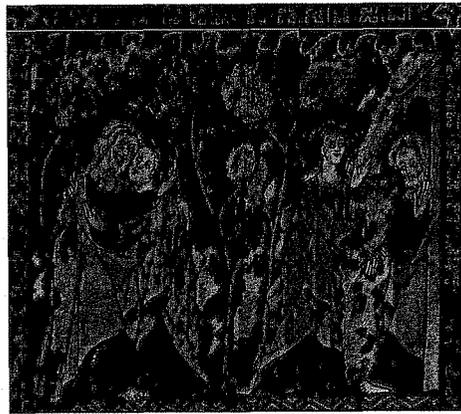


Figura 8. Rotschild Canticles.

Originario de Flandes o del Rin, principios del siglo XIV.
New Haven, Beinecke Rare Books and Manuscript Library,
Yale University, Ms 404, fol. 18v, detalle.

³⁵ Traducción tomada de ÉPINEY-BURGARD y Zum BRUNN (eds.), *Mujeres trovadoras de Dios*, pp. 110-111 (hemos sustituido la palabra «ansiedad» por «anhelo», que se ajusta más al original).

Para concluir, desearía que no nos quedáramos con una imagen de Matilde como una mujer totalmente ensimismada en su enamoramiento, lejos de la realidad. Todo lo contrario, en *La Luz fluyente de la Divinidad* se trasluce su cercanía a los pobres y excluidos, enfermos, huérfanos, prostitutas³⁶. Es también muy consciente de la situación de las mujeres de su tiempo y de la suya propia, pues, al elegir la forma de vida de las beguinas, estuvo «exilada en tierra extraña y en pobreza voluntaria» (*Luz*, pról., 37), lejos de su entorno familiar acomodado. En numerosas ocasiones menciona el peligro que corre por ser mujer y escribir: «Me advirtieron acerca del libro —explica— y hubo personas que me dijeron: “Si no se protege [el libro], puede llegar a ser quemado”» (FLG II, c. 26, 136). Sin embargo, ella se defiende, porque «la verdad nunca puede ser quemada»³⁷. Sin perder la humildad, pues en diversos lugares reconoce su carencia de formación teológica —ya que solo los clérigos podían recibirla—, sostiene una y otra vez que Dios mismo le ha inspirado el libro³⁸. De ahí que defienda con valor y hasta el final aquello que ha recibido de lo alto:

«La verdad más pequeña que he visto y escuchado y conocido allí [en el beso] no se parece en nada a la mayor sabiduría que se pueda

³⁶ Cf. KEUL, «Elocuente en asuntos divinos inauditos», o. c., pp. 240-243.

³⁷ Cabe recordar que otra beguina, Margarita Porete, autora de *El espejo de las almas simples* (*Le miroir des simples ames*), será llevada a la hoguera junto con su libro en 1310, en París. Cf. una excelente introducción sobre esta beguina y su obra en Blanca GARI (ed.), *Margarita Porete. El espejo de las almas simples*, Ediciones Siruela, Madrid 2005.

³⁸ Cf. FLG, pról., 18: «—Oh Señor Dios, ¿quién ha hecho este libro? —Yo lo he hecho en mi impotencia, pues no puedo encerrar mis dones»; FLG II, c. 3, 82: «Ahora olvidad mi [mal] alemán, pues latín no puedo hablar; lo bueno que aquí aparece no es mérito mío. Pues no hay un perro tan inútil que no se deje atraer por su señor con un trozo de pan blanco y venga a él de buen grado»; FLG II, c. 13, 266: «Yo no puedo ni debo escribir sino lo que veo con los ojos de mi alma, lo que escucho con los oídos de mi espíritu eterno y lo que siento en todos los sufrimientos de mi cuerpo, por la por la fuerza del Espíritu Santo».

nombrar sobre la tierra. He visto allí cosas inefables, como dicen mis confesores, pues no estoy instruida en las Escrituras. Ahora temo a Dios si me callo y temo a los ignorantes si escribo. Queridos amigos, ¿qué culpa tengo si esto me sucede y me ha sucedido con frecuencia?» (FLG III, c. 1, 148).

5. A modo de conclusiones

El itinerario recorrido hasta aquí pretende aportar luz a mi pregunta inicial: ¿qué significa para nosotras que Dios se encarne, se haga humano?

Si Dios se hace humano para que lleguemos, por gracia, a ser divinos, tal y como afirmaban san Ireneo, el Maestro Eckhart y los dominicos que acompañaron a las «amigas de Dios», no nos encontramos con él «fuera» de lo humano, ni «lejos» de ello, sino «ya ahora» y «aquí», en nuestro ser humano concreto y sexuado; en nuestro cuerpo de mujer o de varón; a través de nuestros deseos, emociones; de nuestra humanidad entera, herida y salvada; en el tejido de relaciones, en nuestra historia...

Las místicas medievales como Matilde de Magdeburgo ponen de manifiesto el valor de la encarnación no solo a través del contenido teológico de sus textos, sino también con sus metáforas y sus expresiones, que incorporan toda su experiencia vital en medio del mundo.

Se sirven con libertad y hondura de todo lo humano para relacionarse con Dios: las emociones y sentimientos: deseo, ternura, compasión, alegría, dolor, gozo, consuelo, desolación, «extrañamiento»; las diversas situaciones existenciales de las mujeres: matrimonio, maternidad y lactancia, cercanía de los pobres, cuidado de los enfermos, también el «reinar» o el servir... No rehúyen la corporalidad, lo concreto para expresar lo trascendente, el encuentro con Dios uno y trino, experimentado como flujo desbordante

de amor, como amigo y amante. Porque, desde la encarnación, es precisamente lo humano el lugar teofánico por excelencia.

Aunque solo haya aportado ejemplos de amor nupcial, no cabe duda de que las místicas medievales son conscientes de que cada experiencia es única, de que hay diversos caminos y Dios lleva a cada uno por donde quiere. La misma Matilde pasó también diversos momentos espirituales, y los místicos renanos lo subrayan una y otra vez.

Asimismo, hemos de recordar lo que afirmábamos acerca de la dialéctica de la imagen: podemos emplear una enorme diversidad de representaciones sin absolutizar ninguna, tampoco la amorosa-nupcial, porque somos conscientes de que hablamos de lo que es «sin imagen».

Con todo, a mí, personalmente, la libertad y creatividad de las imágenes de Matilde y de las místicas medievales me invitan a encontrar nuestros caminos y nuestra propia creatividad, a acoger en nosotras «la gracia del beso», a reconocer el amor de Dios en la pasión de los amantes, la ternura de las madres, la presencia fiel de las amigas y amigos, la «sororidad» de hermanas, la cercanía de los pobres...