



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y humanidades

Hadewijch de Amberes: hacia una poética de la unidad

Tesis para optar al grado de Magíster en Literatura.

Alumna:
Marité Tessalia Herrera Reveco
Profesora Patrocinante:
Dra. María Eugenia Góngora Díaz.

Enero, 2014

Índice

Índice	2
Introducción	4
Capítulo I: Contexto histórico del siglo XIII	8
1. El inicio de las cruzadas	12
2. Reforma Gregoriana del siglo XI	13
3. Revolución intelectual del siglo XII y XIII	18
4. Las Órdenes mendicantes	21
5. Movimientos de Bergardos y Beguinas	24
6. La literatura femenina del siglo XII y XIII	26
Capítulo II: Conceptos fundamentales de la mística y mística beguina	29
1. Del significado de la palabra mística	32
2. Modelos existentes para el estudio de la mística	36
3. Lenguaje y discurso místico: Rasgos generales	40
4. Ascensión mística, deificación y unidad	46
5. Mística beguina	51
6. Mística cortesana	66
Capítulo III: Análisis de los poemas estróficos de Hadewijch de Amberes	76
Conclusión	104
Bibliografía	107

Resumen

El presente trabajo tiene por objeto de estudio una selección de los poemas estróficos de la beguina flamenca Hadewijch de Amberes, quién vivió en la primera mitad del siglo XIII y murió probablemente hacia 1260. El estudio del contexto cultural de su escritura permitirá reconocer una serie de cambios a nivel cultural que se originan a partir del siglo XII, considerando que el auge del llamado ‘amor cortés’ y la poesía trovadoresca, nacidos en la misma época son influyentes en la obra de la autora. De este modo, se propone aquí que la poesía de Hadewijch de Amberes está marcada por la expresión escritural de un deseo de alcanzar la unidad con Dios, mediante la utilización de un lenguaje cortesano. El deseo de la unión entre el sujeto femenino y Dios (su amado), aparece como inagotable. Este lenguaje amoroso se inscribe en el desarrollo de la mística europea medieval, y la obra de Hadewijch es un antecedente relevante para su estudio; por ello, es importante en este trabajo la consideración de algunos de los elementos esenciales de la mística, así como los planteamientos del amor cortés y la poesía trovadoresca. Con estos elementos, se espera dilucidar su presencia en la poesía de Hadewijch y, en particular, la convergencia de los códigos cortesanos con su discurso místico.

Introducción

*Aquí soy despojada de todo porqué.
Quienes jamás comprendieron la Escritura
no podrán razonando explicar
lo que yo he encontrado en mí misma, sin miedo, sin velo,
más allá de las palabras.*

Poema XIII. Hadewijch de Amberes

La obra de la beguina Hadewijch de Amberes es todavía muy poco conocida en nuestro medio, a pesar de que existe un interés creciente en la escritura de las mujeres medievales en particular. Su obra consta de treinta y un *Cartas* dirigidas a un grupo de mujeres de las cuales se desprende que ella fue maestra, además de sus 14 *Visiones* y sus 45 poemas estróficos, incluidos en el libro *El lenguaje del deseo* de María Tabuyo¹.

Al considerar algunos aspectos de la historia de la Europa central en el siglo XIII, es posible visualizar una ‘revolución’ de carácter religioso que imprime nuevas formas de vivir el cristianismo. Asistimos entonces a un cambio cultural en el cual las mujeres adquieren protagonismo, ya no solo como religiosas, sino también como laicas que viven en grupos independientes, específicamente en los llamados beguinatos, denominación originada en la palabra “beghard” cuyo origen etimológico está todavía en debate. El origen de ambos nombres pudo deberse, en primera instancia, al apelativo *le bégue* “*el tartamudo*” de Lambert le Bégue, sacerdote de Lieja quien habría fundado claustros para viudas y huérfanos, o bien, pudo derivar de la palabra *beghen* en flamenco antiguo que significa pedir u orar, pese a que ellos no se establecieron como grupos mendicantes. Otra opción derivaría de *Bega*, santo patrón de Nivelles que según una antigua tradición allí se habría establecido el primer *Beguinage*. Pese a ello, conviene aclarar que las beguinas corresponden a una agrupación de mujeres cristianas que llevan una vida activa y contemplativa, aunando el servicio y la defensa de los enfermos, mujeres, niños y pobres

¹ Tabuyo, María. *El lenguaje del deseo*. Madrid: Trotta, 1999.

con una notable labor intelectual. Eran mujeres libres que trabajaban para mantenerse y no formulaban votos de ningún tipo.

Las denominadas ‘beguinas’, más estudiadas que sus contrapartes masculinos, se caracterizaron por poseer un amplio conocimiento teológico y literario que aplicaron directamente a su experiencia, renovando así el modo de relacionarse con Dios.

Por otra parte, el auge de la literatura cortesana, que tiene sus inicios en el siglo XII, en las cortes de Francia e Inglaterra, instaura una ideología que genera nuevos códigos referentes al amor. El nacimiento de un lenguaje representado por los trovadores, que propone un ideal de amor como manifestación del vasallaje feudal, resulta fundamental para comprender este fenómeno. Durante este período aparecen tratados relativos al amor y uno de los más representativos es el *Libro del Amor cortés (siglo XII)*, escrito por Andrés el Capellán, en el cuál se describen las conductas y virtudes que debe tener el amante cortés para obtener la aprobación de su dama. En efecto, la figura de la mujer se valoriza y ‘diviniza’ hasta el punto de volverse casi inalcanzable. El amante, por tanto, debe cumplir con una serie de requisitos para obtener la atención de la Dama o Señora.

En este contexto, la presente investigación tiene por objeto de estudio situar en su contexto una breve selección de los poemas estróficos de la beguina Hadewijch de Amberes, quién además escribió sus visiones y cartas dirigidas a un grupo de mujeres que eran sus discípulas. El valor de sus escritos radica en la utilización de un lenguaje cortesano para representar el vínculo entre un sujeto femenino que aspira a la unidad con Dios (su amado). El carácter que denominaremos aquí “insaciable” de su lenguaje cortesano y amoroso se inscribe, por cierto, en el lenguaje de la mística europea, en cuya producción la escritura de Hadewijch es un antecedente importante. En este sentido, resulta relevante rescatar su obra como manifestación escritural temprana en una tradición que más tarde verá sus momentos culminantes en la obra de San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús, para mencionar solamente los autores más conocidos de la mística española.

La revisión del corpus poético de Hadewijch (en el capítulo III de esta tesis) se basa en una puesta al día del contexto histórico (Capítulo I), de las consideraciones generales sobre la mística y, en particular, de la mística medieval (Capítulo II). En este sentido, se releva la importancia del amor cortés para comprender la obra de Hadewijch, así como también las influencias en ella de los códigos de las novelas de caballería y la poesía amorosa de los trovadores que, ya desde el siglo XII, había iniciado su florecimiento y difusión en las cortes de Europa. Además se estudiarán aquellos componentes esenciales que prefiguran la mística, e influyen en este deseo de unidad con Dios, manifestado por Hadewijch. El concepto de *Deificación* proveniente de los padres griegos, además de las ideas expuestas por Guillermo de Saint Thierry, Bernardo de Claraval y Ricardo de San Víctor son influyentes en su mística, aunque no determinantes, en este anhelo por alcanzar la unidad, teniendo como consecuencia la nula distinción entre sujeto y objeto. Así lo enfatiza María Tabuyo en su introducción al libro *El lenguaje del deseo* en el cuál se encuentran los poemas estróficos de Hadewijch que utilizaremos en este estudio².

Lo anterior es importante, puesto que se profundizará en su relación con el lenguaje cortesano, así como su relación con el ideal caballeresco de la época, indagando en sus elementos más significativos que adopta en su discurso. Lo anterior nos permite reflexionar sobre la influencia que ejerció este modelo en la creación de un lenguaje que pretende alcanzar “la unidad con Dios”.

En base a lo anterior es pertinente formular la siguiente hipótesis:

En la poesía de Hadewijch de Amberes se constituye una voz lírica que se apropia de códigos propios de la poesía amorosa en lenguas vernáculas y los explora en el ámbito de la poesía religiosa. Si bien esta apropiación no es única en la escritura mística de mujeres, la poesía de Hadewijch se constituye como un antecedente clave en la tradición de la escritura mística cristiana posterior. En su poesía podemos leer un discurso amoroso en el cual la voz

² Tabuyo, María. *El lenguaje del deseo*. Madrid: Trotta, 1999.

lítica aspira sobre todo a la superación de la división sujeto/objeto y a la anulación de esa división para lograr la completa fusión entre amado y amada.

Objetivo general:

Realizar una revisión de la escritura de Hadewijch en un corpus acotado de poemas, que permita establecer los rasgos principales de la poética de la autora en cuanto a ejes discursivos como el amor y la relación con Dios y la subjetividad.

Objetivos específicos:

- a) Revisar las principales características de la mística medieval en su contexto histórico y relacionarlas con la obra de Hadewijch, en particular en lo que se refiere a la apropiación de la autora de sistemas estéticos y discursivos como el lenguaje cortesano y caballeresco.
- b) Constatar y establecer las características de la voz lírica en la poesía de Hadewijch que ilustra esta tesis.
- c) Identificar el modo en que Hadewijch se auto-presenta en su relación como sujeto con la Divinidad.

Capítulo I

Contexto histórico del siglo XIII

Para comprender la relevancia que tuvieron los escritos de la beguina flamenca Hadewijch de Amberes, es pertinente considerar algunos aspectos fundamentales de la Europa central del siglo XIII, especialmente en el ámbito religioso, cuya “revolución” es visible a partir del siglo XII. Las causas que impulsaron esta reforma en el cristianismo están vinculadas mayoritariamente a un cambio social, político y demográfico que se desarrolló hacia fines del siglo XI.

Hasta el año mil aproximadamente, el Occidente cristiano fue objeto de numerosas invasiones, sobre todo por parte de pueblos como los normandos, eslavos y mongoles,³ Hacia comienzos del siglo VIII, vemos la presencia de los musulmanes en el mundo mediterráneo. No obstante, esta situación se revirtió hacia fines del siglo XI, puesto que los cristianos debieron buscar nuevos lugares de expansión más allá de las fronteras hasta entonces tradicionales del mundo cristiano. Esta necesidad se vio acompañada de un perfeccionamiento de las técnicas agrícolas, tal como señala Jacques Le Goff en su libro *La Baja Edad Media*: “Los progresos de la agricultura y la seguridad han multiplicado a los hombres, pero la cristiandad no se halla todavía preparada para absorber ese excedente demográfico” (117). Frente a este auge suscitado por el crecimiento de la población, no fueron suficientes las tierras cultivadas y las ciudades emergentes para albergar y proporcionar estabilidad a este número de habitantes en ascenso.

Por otro lado, la progresiva decadencia del sistema feudal se hizo ostensible durante la segunda mitad del siglo XIII con el nacimiento de una nueva clase social: la burguesía. Caracterizada por su autonomía política, este nuevo estamento supuso una ruptura en la

³ Estas invasiones corresponden a lo que se puede denominar las segundas grandes invasiones de la Europa occidental. Las primeras correspondieron a los pueblos germanos, tales como los Francos, los Anglos y Sajones, los Lombardos y los Visigodos.

tradicional división tripartita⁴ de la sociedad medieval. En efecto, y tal como señala el historiador Emilio Mitre en la *Historia del Cristianismo*, la existencia de esta división respondió básicamente a la función que cada estamento desempeñó en la Edad Media. Este texto advierte las relaciones de la tripartición funcional con el relato literario y místico:

Así, el prelado inglés Eadmer de Canterbury, también en el siglo XI, se remitía a un especial simbolismo zoomórfico: los eclesiásticos son como los corderos, que con su dulzura inspiran el amor a Dios; los campesinos son como los bueyes, que con su trabajo cubren las necesidades materiales de las otras especies; y los combatientes son como los perros, que vigilan para que la oración y el trabajo no se vean perturbados (264).

De acuerdo al fragmento anterior, los ideales propuestos a través de esta analogía, implican un sentido trascendente, por cuanto rinden obediencia a la jerarquía divina. Su dependencia aseguró el orden social, puesto que la mutua colaboración fue necesaria para su desarrollo, además de reproducir el orden celeste en la tierra. En su libro *El Otoño de la Edad Media*, Huizinga concuerda con esta funcionalidad y agrega:

Lo que para el pensamiento medieval da unidad al concepto de estado o de orden en todo los casos es la creencia de que cada uno de estos grupos representa una institución divina, es un órgano en la arquitectura del universo, tan esencial y tan jerárquicamente respetable como los Tronos y Dominaciones celestiales de la jerarquía angélica (77).

Así, el sistema feudal que, durante el siglo VIII y IX, proporcionó la formación de estos tres estamentos, lentamente se vio asediado por esta nueva clase comerciante. De este modo, “lo que sigue es la etapa de la Edad Media en la que los factores dominantes en el Estado y en la sociedad son el poder mercantil de la burguesía y el poder financiero de los príncipes, que descansa en el anterior” (Huizinga 74).

Atrás quedó, paulatinamente, el empoderamiento de los señores que lucharon de manera autónoma para proteger su territorio de los bárbaros. El servicio feudal del vasallaje consistió, en términos generales, la admisión de una dependencia política que implicaba a

⁴ Término empleado por el historiador Georges Duby para referirse al imaginario medieval predominante, dividido en *oratores*, *bellatores* y *laboratores*.

su vez un compromiso de fidelidad y mutua colaboración, pues el vasallo se convirtió en enemigo de los enemigos de su señor y amigo de sus amigos, a tal punto que los lazos de parentesco no invalidaban este compromiso vasallático. Así mismo, cada señor feudal podía a su vez, tener vasallos a cambio de tierras del feudo con el mismo compromiso de fidelidad⁵ y protección, por lo que el feudalismo constituyó uno de los ejes fundamentales de la época, en su libro *La civilización del Occidente medieval*, Jacques Le Goff explica este fenómeno:

Para que el conjunto de la sociedad, de los que contaban realmente en cualquier caso, quedaran vinculado al rey o al emperador mediante una red lo más tupida posible de subordinaciones personales, alentó a los vasallos reales a que hicieran entrar en su propio vasallaje a todos sus subordinados. Las invasiones consolidaron esta evolución, puesto que el peligro llevó a los más débiles a ponerse bajo la protección de los más fuertes y porque, a cambio de los beneficios, los reyes exigieron de sus vasallos una ayuda militar. A partir de mediados del siglo IX el término *miles* –soldado, caballero– reemplaza a veces al de *vassus* para designar al vasallo (47).

De este modo las bases del sistema feudal, estuvieron marcadas por la desigualdad social; que significó en este sentido, que los campesinos libres y los siervos constituyeron las clases no privilegiadas de la época. La diferencia entre ambos grupos es leve, por cuanto los primeros poseyeron libertad de movimientos que le permitieron cambiar de señor, a diferencia del segundo que estaba legalmente asociado a la tierra, por lo que si ésta es transferida a otro señor, los siervos que la conformaban cambiaban de dueño. Esta relación servil fue de gran importancia en la sociedad medieval, ya que no solo se limitó a forjar un sistema de relaciones de poder y servicio, sino que además consintió una forma de vida. El comportamiento del hombre medieval, adoptará, sobretudo en lo referente a las relaciones de vasallaje, ciertos rasgos particulares que darán origen a la caballería (siglo XII) y junto a ello, una vasta literatura que dará cuenta de su implicancia en la sociedad medieval.

Se puede proponer que el ideal caballeresco, basado en preceptos morales y religiosos, tiene como objetivo desde la funcionalidad social, entregar un modelo los individuos que

⁵ El compromiso de fidelidad, según Le Goff se expresa de manera simbólica, mediante el *homenaje (Mannschaft)*, el vasallo coloca las manos sobre las del señor (*immixtio manuum*). Luego pronuncia una fórmula *ad hoc*, hombre del señor. Este homenaje en algunos casos va acompañado de un beso (*La Baja Edad Media* 59).

viven en la corte y a la nobleza. Pese a ello, en su texto *El Otoño de la Edad Media*, Huizinga advierte:

Como ideal de una vida bella tiene el ideal caballeresco un carácter muy peculiar. Por su esencia es un ideal estético, hecho de fantasía multicolor y sentimentalidad elevada. Pero quiere ser un ideal moral, y el pensamiento medieval sólo podía concederle un puesto noble poniéndolo como ideal de vida en relación con la piedad y la virtud. Pero en esta función ética fracasa siempre la caballería, que es arrastrada hacia abajo por su origen pecaminoso. Pues el núcleo del ideal sigue siendo la soberbia embellecida (89).

El fragmento anterior observa críticamente el ideal caballeresco, en tanto cuestiona su eficacia en la realidad, ya que el honor y la fama de un caballero están medidos por sus conquistas y batallas. Aspecto no menor, que debe defender implacablemente, aunque ello requiera vulnerar las virtudes mencionadas por el autor, con tal de mantener su reconocimiento social.

La expansión del cristianismo contribuyó a forjar este modelo "... una gran aspiración política ligada al ideal caballeresco: la cruzada, Jerusalén" (Huizinga 129). Por este motivo, religión y caballería estuvieron estrechamente ligadas.

Posteriormente, las monarquías occidentales intentaron mantener o acrecentar sus privilegios y buscaron aliados en la pequeña burguesía que surgió al interior de las ciudades. En primera instancia, se albergó allí a campesinos que huyeron de los feudos buscando nuevas oportunidades de autoabastecimiento. "Por lo general al cabo de un año y un día el campesino refugiado en la ciudad gozaba de la franquicia urbana y de toda la protección que ésta llevaba consigo. La ciudad solía ser por tanto el objetivo del campesino fugitivo" (Le Goff, *La Baja Edad Media*, 65). Más tarde, en el siglo XIII, ésta fue el lugar de los intelectuales, mercaderes, Franciscanos y Dominicos, convirtiéndose en el centro de la vida económica, que por cierto exigió nuevas formas de convivencia. De allí que la necesidad de reconocer la libertad y los derechos de estos nuevos grupos dedicados al comercio y a la artesanía confrontó a la aristocracia y el clero, tensión que se hizo más evidente con la reforma que impulsó Gregorio VII.

1. El inicio de las cruzadas

Ahora bien, el crecimiento demográfico mencionado anteriormente fue un elemento decisivo para la expansión de la cristiandad, en la medida que la producción feudal fue insuficiente, ya que "...excluía los cultivos auténticamente intensivos. No quedaba más remedio que ampliar el espacio cultivado" (Le Goff, *La civilización del Occidente medieval* 54). En este contexto se puede explicar el inicio de las cruzadas, que respondieron a un doble incentivo que tuvo tanto bienes materiales como objetivos espirituales:

Sin duda, pasiones fundamentalmente religiosas—en especial el mito de Jerusalén—explican la génesis de la cruzada en el siglo XI, así como la codicia de los cruzados en busca de tierras, poder y botín, y los objetivos políticos del papado. Sin embargo, la cruzada marca la culminación perversa de la inversión de la actitud de los cristianos hacia la guerra. Profundamente pacifistas según los preceptos del Evangelio, poco a poco la aceptan y, con las cruzadas, la sacralizan (Le Goff, *Una larga Edad Media* 16).

El papa Urbano II en 1095 predicó en Clermont la primera cruzada con el deseo de recuperar Tierra Santa e ir en la conquista de los pueblos infieles. El alcance de sus palabras lo llevó a convertirse en un guía para la cristiandad, otorgando a la caballería un motivo para restablecer en Occidente la paz. Con ello, las cruzadas pretendieron transformar la guerra de Occidente en una causa justa e infundir a la cristiandad la unidad de pensamiento necesaria por medio de este gran proyecto de conversión, en el cual se unificó la acción y el pensamiento cristiano. Según el cronista francés Roberto el Monje en su libro *Historia de Jerusalén*, las emotivas palabras del papa Urbano II fueron acogidas con gran entusiasmo encendiendo los ánimos de la muchedumbre:

¡Nación de allende los montes, amada y escogida de Dios, les dijo; muévanse tus almas con el recuerdo de tus antepasados! La tierra que habitais fué un día invadida por los sarracenos, y la Europa hubiera recibido la ley de Mahoma á no ser por el valor de nuestros padres. Traéd á la memoria sus peligros y su gloria: ellos salvaron al Occidente de la esclavitud, y vosotros librareis también á la Europa y al Asia y á la ciudad de Cristo, á Jerusalén... hé aquí una ocasión que expiará todas vuestras violencias; y pues deseais verter sangre, sea la delos infieles. ¡Soldados del infierno, convertios en soldados del Dios vivo! El Cristo murió por nosotros; morid ahora por él! (Cit. en Lavalée 312).

Considerando los variados testimonios que se conservan de este sermón, lo sustancial de su discurso se afirmó en la motivación a formar un ejército que acudiera en ayuda de los cristianos de Oriente y liberase a Jerusalén. Campesinos y pobres, inspirados en las palabras del papa, y sin previa organización militar, dan curso a la primera cruzada popular, irrumpiendo sorpresivamente en el imperio bizantino, ocasionando víctimas y saqueos. Su paso al Asia Menor significó la muerte de una gran mayoría en manos de los Turcos, sobretodo a raíz del hambre y las enfermedades que les impidieron llegar a Jerusalén. Durante las tres cruzadas posteriores, que se extendieron en los siglos XII y XIII uno de los progresos más relevantes se situó con la toma de Jerusalén en 1099, formando un imperio latino en Tierra Santa, sin embargo, ésta es recuperada por Saladino en 1187 para los musulmanes.

Paralelamente vemos la reconquista de los cristianos en las tierras ibéricas que estaban en manos de los musulmanes, cuya caída del califato de Córdoba en 1031 trajo como consecuencia el desmembramiento y la anarquía en sus reinos de Taifas⁶, por lo que desestabilizó sus fuerzas.

La Iglesia y el papado a cargo de esta iniciativa buscó asumir la dirección espiritual de Occidente. Jacques Le Goff concluye que, pese al fracaso de las cruzadas como proyecto, la Iglesia supo responder a un deseo y logró además hacer del espíritu de la cruzada el aglutinante de las inquietudes ocultas de Occidente (*La civilización del Occidente medieval* 64).

2. Reforma Gregoriana del siglo XI

Posterior al año 1000, la reedificación de las iglesias, monasterios y sedes episcopales en gran parte de Europa, marcaron un precedente en la efervescencia religiosa que desembocó en la reforma gregoriana del siglo XI. Esta reforma obedeció a una serie de acciones por parte de la sociedad cristiana que develaron el vicio y la codicia presente tanto en los

⁶ Pequeños reinos autónomos que se formaron en el al-Ándalus a causa del hundimiento del califato omeya de Córdoba.

sacerdotes, como entre los príncipes cristianos. La venta de cargos eclesiásticos se había transformado en una práctica habitual; además, el Clero, merecedor de numerosas críticas, fue considerado mezquino e inculto. En el prólogo de *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Cirlot y Garí indican al respecto: “Un cambio profundo parece perfilarse en estos años en los que emergen nuevas formas de lenguaje y de representación, nuevas interpretaciones de los ideales de una espiritualidad pauperística y apostólica que buscan la expresión verdadera del antiguo paradigma de imitación de los apóstoles y Cristo” (13). Con esto se quiso adoptar una religiosidad basada en la pobreza, tanto real como simbólica y con ello abrir un camino hacia la introspección del hombre. Pronto esta “revolución” adquirió preeminencia en los laicos que comenzaron a participar de manera activa en la religión.

Es importante mencionar, que esta reforma se gestó en el siglo X, durante el pontificado del Papa León IX, y vio sus frutos en el siglo XII, acompañado además, por el florecimiento monástico que vio surgir Cluny en 910 y Camadoli en los albores del siglo XI (Duby y Perrot, *Historia de las Mujeres* 44). Los objetivos que persiguió esta reforma se pueden sintetizar en dos ejes esenciales. Por un lado convertir el orden eclesiástico en un orden independiente a las decisiones de los laicos, eliminando de este modo, el derecho de los emperadores a administrar las elecciones episcopales y pontificias, y por otro, regular las costumbres del clero, teniendo como modelo la vida monástica. Los laicos no quedaron exentos a estos cambios, puesto que se les propuso un rol activo en esta reforma, presentando nuevas formas de vida religiosa, tales como los conversos que aparecen en Cartuja y en el Císter (Duby y Perrot, *Historia de las Mujeres* 44).

La renovación de esta espiritualidad estuvo circunscrita en la ‘pobreza’ que residió en la renuncia a vivir de los bienes feudales y la práctica del trabajo manual, acabando con la explotación de los siervos que trabajaban en las propiedades eclesiásticas. Es así como Pedro Damián⁷ enfatizó el regreso de la iglesia primitiva que careció de bienes materiales, y Bernardo el Claraval se autodenominó, en una de sus cartas al obispo de Chartres,

⁷ Cardenal Benedictino, perteneció al siglo XI y participó en la reforma de la Iglesia junto al cardenal Hildebrando (Gregorio VII).

<<servidor de los pobres de Cristo de Claraval>> (Le Goff, *La Baja Edad Media*, 137). De este modo, se intentó revivir el legado de San Pablo y San Benito, descrito en *La Regla*, cuya enseñanza se adscribe al trabajo manual y a la oración *Ora et labora*. La pobreza no admite mendicidad, es el trabajo que dignifica la vida religiosa.

Otra reforma no menor se encarnó en la figura del *eremita* quien se definió por ejercer una vida solitaria y ascética. Pese a que la vida eremítica tuvo sus orígenes en Oriente y en algunas comunidades judías, presentó un gran desarrollo en el Cristianismo, a partir del siglo III aproximadamente. Su principal precursor y representante fue Antonio Abad quien renunció a sus bienes y vivió como ermitaño en Egipto al servicio de varias comunidades monacales. Su modelo de santidad practicado en retiro, formuló las bases para la espiritualidad monacal. El abandono voluntario para vivir en soledad tiene por objetivo alcanzar una perfección en la relación con Dios. La penitencia, en algunos casos, la itinerancia y la predicación individual formaron parte de esta vida que desistió de los bienes materiales en función de un bien espiritual.

El movimiento eremítico constituyó en el año 1000 un aumento significativo de vocaciones cristianas e impulsó la aparición de eremitas en toda Europa, principalmente en Italia. No obstante, la carencia de recursos básicos para subsistir los obligó a formar pequeños colectivos para autoabastecerse, mediante el trabajo manual y con ello, ejercer una mayor influencia espiritual sobre la sociedad (Le Goff, *La Baja Edad Media*, 138). El aumento de este estilo de vida incomodó a la Iglesia que avistó en estos grupos una solapada independencia y de tal modo se les incitó a conformar parte de una comunidad bajo la observación de una regla. Casos como el de San Romualdo (siglo XI), fundador de la orden de los Camaldulenses en Italia, Bruno de Colonia, quien en el siglo XI fundó la orden de los Cartujos. Pedro el ermitaño, líder de la *cruzada de los pobres*, fueron algunos ejemplos de cómo el eremitismo se adhirió a una regla, conformando una nueva orden.

En este período emergieron nuevas vertientes de las órdenes monásticas, las que dotaron de una nueva espiritualidad y religiosidad a esta reforma gestada en el siglo X. Una de las ordenes más influyentes durante el siglo XI y XII fue la de Cluny, formada en el año 910, a

partir de los postulados descritos en *La Regla* de San Benito. Gracias a la donación de Guillermo I (duque de Aquitania) quien buscó protección de parte del Papa, doce monjes se instalaron en la villa de Cluny e iniciaron una renovación de *La Regla* benedictina, además contribuyeron con sus obispos y cardenales a la expansión de la reforma por toda Europa. El monasterio simbolizó el misterio de la iglesia, en tanto que supuso el retiro de la vida social y el abandono de la propiedad privada, rasgos sustanciales que intentaban recrear la “Jerusalén celeste”, símbolo que aspiró llegar el monasterio. Rápidamente, los monasterios reformados surgieron en Francia e Italia, constituyéndose en una de las congregaciones más poderosas de Europa. Su alcance, tanto en la aristocracia como en las decisiones pontificias, les permitió reunir una gran cantidad de riquezas y privilegios eclesiásticos, como por ejemplo los diezmos. No obstante, esta prosperidad generó variadas críticas, debido al lujo en el que vivían los monjes. Estas críticas se vieron plasmadas en la correspondencia que sostuvo Bernardo el Claraval (abad en la orden Cisterciense) con Pedro el Venerable (abad en la orden Cluniacense) en donde Bernardo reprendió el desgaste de las costumbres al interior de los monasterios del Cluny. En el libro *Apología ad Guillelmum Abbatem*, Bernardo escribió a Guillermo de Saint-Thierry⁸ sobre los vicios que aquejaban a las demás órdenes monásticas:

No obstante se preguntan cómo pueden observar la Regla haciendo cosas que las prohíbe. Abrigarse con pellizas, tomar sin necesidad carne o grasa de carne, comer tres o cuatro veces al día, no dedicarse al trabajo manual, como está prescrito. Y muchas otras cosas que a su arbitrio cambian, añaden o mitigan. Todo esto está a la vista y no podemos negar que lo hagan. Pero escuchad la regla de Dios con que no pueden discrepar las normas de San Benito. El reino de Dios está dentro de vosotros, es decir, no está en lo exterior, como son los alimentos corporales o los vestidos, sino en las virtudes del hombre interior. Por eso dice el Apóstol: No reina Dios por lo que uno come o bebe, sino por la honradez, la paz y la alegría que da el Espíritu Santo. E insiste: Dios no reina cuando se habla, sino cuando se actúa⁹ (538).

⁸ Monje benedictino que nació a fines del siglo XI fue amigo y biógrafo de San Bernardo.

⁹ At, iniquum, quomodo Regulam tenent, qui pellicis induuntur; fani carnibus, feu carniū pinguedine vescuntur, tria vel quator pulmentaria una die, (quod Regula prohibet), admittunt, opus manuum, quod iubet, non faciunt, milta denique pro libitu suo vel mutant, vel augent, vel minuunt? Recte: non possunt haec negari: sed attendite in regulam Dei, cui utique non diffonat institutio sancti Benedicti (538).

En efecto, el estilo de vida que llevaba la orden cluniacense tuvo detractores que visualizaron una decadencia en sus principios, de allí que en respuesta a este fenómeno aparecieron nuevas órdenes religiosas más austeras, especialmente la orden del Císter.

Preponderante fue esta orden fundada por Roberto de Molesmes en 1098 en Cîteaux, cerca de Dijon. Enmarcada igualmente en la espiritualidad de San Benito, la orden cisterciense debió su desarrollo a San Bernardo, una de las figuras centrales de la cristiandad medieval: monje, diplomático, reformador, teólogo y predicador de las cruzadas, ingresó a la orden del Císter y tres años más tarde se convirtió en abad de uno de sus monasterios en Claraval. Una de las tareas más arduas para Bernardo fue promover su orden, dado que ésta no era conocida por su comodidad a la que estaban acostumbrados los sacerdotes, ni aseguraba un ascenso social, es decir, representaba con exactitud los ideales que Gregorio VII dispuso a reformular.

La forma de vida al interior de estos monasterios respondió, en gran medida, a la necesidad de restituir el ideal apostólico de las primeras comunidades, por ello estas nuevas órdenes se definieron por la austeridad, tanto es su vestimenta como en sus costumbres. La privación de elementos tales como la carne, los huevos y los lácteos conformaron una alimentación basada en la precariedad y la pobreza. La actividad esencial de un monje cisterciense se prescribió en el trabajo manual, la oración y la *lectio divina* que Leclercq define como: “Meditar es leer un texto y aprendérselo ‘de memoria’, en todo el sentido de la palabra, es decir, poniendo en ello todo su ser: su cuerpo, pues lo pronuncia la boca; la memoria, que lo fija; la inteligencia, que comprende su sentido; la voluntad, que aspira a ponerlo en práctica.” (LECLERCQ, *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales* 29).

Luego, San Bernardo fundó las cuatro abadías “hijas” de Cîteaux: Pontigny, La Ferté, Claraval y Morrimond. Estas a su vez dieron origen a las numerosas abadías inspiradas por Cîteaux y que se multiplicaron por toda la cristiandad. Así, podemos afirmar que las ideas de Bernardo, asociadas a la ‘milicia en Cristo’ tuvieron especial eficacia en la creación de la Orden de los Templarios. El monje concebido como un “soldado de Cristo” tuvo vigencia,

en cuanto que reunió los ideales del espíritu caballeresco con los valores del cristianismo y a su vez, encarnó la relación de vasallaje ante la Iglesia. De este modo, Bernardo proporcionó su apoyo a esta orden e incluso escribió un tratado en su defensa llamado *Alabanza de la Nueva Milicia*.

En 1154, Bernardo murió dejando un legado de 350 abadías cistercienses, además de proveer gran cantidad de obras al acervo de la literatura monástica del siglo XII; entre ellas se cuentan alrededor de 500 cartas y sermones y uno de los más influyentes fue por cierto la colección de sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, en los que Bernardo propuso una espiritualidad dotada de un autoconocimiento, humildad y afectividad para acceder a Dios. Estos rasgos, comprometieron una antesala al misticismo que junto a las ideas desarrolladas por Guillermo de Saint-Thierry y Hugo de San Víctor serán influyentes en el deseo de unidad presente en los poemas estróficos de Hadewijch.

A mediados del siglo XII, se puede afirmar que la cultura monástica se vio alterada por la aparición de una cultura urbana que, mediante la aparición de las universidades y las escuelas urbanas, empezaron a concentrar el interés intelectual de la época. Las ciudades fueron un sitio de efervescencia cultural y pedagógica en las que se desarrollaron nuevas corrientes filosóficas y diversos modos de debate y reflexión ajenas a los antiguos modos de aprendizaje monástico.

3. Revolución intelectual del siglo XII y XIII

El renacimiento cultural gestado en el siglo XII estuvo determinado, entre otras razones, por lo que se puede denominar “el nacimiento de los intelectuales” que proliferaron en las escuelas urbanas, alcanzando un momento culminante en el siglo XIII, al interior de las universidades. “El intelectual del siglo XII es un profesional, con sus materiales que son los antiguos, con sus técnicas, la principal de las cuales es la imitación de los antiguos” (Le Goff, *Los Intelectuales en la Edad Media*, 30). El conocimiento, por tanto, se extendió a otros círculos fuera de los clérigos y los monjes que hasta ese momento dominaban el ámbito intelectual.

La ciudad, punto de encuentro de burgueses, mercaderes y campesinos, proporcionó el ambiente ideal para el desarrollo intelectual. Un espacio común a la cristiandad que ya no estaba delimitado geográficamente al feudo o al monasterio. Cabe mencionar que si bien, las escuelas urbanas significaron una novedad, éstas se enraizaron con anterioridad en París durante el siglo XII. En la montaña de Saint–Geneviève, se encontraba la escuela de la *Ile de la Cité*, que constituyó un primer modelo de enseñanza de las siete artes liberales y atrajo con ello un número cada vez mayor de estudiantes. Este interés se generó por la enseñanza de los profesores *agregados* que recibieron del obispo la *licentia docendi* y más adelante, se distinguieron por la relectura aristotélica basada en el razonamiento que permitió el triunfo de la *dialéctica* (Le Goff, *Los Intelectuales en la Edad Media*, 36). La escuela de Chartres, gran centro científico de la época y precursor del naturalismo fue junto a la escuela de los canónigos de San Víctor, los principales focos intelectuales de este período.

La directriz de pensamiento que siguieron los intelectuales se abocó, mayoritariamente, a un retorno a los ‘antiguos’. Con frecuencia, se estudiaba a Lucrecio, Ovidio, Lucano, Cicerón, Virgilio, Aristóteles, Platón, solo por mencionar los clásicos de la tradición occidental. Sin embargo, la originalidad de este renacimiento se visualizó en la inclusión de la herencia greco–árabe que se rescató a través de la presencia musulmana en España. Ejemplo de esta tendencia fue Pedro el Venerable, quien promovió un gran número de traducciones relativas al conocimiento de la religión musulmana, y la más destacable fue la traducción del *El Corán* al latín, encargada por él a un grupo de traductores de Toledo.

Al interior de las escuelas y las ciudades subsistió un grupo de estudiantes que no provenían de la clase noble: “Aquellos intelectuales goliardos o errantes son llamados vagabundos, bribones, juglares, bufones. Se dice que son bohemios, falsos estudiantes, mirados a veces con ojos enternecidos – la juventud ha de desahogarse–, a veces con temor y desprecio, pues son turbadores del orden, y por lo tanto gente peligrosa (Le Goff, *Los Intelectuales en la Edad Media*, 39). Los goliardos llevaron un estilo de vida que implicaba una rebeldía a ciertas normas de la época, en la medida que simbolizaron una democratización del conocimiento y una secularización del pensamiento. Representaron

con ello la movilidad social que se incrementó a lo largo del siglo XII y XIII con la aparición de la burguesía fruto del intercambio comercial. La denuncia que ejercieron los goliardos se focalizó en la crítica social, especialmente en los abusos del clero y los monjes, creando así un antagonismo entre ambas figuras.

Por otra parte, el afán enciclopedista, muy propio del siglo XII, responde a la inclinación por las ciencias que comenzó a revelarse paulatinamente en la cultura urbana. El uso de la razón adquirió preeminencia y se empleó en el estudio del *trivium* (ciencia de las palabras) y en el *quadrivium* (ciencia de las 'cosas'). En este escenario surgió la *escolástica*, corriente filosófica y teológica que integró el respeto por la autoridad de Dios, manifestado en la Biblia y los Padres de la Iglesia junto al ejercicio de la razón que se utilizó para dilucidar y comprender la revelación en el Cristianismo. Para la unificación de la fe y la razón se precisó el modelo de la filosofía grecolatina. Anselmo de Canterbury, Guillermo de Champeaux, fueron algunos de los intelectuales más importantes del siglo, así como Pedro Abelardo, quien renovó la lógica y la dialéctica en función de la polémica suscitada por el tema de los *universales*.¹⁰

No obstante, el florecimiento de la *escolástica* se cristalizó durante el siglo XIII, al interior de las universidades, instrumento primordial de los estudiantes. En su libro *La Baja Edad Media*, Jacques Le Goff señala:

El razonamiento escolástico pasa por cuatro momentos: el primero es la lectura de un texto (*lectio*), etapa que atrofiará con rapidez hasta el punto de desaparecer; la discusión de ese tema (*disputatio*) constituye el cogollo del proceso, el paso esencial del tercer momento, y por último viene la solución (*determinatio*), que es una decisión intelectual (248).

La coexistencia de estos cuatro procesos da cuenta de la evolución que experimentó el trabajo intelectual, puesto que su actividad ya no remite de forma exclusiva al comentario

¹⁰ Es preciso destacar que la problemática de los *universales* proviene de la Antigüedad. Posteriormente, en la Edad Media adquirió cierta importancia, Pedro Abelardo argumenta que los *universales* corresponden a categorías lógico-lingüísticas que vinculan lo físico con lo mental. Además se interesa, especialmente, sobre la función del concepto que es aquella de entregarle un significado a las cosas.

de textos, tal como lo realizaba el *exégeta* en el siglo anterior, sino que establece, por medio de la *determinatio* un propósito para resolver el problema expuesto, transformándose en un creador. Santo Tomás de Aquino, autor de la *Suma Teológica* y Alberto Magno, gran recopilador de la obra de Aristóteles, fueron los escolásticos más destacables de la época.

4. Las Órdenes mendicantes

*“Los hermanos nada se apropien, ni casa, ni lugar, ni cosa alguna.
Y como peregrinos y forasteros (cf. 1 Pe 2,11) en este siglo,
sirviendo al señor en pobreza y humildad...”* (Fco. De Asís. Regla bulada A).

La vida monástica, concebida como vida en aislamiento, pronto evidenció un desajuste frente a la vida urbana del siglo XIII. El desarrollo económico que se generó en este siglo se encuentra vinculado principalmente al surgimiento demográfico y a las técnicas agrícolas que permitieron una mayor producción de alimentos, como hemos mencionado.

Las iglesias y catedrales que se construyeron en este período denotaron un nuevo cambio arquitectónico: el surgimiento del llamado estilo gótico. Las elevadas bóvedas y la ostentosa ornamentación proclamaron una nueva visión de la trascendencia. Así lo plantea Ernst Gombrich en su clásica obra *La Historia del Arte* :

Las nuevas catedrales proporcionaban a los creyentes un reflejo de otro mundo. Habían oído hablar en himnos y sermones de la Jerusalén celestial, con sus puertas de perlas, sus joyas inapreciables, sus calles de oro puro y vidrio transparente (Apocalipsis 21). Ahora, esa visión descendió del cielo a la tierra... El fiel que se entregase a la contemplación de toda esa hermosura sentiría que casi había llegado a comprender los misterios de un reino más allá del alcance de la materia (189).

La luminosidad y las formas al interior de las catedrales se manifestaron a través de los enormes ventanales dotados de colores y figuras. La técnica del relieve, por su parte, revistió muros, fachadas con figuras y pasajes de la Biblia. De este modo, las catedrales

asumieron una labor pedagógica con el pueblo, dado que sus construcciones fueron un soporte para relatar las obras de Dios.¹¹

Por otra parte, la expansión de la herejía en manos de los cátaros y los valdenses se consolidó hacia finales del siglo XII y principios del siglo XIII. Los cátaros (también llamados albigenses) constituyeron un movimiento religioso con rasgos maniqueístas e ideas gnósticas que se difundió, rápidamente, por el norte de Italia, Alemania y el sur de Francia, principalmente en el Languedoc¹². Luego serán los valdenses, movimiento surgido por el comerciante Pedro Valdo que, tras la lectura de la Biblia en provenzal, se convierte al sermón de la Montaña y distribuye su riqueza entre los pobres (Tabuyo 10). Frente a esta amenaza, la Iglesia implantó la Santa Inquisición y brindó un especial apoyo a nuevas formas de apostolado efectuadas por las órdenes mendicantes.

La pobreza voluntaria y la predicación, dos premisas claves que dieron origen a las órdenes mendicantes, así lo expresa el libro *La Baja Edad Media* de Jacques Le Goff :

...sus ocupaciones principales no fueron ni los oficios religiosos (la *opus Dei*), ni la meditación de la Biblia (*lectio divina*), ni el trabajo manual. Fueron, en cambio, las predicaciones y la devoción, y para asegurarlas en un medio urbano tuvieron que adquirir en las escuelas urbanas (en la de sus órdenes o en las universidades) una instrucción sólida y formada en los nuevos métodos de la escolástica (239).

En contraposición a los monjes, las órdenes mendicantes se instalaron al interior de las ciudades. Por ello, conocieron y se involucraron directamente con los problemas que aquejaban a la sociedad. Su estilo de vida radica en un equilibrio entre la vida activa y la contemplativa, gracias al estudio, la contemplación y la predica. Entregaron su vida a Dios realizando votos de Castidad, Obediencia y Pobreza. Estas nuevas órdenes recibieron el nombre de “mendicantes” que significa *pedir limosna*, puesto que subsistían gracias a este medio.

¹¹ Gombrich, Ernst. *La Historia del Arte*. Londres: Phaidon Press, 2008.

¹² Región situada al sur de Francia. Conocida por su amplio desarrollo cultural e intelectual.

San Francisco de Asís, hijo de una acomodada familia de mercaderes abandonó sus riquezas en pos de este ideal de pobreza y formó una pequeña comunidad de “hermanos franciscanos”, cuya existencia fue permitida por el Papa Inocencio III en 1210. En adelante, los franciscanos se propagaron por Italia, Francia, España e incluso en Alemania. Hacia 1263 existían más de 1.100 conventos regidos por este ideal. El servicio a *La Dama Pobreza* y el amor a la naturaleza fueron aspectos esenciales para los frailes franciscanos que evangelizaron, prestaron ayuda a los leprosos y desempeñaron diversas labores humildes.

Los dominicos, al igual que los franciscanos, renunciaron al poder y al dinero en busca de una libertad ajena a la estructura medieval, con el objetivo de vivir en absoluta pobreza. Santo Domingo percibió, en uno de sus viajes al sur de Francia, cómo el catarismo¹³ minaba la fe cristiana, al rechazar la jerarquía eclesiástica. Según los cátaros, la Iglesia estaba dominada por el lucro de sus autoridades y la desidia de sus clérigos. Ante esta situación, Santo Domingo, quien se destacó por sus habilidades intelectuales, decidió reunir a un grupo de frailes en torno a sus enseñanzas. El régimen de vida que implantó Domingo, basado en el espíritu de San Agustín puso especial énfasis en el estudio, la oración y la pobreza. Por esta razón, Domingo creyó firmemente que para combatir las herejías es preciso tener una sólida formación intelectual que permita debatir y argumentar de manera racional los temas relativos a la doctrina cristiana. Rápidamente, las comunidades dominicas se extendieron en París, Segovia, Bolonia y Roma. Hacia 1221 existían más de 30 conventos en Lyon, Milán, Oxford, Suecia y Dinamarca. En 1249 las comunidades evangelizaron Finlandia, Palestina, Persia y Armenia, alcanzando una expansión extraordinaria de 500 conventos.

La figura de Santo Domingo fue preeminente en tanto que ejerció, junto a su orden un rol activo en la inquisición. Jacques Le Goff en su libro *La Baja Edad Media* afirma:

¹³ El catarismo es un movimiento religioso herético, originado a mediados del siglo X, cuyo auge se situó en el siglo XII. Su doctrina afirma la presencia de una dualidad creadora (Dios y Satanás). De este modo, el mundo material estaba creado por Satanás, mientras que el mundo espiritual estaba creado por Dios.

La Inquisición, que hace estragos en casi toda la cristiandad, persigue a inocentes y culpables, impone el terror y, con la ayuda de los poderes públicos sumisos al papado, levanta hogueras y llena las prisiones. Algunos anormales, que son en muchos casos herejes convertidos o miembros de las ordenes mendicantes (especialmente dominicos), se distinguen por sus excesos (238).

No obstante, los esfuerzos desplegados por las ordenes mendicantes no fueron suficientes para derogar las inquietudes espirituales de algunos grupos, que buscaron interpretar el evangelio y predicar bajo el ideal de pobreza. La comunidad de los “espirituales” fue perseguida por justificar la pobreza, apoyándose en la doctrina profesada por el monje calabrés Joaquín da Fiore. Así mismo, otras agrupaciones encabezadas por Gerardo Segarelli de Parma y Fra Dolcino de Novara fueron consideradas ‘herejes’, ya que también criticaron la opulencia de la Iglesia e imitaron una vida fundada en los ideales de la pobreza evangélica. Sin embargo, uno de los movimientos que alcanzó mayor difusión fueron los “Hermanos del Libre Espíritu”¹⁴ junto con los denominados *béguines* y *bégards*.

5. Movimientos de Bergardos y Beguinas

Los beatos (*bégards*) fueron laicos piadosos, cuya vida se basó en la pobreza y el trabajo manual al interior de pequeñas casas agrupadas en un beguinato (palabra derivada de “beghard”) en torno a una capilla o Iglesia. Como se mencionó en la introducción, su origen etimológico está todavía en debate. El origen de ambos nombres pudo deberse, en primera instancia, al apelativo *le bègue* “*el tartamudo*” de Lambert le Bègue, sacerdote de Lieja quien habría fundado claustros para viudas y huérfanos, o bien, pudo derivar de la palabra *beghen* en flamenco antiguo que significa pedir u orar, pese a que ellos no se establecieron como grupos mendicantes. Otra opción derivaría de *Bega*, santo patrón de Nivelles que según una antigua tradición allí se habría establecido el primer *Beguinage*.

¹⁴ Los “Hermanos del Libre Espíritu”, fueron comunidades originadas en Flandes y Renania, alrededor del siglo XIII que proclamaban su tendencia al panteísmo y su adhesión a la fusión mística con Dios, además de su carácter anti-jerarquico.

En este contexto nacieron las llamadas ‘beguinas’, es decir aquellas mujeres que vivieron una vida religiosa al margen de las instituciones eclesiásticas y al margen de un monasterio: se las conoce muy pronto con el nombre genérico de *mulieres religiosas* o, en según qué zonas y qué épocas, con los nombres de *papelarde*, beatas o beguinas (Cirlot y Garí 17). Corresponden a una agrupación de mujeres cristianas que llevan una vida activa y contemplativa, aunando el servicio y la defensa de los enfermos, mujeres, niños y pobres con una notable labor intelectual. Eran mujeres libres que trabajaban para mantenerse y no formulaban votos de ningún tipo.

Durante el siglo XIII, las comunidades de beguinas tuvieron un papel preponderante, puesto que ofrecieron a la población más necesitada asilo y protección al interior de sus casas. Las beguinas, tal como señala Duby y Perrot en su libro *Historia de las Mujeres*, estaban sometidas a las autoridades municipales y se regían por los preceptos legales y normas de comportamientos que éstas dictaban. Es decir, no estaban sujetas a la autoridad de una orden. Ello les permitía no renunciar al matrimonio de por vida (404).

El auge de este estilo de vida proferido por las beguinas no constituyó un hecho aislado, puesto que al mismo tiempo se evidenció un incremento de las órdenes religiosas femeninas. Las primeras en fundarlos fueron las cistercienses, luego las franciscanas y dominicas. Estas últimas contaban con 74 conventos en Alemania (Duby y Perrot, *Historia de las Mujeres*, 403). Por lo tanto, el movimiento beguinal respondió a un cambio cultural en el cual las mujeres adquieren protagonismo, ya no solo como religiosas, sino también como laicas al interior de grupos independientes.

Las denominadas ‘beguinas’, más estudiadas que sus contrapartes masculinos, se caracterizaron por poseer un amplio conocimiento teológico y literario que aplicaron directamente a su experiencia, renovando así el modo de relacionarse con Dios.

6. La literatura femenina del siglo XII y XIII

No parece casual que la creciente literatura femenina, surja en un siglo XII en el que se aprecia una preocupación por parte de la Iglesia y los clérigos en relación a las mujeres y su educación, según desarrolla George Duby en su libro *Mujeres del siglo XII*. Una educación, en cualquier modo, cuyo trasfondo es la salvación de las almas en base al comportamiento terrenal. Este auge se enmarcó dentro de la Reforma Gregoriana que propuso un retorno a la pureza evangélica, cuyo eje central es redefinir la conducta de los clérigos y laicos en relación con la Iglesia. Para ello instauró el celibato para los sacerdotes y se redefinió el concepto de matrimonio: “monogámico, indisoluble y sacramental” (Duby 44). De allí que los clérigos liderados por Geoffroy de Vendôme e Hildeberto de Lavardin mantuviesen correspondencia con mujeres aristocráticas con el fin de orientarlas a seguir un modelo fundado en la austeridad y en la castidad, que adquirió fuerza con el ideal mariano, tal como lo hizo siglos antes, Ambrosio de Milán y San Jerónimo a su círculo de devotas.

Es preciso señalar que a partir del siglo XII aparece una creciente producción de obras literarias en las cuales se percibe una toma de conciencia del autor, es decir, un proceso de individualización que se imprime en un *Yo* gramatical. En el caso particular de la escritura femenina, la primera manifestación de un *Yo*, surge en las Jarchas Romances, al interior de la *Moaxaja*. Las *Jarchas*, presentan el lamento de la amada que muestra a la emisora como un sujeto deseante en un continuo requerimiento del amado, la espera del mismo y una profunda tristeza por su ausencia.

Otra manifestación de la escritura femenina en el siglo XII es la poesía creada por las *trobairitzs*, quienes pertenecían a la nobleza y componían versos, tal como señala el texto *Breve historia feminista de la literatura española* de Isabel de Riquer:

Consideraban que todas ellas expresaban sus deseos amorosos adúlteros de manera desvergonzada y sin asomo de pudor, sobre todo por tratarse de damas casadas; y, repetían con insistencia, que el tono tan apasionado de sus poemas suponía una gran sinceridad pues describía experiencias vividas (31).

Es también un ejemplo notable de este auge en la escritura femenina la *Compilación de Ratisbona*, escrito a fines del siglo XI y que se conforma con alrededor de treinta poemas breves escritos por mujeres jóvenes (estudiantes, novicias o monjas), quienes escriben a sus *magistri* y a sus amigos (Dronke 133). A pesar de que estas composiciones se enmarcan dentro de un ejercicio de aprendizaje al interior de los monasterios, reflejan sin duda un entramado complejo en cuanto que subyace la interioridad femenina, constituida a partir de un lenguaje depurado, además de la utilización de diversos recursos estilísticos propios de la época.

Luego de revisar algunos ejemplos de poesía escrita por mujeres es necesario ahondar en el otro género cultivado por ellas: las epístolas. Tal como afirmó Dronke, estas cartas sí presentan rasgos intimistas. Tal es el ejemplo del intercambio epistolario realizado entre Constancia, quien era una monja perteneciente al convento de Le Ronceray en Angers, y su padrino y admirador Baudri de Bourgeil. Posteriormente, Baudri intercambia poemas con Muriel, perteneciente también al mismo convento. Este ejemplo, según Dronke, “...demuestra la existencia de otros intercambios poéticos entre mujeres y jóvenes y sus *magistri* o clérigos de los alrededores; que se conservan en un manuscrito bárbaro” (125).

Ahora bien, en términos de la producción escritural femenina en los siglos XII y XIII, el movimiento de las beguinas también surge durante este período. Victoria Cirlot y Blanca Garí clasifican tres etapas de la mística femenina, de las cuales nos referiremos brevemente a dos. La primera etapa se inicia en el siglo XII, en el cual se ejerce la escritura al interior de los monasterios; ejemplo de este fenómeno son, por ejemplo, Hildegard von Bingen y Elisabeth de Shönau, en cuya obra evidenciamos atisbos de narración en primera persona. La segunda etapa se constituye ya fuera de los monasterios y lo que es más relevante, se escribe en variadas lenguas y se produce en mayor cantidad, caso contrario a lo que ocurre en la primera etapa en donde la lengua que abunda es el latín. En su libro *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Victoria Cirlot y Blanca Garí afirman:

Pues se trata, en muchos sentidos, de un diálogo, esto es de un discurso que aúna los modelos de la literatura cortés y trovadoresca con los de la teología

victorina y cisterciense del siglo anterior; que hace converger una única forma de vida los ideales apostólicos y pauperísticos de la etapa precedente, la vida activa y contemplativa, la imitación de Cristo, la identificación con la esposa del Cantar que es también, la Magdalena, la exploración de sí en el <<hombre interior>> desarrollada a través de las nuevas formas de autoconocimiento y de las prácticas confesionales (15).

En este contexto surge la escritura en primera persona y también es el espacio en el que se despliega la obra de Hadewijch, cuya vida se desarrolla en una comunidad de mujeres. Otras expresiones semejantes se encuentran en las figuras de Beatriz de Nazaret, Matilde de Magdeburgo y Margarita Porete, quienes fueron beguinas pero, a diferencia de Hadewijch se unieron posteriormente a instituciones religiosas.

Capítulo II

Conceptos fundamentales de la Mística y Mística Beguina

*El vidente debe aplicarse a la contemplación no sin antes haberse
hecho afín y parecido al objeto de la visión.*

Plotino. Enéadas I- 9

La experiencia mística constituye una de las vivencias más radicales en el hombre, dado que involucra un fenómeno de aproximación a “otra realidad”. Este “salto” es descrito por Octavio de Paz como una renuncia al mundo objetivo para introducirnos en “la otra orilla“, que es lo sagrado. Un lugar ajeno a la muerte y a la vida en donde se es como agua corriendo incesantemente. Este proceso transforma al sujeto y lo convierte en “otro”. En suma, el “salto mortal”, la experiencia de la “otra orilla”, implica un cambio de naturaleza: es un morir y un nacer (Paz, *El arco y la Lira* 162).

Los místicos, en tanto “especialistas” de la experiencia religiosa, son portadores de un conocimiento experimental de lo sagrado y por ende representan el vínculo perfecto con la divinidad. A lo largo de la historia de las religiones es posible identificar un gran número de místicos quienes, a través de su práctica religiosa, llegaron a experimentar la presencia transformadora de Dios. Y gracias a su testimonio escritural nos permiten hoy conocer y estudiar sus múltiples manifestaciones.

Los poemas estróficos de Hadewijch de Amberes están inscritos en una tendencia mística específica desde un punto de vista literario, en cuanto la expresión de su anhelo por Dios se manifiesta en un código propio de la poesía trovadoresca y del ‘fino amor’. El carácter amoroso de sus escritos tiene por objeto preparar un camino de encuentro con Dios, sin intermediarios para alcanzar la unidad. Resulta, por tanto, ineludible tratar en este capítulo los aspectos centrales que configuran la mística, sus orígenes, además de su lenguaje y sus etapas más significativas. Con todo lo anterior, se espera dilucidar su presencia en la poesía de Hadewijch y valorar su producción por cuanto constituye un antecedente importante en

el desarrollo de la mística europea. Además de vincular su discurso místico con las expresiones propias del lenguaje cortesano y trovadoresco.

Nuestro trabajo se fundamenta en dos grandes campos: emprendemos en primer lugar una revisión de las características de la mística en el cristianismo, considerando sus etapas y elementos más distintivos. Para ello se tendrá como punto de referencia los estudios realizados por autores destacados en la disciplina, tales como Juan Martín Velasco y Michel de Certeau, entre otros. En este campo, revisaremos también someramente algunos conceptos como el de *Deificación*, proveniente de los padres griegos, así como algunas de las influencias neoplatónicas en la mística cristiana medieval: en este sentido, mencionaremos los desarrollos de Plotino y de Dionisio Areopagita, a través de su doctrina del *Uno* y la creación de lo que se ha denominado la *teología negativa*, respectivamente.

En segundo lugar, se estudiarán los elementos que constituyen la “mística beguina” del siglo XIII y sus antecedentes medievales inmediatos, derivados de la *mística nupcial* de Bernardo el Claraval y las ideas presentadas por Guillermo de Saint Thierry en relación a la “celda interior”. Los principales fundamentos del amor cortés y la poesía trovadoresca, expuestos en el *Libro del amor cortés* de Andrés el Capellán, explican detalladamente la doctrina del *fin amor* compuesto por la dama y el caballero, cuya relación basada en el servicio y la fidelidad debe cumplir varias etapas para concretarse. De acuerdo al nivel social de la dama y el caballero existen códigos diferentes para acceder a ella. Esta filosofía propia del siglo XII confiere las temáticas de la poesía trovadoresca y, añade a su vez, un lenguaje rico en símbolos, ampliamente difundido gracias a la aparición de las lenguas vulgares. Lo anterior será de especial relevancia para comprender la *mística cortés*, término empleado por Bárbara Newman¹⁵, que explica la correspondencia entre los preceptos del amor cortés y la mística.

¹⁵ Newman, Barbara. *From Virile Woman to WomanChrist*. United States of América: University of Pennsylvania Press, 1995. Este texto, en inglés, es de gran utilidad para entender las características que constituyen la *mística cortes*. La autora transcribe este concepto como *mística courtoise*. Para efectos de análisis emplearemos aquí la traducción en español.

CONSIDERACIONES GENERALES

Los estudios sobre mística abarcan este fenómeno no solo desde la teología, sino también desde otras disciplinas tales como: la filosofía, psicología, sociología y las ciencias médicas. El enfoque interdisciplinar de la mística da cuenta de la complejidad del fenómeno, puesto que considera al ser humano en su totalidad e incluye estos rasgos en un proceso dinámico. Pese a ello, el marco teórico a exponer no abordará la experiencia mística desde esta perspectiva, sino remitirá su análisis desde un punto de vista teológico y filosófico.

Juan Martín Velasco, destacado teólogo español y sacerdote ha publicado numerosas obras entorno a la mística de las que se destacan: *La experiencia cristiana de Dios* (2001), *El fenómeno místico. Estudio comparado* (2003) y *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar* (2004). Su investigación, surge de la importancia que le otorga a la mística como el núcleo de la religión. Los místicos, según Velasco: “se presentan como sujetos de ese «conocimiento experimental de lo sagrado» que origina las palabras, los ritos, las instituciones en las que se cristaliza después eso que llamamos una religión” (Velasco, *El fenómeno místico* 10). Por ello, para comprender la religión en todas sus dimensiones es primordial estudiar la *mística*. Así mismo, Velasco intenta reflexionar sobre la situación religiosa actual en un período de profunda crisis para el hombre. En su texto *El fenómeno místico. Estudio comparado* inicia una investigación exhaustiva de la mística desde una mirada fenomenológica. Es decir, concibe la experiencia mística como un hecho que es vivido por un sujeto en todas sus dimensiones. La metodología que utiliza el autor se enmarca en la fenomenología de la religión y pretende a través del uso histórico del término, definir el concepto de *mística*.

Por otro lado, Michel de Certeau, jesuita de origen francés e historiador, dedica también varios de sus estudios a una consideración histórica y cultural sobre la *mística*. Su investigación está centrada en las relaciones de la *mística* cristiana de los siglos XVI y XVII, a la luz de cuatro perspectivas: la nueva erótica, la teoría psicoanalítica, la historiografía y la fábula comprenden, nuevas formas de abordar la *mística* “moderna”. Estas cuatro prácticas discursivas revelan una insuficiencia del lenguaje para representar

estas nuevas codificaciones, es decir, la forma es excedida por su tema. (Certeau 13). El origen de esta decadencia se vislumbra en la Edad Media, dado que el místico, abandona paulatinamente el lenguaje religioso recibido, tratándolo de otro modo, además de deshacer valores esenciales, tales como: “la seguridad de la presencia de un Locutor divino cuyo lenguaje es el cosmos hasta la verificabilidad de las proposiciones que componen el contenido de la revelación” (Certeau 17). En efecto, Certeau advierte un lenguaje místico dotado de un componente erótico que reclama la presencia divina. El místico ve “perdido” a su objeto, frente a un culto amoroso, cuyo auge en el siglo XIII, mitifica al ser amado, elevándolo hacia una esfera inalcanzable. Es así como el autor justifica el contenido de su libro en base a las relaciones existentes entre la historiografía y la mística. Esta última, marginada de la historiografía, en tanto pertenece al ámbito de la ficción: “La *palabra*, en particular, tan ligada a las tradiciones religiosas, se ha cambiado desde el siglo XVI por lo que sus “examinadores” u “observadores” científicos han llamado desde hace tres siglos la “fábula”. Este termino se refiere en un principio a los relatos encargados de simbolizar una sociedad y por consiguiente compiten con el discurso historiográfico” (Certeau 22).

1. *Del significado de la palabra mística*

Antes de profundizar en el fenómeno místico se debe indicar la polivalencia semántica que presenta el significado de la palabra *mística*. El término carece de precisión, ya que se aplica, tanto para denominar a la persona que dedica sus actos y su vida a Dios, como para designar el mundo oculto que implica lo esotérico, maravilloso y paranormal. Si consultamos el diccionario, tres significados de *mística* muestra la RAE:

1. f. Parte de la teología que trata de la vida espiritual y contemplativa y del conocimiento y dirección de los espíritus.
2. f. Experiencia de lo divino.
3. f. Expresión literaria de esta experiencia.

Las definiciones anteriores avalan una relación entre un sujeto con la divinidad. Se trata entonces de una correspondencia de carácter espiritual que involucra una acción de experimentar y expresar el contacto con lo divino.

El origen del término, según Velasco, deriva de la palabra griega *mystikos* que tiene por significado aquello relativo a los misterios. Posteriormente en lengua latina se transcribió en 'Místico'. El *mystikòs* designa lo que ocurría en las ceremonias místicas en donde el iniciado (*mystes*) se involucraba en el proceso de muerte-resurrección del Dios propio de cada uno de esos cultos (Velasco, *El fenómeno místico* 19). En este sentido, la palabra *mística* guarda relación con todo lo que permanece oculto, secreto a la percepción ordinaria del hombre y que posee un difícil acceso. Asimismo, Velasco agrega que la palabra *mystikós* corresponde a un adjetivo, cuya raíz indoeuropea *my*, presente en *myein*: cerrar los ojos y cerrar la boca, de donde proceden «miope», «mudo» y «misterio», que remite a algo oculto no accesible a la vista, es algo de lo que puede hablarse, por lo que es mejor el silencio. (Velasco, *La experiencia mística* 16).

Más adelante, la palabra *mística* aparece en el vocabulario cristiano a partir del siglo III y posteriormente será utilizada con tres sentidos que se evidencian hasta hoy:

«Místico» designa, en primer lugar, el simbolismo religioso en general y se aplicará sobre todo por Clemente y Orígenes, al significado típico o alegórico de la sagrada Escritura que origina un sentido espiritual o «místico», en contraposición al sentido literal. El segundo significado, propio del uso litúrgico, remite al culto cristiano y a sus diferentes elementos. Así, san Atanasio habla de la «copa mística» de la celebración de la eucaristía. En ese ámbito cultural, «místico» significa el sentido simbólico, oculto, de los ritos cristianos.

En tercer lugar, «místico», en sentido espiritual y teológico, se refiere a las verdades inefables, ocultas, del cristianismo (Orígenes, Metodio de Olimpia); las verdades más profundas, objeto, por tanto, de un conocimiento más íntimo (Velasco, *El fenómeno místico* 20).

Las interpretaciones que originó la palabra *mística* en el cristianismo no se apartaron sustancialmente del significado griego pagano, puesto que la sagrada Escritura comprende un mensaje de salvación dotado de un lenguaje metafórico que es preciso develar. Un

misterio que subyace a lo literal y está presente en los múltiples símbolos que aparecen en ella. El sentido espiritual requiere un ejercicio de lectura y reflexión que trasciende lo visible. De igual modo en los ritos cristianos converge lo oculto, aquello que está fuera de nuestro alcance y se encuentra al interior del símbolo. Todo ello encierra un significado que a través de la fe y el conocimiento es posible comprender. De allí que las verdades ocultas del cristianismo impliquen un conocimiento íntimo y profundo de la naturaleza divina.

A estas verdades inefables se refiere el primer tratado de teología mística, escrito por Dionisio Areopagita en el siglo V. Un tratado influyente en la historia de la espiritualidad en el que se aborda ampliamente el significado del conocimiento religioso, en tanto recóndito y experimental de la unión con Dios.

No será hasta el siglo XVII en el que la palabra *mística* determine un conocimiento más allá de la vivencia del místico que la cultiva. En su libro *La fábula mística*, Michel de Certeau revisa los antecedentes de este cambio epistemológico en el tratamiento de la “mística”, y explica: “Al principio del análisis se encuentra pues, el aislamiento de una unidad “mística” en el sistema de diferenciación de discursos que introduce un nuevo espacio del saber. Una forma de practicar de otra manera el lenguaje recibido se objetiviza en un conjunto de delimitaciones y procesos (27). El autor cuestiona, en qué medida la diversas disciplinas influyeron en el aislamiento de la *mística*, así como su progresión hacia otros ámbitos del conocimiento. El Maestro Eckhart y la beguina Hadewijch de Amberes son considerados precursores en esta restauración del lenguaje místico.

El cambio epistemológico que propone Certeau es el resultado de una evolución que experimenta la *mística* desde el siglo XIII hasta el siglo XVII. Sus rasgos preponderantes se relacionan con su enfrentamiento al cosmos, retomar el desafío de lo único, la transición de la escena religiosa a la amorosa y la conciencia de una presencia a una ausencia. Ello, tendrá como consecuencia una nueva visión con respecto a la *mística*, cuyo auge será en el siglo XVI y XVII. La metodización de las ciencias se ve reflejado en la decadencia que sufre la mística: “En el siglo de las luces ocurre la derrota de los místicos” (Certeau 24). La crisis histórica y religiosa de estos siglos, emplazará a los místicos a una condición marginal, debido a la ruptura producida por el cisma, las instituciones carecen de sentido,

por lo que los místicos deben producir desde aquél vacío que, a su vez, los compromete a aceptar los conflictos sociales y la realidad histórica que les tocó vivir. Certeau afirma con respecto a los “espirituales”:

Si los místicos se encierran en el círculo de una “nada” que puede ser origen, es porque en primer lugar se ven acorralados por una situación radical que toman en serio” . Esto lo hacen notar en sus textos no sólo por la relación que una verdad innovadora mantiene con el dolor de una pérdida, sino, más explícitamente, por las figuras sociales que dominan sus discurso: la del loco, la del niño, del analfabeto, como si en nuestros días los héroes epónimos del conocimiento fueran los desheredados de nuestra sociedad, los ancianos, los emigrantes... Para los “espirituales” de los siglos XVI y XVII, el nacimiento tiene al humillado por asiento (38).

Ahora bien, este intento por objetivar el conocimiento derivado de la experiencia se debe principalmente a: “La utilización del término como sustantivo es la señal del «establecimiento de un ámbito específico». «Un espacio delimita, a través de este momento, un modo de experiencia, un tipo de discurso, una región del conocimiento»” (Velasco, *El fenómeno místico* 20).

Esta nueva denominación, explica Velasco, será clave, ya que convierte estos fenómenos en hechos aislables para quienes comienzan a estudiar la *mística* desde fuera y dirigen su interés a los factores que participan en dicho fenómeno.

En este punto, el cambio que experimenta la palabra *mística* en cuanto adjetivo o atributo relativo al ‘misterio’ aplicado en su contexto cristiano hacia un sustantivo, representa un antes y un después en el estudio de la *mística*. Esto restringe su uso a un fenómeno específico y genera a su vez un tipo de conocimiento que es preciso estudiar de manera objetiva considerando todos los elementos que inciden en su realización. Por consiguiente, en el vocabulario cristiano, la palabra *mística* significa una forma especial de conocimiento de Dios cuyo rasgo fundamental es su condición experiencial. Velasco la define del modo siguiente:

Con la palabra «mística» nos referiremos, en términos todavía muy generales e imprecisos, a experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de la 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 (Velasco, *El fenómeno místico* 23).

El carácter experiencial de la *mística* atiende a esta evolución en la aplicación del término, puesto que incorpora al sujeto en esta vivencia. Es decir, el místico es aquel que experimenta un conocimiento especial de Dios en su interior o bien, el sujeto participa de una experiencia *mística*. Esta unión entre el sujeto y la divinidad se genera en la conciencia, por lo que su manifestación da origen a una vasta producción escritural en el que se revela este acontecimiento.

2. Modelos existentes para el estudio de la mística

El método fenomenológico aplicado a la *mística* permite interpretar de manera global la estructura esencial del fenómeno y sus múltiples manifestaciones a través de la historia. Sin embargo, esta perspectiva no constituye el único modelo existente en los estudios sobre *mística*. Cabe mencionar que el modelo esencialista debe, en gran parte, sus ideas al período de la Ilustración, en el cual se advierte un núcleo común que atraviesa todas las religiones y se fundamenta en la infinitud que experimenta el sujeto en su unión con la divinidad. Las religiones evidencian de este modo, una experiencia similar al contacto con lo divino, de allí que las manifestaciones de la mística son las expresiones diversas de una experiencia común. Juan Martín Velasco, cita a Radhakrishnan¹⁶ para referirse a la experiencia religiosa:

El modelo en cuestión ha sido designado como «esencialista», «perennialista», «universalista» y ha revestido diferentes formulaciones. Expresión de ese modelo, aunque formulado en el terreno más amplio de la diversidad de las religiones y la unidad de la experiencia religiosa fundamental, es la doctrina de Radhakrishnan sobre la unidad de la verdad religiosa, por debajo de la variedad de las tradiciones religiosas, resumida en estos términos: «...Todas religiones brotan del suelo sagrado de la mente

¹⁶ Filósofo indio (1888–1975). Su investigación sobre las religiones comparadas ha proporcionado un nexo entre el pensamiento oriental y occidental. Sus principales obras son: *East and West: Some Reflections*, 1955, *Indian Philosophy, An Idealist View of Life*, 1932, entre otros.

humana y están animadas por el mismo espíritu. Los diferentes sistemas son intentos satisfactorios de ajuste a la realidad espiritual, [de allí que] el ser humano solo puede conocer a Dios si aparta sus sentidos y su mente del mundo de la experiencia externa y concentra sus energías en la realidad interior...» (*El fenómeno místico* 37).

La cita anterior señala que, independiente de la religión que se practique, el ser humano debe abstraerse de la realidad para volcar su mirada hacia el interior. Es allí un lugar propicio para el conocimiento de Dios, fuera del mundo sensible, una vivencia en donde el espíritu es capaz de percibir la presencia divina. La intimidad, condición del autoconocimiento confiere al sujeto la aceptación de sus limitaciones que, al ser despojadas, provee la conciencia de su condición infinita. Ejemplo de esta búsqueda interior es la conversión de San Agustín, uno de los personajes más relevantes de la historia del cristianismo, quién concedió especial atención a la interioridad del hombre. En su libro *Las Confesiones* dedica extensos pasajes, en los cuales afirma la búsqueda de la presencia divina:

Entonces me volví a mi mismo y me pregunté: “¿Y tú, quién eres? ”. Y contesté: “Soy un hombre, y tengo un cuerpo que mira al exterior y un alma que está en mi interior. ¿En cuál de los dos debí buscar a mi Dios, a quien anduve buscando con mi cuerpo por la tierra y por el cielo hasta donde pudieron llegar investigando los rayos de mis ojos? Pero la parte mejor del hombre es, a no dudarlo, la parte interior”... El hombre interior en mí fue quién conoció esto a través del servicio del hombre exterior, y sus sentidos (272).

Penetrar en la interioridad permite al hombre encontrarse consigo mismo. En este diálogo el alma percibe a Dios con todos sus sentidos, por lo que este suceso se convierte en una experiencia, es decir, el sujeto participa en este encuentro con lo divino. De allí que los estudiosos del modelo esencialista coincidan en afirmar que las manifestaciones místicas en todas las religiones responden a experiencias similares. Gran parte de los adeptos a este modelo son autores que han investigado la *mística* desde la ciencia de las religiones en la primera mitad del siglo XX. Ejemplo de éstos son: Ninian Smart, R.C Zaehner, W.T. Stace, entre otros. Pese a la contribución que significó el modelo esencialista en la unificación de la mística de las religiones bajo una matriz común, no impidió que fuese duramente criticado. Esto se debió, principalmente a que las comparaciones efectuadas entre las distintas religiones resultaron generalizadas, ya que excluyeron elementos significativos de

cada una que demostraban sus diferencias, restando la originalidad en algunos místicos que incurrieron en otras manifestaciones de esta experiencia.

Michel de Certeau introduce su visión respecto a la transformación que sufren los estudios sobre *mística*. El advierte que el cambio fundamental está situado en la interpretación de la experiencia mística y sus manifestaciones. Si el modelo esencialista procuraba aunar las distintas expresiones de la *mística* en torno a una misma experiencia, el modelo constructivista sitúa dicha experiencia en su contexto, cultura y lenguaje en el que se expresa. Ciertamente, es lo que Certeau problematiza a lo largo de *La fábula mística*, la relación entre el místico y la palabra, antes unida a las tradiciones religiosas, será sustituida por la fábula a partir del siglo XVI, dada la metodización de la teología. Sus principales defensores son Wayne Proudfoot, Robert Gimello y Steven Katz. Juan Martín Velasco cita a éste último, para establecer las bases del modelo constructivista:

«Para comprender el misticismo es necesario insertar al místico en su pluriforme contexto, de forma que pueda percibirse cuál puede ser la conexión necesaria entre el camino del místico y su meta, la problemática del místico y su solución a esa problemática; las intenciones del místico y las experiencias actuales del místico». Todo el «sistema» depende en realidad de esta primera afirmación: «no hay experiencias puras (es decir, no mediadas)» (*El fenómeno místico* 40).

La experiencia, en tanto es vivida por un sujeto, implica una mediación en su representación, puesto que está dotada de lenguaje. Para analizar el alcance de la experiencia es necesario informarnos sobre su contexto e iniciar un vínculo con los procesos culturales que inciden en el místico. La interpretación que se realiza de la experiencia no solo ocurre después de su realización, sino durante la misma, en la medida que intervienen una serie de factores, tales como: el lenguaje y la cultura. De esta forma el contenido de la experiencia está regulado continuamente y permite que las experiencias místicas difieran de una tradición a otra. “Entre los elementos configuradores de la experiencia intervienen también las doctrinas de la propia tradición religiosa que no se limitan a ser medio de interpretación sino que afectan a la sustancia misma de la experiencia” (Velasco, *El fenómeno místico* 41).

El modelo constructivista propone una relación directa entre la experiencia, el contexto y el sujeto que vive la experiencia mística. Así lo explica Velasco, quien cita a Katz:

«La experiencia mística debe ser mediada por el tipo de seres que nosotros somos. Y el tipo de seres que somos lleva consigo una experiencia que no es sólo instantánea y discontinua, sino que comprende además, memoria, aprehensiones y expectativas, estando cada experiencia constituida por todos esos elementos y siendo configurada de nuevo por cada nueva experiencia» (*El fenómeno místico* 41).

El protagonismo que obtiene el sujeto en el modelo constructivista ofrece un rasgo positivo en términos de interpretación, en cuanto considera su influjo a la experiencia y no la generaliza en pos de una unidad. Sin embargo, la crítica a este modelo se fundamenta en llevar demasiado lejos la influencia del contexto sobre la experiencia, llegando incluso a necesitar de ella (Velasco, *El fenómeno místico* 41). Si la experiencia queda limitada exclusivamente a su contexto, pierde valor en sí misma, por lo que los estudiosos de la *mística* proponen un modelo intermedio que tome en cuenta las ideas del modelo esencialista y constructivista.

A partir de lo expuesto anteriormente, Juan Martín Velasco infiere en su texto *El fenómeno místico* un reduccionismo de la experiencia *mística* influenciado tanto por los modelos esencialista como constructivista, puesto que ambos tienden a reducir la experiencia mística a un número determinado de factores. Velasco afirma que el gran error consiste en la búsqueda de experiencias puras. Estas no existen, porque que la experiencia es humana en la medida que “comporta la experiencia del lenguaje y con él de todo lo que éste «acarrea» como pensamiento, historia y cultura” (*El fenómeno místico* 41). Por otra parte, es preciso observar que la experiencia no se agota en el sujeto, es decir, la experiencia es más amplia que el sujeto que la conforma. Velasco indica al respecto:

Es verdad que «lo dado» en la experiencia debe ser recibido en un sujeto configurado por unos esquemas de comprensión, hábitos de reacción, expectativas de deseo, marcos valorativos, etc. Es verdad que todo esto puede configurar el tipo de ser que somos, incluso en relación con lo trascendente o lo último. Pero el «ser que somos» no se agota en la forma histórica, ciertamente condicionada de realizar este ser (*El fenómeno místico* 44).

A pesar de estos elementos variables que configuran al sujeto, existen otros aspectos inmutables en el ser humano que ratifican una historia humana, compuesta por la relación del hombre con el arte, la religión, la ética, etc. Estas constantes están presentes en el sujeto y se han definido con el nombre de esencia humana o naturaleza humana. Esta esencia humana ha actuado, a lo largo de la historia, sobre los hechos que constituyen las distintas religiones. Y tienen su centro en experiencias humanas, interpretadas y formuladas en una serie de variedades históricas y culturales (Velasco, *El fenómeno místico* 44). Por esta razón, Velasco concluye que es importante tener en cuenta la pluralidad de las formas en las que se manifiestan las religiones, así como también su convergencia en un hecho común. Es así como el autor plantea la aplicación del método fenomenológico al estudio de la *mística*, un método que concibe la *mística* como un hecho, una experiencia que se presenta en el ser humano y que reúne a su vez el contexto, la cultura y su tradición.

3. *Lenguaje y discurso místico: Rasgos generales*

El hecho místico, según Velasco, está compuesto por dos elementos: El lenguaje místico y los “fenómenos extraordinarios, corporales y psíquicos” (*El fenómeno místico* 49). El primero de ellos será objeto de análisis en este apartado y considerará la materialidad de los textos escritos por los místicos. Comprender este lenguaje, así como sus rasgos esenciales nos permitirá conocer la experiencia vivida por los místicos, en especial la vivida por la beguina Hadewijch de Amberes.

De acuerdo a los escritos en el que los místicos han revelado sus experiencias se percibe como primer rasgo característico la utilización de un lenguaje ordinario, no obstante “no puede excluirse que en determinados momentos el místico recurra a una «creación verbal propiamente dicha» ... De esa creación parece sentir la necesidad Santa Teresa cuando habla de la necesidad de «nuevas palabras» para expresar algunas de sus experiencias” (Velasco, *El fenómeno místico* 51). Este lenguaje, compuesto de palabras ordinarias, describe, ante todo una experiencia concreta que la diferencia del lenguaje teológico, en cuanto confiere un conocimiento abstracto de Dios. El carácter afectivo y psicológico que

dominan los escritos místicos da cuenta de la sensibilidad que el místico desea transmitir a través de la experiencia. La particularidad de esta experiencia consiste en ser trascendente e inefable, de ahí la necesidad del místico en plasmar este hecho con un lenguaje cercano y por tanto, afectivo.

El lenguaje místico es en si mismo, un lenguaje descriptivo. Así lo indica Velasco en su texto *El fenómeno místico*:

[El lenguaje místico] Consiste en ser un lenguaje fundamentalmente descriptivo que trata de «caracterizar, por predicados apropiados, eventualmente a través de formas simbólicas diversas, una realidad vivida que tiene su forma propia de objetividad». Lo que describe el lenguaje místico es la experiencia mística, es decir, la experiencia de la fe vivida de esa forma peculiar que llamamos mística, y que a grandes rasgos podríamos resumir como experiencia intensa de unión con Dios. Una experiencia que es esencialmente subjetiva e interior ... (52).

La cita anterior nos muestra una de las propiedades más recurrentes en el discurso místico. Describir la experiencia mística confiere validez a la misma, ya que le otorga un orden que permite hacerla objetiva. Otras propiedades de este lenguaje místico son: la «transgresividad» y su carácter autoimplicativo y testimonial. La primera de ellas, consiste en la tendencia continua a llevar el sentido primero de los vocablos hasta el límite de su capacidad significativa y en la utilización simbólica de todo ellos (Velasco, *El fenómeno místico* 53). Esta cualidad se ve representada en las abundantes metáforas utilizadas por los místicos. En ellas se intenta dilatar la semántica de los vocablos al extremo, con el objetivo de reflejar la experiencia de unidad del sujeto con Dios. El recurso del símbolo, aplicado al lenguaje místico, sin duda, encuentra relación con el lenguaje poético. De allí que innumerables escritos místicos sean al mismo tiempo poéticos, como es el caso de Hadewijch de Amberes, San Juan de la Cruz, Santa teresa de Jesús, solo por mencionar algunos.

Este modo de hablar en el lenguaje místico, reviste una práctica traslativa: “ya ajusten a una lengua canónica los vocablos venidos del extranjero, ya insinúen en un hablar novedoso la terminología de una ciencia legítima” (Certeau 146). Estos recursos metafóricos afectan las

palabras, confrontando su significado, en la medida que son llevados al límite. Caso contrario, ocurre en el discurso universitario o escolástico, cuya característica fundamental es la homogeneidad y orden. La trasmutación que presupone la escritura mística, adhiere a los efectos que sufre el sujeto, ya sea partícipe o instrumento de la experiencia mística. Si la distancia semántica que existe entre las palabras utilizadas, tiene como objetivo revertir aquella unidad perdida, el discurso se convierte en un ejercicio continuo de superación.

En cuanto a la construcción del discurso, Certeau advierte que no existen muchas referencias teóricas en relación a este “arte de hablar”:

-En primer lugar la *retórica* proveniente de las “tres artes” medievales y, en particular, el *ars dictandi*, o arte de la composición, principalmente epistolar...El *ars dictandi* es una teoría del discurso dirigido, eficaz y circunstancial cuyas obras habrían sido para J.L Austin el corpus ideal. Ella sola, la epistolografía (la escritura epistolar), que no es sino una parte, constituye la rama más desarrollada de la literatura humanística...(148).

Dado que la estructura epistolar requiere un orden del lenguaje y a su vez, forma parte de una ciencia laica, supone un modelo técnico de “las maneras de hablar” a la literatura. El aprendizaje adquirido, por estas mujeres se practicaba al interior de las escuelas y constituía un importante ejercicio: así lo confirma Peter Dronke en su libro *Las escritoras de la Edad Media*, en el cual realiza un análisis de las producciones textuales de mujeres, desde el siglo XII en adelante. En ese estudio analiza estos intercambios epistolares y señala también, la presencia de elementos bíblico-cristianos junto a expresiones ovidianas utilizadas en las *Heroidas*, por lo que en la composición literaria de estas epístolas subyace una metodología, un modo de dirigirse a otro, siendo éste un clérigo o Dios.

La *oratio*, definida por los aportes de la iglesia, configura un método de análisis de que se focaliza en el diálogo espiritual, la revelación divina y la oración:

Las palabras y las cosas deletrean allí un lenguaje organizado por el advenimiento de una Palabra que debe oírse entre los ruidos del mundo, ese cuerpo de metáforas donde una atención ejercitada en las sutilezas de la retórica sabe reconocer el paso fugaz y los ardides de una voz fundadora, la del único” (149).

Este es el caso de la mística beguina y, anteriormente, la mística nupcial desarrollada por Bernardo el Claraval a través de sus escritos. Más adelante, Eckhart y Ruusbroec introducirán una mística enraizada en la esencia¹⁷, una aceptación de la nada en apertura al Ser. Estos movimientos, afirma Certeau, permearán el discurso místico, cuyo influjo determinará sus expresiones, así como sus límites:

-Los movimientos místicos van precisamente a dedicarse a instituir nuevos lugares de enunciación (“retiros”, eclesiotes, ciudades santas, “ordenes”, monasterios) donde restaurar –re-formar-el espacio social que es la condición de un decir. Pero ellos disponen ya de otro espacio teórico, lingüístico, cuya importancia crece en el siglo XVI, puesto que sustituye, a la configuración que se desvanece y se fragmenta, la invención de una *lengua fundamental* (150).

Certeau confirma, a través de la cita anterior, la preponderancia de los movimientos místicos, ya presentes desde el siglo XII, cuyo discurso abrirá nuevos espacios escriturales. La experiencia mística será descrita no solo de los monasterios, sino también desde las ciudades, las universidades, por medio de las órdenes mendicantes, además de las beguinas, quienes enunciarán sus vivencias, desde su contexto.

Por otro lado, la constante utilización de superlativos y diminutivos da cuenta de un estilo hiperbólico y exagerado que predomina en el lenguaje místico “Los recursos más claramente expresivos de la «transgresividad» del lenguaje místico son, sin duda, junto a la ya anotada metáfora, la paradoja y la antítesis” (Velasco, *El fenómeno místico* 54). Con respecto a la paradoja Velasco señala: “La paradoja tiene, pues, algo de transgresión intencionada destinada a romper el nivel del pensamiento en el que se produce la antinomia para despertar a la nueva forma de conocimiento que corresponde a una realidad inefable en el nivel conceptual” (*El fenómeno místico* 55). De este modo, la paradoja representa una insatisfacción del espíritu en la imposibilidad de representar en palabras comunes una

¹⁷ La “mística de la esencia”, término empleado por María Tabuyo (*El lenguaje del deseo*. Madrid: Trotta, 1999) se caracteriza por la unión entre el ser y la divinidad. Se pierde la distinción entre ambos, dado que el ser adquiere la esencia de Dios. Se convierte en Dios.

realidad inefable y trascendente como el es la experiencia del contacto con lo divino. Lo insuficiente que puede resultar a veces el lenguaje para describir estos estados místicos explica otro de sus rasgos esenciales: “Con frecuencia el lenguaje místico confina con el silencio o sencillamente desemboca en él. Pero su silencio no es cómodo, perezoso o indiferente. Es una condición del lenguaje” (Velasco, *El fenómeno místico* 56).

Otra perspectiva aduce que el lenguaje místico forma parte de un ‘duelo’. Así afirma Certeau en su estudio *La fábula mística*, en donde explica la escisión que sufre la mística cristiana debido a la pérdida paulatina de Dios como único objeto de amor. Este vacío genera un anhelo que se expresa a través del lenguaje, en el cuál predominan los sentidos. Se produce una lenta corporización en el discurso místico, dejando atrás la palabra divina: “Cuenta como un cuerpo “tocado” por el deseo y grabado, herido, escrito por el otro, reemplaza a la palabra reveladora y enseñante” (Certeau 15). De este modo, asistimos a una transformación de la “mística” hacia una “erótica” que aparece bajo el lenguaje de la “nostalgia”, proyectando una pérdida irreparable. Durante el siglo XIII, la aparición del amor cortés produce una desmitificación religiosa que se acompaña, a su vez, de una mitificación amorosa. Lo que se persigue, en última instancia, es lo “Otro”, el amor femenino o masculino, por ello la escena religiosa es suplantada por la amorosa, explica Certeau. Por consiguiente, es admisible que el lenguaje místico del siglo XIII, permeado por la literatura cortesana, haya adquirido particulares modos de expresión.

El discurso místico es ante todo, un *modus loquendi* “Como respuesta a la que tiene colocada enfrente y de la cual se distingue —la “teo-logía”, discurso de/sobre Dios—, la mística es una “manera de hablar”. Esta cuestión centraliza, obsesiona los debates y procesos alrededor de las beguinas y bergardos del norte, o de los “alumbrados de España” (Certeau 139). Este modo de referirse a la experiencia mística constituye asimismo el lenguaje místico, no obstante, Certeau realiza una distinción entre las expresiones “espirituales”, “contemplativos” e “iluminados” y la palabra “místico”. Las primeras son utilizadas para designar una experiencia, la segunda denomina un discurso (140). Según Certeau, el adjetivo “místico” representa a su vez, un género literario, un modo de hablar referida a su experiencia.

La aparición de las lenguas vernáculas, presupone un cambio a nivel lingüístico, una proliferación de nuevos modos de expresión, que se validan en el ámbito urbano. Los países bajos, así como también la Europa Meridional se convierten en lugares de amplia difusión de una literatura cortesana, maravillosa y también mística. Certeau, enfatiza el apoyo de una élite laica, además de las comunidades beguinales hacia este cambio que fomenta el bilingüismo en el lenguaje:

“Por político o misionero que sea, ese bilingüismo rompe una identidad. Tiene, por tanto, también un alcance metafísico. Ya en el siglo XIII, en los sermones alemanes del Maestro Eckhart se introduce la lengua de las beguinas en el lugar del profesor, quien la aprende de ellas para responderle, aun cuando el siga pensando en latín sus tratados. A estas dos lenguas corresponden dos discursos, entre los cuales se abre el “desapego” eckhartiano, un silencio que refluye sobre ellos, una trascendencia absoluta del ser, un “morir del espíritu” (143).

De acuerdo a la cita anterior, los relatos místicos son participes de esta renovación, en ellos confluye un deseo de restablecer la unidad perdida, ya sea por la innovación de las lenguas vulgares o por su fin más allá del ser. El mutismo, la ausencia de lenguaje, se entrelaza con la filosofía cortesana y sus representaciones en torno al amor. Ello da cuenta de una transformación, un regreso a la filosofía de los padres griegos en el que subyace un todo armónico que aspira la unidad total.

Por último, el lenguaje místico se caracteriza, además por ser autoimplicativo y testimonial. El rasgo autoimplicativo se refiere a que el sujeto siempre habla en primera persona. Así, cuando se refiere a Dios habla de «mi Dios», ya que su discurso es referente a su propia experiencia e historia. El sujeto en este punto se compromete con su enunciado y entra en relación con su subjetividad. “El lenguaje de los místicos añade a estos aspectos el *evocar la experiencia*, y esto significa no solo describirla desde fuera sino hacerla aflorar a la conciencia, asumirla como verdadera, reconociéndose en ella y comprometiéndose a dar cuenta de su verdad” (Velasco, *El fenómeno místico* 58).

Por último el lenguaje místico es testimonial, debido a que trata de un acontecimiento que el sujeto ha experimentado, por esta razón el místico sentirá la necesidad de darlo a conocer una y otra vez, pese a las limitaciones propias del lenguaje. El testimonio del místico se valida en su autoridad. “Esta autoridad descansa, por una parte, en la calidad de vida de la persona que da ese testimonio, y en la calidad de la relación o experiencia a la que se refiere” (Velasco, *El fenómeno místico* 58).

El lenguaje místico es el medio en el que el místico toma conciencia de su vivencia. A partir de este estado de conciencia, las palabras adquieren para él un nuevo significado, dando origen a un lenguaje *renovado* que manifieste esta búsqueda de Dios y su posterior unión.

4. *Ascensión mística, deificación y unidad*

Las prácticas místicas conforman secuencias organizadas en ascenso y permiten que el místico se vaya adentrando poco a poco en este camino de perfección. El arrepentimiento de quien lleva una vida en pecado es para San Agustín, el inicio del autoconocimiento y por consiguiente, el primer paso en su camino de perfección. Así lo expone en su libro *Confesiones*: “¿Qué podría yo tener que te fuera oculto, Señor, a ti ante cuya mirada están desnudos y patentes los abismos de la conciencia humana? ” (265). En el cristianismo, al igual que en otras religiones existen innumerables etapas del proceso místico. Pese a ello, la gran mayoría de los estudiosos de la mística coinciden en afirmar tres etapas principales: la primera de ellas corresponde a las prácticas preparatorias o previas a la experiencia mística como tal. Esto significaría el primer paso para ingresar al camino místico. Posteriormente, la experiencia mística deviene en la culminación de la unión en donde ocurre la contemplación, iluminación y éxtasis del místico. Los tres estados anteriores provienen de la clasificación realizada por Dionisio Areopagita, filósofo, padre de la teología negativa y autor del primer tratado de *Teología mística*. Sus preceptos afirman que Dios escapa a la razón, porque ésta limita su grandeza, de modo que elabora un sistema que consiste en describir las cualidades de Dios a través su negación respecto al mundo material. Dios supera cualquier enunciado o explicación posible, por que nuestro lenguaje no alcanza el

conocimiento, de allí que debamos conformarnos con comprender lo que Dios no es. *La Jerarquía Celeste*, otra de sus obras relevantes, aduce la división de la espiritualidad cristiana en tres vías: Vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva. Dionisio entiende por “Jerarquía” todo orden sagrado que conduce al hombre a actuar conforme a la deidad. Las almas se esfuerzan por imitar a Dios de acuerdo a las señales que de Él reciben. Estas “luces” provienen del Padre, dan a conocer su perfección y moldean a su vez a quienes buscan ser como Él. “La jerarquía, pues tiene por fin lograr en las criaturas, en cuanto sea posible, la semejanza y unión con Dios...Hace que sus miembros sean imágenes de El bajo todos los aspectos, espejos transparentes y sin mancillas, que reflejan el brillo de la luz primera y de Dios mismo” (Dionisio, *La Jerarquía Celeste* 8). En consecuencia con la cita anterior, la jerarquía induce al hombre a pertenecer a la actividad divina, es decir, el hombre es un reflejo de Dios de acuerdo a sus capacidades. En relación a estos tres estados místicos, Dionisio agrega:

Por eso, cuando el orden sagrado dispone que unos sean purificados y otros purifiquen; unos sean iluminados y otros iluminen; unos sean perfeccionados y otros perfeccionen, cada cual imitará a Dios de hecho según el modo que convenga a su función propia... A mi parecer, los ya purificados están perfectamente limpios de toda mancha y libres de la menor desemejanza. Creo que cuantos reciben la iluminación sagrada están llenos de luz divina y levantan los santos ojos de la mente hasta alcanzar plena capacidad de contemplación. Finalmente, pienso que los perfectos, lejos ya de toda imperfección, deben unirse a quienes contemplan los santos misterios con ciencia perfeccionante (*La Jerarquía Celeste* 9).

Los estados propuestos por Dionisio Areopagita se vinculan a una concepción *deificante* de Dios, proveniente de los padres griegos y que se sintetiza en la siguiente afirmación: “Llegar a ser por gracia lo que Dios es por naturaleza” (Epiney- Burgard y Zum Brunn 28). Esta semejanza en Dios, que aspira el místico debe considerar su voluntad basada en el amor para vivenciar estas etapas y con ello respetar el orden sagrado.

Respecto a la concepción de los padres griegos sobre la *deificación*, es importante resaltar la labor del filósofo contemporáneo Xabier Zubiri, quien profundiza en este concepto. Su libro *El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina* analiza el impulso creador que supone la *deificación*:

La deificación no es, propiamente hablando, creación. En la creación se producen cosas distintas de Dios; en la deificación Dios se da personalmente a sí mismo. Es una efusión donante a la creación. Vista desde las criaturas, es una unificación de ellas con la vida personal de Dios. El ciclo del amor extático divino se completa de esta suerte. En la Trinidad, Dios vive; en la creación, produce cosas; en la deificación, las eleva para asociarlas a su vida personal (446).

En términos filosóficos, la unificación que produce esta efusión creadora de Dios no debe confundirse con la mera creación, sino que significa una participación de Dios en ellas. Es decir, la deificación eleva las cosas a Dios para así preservar su carácter unitario. Junto a lo anterior, Zubiri distingue dos momentos de deificación: El primero concierne en que Dios crea la naturaleza y el hombre de acuerdo a su propia naturaleza, conservando así la unidad metafísica entre ellos. A este primer momento se le denomina *Encarnación*. En el segundo momento Cristo se convierte en “mediador”, a través de la voluntad de los hombres que desean participar de su vida personal. Este momento es denominado como la *Santificación* y permite extender la encarnación en el hombre, de este modo es posible elevar el alma a Dios logrando aquella semejanza y participación en la unidad (Zubiri 446).

En este cántico perteneciente a la Liturgia de las Horas, San Pablo nos explica la razón de la Encarnación del hijo de Dios, el cuál se convierte en hombre para la redención de nuestros pecados: “Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo: el cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz” (*Flp 2, 5-8*). De este modo, la Encarnación de Cristo responde, en última instancia, a un sacrificio, en donde Dios asume la naturaleza humana y con ello asemeja su condición a la de los hombres. A partir del siglo XII creció un especial interés por revalorizar la Encarnación de Cristo, como una manera de acercar el modelo de Jesús a los hombres. Un modo que resaltarán sus virtudes basadas en la pobreza y en la sencillez de espíritu, originando con ello un deseo por imitarlo. Ello se verá reflejado en las comunidades laicas y movimientos beguinales que surgirán en este período.

De acuerdo a lo expuesto por Zubiri, el segundo momento de la *deificación* requiere de un perfeccionamiento espiritual, esto también se asocia a lo que Velasco expone en la primera etapa del proceso místico, resaltando la purificación, en tanto es una antesala que prepara al sujeto en la unión:

La purificación comporta numerosos aspectos que pueden agruparse en dos grandes apartados: el ejercicio de las condiciones morales que comporta la práctica de determinadas virtudes y que supone una vida religiosa ya asentada; el desarrollo de prácticas concretas y variadas tendentes a disponer la mente y la voluntad del sujeto para la realización de la nueva forma de conciencia, y la profundización del deseo indispensable para el contacto con el Absoluto (*El fenómeno místico* 303).

El ejercicio de las virtudes, previo al camino místico constituye un acto significativo que alude al “camino de perfección” descrito por San Juan de la Cruz en el cual el místico realiza un desprendimiento de todo lo mundano que aleje el corazón de Dios. Para ello, existen actos de mortificación corporal, tales como: el silencio, el retiro y el ayuno. En ellos, el místico fortalece sus virtudes, a través del ejercicio de la voluntad con el fin de abstraerse del mundo sensible y alcanzar la vía iluminativa e unitiva.

Una vez que el sujeto ha purificado sus pasiones y ha tomado conciencia de la Presencia que habita en él, está preparado para vivenciar en plenitud la experiencia mística. La percepción del sujeto cambia, dando origen a la mirada contemplativa. Esta apertura hacia la nueva realidad, es consecuencia de la gracia de Dios que desborda su luz ante los ojos del místico, incitándolo a dicha apertura.

Respecto al conocimiento que implica esta nueva realidad vivenciada por el sujeto, es preciso destacar que el conocimiento místico en la tradición grecorromana, prescinde del lenguaje, en la medida que la inefabilidad de la experiencia, implica la ausencia misma del lenguaje. Ejemplo de ello es Plotino y Dionisio Aeropagita quienes demostraron, a través de sus discursos la relación de la mística con el silencio. Plotino, gran filósofo neoplatónico, interpreta en sus *Enéadas* la doctrina platónica, particularmente el tratado III, en el que explica el sistema del Uno. El pensamiento plotiniano del “uno” expresa en conceptos, un sistema unitario que comprende y recorre todo el universo. Su tesis se resume

del siguiente modo: “Todos los seres, de diverso modo y en diverso grado, aspiran a la contemplación, y todas las acciones se afanan por ella” (Plotino 233). Es decir, todos los elementos están ubicados en su lugar exacto, de acuerdo a una lógica que permite establecer una secuencia entre la realidad y el pensamiento, conformando así un sistema circular y unitario, en el cual : “El Todo es Uno y lo Uno es la redondez del Todo” (Uña 4). En consecuencia, este sistema dinámico del “uno” se despliega hacia la perfección, su fin último es alcanzar la unificación con el Uno. De allí, que sus partes que lo constituyen se muevan en esa dirección, y así restablecer la unidad perdida. Plotino concibe la naturaleza en continuo movimiento, asimismo ésta se comporta como un objeto de contemplación, ya que “si produce permaneciendo y permaneciendo en sí misma y es una razón, ya por sí misma será contemplación” (Plotino 241). Este proceso de contemplación no tiene límite, dado que el objeto de contemplación no se agota, es infinito. No obstante, es preciso aclarar que toda contemplación se genera en el Alma, ahí el acto de contemplar requiere un conocimiento y una posesión. Plotino explica al respecto:

“Obran, en efecto por razón del bien, esto es no para que el bien resultante de la acción esté fuera de ellos ni para no poseerlo, sino para poseerlo. Pero poseerlo ¿dónde? Dentro del alma. La acción giró, pues de nuevo hacia la contemplación. Porque lo que uno acoge dentro del alma, que es razón, ¿qué otra cosa puede ser sino razón silenciosa? Y cuanto más adentro, tanto más silenciosa. Porque el alma entonces se mantiene sosegada y no busca nada, como saciada que está; y, en un hombre así, como tiene fe en que posee, la contemplación se halla dentro de él” (247-248).

De este modo, la fe es primordial para lograr una contemplación plena, puesto que permite la unificación con el objeto contemplado, en cuanto más se adentra en su conocimiento. Si son dos cosas, el sujeto será distinto al objeto, por tanto la contemplación no ha reunido esta pareja tan estrechamente, como cuando hay razones que, estando dentro del alma no producen cosa alguna. (Plotino 248).

Este anhelo de unidad atraviesa todos los elementos que configuran el sistema plotiniano del Uno, conduciéndolos a la perfección. Ahora bien, este proceso de contemplación, en tanto gradual, va elevándose de la Naturaleza al Alma y de ésta a la Inteligencia. En cuanto las contemplaciones se van haciendo más íntimas y unificadas con los sujetos

contemplantes y, en el alma virtuosa, los objetos conocidos tienden a identificarse con el sujeto, ya que tienden a la Inteligencia. Por lo que ambas cosas son ya una sola, no por intimidad como en el alma perfecta, sino por esencia. (Plotino 251). En efecto, cuando se contempla al uno se está contemplando una multiplicidad, gracias a la Inteligencia. En esta revelación de lo Uno, el lenguaje queda exento, y por ende, la experiencia mística queda sumida en el silencio: “El silencio griego atraviesa todavía al Logos de la Antigüedad cristiana, fascina a la teología patristica. Fueron necesarios un tiempo muy largo y una autonomía de la Iglesia para que tomara forma la paradoja cristiana de una lengua mística” (Certeau 141).

Las características que presenta la experiencia mística han sido descritas a lo largo de la historia y dan cuenta del cambio radical que sufre el sujeto que la padece. La infinitud que vislumbra el místico, conlleva la adquisición de un nuevo conocimiento, la revelación de un misterio, complejo en cuanto se intenta exteriorizar, dada su naturaleza interior. No obstante, la riqueza del lenguaje que define los escritos místicos, reviste un desafío analítico para el investigador, en tanto supone una lectura minuciosa de los códigos empleados por el místico y su interpretación simbólica e histórica.

5. *Mística beguina*

Los estudios relativos a los orígenes de este nuevo misticismo, subrayan la participación conjunta de hombres y mujeres. Ambos colaboraron, a través de figuras emblemáticas, en la construcción de una nueva espiritualidad que se difundió por toda Europa. Sus inicios se encuentran en Lotharingia (actualmente Bélgica), no obstante, su amplia difusión alcanza más tarde la región del Rin. En su libro *The Flowering of Mysticism*, Bernard McGinn clasifica el movimiento beguinal en distintos periodos:

Desde principios del siglo XII ha sido costumbre distinguir cuatro faces cronológicas en el desarrollo institucional de las beguinas: (a) Cada mujer vive sola o con sus padres (b) Pequeñas comunidades en un ambiente parroquial (c) Grandes grupos de beguinas cerrados, al servicio de hospitales y otros trabajos de Dios (d) Parroquias independientes de beguinas (llamadas *curtes*) con grandes comunidades de mujeres y personal asociado, como se

encuentra en la *begijnhof* belga, que han sobrevivido hasta nuestros días¹⁸ (la traducción es mía) (McGinn 32).

Respecto a la primera fase del movimiento beguinal femenino, es por todos conocido que la forma más adecuada de acceder al conocimiento para las mujeres consistía en ingresar a un convento, sobretodo para aquellas que pertenecían a la nobleza y deseaban permanecer solteras. Las hijas de las familias con mayor poder ingresaban a una congregación como abadesas o prioras, bajo este cargo dedicaron tiempo al estudio de las sagradas escrituras y los clásicos. No obstante, las beguinas se distinguían por vivir solas o con sus padres, ejerciendo así su vocación de manera autónoma. Este ideal, concibe y proclama, aquellos brotes de individualidad, una comunicación íntima entre un ser y Dios, un camino personal, en el que el “Yo” aparece marcando la diferencia entre la multitud. La apertura hacia la subjetividad se vuelve inminente, dado que su nacimiento fue consecuencia de otros cambios anteriores.

La preocupación por el individuo no es una idea nueva, dado que la espiritualidad cristiana en sus inicios, se caracterizó por demostrar a través de sus preceptos monásticos (siglo IV y V) la importancia del *conocimiento de si mismo*. Esta premisa, heredada del pensamiento platónico, se convirtió en un práctica indispensable para los monjes, cuyo fin era expiar los pecados a través de un examen de conciencia. Michel Foucault en su libro *Las Tecnologías del Yo*, relaciona la nueva forma de experiencia del “Yo” con la fe cristiana:

Cada persona tiene el deber de saber quién es, esto es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos, y cada cual está obligado a revelar estas cosas o bien a Dios, o bien a la comunidad, y, por lo tanto, de admitir el testimonio público o privado sobre sí. Las verdaderas obligaciones de la fe y respecto a sí mismo están ligadas entre sí. Este vínculo permite la purificación del alma, imposible sin un conocimiento de sí mismo (81).

¹⁸ Since the early twentieth century, it has been customary to distinguish four chronological phases in the institutional development of the beguines: (a) individual women living alone or with their parents; (b) small communities in a parish setting; (c) larger groups of enclosed beguines in the service of hospitals and other good works; and (d) independent beguine parishes (called *curtes*) with large communities of women and associated personnel, such as found in the Belgian *begijnhof* that have survived down to the present day.

Si bien la subjetividad, como la entendemos hoy, no se desarrolló en gran medida durante este período, Foucault constata por medio de estas prácticas discursivas, un primer indicio de autoconocimiento que posteriormente se intensificará¹⁹. De este modo, el cristianismo reproduce métodos de conocimiento e introspección, relacionados con la conciencia, cuya aplicación forma parte de un camino de fe. Esta experiencia de fe se construye además, por otro precepto fundamental: *la renuncia de sí*, que es el primer principio de salvación del cristianismo: “Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz cada día, y sígame. Porque quien quiera salvar su vida, la perderá; pero quien pierda su vida por mí, ése la salvará” (Lc 9 23-24). La sentencia anterior, posee un carácter ambivalente respecto al conocimiento de sí, puesto que la conciencia a desarrollar sobre nuestros actos también incluye un despojo de ellas. Una renuncia del individuo, incluye a su vez, una purificación para alcanzar un bien supremo, de allí que surja un cuestionamiento en torno a esta premisa ¿Cómo la renuncia de sí ha concedido un desarrollo del conocimiento de sí mismo? Y de efectuarse, entonces ¿Cómo logra configurarse esta renuncia y aceptación de sí en la conciencia del individuo?

Este interés por el individuo también se ve reflejado en la literatura, a partir del siglo XII. Victoria Cirlot y Blanca Garí señalan al respecto:

Para empezar, hay que decir que es posible reconocer una tendencia generalizada que recorre la escritura en lengua vulgar y que marca una clara ruptura con respecto a las literaturas arcaicas, y ésta consiste en una nueva atención al individuo, que ha dejado de ser el representante de la colectividad para adquirir unos perfiles ejemplares propios aunque todavía no se pueda hablar de caracterización psicológica (30).

Estos testimonios indican, por lo tanto, que se trata de un período de particular convergencia de factores. Cirlot y Gari insisten en que “Las mujeres no sólo escribían para comunicar sus experiencias extraordinarias, sino que también, como dice Margarita de Oingt, escribían para sí mismas. La práctica de confesión, el autoanálisis y la meditación

¹⁹ Cirlot, Victoria y Blanca Garí. *La mirada interior*. Barcelona: Martínez Roca, 1999. Pág. 34. A partir de estas prácticas confesionales, tales como: la meditación, la confesión y el examen de conciencia, inculcadas especialmente a las mujeres desarrolló una escritura íntima en las mujeres.

incidieron en la aparición de una escritura íntima y privada en las mujeres trataron de comprenderse a sí mismas y a sus actos dentro de la vida religiosa” (Cirlot y Garí 34).

Quienes encarnan este modelo introspectivo de vida son, en gran medida, los monjes. Independiente de la regla que practiquen al interior de sus comunidades, poseen rasgos característicos que involucran el trabajo manual, la vida solitaria, la meditación de las escrituras y el cumplimiento de los ritos litúrgicos. Actividades, en las cuales estos monjes incrementaron una conciencia de sus actos, mediante el sacrificio y la mortificación, lograron profundizar en su autoconocimiento y autocuidado, mientras experimentaban las enseñanzas de las sagradas escrituras.

Pese a lo anterior, la existencia de este modelo no garantizó su pervivencia en el tiempo. Es así como Bernard McGinn enfatiza en su artículo *The Changing Shape of late Medieval Mysticism* que el estrato monástico místico fue primeramente bíblico y litúrgico y debió enfrentarse a un paulatino debilitamiento, requiriendo con ello una reforma más radical: “Aquí voy a tratar de resumir las características esenciales de este nuevo misticismo en tres categorías: (1) las nuevas actitudes hacia la relación entre el mundo y el claustro, (2) una nueva relación entre hombres y mujeres en el camino místico, y (3) nuevas formas de lenguaje y modos de representación de la conciencia mística” ²⁰ (la traducción es mía) (McGinn 198).

La primera característica, mencionada por el autor, exigió, en una primera etapa, la presencia de diversos reformadores al interior de las comunidades del Cister y Cluny. Ellos sintieron el llamado a descubrir un modelo de la Jerusalén celeste en la tierra, por esta razón, deciden huir del mundo con el objetivo de vivir la experiencia mística del conocimiento divino. Esta necesidad dio origen a distintas motivaciones en los monjes llamados a realizar estos cambios. Uno de los hechos más significativos, coincide con la aparición del texto *Libellus*, cuyo autor es uno de los precursores de este cambio de

²⁰ “Here I will try to summarize the essential characteristics of this new mysticism under three headings:(1) new attitudes toward the relation between world and cloister; (2) a new relationship between men and women in the mystical path; and (3) new forms of language and modes of representation of mystical consciousness”.

espiritualidad. El capítulo *New forms of Religious Life in Medieval Western Europe*, nos relata la incidencia del Abad Juan de Fécamp:

“El abad Juan de Fécamp, como se le conoce hoy, encarna en muchas formas lo mejor de la tradición monástica Benedictina. Una incansable administración y disciplina, se solidificó en las tierras de Fécamp, se hizo cargo de Saint Benigne junto a su propia abadía cuando el primero sufrió una crisis de liderazgo, y reformó otros dos monasterios”²¹ (la traducción es mía) (Simons 80).

Este ánimo de reformular el ideal apostólico al interior de los monasterios se materializa en el *Lament on Lost Leisure and Solitude* del Abad John, quién en su viaje a Jerusalem expresa en su obra: “La soledad casta y pura, el mar de paz y descanso, donde se disfruta la intimidad con Dios”²² (la traducción es mía) (Simons 80). Las consideraciones en torno a esta “huida del mundo” que llevaron a cabo los monjes, se fundamenta en una valoración del claustro y su relación con su exterior: el mundo. La celda adquiere un nuevo significado, una metáfora de la Jerusalén celeste, un paraíso para los elegidos, quienes acepten esta renuncia podrán vivir esta “nueva vida”. Guillermo de Saint Thierry en su *Carta de Oro* dirige unas palabras a los novicios acerca de la celda y su relevancia en la vida monástica:

29. Si alguno de vosotros no tiene esta piedad en su corazón, no la demuestra en su vida y no la practica en su celda, diremos que está solo, pero no es un solitario. La celda no será para él celda, sino reclusión y cárcel. Verdaderamente está solo aquel con quien no está Dios. Y está encarcelado en que no goza de la libertad de Dios. Soledad y prisión significan miseria. La celda nunca deberá ser reclusión forzada, sino mansión de paz; la puerta cerrada no significará escondrijo sino un lugar de intimidad (28).

Soledad y libertad, ejes esenciales para construir una íntima relación con Dios, constituyen el anhelo de Guillermo de Saint Thierry y de estos destacados monjes, llamados a

²¹ Abbot John of Fécamp, as he is known today, embodies in many ways the best of the traditional Benedictine monasticism. A tireless administrator and disciplinarian, he solidified Fécamp’s land holdings, took charge of Saint Bénigne along with his own abbey when the former experienced a leadership crisis, and reformed two other monasteries. (año de publicación 2012).

²² The chaste and pure solitude, the sea of peace and rest where one enjoys intimacy with god.

intensificar su labor, retirándose en algunos casos del monasterio. Las semejanzas entre “celda” y “cielo”, las explicita en el siguiente fragmento de la *Carta de Oro*:

Debido a esto y según vuestra forma de vida, moráis más en el cielo que en las celdas; arrojando de vosotros todo lo mundano, os habéis encerrado totalmente con Dios. En efecto, morar en la “celda” y el “cielo” tienen el mismo parentesco; y si el cielo y celda guardan entre sí cierta relación en el nombre, lo mismo en el amor (29).

El amor por la vida contemplativa es motivo para la reflexión continua sobre temas como: la humanidad y la encarnación de Cristo y el misterio, considerando también el rol del individuo, en tanto ser dotado de espiritualidad. Fomentar la intimidad, el autoconocimiento y cultivar la conciencia es indispensable para esta nueva espiritualidad, por lo que la mirada se focaliza en el interior del hombre, un lugar donde florecerán los estados místicos como parte de una experiencia en la búsqueda de Divina.

Según Walter Simons en su estudio *New forms of Religious Life in Medieval Western Europe*, la semejanza que existe entre Juan de Fécamp y San Anselmo, responde en gran medida, a que ambos atestiguaron del fervor en torno a la humanidad de Cristo, en suma, ellos retrataron el pensamiento del siglo XII:

Para articular sistemáticamente la nueva devoción cristológica y, lógicamente examinar sus implicaciones teológicas- en otras palabras, para empezar a construir la nueva escolástica- que era una tarea que Juan dejó al joven Anselmo y a la nueva generación de investigadores o docentes en las florecientes escuelas catedralicias del norte de Francia²³ (la traducción es mía) (Simons 81).

Ciertamente, la mística beguina es heredera de esta “revolución” espiritual, en tanto escritura permeada por esta nueva perspectiva del conocimiento. Según Simons, Juan de Fécamp entiende que la *teología* implica el verdadero conocimiento de Dios, presente en la meditación de la escritura y de los Padres de la Iglesia, que por la comprensión racional era

²³ To articulate systematically that new Christological devotion and logically examine its theological implications- in other words, to start building the new scholasticism- that was a task that John left to the younger Anselm and to a new generation of scholars teaching at the burgeoning cathedral schools of northern France.

necesariamente incompleta e insatisfactoria. Por lo tanto, el objetivo del monje se mantuvo en el estudio y practica de la *teoría de la contemplación* (82). Una teoría alejada del rigor litúrgico, más allá de las ceremonias que solo otorgaban un ejercicio externo de la vocación. Lo esencial es ahora el espacio íntimo, el lugar del diálogo, es el hombre penetrando en si mismo y en la verdad divina. Una tarea exigente, pues no basta el conocimiento racional de sus lecturas, sino de un descubrimiento impulsado por el afecto y la contemplación. Es así como McGinn en su artículo *The Changing Shape of late Medieval Mysticism* expresa, en relación a los escritos místicos:

El siglo XII Europa occidental fue testigo de la suma de la mística monástica tradicional, sobre todo en el Císter, en los escritos Victorinos, y la aparición de elementos haciendo alusión a una nueva capa de la mística cristiana que era evidente poco después de 1200. El crecimiento de los relatos autobiográficos de experiencias visionarias de Cristo en ese siglo hacen alusión a la explosión visionaria de la Edad Media, sobre todo entre las mujeres²⁴ (la traducción es mía) (197).

Bernardo de Claraval, a quien ya hemos mencionado anteriormente y cuya obra significó un hito en el desarrollo de lo que se puede llamar una mística nupcial, fue clave en las lecturas posteriores, especialmente como modelo, por el lenguaje afectivo presente en sus escritos, particularmente en su exégesis del *Cantar de los Cantares*. Durante la Edad Media este texto se leyó con especial dedicación al interior de las comunidades monásticas, originando comentarios o sermones que buscan por medio de la exégesis vislumbrar y dar cuenta de la relación de Cristo con su Iglesia. Asimismo, sus obras otorgan especial preeminencia a la relación entre el alma individual y Dios, centrándose en los medios para lograr la unión mística.

²⁴ The twelfth century in western Europe saw both a summation of traditional monastic mysticism, especially in Cistercian and Victorine writings, and the appearance of elements hinting at a new layer of Christian mysticism that was to become evident shortly after 1200. The growth of autobiographical accounts of visionary experiences of Christ in that century hinted at the visionary explosion of the later Middle Ages, especially among women.

De allí la importancia de sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, puesto que nos expresa una doctrina que se configura a partir de los afectos y la experiencia. El objetivo principal de sus sermones radica, en efecto, en la unión con Dios a través de un camino de perfección espiritual. Este camino de ascensión se encuentra presente a lo largo de todo su discurso, de tal manera que, la interpretación del *Cantar de los Cantares* está en función de ese mismo objetivo. Por esta razón, Bernardo selecciona ciertos pasajes del epitalamio y los analiza con el fin de transmitir su doctrina.

En uno de los pasajes de Bernardo invita “[a] Abrid la boca no para beber la leche, sino para masticar el pan” (Bernardo 79). De esta forma, el *Cantar de los Cantares* corresponde a un alimento sólido, es decir, para hombres que han alcanzado una madurez espiritual y que por cierto se convierte en un modelo a seguir.

El deleite espiritual que produce la lectura del *Cantar de los Cantares* es fundamental para conocer el amor de Cristo, por esta razón, la frase que exclama la esposa en el *Cantar* “¡Que me bese con los besos de su boca!” contiene para Bernardo, una serie de significados, puesto que en su interpretación no solo existe un beso, sino tres besos que implican y simbolizan este camino de perfección. Estos besos representan, el deseo ardiente del alma (esposa) por obtener la comunión con Dios:

“No es un simple contacto de labios, que a veces interiormente es mera paz ficticia, sino la efusión de un gozo más íntimo que penetra hasta los secretos más profundos. Pero sobre todo, es como una intercomuni6n maravillosa de identidad entre la luz suprema y el esp6ritu iluminado por ella. Pues el que se allega al Se6or se hace un esp6ritu con 6l” (Bernardo 91).

Es as6 como el afecto y la identificaci6n entre alma y Dios, que muestra la cita anterior nos revela esta idea de unidad que se logra a trav6s del beso divino. Estos “besos de su boca” corresponden a la infusi6n del Esp6ritu Santo, en el cual queda expresado la bondad y el amor mutuo de ambos. “Si pensamos que es el Padre quien bese y el Hijo quien recibe el beso, concluiremos rectamente que el beso es el mismo Esp6ritu Santo, imperturbable, nudo indisoluble, amor inseparable, unidad indivisible del Padre y el Hijo” (Bernardo 139). Esta revelaci6n del Esp6ritu Santo no solo corresponde a la iluminaci6n del conocimiento, sino

también es fuego del amor, que admite comprender y amar lo invisible de Dios por medio de las cosas creadas, constituyéndose así la unión espiritual.

El carácter afectivo y amoroso presente en el *Cantar de los Cantares*, motivó en Bernardo una serie de reflexiones que nos transmite a través de un discurso, en el cual otorga especial atención a los sentidos como una vía de acercamiento hacia Dios. El alma individual se une con Dios, tal como lo realiza la esposa del cantar, de allí el origen de la mística nupcial. Lograr esta unidad con Dios requiere un aprendizaje continuo, en donde la meditación constante de los textos sagrados es parte de ese camino y conforma con ello una experiencia. Por esta razón, Leclercq señala que *El Cantar de los Cantares* es el poema de la vida monástica, puesto que representa ese amor insaciable en vías de concreción, además de constituir un elemento clave en la mística nupcial y en los escritos de la mística beguina. Otro aspecto relevante de Bernardo consiste en introducir un nuevo parámetro en la lectura y meditación de los textos bíblicos, así lo señala McGinn en su artículo *The Changing Shape of late Medieval Mysticism* :

Bernardo de Claraval, ve la necesidad de la experiencia personal como criterio casi equivalente al texto bíblico. Al comienzo de su exégesis del *Cantar de los Cantares*, Bernard proclamó: "Hoy estamos leyendo en el libro de la experiencia" (*en el Libro experientiae*). El equilibrio adecuado entre el libro de la Biblia y el libro de la experiencia llegaría a ser un problema importante en la mística cristiana posterior ²⁵ (la traducción es mía) (197).

Por esta razón, la experiencia personal y con ello el individuo que la padece, forman parte esencial en la asimilación de las sagradas escrituras. Se agrega entonces una perspectiva individual frente al mensaje divino. El reconocimiento y la validez del individuo prevalecen equilibradamente junto a la exégesis, por lo que el "libro de la experiencia" se convierte en un proceso personal.

²⁵ Bernard of Clairvaux, to the need for personal experience as a criterion almost equivalent to the biblical text. At the beginning of his exegesis of the Songs of Songs, Bernard proclaimed: "Today we are Reading in the book of experience" (*in libro experientiae*). The proper balance between the book of the bible and the book of experience was to be a major issue in later Christian mysticism.

Desde otra perspectiva, en su libro *From Virile Woman to WomanChrist*, la investigadora Barbara Newmann enfatiza la preponderancia que adquiere la “mística nupcial” (en alemán *Brautmystik*)²⁶ para la formación de monjas y reclusas. A pesar que estos relatos requieren un cambio del rol de quien los escriba, los monjes se ajustaron a ello: “Si los monjes querían jugar el papel protagónico en esta historia de amor, tuvieron que adoptar un personaje femenino. Muchos lo hicieron para seguir una historia heterosexual con su Dios”²⁷ (la traducción es mía) (Newman 138).

El amor ilumina la inteligencia y es a su vez, elemento clave del conocimiento. Éste es el pensamiento desarrollado por Guillermo de Saint Thierry, monje cisterciense, amigo de Bernardo el Claraval y de gran influencia en la mística monástica y beguina. Su producción literaria destaca por su amplio contenido espiritual: la *Epístola Aurea, De natura et dignitate amoris* y la *Carta de Oro*, enseñan el itinerario de la comunión con Dios. Para ello, Guillermo de Saint Thierry invita a sus monjes a explorar y experimentar su “celda interior”:

105. «Decídetes también alguna vez a gustar y aspirar a carismas superiores, siendo para ti mismo ejemplo de edificación.

Una es tu celda exterior y otra la interior. La exterior es la casa en que habita tu alma con tu cuerpo; la interior es tu conciencia en la que debe morar Dios con tu espíritu en lo más hondo de tu intimidad. La puerta de la clausura exterior es signo de la puerta del mundo interior, de manera que, así como la clausura exterior no permite a los sentidos del cuerpo andar de un lado para otro, también los sentidos interiores se ven obligados a vivir más interiormente.

106. Ama, pues, tu celda interior y también la exterior; cuida de cada una de ellas como se merecen. Que la celda externa te proteja sin ocultarte, no para pecar más a escondidas, sino para que nos proteja y así vivir con mayor seguridad. No sabrás, morador inexperto, cuánto debes a tu celda si no te das cuenta que en ella no sólo te curas de los vicios, sino que evitas enfrentarte con extraños. Tampoco apreciarás qué consideración merece tu conciencia, hasta que experimentes en ella la gracia del Espíritu Santo y la dulzura de la

²⁶ Término de origen Renano-Flamenco que significa mística nupcial.

²⁷ If monks wished to play the starring role in this love story, they had to adopt a feminine persona –as many did– to pursue a heterosexual love affair with their god.

suavidad interior» (65-66).

En el fragmento anterior vislumbramos la comparación que realiza Guillermo de Saint Thierry por medio de la metáfora de la “celda”. La vida interior y exterior del monje deben conjugarse en el amor, que es motivo de acceso a “carismas superiores”. Por ello, se debe cuidar la celda exterior y con ello asegurarnos que el único que habite en ella sea Dios. El énfasis está puesto en la experiencia de “gustar” el amor de Dios, en tanto nos provoca, dulzura y suavidad, una invitación a dejar de lado lo terrenal y sumirnos en lo espiritual. La celda interior es por tanto, el espacio de la contemplación, el lugar de la experiencia íntima.

De acuerdo al conocimiento, Guillermo de Saint Thierry expone que, para acceder a él, es necesario un espacio de soledad, en el que la conciencia, libre de pecado, remita a un estado luminoso:

30. Aquél que está con Dios nunca está menos solo que cuando está solo. Entonces se dilata a sus anchas en el gozo. Entonces es más él mismo y de sí mismo en Dios. Entonces, a la luz de la verdad, aparece la conciencia transparente en la hondura de un corazón puro, el recuerdo de Dios puede derramarse sin impedimento alguno por todo su ser, su mente es iluminada, el afecto goza de su propio bien; o se inclina humildemente ante la conciencia de la propia debilidad humana (28-29).

La luz de la verdad surge en el corazón del individuo que es, a su vez, un recuerdo. De acuerdo al fragmento interior, podemos inferir un pensamiento platónico, en tanto éste nos remite a una realidad anterior. Un recuerdo es aquí una imagen que reconstruye esa realidad perfecta y que está perdida. Afecto y gozo sugieren el primer paso para recibir este conocimiento, mientras que la luz simboliza este estado de conciencia iluminada, gracias a la presencia divina. En resumen, el conocimiento debe su presencia al afecto, pero ello no es posible sin una vida solitaria entregada a Dios.

A lo largo del texto, hemos revisado ciertos rasgos pertinentes a la mística del siglo XII y XIII, a través de los escritos desarrollados por monjes, en su mayoría provenientes de una elite que se refleja por medio de una lengua culta. No obstante, un segundo grupo relevante

para la mística son los movimientos religiosos, tales como los franciscanos y los dominicos, quienes se vieron acompañados de una paulatina secularización de la sociedad.

En efecto, no podemos esclarecer o llegar a determinar un tipo de mística femenina que señale un patrón o un arquetipo, representativo de los textos místicos escritos por mujeres. Nuestro criterio no debe ser en ningún punto reduccionista, sino debe ocuparse en develar ciertas particularidades en su discurso que denoten su deseo (que es también parte de su subjetividad) por vivir una experiencia íntima con Dios. No se puede desconocer el cambio que ha sufrido el rol de la mujer en esta época, principalmente con la aparición de diversas hagiografías, y el reconocimiento de sus textos producidos, en muchos casos, en lengua vernácula. Si bien el siglo XIII ha sido catalogado como el siglo de la teología femenina, no existe una categorización aplicable a todos los textos producidos por mujeres (McGinn, *The Changing Shape of late Medieval Mysticism* 202).

En los estudios medievales actuales, la perspectiva de género y el feminismo han fomentado numerosas investigaciones en torno a estas temáticas. Ello ha permitido un redescubrimiento de estas voces femeninas al interior de un periodo marcado por la presencia masculina. Pese a lo anterior, es necesario profundizar su contexto de producción para comprender que no todo análisis debe prescindir del influjo y de la presencia masculinas, puesto que una visión tan segregada no correspondió tampoco a lo que podemos llamar “las condiciones de producción” de esta escritura. En este sentido, es importante recordar que: “Mucho de lo que sabemos acerca de las mujeres medievales (visionarias y místicas) proviene de la pluma de sus admiradores masculinos. Estas fuentes nos dicen lo que los hombres querían pensar de las santas mujeres”²⁸ (la traducción es mía) (McGinn, *The Changing Shape of late Medieval Mysticism* 203). Es decir, gran parte de los textos escritos por mujeres están permeados de una visión masculina, que puede advertirse en su discurso, como por ejemplo, en las hagiografías. Por otro lado, los textos producidos directamente por mujeres: “Tienen todo el derecho a ser considerados como el producto directo de la actividad literaria de la mujer, pienso incluso en este caso que los conceptos

²⁸ Much of what we know about the medieval women mystics comes from the pens of their male admirers. These sources tell us what men wanted to think about holy women.

medievales de autoría eran tan diferentes de las nuestras, en aspectos importantes como concepciones medievales de género”²⁹ (la traducción es mía) (McGinn, *The Changing Shape of late Medieval Mysticism* 203). Por consiguiente, es importante tener en cuenta estos elementos a fin de no realizar generalizaciones apresuradas en el análisis de textos sobre mística beguina. De manera de evitar confrontaciones entre la relación de hombres y mujeres, sino más bien, vislumbrar su participación, tanto en el conocimiento de Dios, como en la producción literaria de la baja Edad Media.

La segunda etapa, marcada por la presencia de las lenguas vernáculas profiere una variación significativa en las expresiones desarrolladas por los autores de textos místicos. La “teología vernácula”, presupone ciertos inconvenientes al definirla: “Es más difícil describir los géneros de la nueva teología vernácula, una vez más, porque son técnicamente menos precisos e identificable, que los utilizados por los pensadores monásticos y escolásticos”³⁰ (la traducción es mía) (McGinn, *The Changing Shape of late Medieval Mysticism* 207). Dentro de esta nueva teología son de gran relevancia, los escritos hagiográficos, las colecciones de textos visionarios, así como también los diarios espirituales. Sin embargo, la existencia de poemas místicos, trae como consecuencia una apertura teológica en términos de expresión. En este espacio, las beguinas desplegaron su creatividad, por medio de sermones, cartas, poemas y tratados, en el que es posible vislumbrar su espacio íntimo: sus deseos, pensamientos, obstáculos, frente a la experiencia mística.

Es en esta etapa (siglo XIII) donde observamos una variación importante, en respuesta a la teología mística anterior. En su artículo *The Changing Shape of late Medieval Mysticism*, McGinn lo explicita así en el siguiente fragmento:

²⁹ Have every right to be thought of as the direct product, of a woman’s literary activity, thought even here medieval concepts of authorship were as different from ours in important ways as medieval conceptions of gender.

³⁰ It is more difficult to describe the genres of the new vernacular theology, once again because they are less technically precise and identifiable than those used by scholastic and monastic thinkers.

Todas las formas de la teología medieval intentaron ser fieles a dos objetivos: profundizar en la comprensión de la fe (*intellectus fidei*) y encendiendo la caridad (la *experientia caritatis*), por lo que uno podría llegar a la mayor comprensión del amor (*intelligentia amoris*). Lo hicieron, sin embargo, mediante el empleo de diferentes géneros y modalidades de presentación, producidos por los teólogos que fueron autenticados en diferentes formas y que, a menudo, abordan diferentes audiencias. Los géneros técnicos de la teología escolástica latina, como la *lectio*, *quaestio*, *disputatio* y *Summa*, son bien conocidos, como también lo son los géneros monásticos de comentario bíblico, carta-tratado, y los sermones de retóricas escritas, como las que componen el gran comentario de Bernardo sobre el *Cantar de los Cantares*³¹ (la traducción es mía) (206).

La cita anterior, describe con mayor detalle los modos de expresión utilizados por los monjes para traspassar y enseñar sus vivencias a la comunidad. Comprender la fe, vivir la experiencia y el amor confieren las directrices de sus escritos. Estos rasgos, no desaparecen por completo con la “teología vernácula” sino que se intensifican, sobre todo en el ámbito del conocimiento y el afecto. De allí que las beguinas posean un rasgo especulativo y experimental en su mística.

Gracias a la escritura en lengua vernácula, las producciones textuales alcanzaron un mayor acceso y difusión dentro de la sociedad, permitieron además, integrar nuevas formas para describir la espiritualidad. En el ya mencionado artículo *The Changing Shape of late Medieval Mysticism* se indica:

Las lenguas vernáculas que estaban empezando a ser alfabetizadas alrededor de 1200, por el contrario, ofrece un notable potencial para la innovación creativa. Los místicos se encontraban en la creación. En cuanto a algunas de las tradiciones vernáculas literarias, por ejemplo, los textos místicos se encuentran entre nuestros primeros testigos, y en casi todos los principios de la literatura vernácula de Europa occidental se pueden señalar

³¹ All the forms of medieval theology tried to be true to two goals: deepening the understanding of faith (*intellectus fidei*) and enkindling charity (*the experientia caritatis*), so that one could arrive at the higher understanding of love (*intelligentia amoris*). They did so, however, by employing different genres and patterns of presentation, produced by theologians who were authenticated in different ways and who often addressed rather different audiences. The technical genres of Latin scholastic theology, such as the *lectio*, *quaestio*, *disputatio*, and *summa*, are well known; so too are the monastic genres of biblical commentary, letter-treatise, and written rhetorical sermons, such as those that make up Bernard's great commentary on the Song of Songs.

los principales monumentos que son ejemplos de la nueva teología vernácula, más a menudo de un carácter místico ³² (la traducción es mía) (McGinn 208).

Lo anterior, explica la originalidad que subyace en los textos escritos dentro de la “teología vernácula”, que son en su mayoría de carácter místico. Otro de los textos clave, surge al interior de las comunidades mendicantes: los franciscanos. Francisco de Asís escribe *Sacrum Commercium* a principios del siglo XIII, en el cual aparece la visión apostólica de esta orden. en ella se cuenta la historia del encuentro entre el santo y sus hermanos con la Dama Pobreza:

En el *Sacrum Commercium*, la práctica franciscana de pobreza absoluta permite a todo el mundo ser visto como un claustro, e incluso un paraíso! La Dama Pobreza dice a los hermanos : "A mí me parece hoy como si estuviera con ustedes en el paraíso de Dios", porque "En la tierra me uní a los que representan para mí la imagen de aquel a quien estoy desposado en el cielo"³³ (la traducción es mía) (Cit. en McGinn, *The Changing Shape of late Medieval Mysticism* 199).

En la cita anterior, evidenciamos un texto en el que la Dama Pobreza, constituye una metáfora de un modelo de vida basado en la carencia, que es a su vez un reflejo de una realidad superior. Una experiencia indispensable que remite ver el mundo desde una dualidad: un claustro o bien, un paraíso: “Los escritos de Francisco de Asís, por ejemplo, no son ciertamente el producto de una mente escolástica, o incluso de una formación en el pensamiento monástico, a pesar de que nos hablan de una visión teológica profunda se

³² The vernacular languages that were just beginning to become literate in the full sense around 1200, on the contrary, offered remarkable potential for creative innovation. The mystics were in at the creation. In terms of some literary vernacular traditions, for example, mystical texts are among our earliest witnesses, and in almost every early vernacular literature of western Europe we can point to major monuments that are examples of the new vernacular theology, most often of a mystical character.

³³ In the *Sacred Exchange*, the Franciscan practice of absolute poverty allows the whole world to be seen as a cloister, and even a paradise! Lady Poverty tells the brethren that "It seemed to me today as though I were with you in God's paradise," because "On earth I am joined with those who represent for me the image of him to whom I am espoused in heaven."

establece en ellos una nueva forma de usar el lenguaje dramático”³⁴ (la traducción es mía) (Cit. en McGinn, *The Changing Shape of late Medieval Mysticism* 210). Ciertamente los textos originados dentro de las ordenes mendicantes comprueban también la presencia de un cambio, tanto en el lenguaje, como en las temáticas expresadas. En ellos se presenta una autenticidad y sencillez religiosa en donde el hombre, consciente de su intimidad con Dios construye un camino sin mediadores. Estos movimientos facilitan la convicción de que Dios puede ser conocido por cualquiera y en cualquier lugar, si se le concede la gracia y existe una disposición por parte del individuo. (McGinn, *The Changing Shape of late Medieval Mysticism* 199).

6. *Mística cortesana*

Bárbara Newmann, estudiosa de la religión y literatura femenina en la Baja Edad Media, propone en el capítulo *La mystique courtoise: Thirteenth Century Beguines and the Art of Love*, (en su ya mencionado libro *From Virile Woman to WomanChrist*) una serie de características de este particular modo de expresión que plasmaron las beguinas en sus escritos: “La mística cortés fue una creación distintiva de las beguinas del siglo XIII, no sólo una nueva botella bonita para el mismo vino viejo, y una vez que apareció en la escena, la mística nunca volvería a ser lo mismo”³⁵ (la traducción es mía) (Newman 137).

La incidencia de estos nuevos modos de expresión, según señala la autora, radica en constatar que los textos religiosos, no siempre dan cuenta de una experiencia propiamente religiosa, sino que también son el resultado de su interés por revelar su trascendencia, su individualidad.

La primera distinción que evidencia Newman, consiste en que los escritos de las beguinas no reproducen el esquema propio de la mística nupcial: una historia de amor en la que Dios

³⁴ The writings of Francis of Assisi, for example, are certainly not the product of a scholastic mind, or even of one trained in monastic thought, though they bespeak a deep theological vision set forth in a dramatic new way of using language.

³⁵ La *mystique courtoise* was a distinctive creation of the thirteenth-century beguines, not just a pretty new bottle for the same old wine, and once it appeared on the scene, mysticism would never be quite the same.

se une a un personaje femenino (Iglesia, Virgen María o el alma), sino que optan por un patrón más complejo, que además forma parte de su contexto: “Al adoptar el lenguaje del *fin amour*, el espíritu que prevalece en la lírica cortesana y el romance, que se basó en un discurso que asume un protagonista masculino y el objeto del deseo femenino”³⁶ (la traducción es mía) (Newman 138).

Es así, como la autora sugiere que las beguinas al utilizar este esquema para referirse a su relación con Dios, intentan intercambiar roles de género. De tal manera, que pueden asumir un protagonismo masculino, frente a su objeto femenino, tal como se demuestra en la literatura cortesana de la época. Por tanto, lo anterior supone una dualidad frente al amor, en la medida que ambas visiones como: la mística nupcial (*Brautmystik*) y *fine amour* se combinan dando origen a variadas concepciones del amado. Esta idea sobre el cambio de roles, explica en parte, la presencia de una voz masculina al interior de los textos pertenecientes a la beguinas, en especial en Hadewijch. El canto a la Dama amor, presupone un hablante lírico que se concibe en este esquema de vasallaje masculino, por lo que expresa su búsqueda desde este patrón de género.

Es por todos conocido que la mística cortesana debe sus orígenes al *fin' amors* (amor cortés), doctrina expresada en *Libro del amor cortés* de Andrés el Capellán, escrito por encargo de la condesa María de Champaña. La intención por la cual esta mujer noble le solicita la creación de este tratado es para “cambiar” a los hombres y afinarlos, cambiando sus actitudes bárbaras y vulgares, de manera que estos se hiciesen dignos del amor de una dama. El amor cortés, según el Capellán, se concibe como una relación de vasallaje (propia de la sociedad feudal) entre la dama y el enamorado. Aquí el amor se define como una pasión vivida por los amantes al ver la belleza del otro, y es capaz de convertir a una persona ruda e inculta en alguien resplandeciente. Es decir, el amor cortés funciona como una vía de redención, ya que la transformación del amante lo lleva desde lo más bajo y vulgar, hasta lo más alto y sublime; lo cual es una reminiscencia del ascenso visto en las ideas platónicas.

³⁶ In adopting the language of *fine amour*, the prevailing ethos in courtly lyric and romance, they drew on a discourse that assumes a male protagonist and female object of desire.

Asimismo, el amor vuelve a los hombres castos y obedientes frente a una dama que exige un comportamiento noble, que se basa en las buenas acciones. Las características primordiales para lograr el amor son: la belleza, la integridad de costumbres, la facilidad de palabra, la abundancia de riquezas y la prontitud para responder a las exigencias de la amada. El amor, tal como vemos, es causa de todo bien y por esta razón Andrés el Capellán dictamina las reglas del amor en relación con las normas del vasallaje. No obstante, el autor profundiza también en las dificultades vividas por ambos amantes:

Cuando el amor se llega por ambas partes surgen no menores recelos, pues cada uno de los amantes teme que lo conseguido con tantos esfuerzos se pierda con los intentos del otro. Algo, ciertamente, mucho más abrumador que cuando un hombre, frustradas sus esperanzas, siente que los esfuerzos no han producido efecto alguno. Es, por tanto, más grave carecer de lo que se ha buscado que verse privado de la ganancia esperada. Teme tantas cosas que sería muy difícil explicarlas (30).

La concepción del *amor cortés*, puesto que su desarrollo se encuentra condicionado a una premisa de reglas que deben superar los amantes antes de iniciar un contacto físico. Recordemos que el amor cortés se define en buena medida por la imitación de la relación entre el Señor y el Vasallo, modelo que persistió en la sociedad medieval, y así se puede inferir de lo planteado por Andrés el Capellán en su *Libro del amor cortés*. La consumación del acto sexual se realiza como culminación de la sucesión de importantes etapas a través de las cuales, el amante realiza una transformación de su conducta gracias al ejercicio de una serie de virtudes. Los grados del amor que propone Andrés el Capellán en su *Tratado del amor cortés* son: Dar esperanzas, el regalo del beso, los abrazos y, finalmente la entrega total de la persona (50). En relación con los grados del amor señalados por Capellán, cabe destacar el aporte de Ana M. Rodado en su estudio <<*Tristura conmigo va*>>: *Fundamentos de amor cortés* al señalar que:

El esquema básico de las relaciones amorosas del trovadorismo es el siguiente: un joven soltero se enamora de una dama casada a quien corteja en secreto; la dama, bellísima, distante y de más alto rango social, acepta o desdeña los servicios del joven trovador que se somete a ella como un vasallo ante su señor feudal. Mediante la *senhal*, especie de contraseña

personal de los amantes, se renueva el vasallaje amoroso con cada nuevo ofrecimiento poético, al tiempo que sirve de protección contra los chismosos aduladores (lauzengiers) y el marido engañado (gilós). El trovador puede presentarse ante la dama como tímido (fenhedor), suplicante (pregador), enamorado (entendedor) o como amante aceptado (drutz), dependiendo del estado amoroso que haya inspirado la composición. Puesto que la dama es casada, la vía matrimonial está cerrada desde el principio, lo que convierte a este amor refinado en adúltero (15-6).³⁷

Se puede inferir a partir de lo dicho, que la conducta erótica en el *amor cortés* es de modo gradual, dado que es necesario franquear ciertas etapas relativas a las “pruebas” que define este amor. No obstante, el *amor cortés* se configura también en la noción de pareja junto al cambio de su rol dentro de la sociedad, así como lo explica Jean Markale en su libro *El amor cortés o la pareja infernal* en donde señala la revalorización de la mujer, que a partir de finales del siglo XI, comienzan a delimitarse de acuerdo a los comportamientos esperados del hombre y la mujer. La preocupación por la mujer se hace más relevante ya en el siglo XII, en el cual se devela su importancia económica, debido a que casi siempre, es poseedora de una herencia o fortuna. Por otro lado, se acrecienta la inquietud de los teólogos por la encarnación de Dios en el seno de María, contribuyendo así, a su revalorización, puesto que sin ella no hubiese podido encarnarse (Markale 16). El autor resalta la coincidencia del triunfo de la dama del *amor cortés* y el culto de la Virgen María, ambos sugieren una propuesta contradictoria de lo femenino: la primera, basada en la imagen, en lo carnal y la segunda de carácter trascendente. Esta ambivalencia sin duda presenta una respuesta a la preocupación por de la mujer dentro de su contexto: “En efecto, a partir del momento en que una sociedad plantea de modo fundamental el principio de que la mujer es el eje necesario y esencial de su funcionamiento, sólo puede producirse la sublimación de imagen femenina, y por todos los medios” (Markale 19). Este enaltecimiento trae como consecuencia una depuración de la mujer que, a mediados del siglo XIII, dará origen al movimiento literario del *Dolce Stil Novo*. A través de su lenguaje poético los *estilnovistas*, vincularon ideas relativas a la búsqueda del conocimiento. Su principal inspiración se configuró en torno a la figura de una mujer, cuyas características la

³⁷ Rodado Ruiz, Ana María. “*Tristura conmigo va*”. *Fundamentos del amor cortés*. Cuenca: Ediciones de la universidad de castilla-la mancha, 2000.

idealizaron a una categoría divina. Dante Alighieri, Guido Guinizelli, Guido Cavalcanti, Cino da Pistoia y Dino Frescobaldi fueron sus principales exponentes, quienes se destacaron por su valiosa producción poética.

Para que exista una dama es necesario un amante que la contemple (un sujeto). Este sujeto, encarnado por la figura del caballero, representa el modelo masculino de la época y puede también ser asumido ‘literariamente’ por un trovador que compone y canta a la dama su amor imposible. El servicio del amor, por tanto, incluye sacrificios; se puede también hablar de un ascenso que experimenta el amado, en la medida que cumple con los códigos que el amor cortés requiere. No obstante, la señora está casi siempre casada y por ello, este amor está muchas veces ligado al adulterio, aún cuando no llegue a consumarse el adulterio. En su introducción al *Libro del amor cortés* de Andrés el Capellán, Pedro Rodríguez Santidrián resume así este modelo: “Para ser digno de su dama, el amante cortés ha de aceptar seguir un largo camino, lleno de barreras y sembrado de trampas...sin esperanza alguna de retribución; está condenado a suspirar y suplicar de lejos, porque su amada vive, a menudo, en tierra extranjera” (10).

Los códigos propuestos por Andrés el Capellán tienen como eje central la exclusividad del amante para con su amada. De este modo, Markale también establece relaciones entre el *amor cortés* con la religiosidad:

Esta idea de pureza, vinculada a la de la exclusividad, debe ser, si se comprende bien, un estado permanente del amante, dispuesto a acudir junto a su dama. Del mismo modo que es preciso estar libre de cualquier pensamiento bajo o vil si se desea comulgar con Dios, es preciso presentarse con un corazón virgen –y un cuerpo no menos depurado– si se desea operar la postrera fusión con el ser amado. Hay ahí una equivalencia que muestra, con bastante claridad, que el amor cortés es una verdadera religión cuyos elementos místicos se ven realzados, exagerados incluso, por el aspecto profano y aún erótico que reviste (44).

La pureza como signo de pertenencia al amado demuestra las semejanzas planteadas por Markale respecto al carácter “religioso” que reviste el amor cortés. Por lo que los códigos (reglas y preceptos) expresados en el *Libro del amor cortés*, constituyen un compendio de

actitudes que declaran un servicio que está por encima del rango del amante, de allí que su temática sea altruista y viable no solo en el aspecto amoroso, sino también en otros ámbitos de la vida.

En conclusión, lo más relevante que podemos destacar es que el amante cortés se constituye a la manera de un soldado que recibe órdenes de su dama para hacer el bien, en concordancia con las virtudes cristianas y los preceptos defendidos por la sociedad feudal.

No podemos comprender en su totalidad la obra de Andrés el Capellán sin vincular sus ideas a las del autor romano Ovidio en plasmadas en su *Ars amandi*³⁸, ya que las ideas expuestas en esta obra jugaron un papel de suma importancia en las producciones literarias que recreaban el amor cortés en la Edad Media, debido a que es Ovidio quien sistematiza los pasos y estrategias para lograr el éxito en la conquista amorosa, postulando, de ese modo, que el amor es un arte con todo lo que ello implica. Es decir, el pensador latino presenta el amor como una disciplina con toda serie de complejidades que deben ser estudiadas, aprendidas y puestas en práctica, y que ofrece situaciones ante las cuales el aprendiz debe estar preparado para obtener el mayor de los provechos, permitiendo así tener éxito una vez que se ha dominado dicho arte.

Este esquema de relaciones que propone el *amor cortés* está, en efecto, acompañado del auge de la lengua vernácula que permite una mayor flexibilidad en la composición de poemas. Esta idea, mencionada por McGinn, es posible constatarla también en los escritos de uno de los principales exponentes de la narrativa cortesana, Chetrien de Troyes: Sus novelas y poemas se consideran los precursores de la literatura cortesana, en los que se transparenta su visión acerca de la caballería y el *amor cortés*.

Asimismo, Martín de Riquer en su libro *La Lirica de los Trovadores*, asevera que la lírica de los trovadores es de carácter amoroso y por ello, se configura al servicio de las damas:

³⁸ Ovidio. *Amores, Arte de amar*. Trad. Vicente Cristóbal. Barcelona: Gredos, 2008.

...las situaciones y la terminología del feudalismo se trasladan al amor, y éste se convierte en un servicio, en un homenaje de sumisión, que alza una barrera entre dama y enamorado, tan elevada como puede ser la que separa al vasallo de su señor. La idea feudal se cruza con los postulados de la caballería medieval; y así vemos que del mismo modo como el caballero novel ha de someterse a un noviciado de armas, pasando por los estados de paje, palafrenero y escudero hasta recibir la orden de la caballería, el enamorado, hasta lograr que su dama se digne aceptar su homenaje amoroso, debe pasar por una primera etapa de timidez suspirante, en la que actúa como *fenhedor* – palabra cuyo significado se extiende hasta el de <<tímido>>; luego ya se atreve a dirigirle claramente las súplicas y peticiones de piedad (*mercé*), con el nombre de *pregador*; más adelante habla como enamorado (*entenedor*), estado próximo al de *drut*, o sea <<amante>>, cuyos servicios son recibidos benévolamente y tal vez recompensados con el *gardó*, <<galardón, premio>>, para cuya consecución ha sufrido este largo noviciado sentimental, en el que los signos externos, como el saludo, el beso, la acogida, la hospitalidad, el *solatz*- o sea amable compañía, conversación agradable -, tienen una gran importancia (30).

La cita anterior da cuenta de esta relación de vasallaje entre la dama y su enamorado. Esta temática, reiterativa en la lírica trovadoresca, implica la inclusión de nuevos códigos, un lenguaje cargado de símbolos que denotan la lucha constante del enamorado e integran, además un camino de perfección moral del amante.

Ahora bien, La *mystique courtoise*, término utilizado por Newman para referirse a la mística cortesana, no solo se encuentra atravesado por el amor cortés y por los códigos empleados por los trovadores y las *trobairitzs*, sino también por la *Règle*, texto escrito (en lengua vernácula) por Gérard of Liège en el siglo XIII, su estructura consiste en una guía de carácter devocionario, en el cual aparecen fragmentos de *San Agustín* y *Bernardo* y el *Cantar de los Cantares*. Su creación tuvo un gran efecto para las beguinas, ya que permitió deponer, en parte, los prejuicios hacia ellas, provenientes del clero que insistían en su reclusión y en criticar sus escritos: “Pero el sello distintivo de la regla, es su profunda traducción desvergonzada de la enseñanza monástica en el lenguaje de la poesía amorosa secular”³⁹ (la traducción es mía) (Newman 140).

³⁹ But the hallmark of the rule is its thoroughgoing, unabashed translation of monastic teaching into the idiom of secular love poetry.

Su implicancia en la *mystique courtoise* se puede resumir en tres aspectos: En primer lugar, queda demostrada la renovación de un antiguo tópico monástico, el exilio de Dios, en el tópico del amor de lejos *amor de lonh*: “Anhelo en todas las épocas de su amor lejano, el *fin amant* beguino puede arrebatarse únicas reuniones breves y furtivas. Se trata aquí de momentos de éxtasis, que se toma por sentado como una etapa de la oración que *amie* de cristo logrará ”⁴⁰ (la traducción es mía) (Newman 141).

Es así como la oración otorga al amante y el amado encuentros breves, pero intensos, gracias a la meditación y el exilio del amante. Es en este punto donde se aparecen los momentos de éxtasis, un raptó del alma, tal como ocurre en el pensamiento platónico del amor y su relación con el esquema cortesano de las relaciones amorosas de la época : “la unión de los amantes es un concepto que puede manifestarse como huida del corazón, intercambio de corazones, vivencia en el amado y, por supuesto y principalmente, transformación del amante en el amado, ya sea en el amor profano, ya en el místico” (Serés 90).

En segundo lugar, la *Règle* manifiesta el alcance que tienen los individuos que están fuera de la relación amorosa, es decir, aquellos que rodean a los amantes. En el *amor cortes*, estos personajes pueden ser amigos o celosos de esta relación, a veces interceden y, en algunos casos, determinan el destino de la pareja. Asimismo en esta *ars amatoria*, propuesta por Gérard of Liège:

Así también con la beguina y su amado: el éxtasis lo encuentra en el lugar de la comunidad y los amigos espirituales deben ser queridos intensamente... permite en las beguinas un inofensivo “Gozo de la Corte”: No me prohíbo jugar y celebrar con la gente buena en lugares seguros y públicos y para honrar y amar a la gente buena, especialmente a aquellos a través de los cuales Dios ha hecho el bien ⁴¹ (la traducción es mía) (Newman 142).

⁴⁰ Yearning at all the times for her distant love, the beguinal *fin amant* can snatch only brief and furtive meetings. These are here moments of ecstasy, which is taken for granted as a stage of prayer that Christ’s *amie* will achieve.

⁴¹ So also with the beguine and her beloved: ecstasy finds its locus in community, and spiritual friends must be fiercely cherished ... permits the beguines a harmless ‘Joy of the Court’: “I do not forbid you to play and celebrated with good people in safe and public places, and to honor and love good people and especially those through whom God has done [you] good.

La *Règle*, prefigura un modelo cortesano relativo al amor, conjuga a su vez lo profano y lo divino a través del sincretismo que el autor muestra en sus escritos. Un antecedente significativo, dado que defiende los preceptos de las Beguinas y añade un fundamento cristiano en su relación con Dios.

Otra influencia que reviste la *mystique courtoise*, obedece al influjo de la *mística nupcial* en el que Newman advierte ciertos rasgos particulares de la “esposa” del *Cantar de los Cantares*, imaginada por los monjes medievales. A esta fase, Newman la denomina *Bridal Self*: “Ella conoce la frustración, pero no tiene rabia, ella tiene momentos de languidez y abandono (*quia amore langueo*), pero no desespera”⁴² (la traducción es mía) (Newman 144). Su amor, no constituye una razón para la desesperación, dado que la ausencia del Amado es “temporal”. Ella lo busca por medio de la oración, pero su actitud básicamente consiste en esperar a su Amado. En este caso no existe una pérdida amorosa, ya que la “esposa” conoce la reciprocidad de su Amado, sabe cuál es su lugar y, cuando rebosa de amor, olvida la distancia que existe entre ella y el Amado divino, comportándose como una igual.

Otra de las fases significativas que distingue Newman, corresponde al *Courtly Self*. Éste puede ser expresado por medio del *fin amant* o su compañera femenina, la *amie*: “El *fin amant*, cuyo ejemplar es el lírico trovador o Minnesang está típicamente insatisfecho y atormentado por el deseo. Idealizando el objeto de su amor, él la ve como vastamente superior pero inclinada a ser arrogante, emocionalmente distante y caprichosa”⁴³ (la traducción es mía) (Newman 144). El amante de esta fase se caracteriza por presentar un amor invadido por el deseo, tormentoso, dada la lejanía de la Amada. Su amor es dudoso, pues no asegura la reciprocidad de la Amada/o, por esta razón el amante refleja una queja incesante en donde sus estados amorosos varían considerablemente: “En la queja del amante existen momentos de adoración y sumisión abyecta al amado, alternada con

⁴² She knows frustration, but not anger; she has moments of languor and abandonment (*quia amore langueo*), but not despair.

⁴³ The *fin amant*, whose exemplar is the troubadour lyric or Minnesang, is typically unfulfilled and tormented by desire. Idealizing the object of his love, he sees her as vastly superior but inclined to be haughty, emotionally distant, and capricious.

humores de rebelión y rabia, solamente para emitir renovado con melancólicas declaraciones de amor”⁴⁴ (la traducción es mía) (Newman 144). De acuerdo a lo anterior, el *fin amant* no representa una actitud pasiva, puesto que no espera por su Amada/o, sino que la conquista continuamente entregando su servicio. Este sacrificio debe perdurar y ser sometido a pruebas e humillaciones. Así, Newman aclara que, tanto el *fin amant*, como la *amie*, configuran “modos de expresión” hacia un objeto amado.

⁴⁴ In the lover`s complaint, moments of adoration and abject submission to the beloved alternate with mood of rebellion and rage, only to issue in renewed if melancholy professions of love.

Capítulo III

Análisis de los poemas estróficos de Hadewijch de Amberes

La información que tenemos acerca de Hadewijch de Amberes es bastante escasa, y resulta insuficiente a la hora de generar una reseña biográfica. No obstante, podemos apuntar que nació en Amberes, (Flandes, en la actual Bélgica) y la composición de sus *Visiones*, *Cartas* y *Poemas* se pudo haber desarrollado entre los años 1220 y 1240. Como ya hemos mencionado, sus treinta y un *Cartas* las dirigió a un grupo de mujeres organizadas de las cuales se puede concluir que ella fue maestra. En ellas, Hadewijch aconsejó a sus discípulas “...está convencida de que la palabra escrita contribuía intensamente al desarrollo místico de sus amigas” (Willaert 167). De este modo, se desprende que Hadewijch perteneció a los primeros movimientos beguinales del siglo XIII.

En sus *Visiones*, Hadewijch relata su camino para llegar a Dios, en base a sus experiencias interiores y místicas. Incluye además, al final de sus visiones, una *Lista de perfectos* en la que escribe una lista de nombres, 107 perfectos, mujeres y hombres, 29 muertos, 73 vivos y 5 que están por nacer, que aseguró conocer, ya que ella misma lo escribió en su antepenúltima visión (Garí y Cirlot 71). El carácter de sus visiones comprende el Amor y el Deseo como pilares fundamentales a lo largo de su relato: “Supe, en la inteligencia del amor, qué el es nuestro Amor en él mismo, y fuera de Él, el amor en nosotros; y que el amor a veces mata y otra veces cura” (Visión 14) ⁴⁵. Así, el Amor posee un poder inabarcable que incluso puede provocarnos dolor y alegría. Frank Willaert en su artículo: *Peregrinos al País del Amor. Mistagogía y Memoria en Hadewijch de Brabante* añade también que las visiones fueron escritas para una de sus discípulas, en las cuales le enseña un camino posible para llegar a Dios.

⁴⁵ Hadewijch de Amberes. *Visiones*. España: José Olañeta, 2005.

En cuanto a los *poemas* de Hadewijch es pertinente señalar que el corpus seleccionado para esta investigación consta de una elección de tres poemas estróficos de Hadewijch presentes en el libro *El lenguaje del deseo*⁴⁶:

Sus poemas –45 *Poemas estróficos (Strofische Gedichten)*, y 16 (*Mengeldichten*) de rimas masculinas y femeninas alternas–se asemejan a un único y extenso poema con variaciones sin fin, a la manera de la poesía de la *fin`amor* trovadoresca, en los que canta a su Dama, *Minne-Amor* (femenino), transfiriendo con entera libertad el servicio del amor cortés a la Divinidad⁴⁷ (26).

La elección de los poemas está fundamentada en la preeminencia de un discurso atravesado por elementos cortesanos en función de un deseo por alcanzar la unidad con Dios. Por esta razón, se escogieron sus manifestaciones más representativas, que se analizarán con detención en este capítulo. En primera instancia, se revisaran los dos primeros poemas, que dan inicio a los 45 Poemas estróficos y posteriormente se examinará el poema XIII recogido en *Otros poemas*, incluidos en la misma edición.

I

Por frío que aún sea el invierno
breves los días y las noches largas,
el altivo verano se acerca a grandes pasos
librándonos de la tristeza.
al llegar la primavera
hacen los avellanos sus amentos:
no hay signo más fiel.
–Ay, *vale, vale millies*–
¡Vosotros que, en esta primavera,
–si, *dixero, non satis est* *⁴⁸–
queréis gustar la dicha del Amor!

Las almas nobles
Tendrán un pensamiento recto y puro

⁴⁶ Editado y traducido por María Tabuyo en: *El lenguaje del deseo*. Madrid: Trotta, 1999.

⁴⁷ Tabuyo, María. *El lenguaje del deseo*. Madrid: Trotta, 1999.

⁴⁸ * Refrán latino de saludo, de adiós, de bendición: «Salud, salud, decirlo mil veces no bastaría».

En toda justa que afrontan por Amor:
«Aquí la victoria me espera;
quiero vencer; que Dios me dé
lo que se encuentra en el único Amor.
Si tal es su deseo,
El desastre será mi honor».
—Ay, *vale, vale millies*—
¡Vosotros, que por amar al Amor,
—si, *dixero, non satis est*—
afrontáis con entereza la aventura!

¿Qué haré, pobre mujer que soy?
¿odiaré la fortuna?
¡Ay! ¡qué pena vivir me causa!
amar no puedo, mas tampoco dejar de amar.
El azar y el destino
me son por igual adversos:
¡abandonada de mí misma y de todos!
Qué ofensa a la naturaleza
—Ay, *vale, millies*—
¡Amigos míos, conmoveos!
—si *dixero, non satis est*—
por aquella a la que Amor así hace llorar!

!Ay! me prendé del Amor
nada más oír su nombre
y por entero entregué a su voluntad.
Por eso me condenan todos,
amigos o extraños, jóvenes o viejos,
por servirle con todo mi ser;
en buena disposición con todos,
pido para ellos todo favor de Amor.
—Ay, *vale, vale millies*—
Amigos míos, no escatiméis esfuerzos,
—si *dixero, non satis est*—
si dura os parece mi suerte.

!Ay! ¡pobre de mí! no puedo darme la vida,
tampoco la muerte.
Dulce Amor ¿porqué
esas gentes quieren hacerme daño?
Que os dejen el cuidado
de castigar mis faltas:
vos me haréis justicia
y ellos no tendrán ningún daño.
—Ay, *vale, vale millies*—
No dais testimonio de amor, sino de odio,

–si dixero, non satis est–
quienes no dejáis que Amor actúe.

Examinan indiscretos mi alma,
mas ¿quién de ellos puede amar al Amor?
Más les valdría seguir el camino
que conduce hasta vos.
Pretenden ayudaros a guiarme
sin necesidad ninguna:
vos sabéis castigar o absolver
Y someternos a la prueba de la verdad.
–Ay, vale, vale millies–
Amigos, tomad el partido de Dios,
–si dixero, non satis est–
ya dispense gracia o justicia.

!Ah; con sabiduría Salomón nos exhorta
a no escrutar los secretos
más allá de nuestra fuerzas,
y a no aventurarnos
en empresas que superen
nuestros débiles recursos,
sino a dejar que Amor
nos encadene o libere.
–Ay, vale, vale millies–
Vosotros que, hacia el secreto del Amor,
–si dixero, non satis est–
subís cada día un peldaño.

Nimios son los pensamientos del hombre,
infinito es el poder de Dios.
Sólo es sabio el espíritu:
sea para él nuestra alabanza,
y que él dicte sentencia
de venganza o perdón.
No hay acto tan lejano
que escape a sus ojos.
–Ay, vale, vale millies–
Almas al Amor rendidas,
–si dixero, non satis est–
que en todo agradáis a su mirada.

Que Dios nos dé el sentido nuevo*⁴⁹

⁴⁹ * La en ocasiones casi excesiva repetición del adjetivo «nuevo» por parte de Hadewijch a lo largo de su obra ha llevado a sospechar su pertenencia a la «secta» de las hermanas y

de un amor más libre y noble.
Que nuestra vida, en él renovada,
reciba toda bendición.
Que el sabor nuevo aporte la vida nueva,
como la da Amor en su puro frescor.
Amor es recompensa nueva y ponderosa
para quienes renuevan su vida en él.
–Ay, vale, vale millies–
Los que de nuevo queréis conocer
– si dixero, non satis est–
en la nueva primavera el nuevo Amor.

(Strofische Gedichten I)

En el primer poema que transcribimos, es posible evidenciar como primer rasgo, la importancia que adquiere la naturaleza en el desarrollo del poema. Los primeros versos dan cuenta de una “evolución” o “transición” que sufre el entorno que el hablante nos está describiendo. La rudeza del invierno que limita la luz del día, es un precedente que genera una atmósfera. El verano, caracterizado como “altivo” nos sugiere la importancia de su presencia, ya que gracias a él existirá una transformación que se refleja en el estado del hablante. La tristeza, en cuanto estado emocional, reside en el paisaje, es decir, forma parte de la naturaleza, por lo que el inicio del poema está marcado por un contexto que atraviesa los sentimientos del la voz presente en el poema.

Es preciso aclarar que, para efectos del análisis del corpus seleccionado, se reemplazará el término “hablante” por “voz”, entendiendo que gran parte de la poesía medieval muestra cierta incongruencia entre el género del autor y su voz. No siempre el género del autor, corresponde a su voz que adopta al interior del poema. Hadewijch es un ejemplo de ello, dado que realiza un cambio de roles, su voz masculina, demuestra su adherencia al esquema cortesano, en donde cantará sus quejas y deseos a la Dama Amor, quien representa a Dios. Ello no implica que la voz de Hadewijch transite, por momentos, entre lo masculino y lo femenino.

hermanos del «nuevo espíritu» (*de novo spiritu*), sin que nada por lo demás haya venido a probarlo o desmentirlo.

La contraposición entre el invierno por una parte, y el verano y la primavera, por otra, tiene por objeto resaltar los frutos dados por la misma naturaleza. Las etapas que determinan cada una de las estaciones conducen y preparan los corazones para aquellos que deseen disfrutar el *Amor*. El florecimiento que trae consigo la primavera es el signo por el cual nos advierte la voz, los frutos que presentan los árboles, especialmente el avellano: *hacen los avellanos sus amentos*. La palabra “amentos” proviene de la botánica y significa un tipo de flor colgante, característico de ciertos árboles, aparecen en primavera antes de las hojas.

El lenguaje descriptivo predomina en este poema, en la medida que la voz explica los elementos del paisaje con el propósito de invitar y animar a sus lectores en el conocimiento del *Amor*. Característica que Velasco en su libro, *El fenómeno místico* confirma, a través de las formas simbólicas que aparecen en los textos místicos. En Hadewijch, las referencias al invierno, la primavera, el verano y los avellanos, configuran este entramado de simbólico que representan “estados” favorables o desfavorables para iniciar la búsqueda de *Amor*.

La fidelidad, característica propia de la caballería, aparece en relación a los primeros indicios de la primavera y con ello, la voz, introduce una apelación: *Ay, vale, vale millies /¡Vosotros que, en esta primavera, /-si, dixero, non satis est *-/queréis gustar la dicha del Amor!*. Una invitación que, incluye un refrán en latín, recurso empleado, ocasionalmente, por los trovadores del siglo XII, que nos lleva a suponer que la voz posee un conocimiento de esa lengua. Los signos de exclamación refuerzan y animan el refrán, demuestran la alegría y el goce de percibir el *Amor*.

La primera estrofa del poema constituye, por tanto, un preámbulo o introducción de lo que sigue a continuación. Reproduce y exige un espacio dotado de belleza, similar al *locus amoenus* de los poemas de Virgilio y Garcilaso de la Vega. Estos elementos darán origen al encuentro amoroso.

En la segunda estrofa, la voz describe, cómo son las almas nobles y cómo éstas deben obedecer a los mandatos del *Amor*. La utilización de la mayúscula para el término amor,

difiere del significado común de la palabra, porque encierra una nueva perspectiva. Así lo explica María Tabuyo en su introducción al libro *Lenguaje del Deseo*:

Y aquí volvemos a encontrarnos con <<la novedad >> de Hadewijch: su modo de expresión la sitúa en la llamada <<mística de la *Minne*>>, que conjuga el carácter especulativo y experimental. *Minne*, femenino en neerlandés antiguo, suele traducirse por *Amor* y recibe en Hadewijch muy distintas significaciones, en un fascinante lenguaje preñado de símbolos en relación con la naturaleza y el amor del hombre y la mujer– la *fin amor* de trovadores y *trovaïritz* –y que, a través de la experiencia, alcanza lo más hondo, el abismo de la divinidad. Más la búsqueda de la *Minne* (Dama Amor) es extremadamente difícil a ese nivel, y Hadewijch recurrirá al lenguaje del amor cortés, a la aventura caballeresca, a la enorme riqueza de ese mundo que pronto habría de desaparecer (15).

De este modo, la *Minne* es la *Dama Amor*, en efecto, es a quien dirige sus palabras la voz, por lo que constituye el objeto de su amor, Dios se transfiere a la figura de la *Dama Amor*, semejante al *amor cortés*. De allí que el discurso expresado por la voz, adopte un registro masculino, dado que la *Minne* es femenino en su traducción. Acerca de la *Minne*, Veerle Fraeters en su artículo *Ô AMOUR, SOIS TOUT À MOI!* señala: “*Minne* no es una emoción. Según la concepción a la cual estas mujeres adhieren, que proviene más allá de la filosofía natural o de la antropología neoplatónica cristiana en la antigüedad tardía, son la forma transmitida por san Agustín y por la mística cisterciense del siglo XII”⁵⁰ (la traducción es mía) (356). Corresponde a un principio ontológico, es decir un deseo que se traduce en una atracción entre dos seres semejantes. El menos perfecto busca la transformación a fin de igualar la perfección o busca el reencuentro de todo aquel que le pertenece. Éste es uno de los motivos que atraviesan los poemas de Hadewijch (Fraeters 356). Un deseo inagotable que se refleja en una búsqueda por el origen (Dios), de allí que aspire a la *deificación*. Gracias a la *Minne* y sus sacrificios que conllevan su servicio, es posible avanzar en la semejanza con Dios y finalmente encontrar la Unidad.

⁵⁰ *Minne* n'est pas une émotion. Selon la conception à laquelle ces femmes adhèrent – qui provient par ailleurs de la philosophie naturelle et de l'anthropologie néo-platonicienne christianisées de l'Antiquité tardive, sous la forme transmise par saint Augustin et par les mystiques cisterciens du XII siècle.

En conocimiento de esta distinción de la palabra *Amor*, podremos profundizar en los siguientes versos que muestran este “servicio” a la *Dama Amor*. De acuerdo a las características que configuran un alma noble, evidenciamos la pureza y la rectitud como virtudes preponderantes señaladas por el la voz, que deberán ser practicadas por todo aquel que luche por *Amor*: *Las almas nobles /Tendrán un pensamiento recto y puro/ En toda justa afrontada por Amor*. En efecto, los términos “noble” y “justa” están en directa relación con el *amor cortés*, puesto que son palabras recurrentes en la literatura y en la filosofía cortesana, además de la caballería. La definición de Georges Duby en su libro *El amor en la Edad Media y otros ensayos* ratifica estos aspectos:

El amor cortés es una justa. Pero a diferencia de esos duelos que se producían entre guerreros, bien en medio de enfrentamientos tumultuosos que oponían a los competidores, o bien en el palenque de las ordalías judiciales, la justa amorosa opone a una pareja desigual, uno de cuyos miembros está destinado, por naturaleza, a caer (68).

De allí que para conseguir la aprobación de la Dama es necesario cumplir con ciertos requisitos que enfatizan la superación del amante para llegar a conseguir el amor de su amado. Las justas que deben enfrentar son justificadas por alcanzar el objeto, en este caso la Dama Amor, por esta razón la rectitud en el pensamiento y la pureza deberán ser aplicadas en esta lucha.

La voz conoce su virtud, comprende que es un alma noble digna de recibir la victoria. Su anhelo es conquistar el *Amor* y con ello derrotar las adversidades a las cuales se verá enfrentada: “...El ideal propuesto por nuestras místicas [en especial Hadewijch] es, en efecto, el del Alma noble, o valiente, que acepta todas las pruebas impuestas por Dios bajo la figura de Dama Amor, lo mismo que el caballero en la novela cortesana acepta todas las que su dama le impone” (Epiney- Burgard y Zum Brunn 31).

La última palabra, sin embargo, reside en Dios. Él es quien decide si otorga el encuentro amoroso entre el alma de la voz y el *Amor*. Aquello “único” que existe en el *Amor* es, en efecto, la plenitud. Un primer indicio de unión se infiere en estos versos a través del deseo

del encuentro amoroso, una predisposición hacia el amado configura un rasgo esencial en el camino místico.

Pese a las adversidades que sufra el amante (la voz), su sacrificio forma parte de su honor, de allí que el verso: *El desastre será mi honor* no implique una dicotomía, sino una dependencia de conceptos en donde la derrota del amado confiera su honor. Esta virtud, ampliamente desarrollada en la caballería y luego transferida a la ideología del *amor cortés* se encuentra ligada estrictamente a lo masculino, puesto que para ser un auténtico caballero, éste debe cumplir con una serie de normas propias de la caballería y preservarlas, con el objetivo de ser reconocido ante sus pares. La presencia de una voz masculina es significativa desde este punto, dado que el hablante lírico se adhiere a esta voz. Martín de Riquer en su introducción a la *Lirica de los trovadores*, advierte este rasgo:

El enamorado de las poesías trovadorescas considera a la dama como un ser superior al que rinde culto y vasallaje. Este vasallaje es hasta tal punto de tipo feudal, que la señora es tratada e invocada por el poeta como si fuera su *señor*, al paso que el trovador se llama a sí mismo *om* – literalmente «hombre», palabra que significaba «vasallo» – de una dama a la que se dirige con la palabra *midons* – de *meus dominus*, en masculino, licencia que perdurará en la lírica gallego portuguesa con el término *senhor* aplicado a las mujeres –. (29).

La cita anterior nos ilustra los términos utilizados para llevar a cabo este vasallaje, a través de lo anterior es posible constatar que existe una voz masculina al interior del poema. Ello da cuenta de las dificultades que debe pasar el amante cortesano para obtener el galardón de su dama, por esta razón el premio recibido es signo de honor y, aunque la derrota sea inminente, más vale arriesgarla que no empeñarse en conseguirla. Esta postura manifiesta también el hablante en sus versos y continua reiterando el refrán latino anterior, pero con algunas variaciones: *–Ay, vale, vale millies–/¡Vosotros, que por amar al Amor,–/–si, dixiero, non satis est–/afrentáis con entereza la aventura!* El cambio, hace referencia a los partidarios del *Amor*, quienes también sufren y aceptan esta aventura⁵¹, es decir, las

⁵¹ Según Juan Eduardo Cirlot en su *Diccionario de símbolos* la *aventura* simboliza la búsqueda del «sentido de la vida» [sea éste]: peligro, combate, amor, abandono, encuentro, ayuda, pérdida, conquista y muerte... La lucha contra el mal es el aspecto ético de la aventura, como la búsqueda de la amada es el aspecto erótico-espiritual (101).

dificultades que impone *Amor*. La voz se dirige a ellos y a su vez se identifica como parte de su comunidad. En el cierre de la estrofa los saluda y los invita a la lucha.

Si en las dos estrofas anteriores, inferimos una voz masculina vinculada a los códigos trovadorescos y cortesanos del siglo XII y XIII. Al comienzo de la estrofa siguiente evidenciamos una voz femenina que se cuestiona acerca de su condición y su imposibilidad de acallar su deseo. Esta doble voz presente en gran parte de la poesía de Hadewijch ilustra la incidencia de los roles en su obra, ya que nos refleja las “formas” de llegar a Dios, a través de registros lingüísticos femeninos y masculinos. Cada uno de ellos representa ciertas actitudes que los diferencian entre sí. Pese a ello, Hadewijch se identifica con lo masculino y lo femenino demostrando, en ocasiones una entereza, propia de lo masculino o bien, una “pasividad”, propio de lo femenino caracterizado en una novia o amada.

Cercioramos entonces que la *Minne Amor* corresponde a Dios, un recurso identitario de el hablante y por consiguiente en Hadewijch, quien trasgrede el género utilizando una voz masculina al interior de su discurso poético, generando así una dualidad que conlleva a identificarse como la “novia” y el “amante cortesano” a la vez. Este argumento es desarrollado en el libro *From Virile Woman to WomanChrist*, escrito por Bárbara Newman:

Hadewijch, la primera de estas escritoras, se ve a si misma, igualmente como novia y *fin amant*, y así proporciona el caso más claro de experimentación con sexo y género. En su obra, la distinción entre el auto nupcial y el auto cortesano prueba estar relacionada con una preferencia para *Brautmystik* en la visiones en prosa y la *mystique courtoise* en las cartas y canciones⁵² (la traducción es mía) (145).

¿*Qué haré, pobre mujer que soy?* Esta pregunta, nos demuestra la *transgresividad*, propia del lenguaje místico. Además, nos evoca la interioridad del la voz, su duda respecto a su posibilidad de alcanzar los beneficios del *Amor*. Ciertamente existe un vuelco hacia el

⁵² Hadewijch, the earliest of these writers, sees herself equally as bride and *fin amant* and *amie*, and thus affords the clearest case of experimentation with gender and genre. In her oeuvre, the distinction between bridal self and courtly self proves to be correlated with a preference for *Brautmystik* in the prose visions and *mystique courtoise* in the letters and lyrics.

interior, un diálogo en la intimidad de la conciencia, un lamento inicial, propio de la poesía trovadoresca que reúne esa “timidez suspirante” mencionado por Riquer⁵³.

Resulta imprescindible detenerse en la denominación de “pobre mujer” que enfatiza el hablante, dado que corresponde a una voz femenina y con ello construye su visión de sí misma, una visión que imprime pequeñez, una inferioridad que demuestra la inmensidad de aquello que la sobrepasa. Esta expresión, utilizada anteriormente, nos remite a Hildegard de Bingen, quien describe su visión no sin antes contraponer su humanidad frente a lo divino. Así expresa en una de sus cartas a Guibert de Gembloux (1175):

...Oh fiel servidor, yo, pobrecita forma de mujer, te digo una vez más estas palabras en verdadera visión: si a Dios le pluguiera elevar tanto mi cuerpo como mi alma en esta visión, no retrocedería el temor de la mente y de mi corazón, pues sé que soy humana, por mucho que fuera encerrada desde mi infancia... (Cit. en Góngora 5).

La voz se ve entonces en una encrucijada, fruto de sus lamentos y sus sentimientos que la llevan a concluir que la fortuna, el azar y el destino son hostiles e impiden el encuentro amoroso: *¿odiaré la fortuna? ¡Ay! ¡qué pena vivir me causa! /amar no puedo, mas tampoco dejar de amar. / El azar y el destino / me son por igual adversos.* La tristeza abunda en el discurso del hablante, en contraposición a lo anterior, en donde resalta la entereza y preparación para conseguir la aprobación de la Dama Amor.

Lo anterior conduce a la voz a un estado de impaciencia irresoluta. Aquí emerge el sujeto y su afectividad, un período en donde la falta del amado se convierte en un estado de sequía espiritual y por consiguiente en un abandono. No obstante esta insatisfacción se convertirá en el propulsor fundamental del deseo. Así la voz del hablante exclama: *¡abandonada de mí misma y de todos! / Qué ofensa a la naturaleza.* Este despojo refleja la entrega de su voluntad para con su *Amor*, pero también afirma el estado de soledad que atraviesa la voz y pide a su vez compasión a sus amigos, por medio del refrán latino de saludo: *–Ay, vale,*

⁵³ Riquer, Martín. *La lírica de los trovadores*. Barcelona: Escuela de Filología, 1948.

millies— /¡Amigos míos, conmoveos! /—si dixero, non satis est— / por aquella a la que Amor así hace llorar!

La emoción brota del hablante y estos versos simbolizan, sin duda, la aridez con que se caracteriza la primera etapa del camino místico: la *vía purgativa*, tal como lo expone Velasco, comprende la preparación y la purificación de las virtudes, en ella se intensifica el deseo que más tarde verá sus frutos en la *vía iluminativa*. De aquello se desprende una semejanza con las cualidades que el caballero debe reforzar: “Así pues, solo sólo se puede cortés, valiente, valioso, liberal y honorable siendo un buen enamorado; y, recíprocamente sólo se llega al amor verdadero poseyendo aquellas cualidades” (Riquer 30). Por lo que su mérito moral es valioso, en tanto implica un grado de perfección del individuo.

!Ay! me prendé del Amor / nada más oír su nombre, verso cuya temática nos recuerda al amor de oídas, tópico utilizado por los poetas provenzales y anteriormente mencionado por Ibn Hazm de Córdoba: “Otro de los más peregrinos orígenes de la pasión es que nazca el amor por la simple pintura del amado, sin haberlo visto jamás. Por este camino se pueden llegar incluso a los últimos grados del amor; a que se crucen mensajes y cartas; a sufrir tristezas, desabrimientos e insomnios, y todo sin haber contemplado nunca a quien se ama” (Ibn Hazm 125). Dado el “encadenamiento” que significó para la voz escuchar sobre *Amor*, de igual manera dispuso su voluntad: *y por entero entregué a su voluntad*. La entrega es también uno de los signos que muestran el servicio del amante cortesano a su Dama. Ello será objeto de recelo por quienes conozcan este sentimiento: *Por eso me condenan todos, / amigos o extraños, jóvenes o viejos, / por servirle con todo mi ser; / en buena disposición con todos, / pido para ellos todo favor de Amor*. De igual modo, el esquema amoroso cortesano provee de “aduladores” o *losengiers*, quienes se encargarán de levantar infamias en contra del amante, además de informar al Señor si existe alguna señal de adulterio. En el plano del la voz, estos expectadores de su amor parecen denunciar su deseo y entrega absoluta al amante, por cuanto podemos inferir que, en relación a su contexto, su incomprensión por parte de una sociedad que las sitúa en lo marginal, a pesar de sus adeptos que promovieron su expansión por la Europa medieval.

La comprensión del la voz con aquellos que no comprenden su entrega al *Amor* se hace evidente en los siguientes versos: *en buena disposición con todos, /pido para ellos todo favor de Amor. /-Ay, vale, vale millies-/ Amigos míos, no escatiméis esfuerzos, /-si dixero, non satis est-/si dura os parece mi suerte*, así como también solicita a sus amigos la ayuda necesaria en el camino que la voz debe afrontar.

El ordenamiento que sigue de la cuarta estrofa, obedece a las dificultades que vive la voz, además de los juicios por parte de los hombres que entorpecen el camino del hablante. El contexto se configura entonces como el “gran enemigo” y su preeminencia trae consigo el infortunio de una voz que se proyecta desde el interior, expresando su desazon contra quienes quieren hacerle daño: *!Ay; !pobre de mí; no puedo darme la vida, /tampoco la muerte. /Dulce Amor ¿ porqué /esas gentes quieren hacerme daño?* La voz se dirige a *Amor* con dulzura y afecto, tal como la “esposa” del *Cantar de los Cantares*, pese a que transita entre la vida y la muerte, gracias a los cuestionamientos que visualiza en sus oponentes, por ello asevera la omnipotencia del *Amor*, quien le proveerá justicia, aplacando la tristeza y por sobre todo, salvaguardando que los “enemigos” no tengan ningún castigo: *Que os dejen el cuidado / de castigar mis faltas:/ vos me haréis justicia / y ellos no tendrán ningún daño*. Lo anterior permite clarificar el deseo de la voz por ser reprendida en sus faltas, aunque puntualiza que el único que debe hacerlo es *Amor*. Nuevamente la repetición del refrán latino, contiene una variante, una enseñanza para aquellos que refrenan el amor, a través de sus actitudes. Un rasgo propio de una voz, que también desea enseñar a sus discípulos: *-Ay, vale, vale millies-/ No dais testimonio de amor, sino de odio, /-si dixero, non satis est-/ quienes no dejáis que Amor actúe*.

La indiscreción de la cual se refiere la voz, al inicio de la quinta estrofa, parece representar la dependencia existente entre el hablante y sus “guías”, asiduos por orientar a las almas que buscan el *Amor*, ellos pretenden encaminarla, coartando con ello la libertad. Es así como el acto de examinar indica una indiscreción por quienes quieren saber el trasfondo de las actitudes del la voz: *Examinan indiscretos mi alma, /mas ¿quién de ellos puede amar al Amor? / Más les valdría seguir el camino / que conduce hasta vos*. La intromisión en el alma de la voz señala un recelo por parte de ésta, duda de las intenciones que aquellas personas puedan tener y pone de manifiesto su rechazo. La voz busca la libertad, desea

amar con autonomía de acuerdo a sus convicciones, de allí que estos versos nos revelen este deseo del encuentro amoroso sin intermediarios, un propósito esencial en las beguinas y sobretodo en Hadewijch, que es también, fruto de su contexto histórico: *Pretenden ayudaros a guiarme/ sin necesidad ninguna: / vos sabéis castigar o absolver / Y someternos a la prueba de la verdad.* La confianza que expresa el la voz se vislumbra por medio del juicio que ejecutará *Amor* a aquellas personas que interfieran en su relación. Él juzgará sus actos y actuará conforme a sus intenciones, por medio de la “prueba de la verdad” que se aplicará a todos, sin excepción.

Tal como en los cierres anteriores a las estrofas, el refrán latino: *–Ay, vale, vale millies–* introduce los versos posteriores que comprenden una invitación. Ello se puede interpretar como una apelación de la voz a sus “amigos” quienes también serán retribuidos: *Amigos, tomad el partido de Dios, /–si dixiero, non satis est– / ya dispense gracia o justicia.* La “amistad”⁵⁴, según Barbara Newman está presente en la mística cortés. Es de notar que en sus observaciones de *La Règle* menciona la importancia de la comunión con sus amigos espirituales, quienes dotarán de fuerza y serán, a su vez, el reflejo de la magnificencia de Dios⁵⁵. De allí la insistencia y la preocupación de la voz por hacerlos partícipes de su alegría, pero además de sus pensamientos y aflicciones.

La estrofa siguiente hace referencia a Salomón, en tanto portador del conocimiento. Aquí evidenciamos la intertextualidad característica de los textos místicos medievales, dado que incorpora personajes bíblicos, como es el caso de Salomón, a quien tradicionalmente se le atribuyen los libros de *Los Proverbios* y el *Cantar de los Cantares*, además del *Eclesiastés*. La voz alude a este personaje para introducir un cambio en su dinámica amorosa con el *Amor*. Si anteriormente este hablante, dotado de una voz masculina precede una dinámica activa (*fin amant* o *amie* en el lenguaje cortesano), y que declara su valentía y estoicismo para conquistar a su Dama, ahora enfatizará la pequeñez ante el *Amor* y su

⁵⁴ Newman, Barbara. *From Virile Woman to WomanChrist*. United States of América: University of Pennsylvania Press, 1995. Pág 142.

⁵⁵ Newman, Barbara. *From Virile Woman to WomanChrist*. United States of América: University of Pennsylvania Press, 1995. Pág 142.

entrega absoluta (similar a la “novia” en la *mística nupcial*). Esto conduce a una actitud pasiva de la voz, quien debe dejarse “encadenar o liberar” por *Amor*, pese a su determinación y lucha, es preciso el abandono. En esa “nada” es donde actúa el *Amor*: *!Ah; con sabiduría Salomón nos exhorta /a no escrutar los secretos / más allá de nuestra fuerzas, / y a no aventurarnos / en empresas que superen / nuestros débiles recursos, / sino a dejar que Amor/ nos encadene o libere*. Ciertamente, la voz transita durante todo el poema entre estas dos actitudes. Un abandono que ratifica, luego de la vía purgativa, la disposición del hablante hacia la unión con Dios. En medio de la pasividad surge la gracia, el momento del “rpto” y para ello es necesario en abandono de la voluntad, que es también el abandono del sujeto.

En esta etapa del poema, la voz asume su propio ascenso, conforme da cuenta de la grandeza del *Amor*, expresado en el avance de cada peldaño, una subida hacia el misterio, denominado “el secreto del Amor”: *–Ay, vale, vale millies– / Vosotros que, hacia el secreto del Amor, /–si dixero, non satis est– / subís cada día un peldaño*. El refrán latino de bendición alienta a quienes han decidido seguir este camino en el *Amor*, una muestra de fidelidad no solo al *Amor*, sino también a sus “amigos” que forman parte de esta comunidad.

La comparación que realiza la voz en la estrofa siguiente, pone de relieve la distancia entre Dios y los hombres: *Nimios son los pensamientos del hombre, / infinito es el poder de Dios. /Sólo es sabio el espíritu: /sea para él nuestra alabanza, /y que él dicte sentencia /de venganza o perdón*. De este modo, el hablante enaltece las virtudes de Dios, alejándose del discurso cortesano, dedica estos versos y espera su juicio que determine los actos del ser humano. De Él proviene la última sentencia, la última palabra, advirtiendo el valor del espíritu, fuente de todo conocimiento y sabiduría, por ello, el espíritu es el espacio elegido para la iluminación. Posteriormente, se argumenta la magnificencia de Dios a través de su mirada (sus ojos) que albergan lo humano, expresado en sus actos más mínimos. La voz del hablante sostiene a través de estos versos la individualidad, al afirmar que Dios observa cada acto particular de cada hombre: *No hay acto tan lejano /que escape a sus ojos*. En estos términos, insiste el hablante en plasmar una relación íntima con Dios, que finaliza con

el saludo y el llamado a quienes ofrecen este servicio al *Amor*: *–Ay, vale, vale millies– /Almas al Amor rendidas, /–si dixero, non satis est– /que en todo agradáis a su mirada.*

La última estrofa se caracteriza por presentar una extensa petición por parte de la voz. Expone en ella sus deseos, principalmente vinculados a tres temáticas: amor, libertad y el sentido de la vida. Estos ejes atraviesan la totalidad del poema y exigen, sin duda ser renovados, por medio de una vida dedicada al sacrificio por *Amor*. Ello dotará de perfección al amante y lo restablecerá al encuentro amoroso: *Que Dios nos dé el sentido nuevo*^{*56} */de un amor más libre y noble. /Que nuestra vida, en él renovada, /reciba toda bendición.* Gracias a esta premisa, el individuo hallará el sentido de su vida presente en la recompensa divina que es, en efecto, poderosa: *Que el sabor nuevo aporte la vida nueva, /como la da Amor en su puro frescor. /Amor es recompensa nueva y ponderosa / para quienes renuevan su vida en él.*

Finalmente, la voz cierra el poema con el estribillo: *–Ay, vale, vale millies– /Los que de nuevo queréis conocer /– si dixero, non satis est– /en la nueva primavera el nuevo Amor.* La novedad expresada en estos versos, adquiere relevancia, por cuanto está asociada a la primavera, símbolo de un “renacimiento” que se aplica tanto en lo espiritual, como en lo material. En primavera es la época propicia para los amantes, al mismo tiempo que maduran los frutos. Así también lo expresala voz, quien invita a conocer y renovar el alma, rindiendo servicio al *Amor*.

II

Mil signos muestran
–los pájaros, las flores, los campos y los días–
que sobre el invierno y sus penas
pronto festejarán la victoria.
Las caricias del verano
prometen cercanas alegrías,
mientras yo sufro golpes tan fuertes.

⁵⁶ * La en ocasiones casi excesiva repetición del adjetivo «nuevo» por parte de Hadewijch a lo largo de su obra ha llevado a sospechar su pertenencia a la «secta» de las hermanas y hermanos del «nuevo espíritu» (*de novo spiritu*), sin que nada por lo demás haya venido a probarlo o desmentirlo.

Estaría igual de contenta
si Amor me diera la dicha,
pues jamás me tuvo en su gracia.

Pero ¿qué le hice a la dicha
para que día tras día su hostilidad me muestre,
para que el destino me oprima
más que a nadie
y deje mi fe sin recompensa
o me sonría, a lo más, un instante fugaz?
!Ah! sin duda es culpa mía:
debo abandonarme, y por los caminos
vagar sola a merced del libre Amor.

Si pudiera fiarme al Amor
recobraría la paz y el sosiego
¡si al menos estuviera segura
y supiera que mide los sufrimientos
y contempla las penas
que tan fielmente soporto por Él ...!
No sería demasiado pronto, creo:
mi escudo está tan golpeado
que no hay lugar para otra herida.

Quien de buen grado llevara estas desgracias,
tendría aquello de que mi alma carece:
sufrir sin amargura
pérdidas, daños, corazones hostiles,
y en la prueba, por dura que fuere, encontrar
la fortuna más alta.
Quien así haya vivido
conoció la sabiduría verdadera,
de la que yo carezco.

Dos veces poderoso, Amor nos da
Sucesivamente consuelos y heridas.
Tan pronto golpea como cura:
¿cómo ponerse a resguardo de tanta inconstancia?
y Amor no le revela sus secretos;
al otro le da, si le place,
los dulces besos de su boca;
y a otro, si quiere, lo condena al destierro.

¡Ay! ¿quién librará de su pena
a aquel a quien Amor condenó al destierro?
¡El mismo Amor! Que el alma se defienda
y le haga frente sin temor,

teniendo por igual
el gozo y el dolor que otorga.
Que sin diferencia acoja sus dones
y conocerá las maravillas del Amor
y el júbilo más puro.

Después de la tempestad, viene el buen tiempo,
así lo constatamos a menudo;
cólera una noche, el día siguiente paz:
así se hace fuerte el amor.
A quien Amor en ese crisol fortalece,
tan audaz las penas le vuelven
que lanza por fin su reto: ¡Soy todo vuestro!
¡No tengo otra cosa, Amor, de la que pueda vivir,
sed mío por completo!

Si el destino que con su odio me hostiga
por fin me dejase curar,
podría ser toda del Amor,
y entonces mi pena daría su fruto.
En sus aguas profundas y temibles
leería su veredicto, me entregaría toda,
y mi amor sin reserva acogería al Amor.
Y mi hambre, por fin, se aplacaría.

Lentos en satisfacerle,
permanecemos ajenos al Amor.
Y ahí está nuestra miseria. ¡Ah! Sabedlo todos,
quien sin cobardía supiera complacerle
tendría su reino y todos sus tesoros.

(Strofische Gedichten III)

Similar al poema anterior, la voz expresa una dicotomía entre su estado interior y la naturaleza. Mientras el invierno declina y la tristeza se apaga, el hablante, quejumbroso se muestra abatido. *Mil signos muestran /– los pájaros, las flores, los campos y los días–* Estos términos sintetizan un espacio dinámico, elementos claves de la naturaleza evocan libertad, belleza y tranquilidad: “Esos símbolos pueden estar «tomados», en la materialidad de sus significantes, del cosmos, sus elementos y sus fenómenos naturales más próximos a

la experiencia humana: agua, fuego, viento, luz, noche...” (Velasco, *El fenómeno místico* 60).

Ellos prevalecen sobre la ausencia que representa el invierno, permiten a su vez delimitar un “afuera” un “adentro” por cuanto separan el mundo externo e interno de la voz. La victoria a festejar no le pertenece, dado que no participa de la naturaleza. Desde una perspectiva mística, la escisión de la voz con la naturaleza en estos versos iniciales, no reviste unidad y ni participación, en la medida que estos “signos” no complementan el estado de la voz, sino más bien generan una disociación: *mientras yo sufro golpes tan fuertes*, presenta una separación entre el yo y su contexto, de tal manera que la voz, es conciente de su sufrimiento y lo simboliza a través de los golpes. Éstos representan la ausencia del amado, pues la voz se lamenta de no contar con su gracia y favor: *Estaría igual de contenta /si Amor me diera la dicha, / pues jamás me tuvo en su gracia*. La carencia de *Amor* es causa de aflicción en la voz, impide su alegría y su identificación con aquellos signos que revelan la llegada próxima de *Amor*. Cabe mencionar que se cumple el carácter *autoimplicativo* propuesto por Velasco, como uno de los rasgos del lenguaje místico, dado que el sujeto se refiere a si mismo, por medio del *Yo*, una marca textual que remite a su propia experiencia. Esta característica será evidente en todos los poemas analizados en este capítulo.

Lo anterior incita a la voz a un cuestionamiento que se evidencia al inicio de la segunda estrofa: *Pero ¿qué le hice a la dicha /para que día tras día su hostilidad me muestre, /para que el destino me oprima /más que a nadie / y deje mi fe sin recompensa /o me sonría, a lo más, un instante fugaz?*. De acuerdo al verso anterior, la fe no ha otorgado mayor fruto al hablante, así como tampoco ha entregado beneficio alguno a su actitud. Su desasosiego frente a la adversidad ocasiona que el hablante se sienta “único” en esta experiencia, ya que *más que a nadie* el destino lo ha turbado. El sacrificio no parece ser suficiente para alcanzar la victoria, es decir, para alcanzar un encuentro con el amado, la sonrisa significa aquí una señal en medio del desierto espiritual que atraviesa la voz. Ello entregará fuerzas en el camino de conquista hacia el *Amor*, que igualmente en el camino místico requiere de indicios, en los cuales el sujeto se sostendrá a lo largo de su búsqueda.

Continúa su discurso con un reproche, un regreso a la intimidad, propio de un autoexamen y exclama: *!Ah; sin duda es culpa mía: /debo abandonarme, y por los caminos /vagar sola a merced del libre Amor*. Nuevamente se revela la autonomía del sujeto en este camino, quien no presisa guía u orientación, pese a su complejidad. La falta de abandono de sí se muestra aquí como el culpable de la ausencia de Amor, en consecuencia, de la cercanía, divina.

La confianza en el *Amor* parece declinar, ya que la duda se instala en la voz: *Si pudiera fiarme al Amor /recobraría la paz y el sosiego*. Por medio de estos versos se infiere la desesperación que envuelve al hablante lírico, al mismo tiempo que emerge una petición. La inquietud predomina en sus palabras, pues la paz no habita en el alma, quien desea unirse ansiosamente a Dios.

De allí que su angustia resida en la incertidumbre: *¡si al menos estuviera segura /y supiera que mide los sufrimientos /y contempla las penas /que tan fielmente soporto por Él ...!* El hablante exclama y con ello manifiesta su pesar ante la distancia de *Amor*, por esta razón su alejamiento parece desestimar los esfuerzos del hablante por conseguir su presencia. Desea que *Amor* observe sus sacrificios, así no será en vano su pesar. La marca textual “Él” advierte un giro importante en el discurso y entendemos que el hablante se dirige a su amado que es Él, masculino.

En el análisis del corpus verificaremos la preeminencia de la *mystique courtoise* por sobre la *Brautmystik* (*mística nupcial*). Aunque lo anterior no implique la ausencia total de una mística nupcial, hemos vislumbrado a lo largo de este trabajo la presencia del discurso cortesano a través de la conquista de la *Minne* (Dama). Más adelante asistimos a una metáfora del corazón, simbolizado con el escudo, un elemento constitutivo del caballero: *No sería demasiado pronto, creo: /mi escudo está tan golpeado /que no hay lugar para otra herida*. La analogía del corazón y el escudo es del todo significativo, dado que ambos conforman una relación dependiente. En tanto que el primero es el centro del sujeto y el segundo, el instrumento de protección del caballero. Lo interesante radica en que ambos

denotan fortaleza e identidad, tal como lo expresa Juan Eduardo Cirlot en su *Diccionario de símbolos* para este término:

Como la armadura, de que forma parte en cierto modo, y como el manto: protección. Aísla y defiende al que lo usa. Es también un símbolo (como el muro) de la frontera entre la persona y el mundo circundante... A la vez que escuda y tapa, el escudo exhibe; por esto ya desde la Antigüedad fue el lugar donde el guerrero disponía el emblema que juzgaba serle característico y que, en los siglos XI y XIII, se convirtió en blasón heráldico, hereditario (194).

Desde otra perspectiva, Jean Chevalier en su *Diccionario de Símbolos* alude a la pasividad que reviste el símbolo del escudo, agregando tres acepciones a su definición:

1. El escudo es el símbolo del arma pasiva, defensiva, protectora, aunque sea a veces mortífero. A su fuerza propia de madera, metal o cuero, asocia mágicamente fuerzas figuradas. El escudo es una representación del universo; como si el guerrero que lo llevara opusiera el cosmos a su adversario y como si los golpes de éste hiriesen mucho más allá del combatiente que se halla ante él y alcanzasen la realidad misma figurada en el escudo... 3. En la descripción paulina de la armadura, que el cristiano debe usar en el combate espiritual de la salvación, el broquel es la fe, contra la cual se quebrarán todos los tiros del Maligno. Se dice más precisamente que la fe apagará los tiros inflamados del Maligno; extinguir llamas es una significación totalmente espiritual: el escudo de la fe debe servir contra las tentaciones de la herejía, el orgullo y la carne. 4. ... En la literatura irlandesa medieval el escudo tomó incluso acepciones metonímicas o metafóricas numerosas tales como guerrero, protección, garantía legal, etc. El escudo es ante todo un arma pasiva, sometida como la casta guerrera al poder de la casta sacerdotal, y no en primer lugar un instrumento de agresión... (467-468).

En base a lo anterior, estas tres acepciones mencionadas complementan el valor que posee el escudo, ya sea en la pasividad que remite, en su representación universal ante el enemigo, o en su significado paulino de enfrentamiento espiritual. No obstante, al interior del poema el “escudo” está asociado la voz masculina, pertenece al caballero en constante lucha por alcanzar el amor de *Amor*.

La acción introspectiva que caracteriza este poema se acrecienta en la cuarta estrofa, en la cual el hablante lírico declara aquello que carece su alma: *sufrir sin amargura / pérdidas*,

daños, corazones hostiles. Gracias a esta falencia no puede soportar su estado, un estado de amargura profunda, que a su vez refleja un deseo inagotable que, verso tras verso se vuelve difícil de aplacar. La “prueba” en este caso, adquiere dos sentidos, tanto en la vida mística, como en la del caballero. Ambos requieren “pruebas” continuas que permiten fortalecer al sujeto en los momentos en los que la Dama / Dios no entreguen señales de su presencia. El alma es quien resiste estos embates y, en este caso auna la dialéctica cortesana con la búsqueda de la experiencia mística solicitada por la voz. Su sentencia cierra la estrofa, transmitiendo en qué consiste la sabiduría: *Quien así haya vivido /conoció la sabiduría verdadera, /de la que yo carezco.* Lo que postula la voz en estos versos guarda relación con la entrega absoluta del amante hacia el amado y así el beneficio mayor se obtiene mediante la fortaleza y sacrificio en cada acto con el amado. En consecuencia, la fortuna es la sabiduría, un conocimiento basado en la experiencia que comprende un perfeccionamiento continuo de quien sirve al *Amor*.

Dos veces poderoso, Amor nos da / Sucesivamente consuelos y heridas. Este inicio de la quinta estrofa subraya la omnipotencia de *Amor*, capaz de infligir sufrimientos y descanso al hablante. Estados que en su conjunto, develan la ambivalencia propia del deseo, en tanto dolor y alivio. Así, es posible vislumbrar hechos que expresan una dicotomía. El tiempo no da tregua en esta sucesión de padecimientos por *Amor*, de allí que la voz asevere y luego cuestione: *Tan pronto golpea como cura: /¿cómo ponerse a resguardo de tanta inconstancia?* Esta apelación, constituye en efecto, un reclamo del hablante ante el capricho de *Amor*, una solicitud frente a la pérdida que simboliza su ausencia permante. El hablante, celoso, deja en evidencia las preferencias que *Amor* tiene con otros amantes, revelando cierta injusticia, dado que *Amor* no ha valorado su fortaleza y sobre todo su disposición, sin protesta alguna: *y Amor no le revela sus secretos; /al otro le da, si le place,* El secreto se inscribe y alude al encuentro místico, por esta razón el secreto está asociado al galardón y por ende al conocimiento “iluminado”. La sabiduría es el resultado de la revelación del secreto, que en sí mismo, configura el premio al servicio del *Amor*: La unidad, el encuentro místico y amoroso con Dios.

Los versos que siguen hacen referencia a la mística nupcial, planteada por Bernardo el Claraval: *al otro le da, si le place, / los dulces besos de su boca; /y a otro, si quiere, lo condena al destierro*. La referencia bíblica al *Cantar de los Cantares*, alude sin duda a la relación esponsal que se busca establecer con Dios, en este caso la voz con *Amor*, una relación afectiva de unión que indica esta pertenencia y comunión entre los esposos. La tradición cisterciense presente quizás en el poema denota el deseo de unión, por medio de *los dulces besos de su boca*. Una fusión espiritual de carácter erótico, dada la expresión física que implica un contacto, un paso fundamental para la cohesión de las almas. No obstante, aquellos que no consigan este vínculo están relegados al exilio, que es efecto un destierro.

En respuesta al exilio del alma que la voz propone y confirma que el *Amor* es el único consuelo para esta condena. El *Amor* es quien salva y castiga, nuevamente asistimos a una contraposición de conceptos que si bien se excluyen, encuentran sentido en la magnificencia de la divinidad. La siguiente paradoja expresa: *¡Ay! ¿quién librará de su pena /a aquel a quien Amor condenó al destierro? /¡El mismo Amor! Que el alma se defienda /y le haga frente sin temor*, El combate espiritual que describe la voz, no cesa para quien *Amor*, en este caso Dios, haya abandonado. Es preciso que el individuo recobre su entereza y luche con esta carencia, no darse por vencido, enfrentando la ausencia de éste con el mismo *Amor*. Lo importante es resguardar el alma, presa de las vicisitudes impuestas por *Amor*, por esta razón el alma va en defensa de sí misma sea en la alegría o en la frustración: *teniendo por igual/el gozo y el dolor que otorga. /Que sin diferencia acoja sus dones*. Éste es el modo que debe vivir un alma entregada al servicio del *Amor*, de allí que la voz remarque continuamente estas características, cuyo fruto es alcanzar el verdadero conocimiento: *y conocerá las maravillas del Amor /y el júbilo más puro*. El gozo de la unidad se volverá real a través del conocimiento derivado de la unión con Dios.

Posteriormente, la voz presenta un giro temático que lo sitúa en un discurso esperanzador, así se evidencia en los siguientes versos: *Después de la tempestad, viene el buen tiempo, /así lo constatamos a menudo;*. Cumplidas las “pruebas” dadas por *Amor*, el sujeto está finalmente preparado para la revelación del misterio, por ello la voz sugiere, a través de

esta antitesis, la naturaleza del amor: *cólera una noche, el día siguiente paz:/así se hace fuerte el amor*. Esta inconstancia tiene por tanto una finalidad: el aprendizaje de quienes dediquen su vida al encuentro divino. La voz afirma: *A quien Amor en ese crisol fortalece, /tan audaz las penas le vuelven /que lanza por fin su reto: ¡Soy todo vuestro!* El reto, punto cúlmine de esta estrofa hace referencia, sin duda al la unión mística. El amante /Amor/ Dios finalmente se entrega al encuentro amoroso y frente a esta declaración la voz exclama: *¡No tengo otra cosa, Amor, de la que pueda vivir, /sed mío por completo!* El deseo insaciable de la voz se manifiesta en estos versos, los cuales expresan el sentido último del hablante. Éste, invadido por la presencia entrega su voluntad y solicita su ambición por poseer al *Amor*, un anhelo inabarcable que, por medio de la exclamación emerge un sujeto deseante.

Las aseveraciones anteriores referidas a la entrega del *Amor*, habitan en el pensamiento de la voz y su discurso se debate entre el consuelo y el abandono que forja el *Amor* en las almas leales. La voz, consciente de las adversidades propias del destino, conoce su alma e interioridad y comprende que su perfeccion todavía no es suficiente para lograr el amor de su Dama Amor: *Si el destino que con su odio me hostiga /por fin me dejase curar, /podría ser toda del Amor, /y entonces mi pena daría su fruto*. La omnipotencia de *Amor* radica, en efecto en esta dualidad, en la capacidad de de provocar en el hablante gozo y desazón al mismo tiempo, de allí el temor que explica la voz: *En sus aguas profundas y temibles /leería su veredicto, me entregaría toda*, El hablante teme fiarse de aquello que no pertenece a lo designios del *Amor*, por ello su desconfianza y deseo por superarla se vincula a la fe. El camino místico propuesto por la voz todavía no culmina, en tanto su deseo aflora inconmensurablemente, identificando su ansiedad con el hambre, difícil de extinguir.: *y mi amor sin reserva acogería al Amor. /Y mi hambre, por fin, se aplacaría*.

En la última estrofa, la voz realiza una exhortación, resaltando la entrega del alma en el servicio al *Amor*. En esta declaración no solo reprende a sus “amigos”, realiza también una suerte de exámen de conciencia, en tanto que la voz está presa de la cobardía y la miseria. De este modo, se dice, las almas que no cumplan con una entrega verdadera, deponiendo su voluntad no satisfacen al *Amor*: *Lentos en satisfacerle, /permanecemos ajenos al Amor./ Y ahí está nuestra miseria*. La exclamación de los último versos el hablante desea dar a

conocer el porqué de la inconstancia de *Amor*, de allí que se dirija a la comunidad: */Ah! Sabedlo todos, /quien sin cobardía supiera complacerle /tendría su reino y todos sus tesoros*. En efecto, los reinos y los tesoros propios de los señores feudales o caballeros nobles revelan y simbolizan en estos versos una dimensión espiritual, ligada a las gracias otorgadas por Dios para quienes actúen con valentía.

XIII

¡Salud! Fuente primera en nuestro interior
que nos das el noble saber celestial
y el alimento de amor siempre nuevo
y en tu inteligencia nos liberas
de todo accidente exterior.

La unidad de la verdad desnuda,
Aboliendo todos los porqués,
me mantiene en la vacuidad
y me adapta a la naturaleza simple
de la eternidad de la Esencia eterna.

Aquí soy despojada de todo porqué.
Quienes jamás comprendieron la Escritura
no podrán razonando explicar
lo que yo he encontrado en mí misma, sin miedo, sin velo,
más allá de las palabras.

(*Mengeldichten XXIX*)

El último poema que consideraremos para este análisis refleja una síntesis del efecto que produce la experiencia mística en la voz, así como también prueba el despojamiento del lenguaje, fruto de la unidad entre el la voz y su amado.

La voz inicia la estrofa con un saludo, tal como se ha observado en el primer poema. Este saludo, no obstante, está dirigido a la “fuente”, término que indica un origen, simbolizando a su vez, la presencia divina, transeferida en la verdad: *¡Salud! Fuente primera en nuestro interior / que nos das el noble saber celestial*. La referencia al origen se manifiesta por medio del adjetivo “primera”, por ello la “fuente primera” está relacionada con el alma, el

origen y Dios. Tres elementos que conforman la presencia de una “fuente” al interior de cada individuo y constatan la revelación del conocimiento divino, “el saber celestial”.

El conocimiento se configura así como alimento, una denominación que presenta el carácter físico y espiritual de esta sabiduría del amor, involucrada además con los afectos. Así se afirma también en los siguientes versos: *y el alimento de amor siempre nuevo/ y en tu inteligencia nos liberas/ de todo accidente exterior*. La reiteración del adjetivo “nuevo” remarca la particularidad del amor que siempre está renovándose y renovando a quien le preste su servicio. Por otra parte, la sabiduría divina aduce la libertad, en la medida que el misterio se revela. Dios se presenta en toda su plenitud, por lo que lo externo pierde sentido, transformándose en un “accidente”. Así, las palabras de Guillermo de Saint Thierry adquieren sentido en estos versos: “*Amor ipse intellectus est*”⁵⁷. “El amor se convierte en conocimiento” es sin duda, el primer paso para alcanzar la verdad divina, ya que sin el afecto es difícil acceder a nuestra interioridad, que es también parte semejante a lo divino. El fundamento del espíritu es el amor, éste proporcionará un conocimiento intelectual: “En Hadewijch, este movimiento místico de unión incluye amor y conocimiento– hablará de “razón iluminada por el amor”– y culmina en el abandono, en el deshacimiento, en la renuncia a lo que se es, a los medios y modos y personas, y constituye la trama de su enseñanza” (Tabuyo 14). En este sentido el alimento de amor y el conocimiento que supone su revelación permiten al hablante un desapego absoluto de sí, un desprendimiento de la materialidad que, sin duda, forma parte de la libertad.

La renuncia expresada en la estrofa anterior, propicia el encuentro divino, accediendo al conocimiento y retratando el carácter unitario de la verdad: *La unidad de la verdad desnuda*, Esta verdad, desprovista de toda mediación, evoca la fusión y la magnitud de la divinidad, en tanto unitaria e indisoluble. Por ello, toda razón y argumento se invalidan ante la Presencia, ante el Misterio revelado. El verso siguiente así lo demuestra: *Aboliendo todos los porqués*, En efecto, todas las posibles explicaciones a esta verdad quedan excluidas.

⁵⁷ Meis, Anneliese. “El significado teológico de la frase *El conocimiento se convierte en amor* (De an et res, PG 46,96.37) de Gregorio de Nisa y su recepción por Guillermo de Saint Thierry.” *Revista Teología y Vida*, Vol. XLIII (2002): 285-302.

Ello manifiesta el “salto” del hablante hacia otra realidad que no puede ser expresada ni objetada, pues pertenece a otro ámbito que supera al ser humano. Este abismo que subyace en la verdad trae consecuencias para la voz, así lo expresa en siguiente versos: *me mantiene en la vacuidad*. El vacío es por tanto, una condición frente a la verdad, un estado en el que el sujeto se siente deshabitado en sí mismo, pero habitado por la Presencia divina que es el conocimiento de la verdad. Tanto la voz como la verdad se configuran “desnudos” y expropiados de sí, solo el amor presente en ambos conducirá a la experiencia unitaria, permitiendo que la voz adopte una mirada trascendente frente a todo lo que le rodea. Aquí podríamos decir que ocurre una especie de tránsito del hablante hacia la eternidad, en la medida que participa de la “Esencia eterna”: *y me adapta a la naturaleza simple /de la eternidad de la Esencia eterna*. La adecuación de la voz a la naturaleza del ser implicará la anulación de sujeto y objeto, ya que se adscribe como parte de la “Esencia eterna”, logrando así la fusión con el Uno.

Pese a que en la última estrofa la voz constata la preeminencia de un “yo” como parte del proceso de la experiencia mística, no comprende en sí mismo una dualidad, ante los versos expresados en las estrofas anteriores. Esto se explica porque la voz, valida la unidad con el amado, gracias a un previa anulación del sujeto en base al despojamiento y el abandono de sí. Ello no implica que la voz manifieste la preponderancia de su interioridad como una condición primordial para efectuar dicha unión. De hecho, el primer verso ratifica el desapego del hablante a la razón: *Aquí soy despojada de todo porqué*. Su intención es demostrar que más allá de la comprensión de la Escritura, existe otro conocimiento, dado por el amor y la gracia divina. Por lo que el entendimiento de la Escritura está sujeto a la práctica de sus enseñanzas y el afecto con que se viva: *Quienes jamás comprendieron la Escritura /no podrán razonando explicar*. Básicamente, lo expresado en la doctrina cisterciense y victorina del siglo XII y XIII. De estos versos podemos dislucidar la Presencia divina, situada en el alma de la voz, quien configura el alcance de sus enseñanzas, en tanto nos habla de su experiencia y cómo su encuentro amoroso se traduce en el desapego del entendimiento. Una realidad que sobrepasa todo raciocinio, un discurso de superación continua, cuyo centro es el alma del hablante, que despojada de sí se funde amorosamente con el Verbo e ilumina con todo su conocimiento.

Por esta razón, los últimos versos de la voz anuncian y sintetizan el corazón, el núcleo, de su doctrina: *lo que yo he encontrado en mí misma, sin miedo, sin velo, /más allá de las palabras*. Asistimos al silencio, las palabras no pueden dar cuenta del conocimiento expresado en la Verdad revelada, fruto de la fusión y la anulación del sujeto. De este modo, se reafirma el camino propuesto por la voz: Dios habita en el interior de su amada. La voz ha salido en su búsqueda. Esta salida, no obstante, conjuga una dinámica entre la profundización de sí y el desapego absoluto, así es posible hallar la Esencia pura y unitaria. Convertirse en lo que Dios es: Ser Uno, sin intermediarios ni velos que depongan su deseo insaciable de unidad.

Conclusiones

A lo largo de esta investigación hemos revisado los elementos que configuran la poética de Hadewijch en sus poemas estróficos, tales como: la experiencia y la escritura mística (y en particular, la mística nupcial) las posibles influencias neoplatónicas, la literatura trovadoresca, el amor cortés, así como también los rasgos que constituyen este “lenguaje cortesano”. Sus poemas ilustran este combate amoroso constante, que transita entre el lamento y el gozo. Una búsqueda infatigable de Dios en la cual Hadewijch intenta superarse continuamente a sí misma, a través de su valentía, negando incluso su propio ser, abandonándose para alcanzar a su amado. Tal como el caballero del amor cortés conquista a su dama, Hadewijch se lanza en esta lucha como un sujeto activo, tomando sus armas, presta a cumplir con los preceptos que le impone la Dama Amor (*Minne*).

Sus poemas encarnan una aventura para la cual es necesario tener armas (fortaleza de espíritu), así como también una voluntad ineludible. Su trofeo, que es precisamente la unión con Dios, y “llegar a ser Dios”, requiere un continuo atreverse, que se expresa por medio de una voz deseante, otro de los ejes centrales de su discurso. Un camino en donde la voz debe emprender una lucha solitaria, sin intermediarios, combatiendo a aquellos que se oponen a ese amor.

Creemos que los conceptos teóricos que han fundamentado esta investigación permiten establecer un entramado de relaciones entre el contexto histórico, en la medida que la autora se apropia de los códigos de la lírica cortesana, con una incipiente subjetividad que brota desde el corpus aquí estudiado. Un diálogo entre la individualidad, el deseo y su contexto, en tanto que el camino propuesto por Hadewijch, involucra una abstracción del sujeto, una vuelta hacia el interior. Un camino en donde emerge una voz, muchas veces masculina, que inicia un recorrido de lucha, un sacrificio, no exento de lamentos y abandono. Es por ello que sus poemas se instalan desde tres ejes discursivos fundamentales, tales como: el amor, Dios y la subjetividad.

El lenguaje cortesano, presente en los poemas de Hadewijch, nos revela la utilización de éste sistema estético/discursivo en el cual es posible encontrar transgresiones significativas. De allí que el intercambio de roles permita a la voz lírica plantear su amor desde distintas perspectivas y posibilidades de enunciación. Considerar el amor cortés, con sus rasgos característicos que prefiguran los códigos entre los amantes, implica establecer una relación con la caballería, pues también se inserta bajo la dinámica feudal del vasallo y su señor. Estas ideas enlazan con las del amor cortés que implican conductas de lealtad con su señor, al igual como dama en los trovadores. De allí que las principales virtudes que debe cultivar el caballero coincidan con las virtudes planteadas en los poemas estróficos de Hadewijch: justicia, sabiduría, lealtad, verdad, caridad, esperanza, humildad y fortaleza. Estos conceptos son esenciales al momento de vincular los motivos y los símbolos asociados a la caballería.

De acuerdo a la tradición mística, es importante concluir que aquellas nociones elaboradas por los padres griegos, como el concepto de la *Deificación*, la doctrina del *Uno*, la Teología negativa y el conocimiento iluminado, son esenciales para comprender el objetivo que tienen sus poemas. La unidad a la cual aspira Hadewijch parte, desde su anhelo por “ser como cristo”, su deseo de semejanza es el impulso que la lleva a restablecer la unidad perdida, que es también su origen. La preeminencia de estas ideas nos revelan la transgresión de la autora y de las beguinas, en relación a su contexto, una marginación por parte del Clero que, posteriormente condenarán por herejía.

De allí que Hadewijch retome sus ideas para lograr la unidad de su espíritu junto a Dios. En efecto, este anhelo se manifiesta en una dialéctica del deseo infinito, que más tarde ejercerá su influencia sobre el maestro Eckhart. Es en la *Carta a los hermanos de Monte Dei* de Guillermo de Saint Thierry en donde explicita con mayor énfasis la semejanza con Dios que consiste en la unidad espiritual “... cuando el hombre se hace una sola cosa con Dios, un solo espíritu, no solo idéntico por unidad de querer, sino por cierta unidad de virtud más pronunciada...por la cual se llega a no querer otra cosa”.

Por último, el pensamiento de Bernardo de Claraval, en el siglo XII, se constituye como un antecedente importante, en cuanto enfatiza que la experiencia constituye un punto esencial para lograr la unidad con Dios. Para ello exige una vuelta hacia el interior cuyo objetivo es advertir nuestras carencias y pecados como un primer paso del arrepentimiento. En particular, sus comentarios al *Cantar de los Cantares* aplica el diálogo amoroso del texto bíblico y lo traslada a las relaciones del alma con Dios. Por esta razón, su vínculo con la poética de Hadewijch radica en la presencia de esta *mística nupcial* que la beguina establece en sus poemas.

Es así como la mística nupcial y la mística cortesana confieren una voz activa, eminentemente subjetiva, en la medida que presenta un discurso insaciable que transita entre lo masculino y lo femenino, en donde la disolución del sujeto y objeto es pertinente para lograr una poética de la unidad.

Bibliografía

- Biblia de Jerusalén*. Trad. D. Muñoz. Bilbao: Desclée De Brouwer, 1998.
- Capellán, Andrés. *Libro del amor cortés*. Madrid: Alianza, 2006.
- Chevalier, Jean y Alain Gheerbrant. *Diccionario de Símbolos*. Trad. Manuel Silvar, Arturo Rodríguez y J. Olives Puig. Barcelona: Herder, 2000.
- Cirlot, Victoria y Blanca Garí. *La mirada interior*. Barcelona: Martínez Roca, 1999.
- Cirlot, Juan Eduardo. *Diccionario de Símbolos*. Madrid: Siruela, 2002.
- De Certeau, Michel. *La fábula mística siglos XVI - XVII*. Trad. Jorge López. México: Universidad Iberoamericana, 1994.
- Díaz Muñoz, Guillermina. *Teología del misterio en Zubiri: El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la Paulina*. Madrid: Herder, 2008.
- Dronke, Peter. *Las escritoras de la Edad Media*. Trad. Jordi Ainaud. Barcelona: Crítica, 1994.
- _____. *La lírica en la Edad Media*. Trad. Josep M. Pujol. Barcelona: Ariel, 1995.
- Duby, Georges. *Mujeres del siglo XII volumen II*. Santiago: Andrés Bello, 1998.
- _____. *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Trad. Ricardo Artola. Madrid: Alianza, 1991.
- Duby, Georges y Michelle Perrot. *Historia de las mujeres La edad Media*. Madrid: Taurus, 2000.
- Épiney- Burgard, Georgette y Émilie Zum Brunn. *Mujeres trovadoras de Dios*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Fraeters, Veerle. “O AMOUR, SOIS TOUT A MOI! Le désir comme agent de déification chez Hadewijch de Brabant” en Une fabrique de l’intime (Vol II). *Le sujet des émotions au Moyen Âge*. París: Beauchesne, 2009. 353-372.
- Foucault, Michel. *Las tecnologías del yo*. Trad. Mercedes Allende. Barcelona: Paidós, 1990.

- Guillermo de Saint Thierry. *Carta de Oro y Oraciones Meditadas*, III, 105-106, ed. J. M. De la Torre et alii, Burgos 2003.
- _____. *Carta a los hermanos de Monte Dei y otros escritos*. Sígueme: Salamanca, 1995.
- Gombrich, Ernst. *La Historia del Arte*. Londres: Phaidon Press, 2008.
- Góngora, María Eugenia. *Una pluma en la mano de Dios: una imagen en tres cartas de Hildegard de Bingen (1098-1179)*. *Rev. signos* [online]. 2002, vol.35, n.51-52, pp. 79-91. ISSN 0718-0934. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-09342002005100006>.
- Hadewijch de Amberes. *Visiones*. España: José Olañeta, 2005.
- Hazm, Ibn. *El collar de la paloma*. Trad. Emilio García Gómez. Madrid: Alianza, 2008.
- Huizinga, Johan. *El otoño de la Edad Media*. Trad. Alejandro Rodríguez. Madrid: Alianza, 2008.
- Lavalée, Théophile Sebastien. *Historia de los franceses: desde el tiempo de los galos hasta 1789*. Gregorio Amado Larrosa. Barcelona: Luis Tasso, 1853.
- Le Goff, Jacques. *Los intelectuales en la Edad Media*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa, 1986.
- _____. *Una larga Edad Media*. Trad. Antonio Rodríguez. Navarra: Paidós, 2008.
- _____. *La Baja Edad Media*. Trad. Lourdes Ortiz. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- _____. *Las civilizaciones del Occidente medieval*. Trad. Godofredo González. Barcelona: Paidós, 1999.
- LECLERCQ, J. *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales*. Salamanca: Sígueme, 1965.
- McGinn, Bernard. *The Flowering of Mysticism*. United States of América: The Crossroad Publishing Company, 1998.
- _____. *The Changing Shape of Late Medieval Mysticism*. *Rev. Church History*, Vol. 65, No. 2 (Jun., 1996), pp. 197-219 [online]. <http://www.jstor.org/stable/3170288>.
- Markale, Jean. *El amor cortés, o, la pareja infernal*. Trad. Manuel Serrat Crespo. Barcelona: Imago, 1998.
- Martín Velasco, Juan. *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 2003.
- _____. *La experiencia mística*. Madrid: Trotta, 2004.

- Meis, Anneliese. “El significado teológico de la frase *El conocimiento se convierte en amor* (De an et res, PG 46,96.37) de Gregorio de Nisa y su recepción por Guillermo de Saint Thierry.” *Revista Teología y Vida*, Vol. XLIII (2002): 285-302.
- Mitre, Emilio. “Historia del Cristianismo”. *El mundo medieval. Tomo II*. Granada: Trotta, 2011.
- Newman, Barbara. *From Virile Woman to WomanChrist*. United States of América: University of Pennsylvania Press, 1995.
- Ovidio. *Amores, Arte de amar*. Trad. Vicente Cristóbal. Barcelona: Gredos, 2008.
- Paz, Octavio. *El Arco y la Lira*. México: FCE, 2008.
- Plotino. *Enéadas*. Trad. Jesús Ingal. Argentina: Planeta-DeAgostini, 1996.
- Pseudo Dionisio Aereopagita. *Obras completas de Pseudo Dionisio Aereopagita*. Madrid: BAC, 1990.
- Riquer, Martín. *La lírica de los trovadores*. Barcelona: Escuela de Filología, 1948.
- Riquer, Isabel. *Breve historia feminista de la literatura española*. Barcelona: Anthropos, 2000.
- Rodado Ruiz, Ana María. “*Tristura conmigo va*”. *Fundamentos del amor cortés*. Cuenca: Ediciones de la universidad de castilla-la mancha, 2000.
- San Agustín. *Confesiones*. Buenos Aires: San Pablo, 2002.
- San Bernardo. *Obras completas de San Bernardo. V: El Cantar de los Cantares*. Trad. Iñaki Aranguren. Madrid: BAC, 1987.
- _____. *Sancti Bernardi abbatis primi Clarae-vallensis. Volumen I*. Lyon: Lyon Public library, 1719. Digitalizado (16 de diciembre de 2010).

Simons, Walter. "New Forms of Religious Life in Medieval Western Europe". *Christian Mysticism*. Ed. Amy Hollywood, Patricia Z. Beckman. United States of América: Cambridge University Press, 2012.

Serés, Guillermo. *La transformación de los amantes*. Barcelona: Crítica, 1996.

Tabuyo, María. *El lenguaje del deseo*. Madrid: Trotta, 1999.

Uña Juárez, Agustín. "Plotino: el sistema del Uno. Características generales." *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* [Online], 19 (2002): 099 - 128. Web. 1 jul. 2013.

Willaert, Frank. "Peregrinos al País del Amor. Mistagogía y Memoria en Hadewijch de Brabante." *Revista Chilena de Literatura* No 62 (2003): 165-182.