



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Sobre el cuerpo, el goce y la escritura

Mirada comparativa entre las místicas de la Edad Media y
Marie de la Trinité, analizante de Jacques Lacan

Maria Bantulà i Pañella

Máster Actuación Clínica en
Psicoanálisis y Psicopatología

Octubre 2020

Resumen:

Marie de la Trinité, monja mística y analizante de Lacan, nació en Lyon en 1903. El propósito de este trabajo es encontrar un conjunto de rasgos comunes entre ella y las escritoras místicas y visionarias de Europa que durante los siglos XII y XIII vivieron este fenómeno tan inconceptualizable que es la experiencia mística. Deseamos estudiar esa conjunción de rasgos desde la perspectiva teórica y metodológica del psicoanálisis de Jacques Lacan. Nos centraremos principalmente en tres puntos comunes: el tema del cuerpo, el goce y la posición femenina del no-todo. Por último analizaremos también como tema la escritura en sí misma, con el propósito de hablar del discurso del Amo imperante en el momento y de la imposibilidad de narrar lo acontecido.

Palabras clave: místicas medievales, experiencia visionaria, misticismo femenino, Marie de la Trinité, Jacques Lacan, posición femenina, no-todo, goce, psicoanálisis, religión.

Abstract:

Marie de la Trinité, mystic nun and analysand of Lacan, was born in Lyon in 1903. This paper is aimed at finding a set of common features between her and the mystical and visionary women writers of Europe, who lived this unconceptualizable phenomenon that is the mystical experience during the 12th and 13th centuries. We want to study this conjunction of features from the theoretical and methodological perspective of Jacques Lacan's psychoanalysis. We will focus mainly on three common points: the body subject, the jouissance and the feminine position of the not-all. Finally, we will also analyze as a subject the writing itself, with the purpose of talking about the Master's discourse prevailing at the time and the inability to relate what happened.

Key words: medieval mystics, visionary experience, female mysticism, Marie de la Trinité, Jacques Lacan, feminine position, not-all, jouissance, psychoanalysis, religion.

«Ese goce que se siente y del que nada se sabe ¿no es acaso lo que nos encamina hacia la existencia?»

Jacques Lacan



«Pero, bajo ese fulgor donde como alborada rutilaba, vi surgir, entre el cielo y la tierra, unas densísimas tinieblas de un horror tal, que rebasaba cuanto pude expresar en la lengua humana»

Hildegard von Bingen



«Era como si en aquel momento me sumergiera muy hondo, pero hacia lo alto —siempre he lamentado que no haya una palabra que signifique una profundidad ascensional.»

Marie de la Trinité

Al pare i a la mare, que sempre m'han fet sentir el seu recolzament més sincer.

Als meus germans, amb qui tinc la sort de compartir llibres i passions.

A Victoria Cirlot i Amador Vega, per fer-nos vibrar l'inefable a cada classe.

A la Mireia Martí, la meva primera cap en salut mental, que em va empènyer a retrobar-me
amb les místiques des de noves perspectives.

A Francesc Vilà, el meu tutor, del que agraeixo tots i cada un dels comentaris fets.

A la Júlia, el Víctor i el Gerard, que m'acompanyen a tots els camins.

Índice

Introducción.....	11
Lo medieval en contexto.....	17
El cuerpo atravesado: una vivencia del monasterio interior.....	18
El goce de las mujeres: del no-todo al abandono de sí.....	26
La escritura de lo indecible: entre el silencio y la imposibilidad.....	34
Conclusiones.....	43
Bibliografía.....	45

Introducción

La complejidad de la vida del espíritu es una cuestión ampliamente discutida. Sobre ella se han acumulado un sinnúmero de palabras que tratan de dar cuenta de aquello imposible de versar. Muchísimos significantes se han empleado para aludir a eso tan difícil de entender, que en distintos momentos se nombró como lo invisible, lo oculto, el inconsciente, lo Real. Significantes todos ellos que tratan de conceptualizar lo inefable.

Este trabajo pretende sumar unas palabras más a esta cuestión e intenta comprender este fenómeno, alzando un puente entre dos siglos tan dispares como son el siglo XII y el siglo XX, encontrando los puntos de intersección entre ambos desde una lectura muy concreta que desarrollaremos en los párrafos que siguen.

El objetivo de este trabajo es elaborar una nueva perspectiva del estudio de Marie de la Trinité —mística y analizante de Jacques Lacan— dirigiendo una comparación entre su experiencia de la mística y la experiencia de un conjunto de beguinas que vivieron en el siglo XIII —considerado como «el siglo de la mística femenina» por Victoria Cirlot y Blanca Garí, medievalistas especializadas en mística cristiana¹—. La una y las otras comparten a mi parecer una serie de espacios comunes en los que se expresa su vivencia de lo numinoso.

Marie de la Trinité nació en Lyon con el nombre de Paule de Mulatier en el año 1903. Séptima hija en una familia de industriales «ricos, muy católicos y con múltiples inquietudes espirituales y culturales»², no se sentía integrada en la alegría excesiva de su ambiente familiar. De su infancia conocemos sus ataques de cólera, que era una persona «tímida, angustiada, perfeccionista y escrupulosa»³ y también su temprana vocación: A los siete años, durante la primera comunión, queda convencida de su vocación religiosa: «desde siempre estuvo entendido entre Él (Dios) y yo que le consagraría mi vida»⁴. Esta vocación, a pesar de orientarse en un primer momento hacia el Carmelo, se recondujo por orden de su director espiritual, el padre Jean-Marie Périer, a la recién fundada congregación de las Dominicaines Missionnaires des Campagnes. Marie obedeció con angustia a su director espiritual. Es

¹ CIRLOT, Victoria. y GARÍ, Blanca, *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Ediciones Siruela: Madrid, 2008, p. 15.

² LÁZARO, Claudia, «Un problema de obediencia: Construcción del caso de Marie de la Trinité», dentro de *Revista lacaniana de psicoanálisis*, Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana, año 10, número 14, junio del 2013.

³ DE LA TRINITÉ, Marie, *De la angustia a la paz. Testimonio de una religiosa, paciente de Jacques Lacan. La palabra extrema*, NED Ediciones, 2018, p. 73.

⁴ *Ibid.*

entonces, un 11 de agosto —cuando la joven francesa cuenta con veintiséis años—, justo antes de su ingreso como novicia a la orden dominica, cuando Marie tiene su primera experiencia mística, que es entendida por ella como un abrazo de la Trinidad: «Primero es tomada en el seno del Padre, luego es tomada en el abrazo de amor inefable que hay del Padre al Hijo y del Hijo al Padre y por último se añade el Espíritu Santo del que piensa que es operador de este abrazo»⁵. Poco después empieza su vida como religiosa con una actividad más que frenética entre ayunos y oraciones. Esta actividad se aguanta mientras la dominica puede refugiarse en sus plegarias y en la escritura —en el periodo comprendido entre 1942 y 1946 Maire escribe sus treinta y cinco carnés espirituales, pero ya desde años anteriores tenemos constancia de su extensa correspondencia—. En 1941 padece su primera gran crisis nerviosa que «la condujo a consultar con innumerables especialistas»⁶ y tuvo también otra gran experiencia mística que ella llamó «La prueba de Job», y que refleja lo vertebrador del sufrimiento fantasmático de Marie de la Trinité: «dividida entre su voluntad de obediencia y su deseo místico, es invadida por obsesiones que la llevan a la imposibilidad de rezar, que para ella era una de las actividades que mantenían su precario equilibrio»⁷. De este modo, y después de tratar con más de veinte profesionales y de esquivar una lobotomía que le había sido recomendada, llega en el año 1949 a la consulta de Lacan, donde llevará a cabo un análisis a lo largo de los cuatro años siguientes. Tras recibir el alta del psicoanalista, Marie explica que «Emprendí, yo sola, mi reconstrucción a partir de cero». Después de su profunda crisis, empieza en 1956 su formación como psicoterapeuta trabajando en el ámbito de la psicósomática, en el que se desarrollará hasta los últimos años de su vida. Después de su «reconstrucción», Marie puede al fin reprender su vocación de clausura y oración y entregarse a la vida eremítica hasta el fin de sus días.

Además de atender a la intersección observable en la lectura de las experiencias de las escritoras místicas del medievo y Marie de la Trinité, veremos también que esa lectura puede verse enriquecida al realizarla desde la perspectiva teórica y metodológica de las enseñanzas de Jacques Lacan. El psicoanalista francés no solo llevó a cabo el análisis de Marie de la Trinité sino que se interesó también, como veremos más adelante, por el fenómeno místico, y dedicó a él parte de su producción escrita. En esa producción desarrolló numerosos

⁵ LAFUENTE, Carmen, *Marie de la Trinité. Una mística en análisis*, Espacio Escuela, Enseñanza de AE, FPBarcelona, tercera sesión, 5 de febrero del 2018.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

conceptos relativos a lo humano que nos pueden servir para conceptualizar en un marco teórico este fenómeno tan complejo.

Así pues, el campo de investigación de este trabajo se encuadra dentro de la literatura comparada pero se caracteriza y se orienta principalmente por el marco teórico que nos ofrece el psicoanálisis de Jacques Lacan.

Para llevar a cabo nuestro propósito hemos seleccionado las obras más significativas de Marie de la Trinité en las que se ilustra la experiencia de la mística. Nos centraremos especialmente en su libro *De la angustia a la paz*, complementado con una agenda fechada entre 1929 y 1930, los cinco volúmenes de *Les carnets spirituels* y parte de la valiosa correspondencia de nuestra autora. Analizaremos también el Seminario XX de Lacan, escrito entre los años 1972 y 1973 y titulado *Encore —Aún* en la traducción española publicada por la Editorial Paidós—; asimismo atenderemos a aquellos conceptos o enseñanzas del conjunto de su obra que puedan ser de utilidad para comprender el complejo fenómeno que constituye nuestro objeto de estudio. Por último, en lo referente a la literatura sobre las místicas del medievo, recurriremos tanto a sus escritos como a los teóricos que han trabajado sobre esta cuestión.

Ahora bien, para abordar estas intersecciones mencionadas entre Marie de la Trinité y las místicas del medievo es necesario acotar qué es la mística —y por ende qué es una mística— aunque somos conscientes de que intentar ofrecer una definición exacta de lo que es la mística y qué son las místicas es un propósito casi imposible de alcanzar.

Antes de buscar posibles definiciones me gustaría presentar una cita del Evangelio de Juan, la referida al episodio de la tumba vacía, de la que podemos afirmar que constituye un punto fundacional del cristianismo y que —a mi entender— nos sirve de introducción para adentrarnos en la compleja cuestión de la mística.

Salieron, pues, Pedro y el otro discípulo, e iban hacia el sepulcro. Los dos corrían juntos, pero el otro discípulo corrió más aprisa que Pedro, y llegó primero al sepulcro; e inclinándose para mirar adentro, vio las envolturas de lino puestas allí, pero no entró. Entonces llegó también Simón Pedro tras él, entró al sepulcro, y vio las envolturas de lino puestas allí, y el sudario que había estado sobre la cabeza de Jesús, no puesto con las envolturas de lino, sino enrollado en un lugar aparte. Entonces entró también el otro discípulo, el que había llegado primero al sepulcro, y vio y creyó⁸.

⁸ «Juan, 20: 3-8», dentro de *La Biblia*, Herder Editorial: Barcelona, 2004.

En este fragmento bíblico se nos presenta una cuestión crucial para el entendimiento de la mística: la presencia en la ausencia. El otro discípulo empieza a creer cuando entra en el sepulcro y ve la tumba vacía. Dice el Evangelio: «vio y creyó».

Podemos afirmar así que la creencia empieza a partir de lo que falta, del Dios ausente. Y es que, como afirma Michel de Certeau, uno de los grandes estudiosos de la mística, el místico es aquél para el que *nada es algo*.

Encontraremos a los místicos siempre en la voluntad de recorrer espacios que no llenan, porque la única categoría que habita en ellos es la ausencia. El místico es, de este modo, aquél que siente la ausencia de Dios en el mundo y emprende una constante búsqueda motivada por esa ausencia. A partir de esta concepción Certeau define al místico en los siguientes términos:

Es místico aquel o aquella que no puede parar de caminar y que, con la certidumbre de lo que le falta, sabe, de cada lugar y de cada objeto, que *no es eso*, que uno no puede residir *aquí* ni contentarse con *esto*. El deseo crea un exceso. Excede, pasa y pierde los lugares. Hace ir más lejos, a otra parte. No habita en ningún lugar. Es habitado, dice [...] Hadewijch, por ...un noble no sé qué, ni esto ni aquello, que nos conduce, nos introduce y nos absorbe en nuestro Origen.⁹

En relación a este no-lugar Certeau desarrolla la idea de una *ruptura instauradora* que caracteriza al místico. En su búsqueda incesante el místico abandona constantemente los lugares en los que ha estado: lo que no puede abandonar nunca es la búsqueda en sí misma, su permanente avanzar señalando «no es esto, no es aquello», su aspiración de serlo todo para el Otro, ese tipo de amor que no se agota en ninguna persona, en ningún concepto, en ningún lugar. Se trata, como dice el historiador francés, de «un duelo imposible»¹⁰. Los místicos se mueven por la pregunta «¿Dónde estás?»¹¹.

Esta comprensión de los místicos y las místicas desde la idea de la ausencia y la búsqueda nos señala los tres puntos de los que partiremos para realizar nuestra investigación. A cada uno de ellos dedicaremos un capítulo en las páginas que siguen. El primero es el goce que, en palabras de Lacan, está «marcado por ese agujero» y la huella que ese agujero deja en el cuerpo. El segundo es la posición femenina —desde la óptica lacaniana del no-todo que

⁹ DE CERTEAU, Michel, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Siruela 2006, p 294

¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹¹ *Ibid.*

desarrollaremos más adelante— y su relación con el Otro invisible. El tercero, por último, es la relación del vacío con la escritura: veremos en él la paradoja que implica la necesidad imperiosa de narrar lo acontecido y la imposibilidad de dar cuenta de esta experiencia a través del lenguaje, siempre limitado y constreñido.

Estos tres puntos mencionados son los que hacen posible el encuentro entre las místicas del medievo y la analizante de Lacan: desde ellos podemos estudiar tanto en las unas como en la otra, sin dejar de atender a las particularidades de cada caso. Como hemos adelantado ya, llevaremos a término esta labor desde la perspectiva del psicoanálisis.

Si queremos llevar a cabo nuestro propósito y abordar el análisis del fenómeno místico desde la teoría lacaniana debemos primero esclarecer el tratamiento que haremos de los textos. Terry Eagleton, teórico de la literatura, defiende que «la crítica literaria psicoanalítica puede dividirse, sin entrar en detalles, en cuatro clases que varían según el objeto en el cual fijan la atención. Pueden dar más importancia al autor de la obra, al contenido de la obra, a su construcción formal o al lector»¹². Se desvelan así los distintos modos en los que un estudio como éste puede llevarse a cabo. Se trata de analizar la producción con el deseo de captar la psique del autor a partir de lo escrito. Nos podemos centrar ya en el texto, ya en el lector: poner el acento en lo que se dice, en lo que se deja de decir o en la forma en la que es expresado.

Para nuestra investigación nos centraremos en esto último y nos acogemos una vez más a las palabras de este teórico de la literatura:

Todas las obras literarias contienen uno o más de esos subtextos, y en un sentido se les podría llamar el «inconsciente» de la obra. La perspicacia de la obra —otro tanto ocurre con cualquier tipo de escrito— se relaciona íntimamente con su ceguera: lo que no dice y cómo no lo dice pueden ser cosas tan importantes como lo que efectivamente expresa. Lo que parece ausente, marginal o ambivalente puede proporcionar una pista decisiva sobre sus significados.¹³

Por supuesto, como dice asimismo Eagleton, la interpretación psicoanalítica «no tiene por que ser una opción frente a la interpretación social»¹⁴. Ambas visiones enriquecen el estudio de la condición humana. No es éste un detalle meramente formal. En nuestro trabajo, además

¹² EAGLETON, Terry, *Una introducción a la teoría literaria*, Fondo de Cultura Económica: Buenos Aires, 2014, p. 110.

¹³ *Ibid.*, p. 109.

¹⁴ *Ibid.*, p. 111.

de en los tres puntos mencionados más arriba— que se encuadrarían en el enfoque planteado previamente—, ahondaremos en las particularidades de la recepción de estas mujeres según su contexto, y en la relación que guardaron con la institución predominante en su momento histórico: la eclesiástica en el caso de las mujeres del medievo y la psiquiátrica en el caso de Marie de la Trinité.

En otro orden de las cosas, vemos que además de recurrir al psicoanálisis para orientar nuestra lectura, surge —dentro del marco que hasta ahora hemos delimitado— la necesidad de rescatar las aportaciones de Jacques Lacan sobre el asunto que nos ocupa.

Hemos dicho ya que ocupará un espacio central en nuestro estudio lo aportado por Lacan sobre la mística en el Seminario XX. A propósito de él existe un libro de la psicoanalista Carmen González Táboas titulado *El amor, Aún*. En su prólogo, Miquel Bassols anota que el Seminario XX tiene:

El amor y el goce femenino como sus hilos conductores, con todos los anudamientos y desanudamientos que encontraremos entre ellos. [...] Nudos [...] difíciles de seguir, especialmente cuando se trata de la relación y de la no relación a la vez entre el Uno y el Otro, entre el Uno del goce y el Otro del amor.¹⁵

En este seminario Lacan piensa el amor y define a los místicos como aquellos que «vislumbran la idea de que debe haber un goce que esté más allá»¹⁶. Los místicos abren así un camino para estudiar el goce en relación al Otro invisible. De él se beneficia especialmente el estudio del goce femenino, ya que —tal y como afirma Lacan— los místicos son «mujeres en su mayoría, o gente capaz como san Juan de la Cruz»¹⁷.

El Seminario XX, además de ofrecernos claves interpretativas para este fenómeno, nos servirá también para localizar algunas coordenadas teóricas alrededor de esta cuestión tan compleja sobre la que no se han agotado los significantes posibles *aún*.

¹⁵ Prólogo por BASSOLS, Miquel, a GONZÁLEZ TABOÁS, Carmen, *El amor, aún: una lectura del Seminario 20 de Lacan y sus fuentes antiguas*, Grama Ediciones: Olivos, 2020.

¹⁶ LACAN, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún. 1972*. Paidós: Buenos Aires, 2012

¹⁷ *Idem.*

Lo medieval en contexto

La Edad Media es el gran mundo olvidado. Situado entre la Antigüedad clásica y el Renacimiento, en él empieza a emerger lo europeo. La decadencia del mundo romano, la consolidación del cristianismo y las culturas del norte se funden para dar paso a esta nueva era. En ella no tiene ya lugar el horizonte imperial que determinó los siglos anteriores. Las múltiples identidades y lenguas que surgen en este periodo lo imposibilitan y dan pie a otros modelos de vida y sociedad.

Las lenguas que surgen durante este periodo en el sur de Europa son llamadas vernáculos, románicas o neolatinas. Entre ellas se cuentan el castellano, el francés, el catalán, el portugués, el italiano, el rumano, el sardo o el franco-provenzal. En el norte, por su parte, emergen las lenguas germánicas —el anglosajón, el sanjón, el danés, el alemán...— y también las célticas —como el galés o el bretón—.

Estas nuevas lenguas, conocidas como vulgares, se integran en la sociedad y empiezan a conformar una nueva literatura que desplaza al latín como lengua culta, a pesar de que la Iglesia conserve el uso de ésta última todavía durante algunos siglos.

El mundo medieval se verá escindido por esta doble cosmovisión de extremos tan diferenciados: el modelo culto y el vulgar, el eclesiástico y el laico, el sagrado y el profano. A pesar del profundo interés que la cultura laica puede suscitar, nosotros nos centraremos en la eclesiástica. La cultura medieval es esencialmente religiosa. Los monasterios son durante el medievo los centros de la cultura escrita y son de gran relevancia las producciones que en ellos surgen en el campo del arte, del pensamiento y de la literatura.

En su estudio introductorio para la traducción al español de *El espejo de las almas simples*, de Marguerite Porete, Blanca Garí, profesora de historia medieval, afirma que durante estos años se produjo:

Un cambio profundo en la experiencia espiritual y religiosa [...] con increíble impulso renovador [en] la inquietud de hombres y mujeres por buscar nuevas formas de lenguaje y de representación, nuevas interpretaciones de los ideales de espiritualidad peuperística y apostólica, nuevas formas de vida, nuevas maneras de decir y de decirse. Fue en este contexto en el que, junto a lo teología latina, monástica y escolástica, emergió por primera vez en

Occidente una teología en lengua materna, o «teología vernácula» en cuyo centro se situaba la experiencia mística¹⁸.

Encontramos en este momento, por lo tanto, tal y como afirma nuestra autora, el surgimiento de la mística femenina. Estamos a finales del siglo XII y veremos cómo se desarrolla hasta su plenitud a lo largo del siglo XIII, tanto en los monasterios como en los beguinatos. Éstos últimos emergieron como consecuencia del gran renacimiento urbano que experimentó la Europa del siglo duodécimo, dando lugar a los nuevos modelos de vida y sociedad que antes hemos mencionado. Se produjo entonces una resistencia a crear nuevas órdenes femeninas y nacieron, en cambio, estos espacios de vida colectiva, habitados sobre todo por mujeres que se reunían con el propósito de adoptar un modo de vida religiosa desligado completamente de la orden monástica. Ellas eran las *muliere religiosa*.

Este nuevo paisaje cultural de los siglos XII y XIII propicia la emergencia de las *nuevas maneras de decir y decirse* que apunta Blanca Garí en la cita a la que nos hemos referido y abre también el complejo entramado en el que nos situamos para nuestro estudio. Los trabajos tanto de las monjas como de las *muliere religiosa* nos permiten acceder a una experiencia nueva: el relato de la mirada femenina.

Esta mirada aporta a la historia de la cultura europea un factor que no había sido estudiado nunca antes: la subjetividad. Por primera vez encontramos a mujeres que hablan desde el espacio interior para desarrollar lo que hoy conocemos como *escritura mística*. En estos años se dará la creación del mayor corpus textual místico de la historia, cuyo legado será acogido a lo largo de nuestra tradición hasta llegar al siglo XX y a los escritos de Marie de la Trinité. En las páginas que siguen trataremos de defender que, a pesar de las diferencias contextuales, existen en estos dos puntos de la historia de la mística características comunes que trascienden el paso del tiempo.

El cuerpo atravesado: una vivencia del monasterio interior

El monasterio y el beguinato eran los principales espacios en los que vivían las mujeres dedicadas a Dios. En ellos se desarrollan, de manera multiforme y heterogénea, sus formas de vida religiosa tan particulares. Además de concentrar la vida espiritual y religiosa, estos

¹⁸ Prólogo por GARÍ, Blanca, a PORETE, Marguerite, *El espejo de las almas simples*. Siruela: Madrid, 2005, p. 9.

espacios se erigían como centros de cultura, dedicados a la escritura especialmente. Casi podemos afirmar que desarrollaron movimientos literarios propios. Entre sus muros se copiaban y se confeccionaban libros —como sabemos que hicieron en sus *scriptorium* Beatriz de Nazaret y Marguerite Porete, dos místicas del siglo XIII—, pero también se escribía acerca de la vida cotidiana y de las experiencias místicas que ocurrían allí. A esos textos, que no llevaban título, nos referimos al citar los «libros de conventos». Eran propiedad del convento al que pertenecían. De este modo, los conventos constituían un espacio en defensa de «los procesos de creación y transmisión de saber, de creación cultural y artística, que hicieron de los monasterios verdaderos espacios de producción de conocimiento femenino»¹⁹.

Este espacio arquitectónico permite a las mujeres no sólo convivir con los distintos miembros de su orden eclesiástica, no sólo vivir en comunidad, sino también recluirse en la soledad de su celda. Desde esa soledad podemos empezar a entender el espacio interior, la interioridad. Escribe Santa Gertrudis en sus *Ejercicios espirituales*:

Quoties renovato bono proposito memoriam primae conversionis tuae, qua mundo abrenuntiasti, celebrare, et cor tuum cum omnibus viribus suis ad deum convertere volueris: utere hoc exercitio, orans deum, ut te sibi in amoris omniumque virtutum aedificet monasterium.²⁰

Queremos resaltar de esta cita las últimas palabras: «ora a Dios para que haga de ti un monasterio de amor y virtud». La relación que se establece entre el espacio y la interioridad es, de este modo, doble: por un lado, podemos entender el espacio a partir de la interioridad; por otro, entender la interioridad a partir del espacio.

La comprensión de la interioridad a la que acabamos de asistir no es, en todo caso, exclusiva de Santa Gertrudis: antes bien, remite a una tradición cristiana que la precede y que, tal como afirma Guardini, tiene su origen en San Pablo:

El primero en hablar de forma decisiva acerca de la interioridad cristiana fue San Pablo. Subraya continuamente como elemento característico el hecho de que Cristo ‘está en el creyente;’ y, asimismo, conocer respuesta, que el creyente ‘está en Cristo;’ por ejemplo,

¹⁹ GRAÑA CID, María del Mar, *Espacios de vida espiritual de mujeres*, Universidad Complutense de Madrid: Madrid, 2008, p. 38.

²⁰ D’HELFTA, Gertrude, *Les exercices*, II, 1-5. Citado en www.surco.org/content/ejercicios-espirituales-santa-gertrudis-principios-liturgico-sacramentales-vivir-plenitud. Traducción al español: «Cuando, después de renovar tu buen propósito, quieras celebrar la memoria de la primera conversión, por la que has renunciado al mundo, y volver tu corazón con todas sus energías hacia Dios, utiliza el presente ejercicio y ora a Dios para que haga de ti un monasterio de amor y virtud».

cuando dice: 'Ya no vivo yo (como ser subsistente en mí mismo), sino Cristo vive en mí (Gal. 2, 20).²¹

También la encontramos en San Agustín cuando dice:

No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma.²²

También en este sentido escribe Ignacio de Loyola: «No el mucho saber harta y satisface el alma, sino el sentir y gustar las cosas internamente»²³. Y el Maestro Eckhart «Húndete en las profundidades del alma, el lugar secreto de Lo Más Elevado, en las raíces, en las cumbres: pues todo lo que Dios implica tiene su foco allí»²⁴. Santa Teresa de Ávila: «El alma es un castillo donde mora Dios»²⁵. San Juan de la Cruz: «Escondese para encontrarle escondido dentro»²⁶. Podríamos encontrar todavía muchos otros ejemplos con los que reseguir la tradición de esta idea a través de diversos autores.

Las místicas se exponen de este modo al descubrimiento de la interioridad, tan presente en el cristianismo, y a la consecuente apertura a lo que, muy acertadamente, el poeta Rainer Maria Rilke denominó *Weltinnenraum*, «el espacio interior del mundo». Su ejercicio deviene entonces en un proceso transformador por el que se entregan al misterio de la vida; y el resultado de ese ejercicio es un nuevo modo de ver, una nueva percepción.

La apertura al mundo interior nos permite adentrarnos en una dimensión innombrable de la realidad, en un goce sin significantes que permitan acotarlo, y que va más allá de todas las categorías y representaciones. A este propósito dice Lacan en el Seminario XX: «Con la tal Hadewich pasa como con Santa Teresa: basta ir a Roma y ver la estatua de Bernini para comprender de inmediato que goza, sin lugar a dudas. ¿Y con qué goza? Está claro que el

²¹ GUARDINI, Romano, *La existencia del cristiano*, Editorial Biblioteca de autores cristianos, 2005, p. 359.

²² DE HIPONA, San Agustín, *Obras completas. Tomo IV. Escritos apologeticos 1o. De la verdadera religión, De las costumbres de la Iglesia, Enquiridión, De la unidad de la Iglesia, De la fe en lo que no se ve, De la utilidad de creer*. Dentro de «De la verdadera religión», Capítulo 39, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

²³ DE LOYOLA, Ignacio, *Práctica de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, Imprenta de Magriñá y Subirana, 1865, p. 13.

²⁴ MAESTRO ECKHART, *Vida eterna y conocimiento divino* (traducción de Miguel Grinberg), Deva's: Buenos Aires, 2003.

²⁵ Canto tradicional sobre un poema de Santa Teresa de Jesús

²⁶ Citado por MAZARIEGOS, Emilio, en *En busca de interioridad*. Editorial San Pablo, 2005, p. 43.

testimonio esencial de los místicos es justamente decir que lo sienten, pero que no saben nada».²⁷

Esta cita de Lacan enlaza además con un punto crucial en el que, queriendo o no, el psicoanalista se adentra al ir a buscar en su ejemplo no una historia, no un ejemplo de vida, sino una escultura. Las esculturas, como las pinturas, eran, en el mundo medieval, objeto de mirada. Aunque también ahora nos sentimos interpelados por el goce que expresa el mármol de Santa Teresa. Asevera Freud que «Algo semejante ocurre con el mirar [...]. La impresión óptica sigue siendo el camino más frecuente por el cual se despierta la excitación libidinosa»²⁸. La diferencia reside en una variación significativa: en el medievo las imágenes no servían para despertar el goce estético, como sucede ahora, sino que servían al culto.

Lo visual —las imágenes, las reliquias, las esculturas y los objetos de culto— tenía en esos siglos la función de despertar la vida espiritual. A partir de esta dimensión espiritual de la visualidad, las monjas y beguinas desarrollaron el fenómeno visionario. En su libro *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Jeffrey F. Hamburger rescata la «pulsión escópica» —término que desarrolla Lacan en el seminario XI— que nos despierta lo visual y estudia la relación que esta pulsión guarda con lo visionario de las místicas: «The unflinching gaze of the Holy Face invited a reciprocal glance of equal intensity: an exchange that authorized not only the object, but, by extension, empirical experience itself».²⁹

Podemos decir de este modo que lo visible constituye una puerta de acceso a lo invisible y que la religión, por medio de esa unión entre lo visible y lo invisible, adopta su función etimológica: religión como *religare*. La religión permite adentrarse en aquello que solo se puede percibir con los sentidos interiores. A eso hace referencia Hildegard Von Bingen, una mística que abordaremos más adelante y que afirma: «Ni con los ojos de mi cuerpo, ni con los oídos del hombre exterior, ni en lugares apartados. Sino que las [visiones que contemplé las] he recibido despierta, absorta con la mente pura, con los ojos y oídos del hombre interior, en espacios abiertos, según quiso la voluntad de Dios»³⁰.

²⁷ LACAN, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun. 1972*. Paidós: Buenos Aires, 2012.

²⁸ «Tres ensayos de teoría sexual», dentro de FREUD, Sigmund, *Obras completas. Tomo VII*, Amorrortu Editores: Buenos Aires, 1993, p. 142.

²⁹ HAMBURGER, Jeffrey F., *The visual and the visionary: art and female spirituality in late medieval Germany*, Mass: Zone Books MIT Press, New York Cambridge, 1998, p. 320.

³⁰ Citado por CIRLOT, Victoria, en *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Herder Editorial: Barcelona, 2005, p. 13.

Estos ojos distintos son también introducidos por la psicoanalista Carmen Lafuente al hablar de las visiones de Marie de la Trinité:

Las visiones son interiores e intelectuales, como Sta. Teresa de Ávila: con los ojos del cuerpo. El diálogo con Dios la guía en una relación de intimidad con él, que la hace única. Las gracias surgen de oraciones pero tienen un efecto de cambio en ella y provienen de la Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo³¹.

Lafuente habla de «los ojos del cuerpo» y ese concepto nos resulta paradójico —ya que Hildegard reniega precisamente de los ojos «del cuerpo»—. Pero la paradoja se deshace cuando entendemos que el significante «cuerpo» adopta en la psicoanalista una dimensión distinta, porque el cuerpo es para ella el espacio interior en el que es posible experimentar lo indecible, como veremos en las líneas siguientes.

Nos adentramos, así, a través de estos sentidos interiores, en un mundo de goce sin significantes para buscar lo invisible, lo indecible. Todo significante constriñe y de algún modo oprime aquello que intentamos identificar. Sin lamentarnos por ello, estudiamos el camino de esa constricción, de esa palabra que brota de la apertura espiritual. A este respecto, dice Lacan que: «El significante es la causa del goce. Sin el significante, ¿cómo siquiera abordar esa parte del cuerpo?, ¿Cómo, sin el significante, centrar ese algo que es la causa material del goce? Por desdibujado, por confuso que sea, una parte del cuerpo es significada en este aporte»³².

La relación entre el goce de lo indecible, los significantes y el cuerpo es un estudio imprescindible para la comprensión de la mística.

El pensamiento sobre el cuerpo es una constante en la historia de las mujeres visionarias. Almudena Otero, estudiosa de la mística germana, apunta que:

Las palabras compartidas son una prolongación del deseo del cuerpo, un cuerpo en búsqueda de otro espacio, que quiere escapar de las cuatro paredes, de la rigidez del lenguaje-prisión, e ir más allá del umbral. El relato es deseo que se convierte en habla, narrativa que va conformando una identidad, como algo dinámico, que se va construyendo en las palabras; en un movimiento dialógico, entre el yo y la colectividad. Encontrar la voz, agarrar la palabra,

³¹ LAFUENTE, Carmen, *Marie de la Trinité. Una mística en análisis*, Espacio Escuela, Enseñanza de AE, FPBarcelona, tercera sesión, 5 de febrero del 2018.

³² LACAN, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun. 1972*, Paidós: Buenos Aires, 2012.

reconquistar el cuerpo. La palabra nace de la experiencia, es la vivencia del cuerpo que se abre.³³

Existen numerosos textos que ponen de manifiesto la relación a la que nos acabamos de referir entre la vivencia del cuerpo y la escritura. Un buen ejemplo entre ellos es el *La luz que fluye de la divinidad*, un libro de Mechthild von Magdeburg, beguina mística nacida en 1207. Esta autora, de cuya vida poco conocemos —aunque es sensato pensar, por su amplio conocimiento de la literatura cortés, que procedía de una familia noble— dejó escrito un conjunto de cantos en los que el alma y la divinidad dialogan para ofrecernos un Dios que fluye, un Dios que está en movimiento y que se toca, que se percibe y que existe en el cuerpo³⁴.

XIII. El contenido de este libro se ve, se escucha y se siente en todos los miembros del cuerpo. [...] No sé ni puedo escribir si no lo veo con los ojos de mi alma y no lo escucho con los oídos de mi espíritu eterno y no siento en todos los miembros de mi cuerpo la fuerza del Espíritu Santo.³⁵

Este Dios de Mechthild que se siente en todo el cuerpo es el que hace posible la escritura. Es decir, que la palabra nace para ella de esta experiencia, hasta el punto que la palabra deviene casi la experiencia misma.

Otra cuestión que vale la pena observar en esta misma autora es la relación que se establece entre el dolor y el placer como dos formas de goce. Se trata de una dicotomía experimentada por muchas de las mujeres a las que nos referimos y que llega hasta Marie de la Trinité. Hace más de siete siglos, Mechthild escribía: «Ella es aquella que sufre a la vez dolor y amor»³⁶. Casi seiscientos años después, Sigmund Freud habla de las pulsiones como:

Las fuerzas que suponemos tras las tensiones de necesidad del ello. Representan los requerimientos que hace el cuerpo a la vida anímica. Aunque causa última de toda actividad [...]. Nos hemos resuelto a aceptar sólo dos pulsiones básicas: Eros y pulsión de destrucción [...] las dos pulsiones básicas producen efectos una contra la otra o se combinan entre sí.³⁷

³³ OTERO VILLENA, Almudena, *'ayn. O ollo e a fonte*, Axóuxere: Rianxo, 2017.

³⁴ OTERO VILLENA, Almudena. Curso: *Las voces perdidas. Ensayo sobre una historia de las palabras de las mujeres*. 2020

³⁵ VON MAGDEBURG, Mechthild, *La luz que fluye de la divinidad*, Herder Editorial: Barcelona, 2016.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ «Esquema del psicoanálisis», dentro de FREUD, Sigmund (1940a [1938]), *Obras Completas*, Amorrortu Editores: Buenos Aires, 1986, p. 146.

También en Mechthild podemos rastrear la idea tan freudiana de la pulsión sexual, el placer que se manifiesta desde el erotismo. En unos versos suyos leemos:

Pero si amas, los dos nos hacemos uno.
Y si los dos somos uno
nunca más podrá haber separación,
y solo una deliciosa espera
existirá entre nosotros dos.

Señor, esperaré entonces con hambre y con sed,
con apremiante deseo
hasta el instante dichoso
en el que de tu boca divina
manen las palabras escogidas
que nadie más escucha
mas que aquella alma
que se desviste del mundo
y a tu boca dirige el oído.
¡Sí, ella encuentra el amor y lo atrapa!³⁸

Por otra parte, la pulsión de muerte que el padre del psicoanálisis desarrolló en sus escritos la podemos encontrar en el goce ligado al dolor, en las prácticas de penitencia hasta el más radical abandono de sí. Del dolor, es ejemplo el caso de Heinrich Seuse, fraile y discípulo de Meister Eckhart.

Conocemos del fraile dominico lo que escribe su amiga Elsbet Stigel, mística dominica nacida en el año 1300. Stigel explica que Heinrich «buscó todo tipo de remedios y grandes penitencias con las que someter el cuerpo al espíritu»³⁹ y detalla con gran exactitud las prácticas del fraile:

Le atrajo la idea y el deseo de llevar en su cuerpo algún signo sensible de su compasión por los terribles sufrimientos de su Señor crucificado. Para ello se hizo él mismo una cruz de madera de la altura de un hombre y del ancho correspondiente. Fijó en ella treinta clavos en recuerdo especial de todas sus heridas y de sus cinco signos de amor. Ajustó esta cruz a su espalda desnuda entre los hombros, en contacto con la carne, y la llevó constantemente, noche y día, durante ocho años en alabanza del Señor crucificado⁴⁰.

Ejemplo del goce vehiculado a partir del dolor es también el caso de las mujeres que padecieron el conjunto sintomático denominado *santa anorexia*: por ejemplo, Santa Clara, Santa Catalina, Santa Magdalena de Pazzi, Santa Teresa de Jesús o la misma Marie de la

³⁸ VON MAGDEBURG, Mechthild, *La luz que fluye de la divinidad*, Herder Editorial: Barcelona, 2016.

³⁹ SEUSE, Heinrich, *Vida* (traducción de Blanca Garí), Siruela: Madrid, 2013, p. 66.

⁴⁰ *Ibid.*

Trinité. A este propósito Santa Catalina de Siena escribe a fray Raimundo de Capua: «Este es el momento, carísimo padre, de demostrar si amamos a Cristo crucificado o no, y si nos deleitamos en esta comida. Es tiempo de ofrecer el honor a Dios y al prójimo nuestro sufrimiento. Hablo de sentimientos abundantes, corporales y espirituales»⁴¹.

La misma idea de vincular el goce a este espacio en el que se mueven el placer y el dolor, el «éxtasis y el sufrimiento», la plantea también Carmen Lafuente al trabajar sobre el caso de Marie de la Trinité: «Los místicos quieren vivir la religiosidad de otra manera, con una voluntad muy singular de vivir una religiosidad, no exenta de erotismo, experimentando una mezcla de éxtasis y sufrimiento, más allá del principio del placer freudiano y que Lacan llama goce»⁴². La analizante de Lacan también vive en estos goces tan particulares con un síntoma de tipo alimentario por el que se adentraba en largas jornadas de ayuno:

Para acompañar la actitud espiritual, para aproximarse al estado de devoción completa a Dios, MT consideraba que debía privarse de la alimentación. Este síntoma constituyó un problema serio para aquellos que la rodeaban más que para sí misma. Se transformó en fuente de conflicto cuando ella solicitaba a sus autoridades religiosas (el padre Antonin Motte o la madre Marie Saint-Jean) que le permitieran ayunar⁴³.

Esta privación de la alimentación era para ella una exigencia del propio cuerpo tal y como pone de manifiesto en una carta a Lacan. La carta da testimonio del eje del análisis de la dominica, el problema de la obediencia:

Para intentar una experiencia, es preciso calma y paz, y no espanto. En un comienzo, yo tenía calma, pero usted, sin quererlo, la reemplazó por espanto planteándome dos alternativas: desobedecerlo a usted y ser fiel a mi conciencia, o negar mi conciencia para obedecerlo. De esta manera, usted mató el amor en mí. Ayunar se tornó una condición necesaria de mis plegarias, un estado del cuerpo exigido por el estado del alma⁴⁴.

También en esta dirección, ante las múltiples respuestas que acrecientan su conflicto con la ley, Marie se justifica diciendo que este asunto es «subjetivo y variable de un individuo al

⁴¹ SALVADOR Y CONDE, José, *Epistolario de Santa Catalina de Siena: espíritu y doctrinas*, Editorial San Esteban: Salamanca, 1982, p. 1002.

⁴² LAFUENTE, Carmen, *Marie de la Trinité. Una mística en análisis*, Espacio Escuela, Enseñanza de AE, FPBarcelona, tercera sesión, 5 de febrero del 2018.

⁴³ LÁZARO, Claudia, «Un problema de obediencia: Construcción del caso de Marie de la Trinité», dentro de *Revista lacaniana de psicoanálisis*. Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Año 10, número 14, junio del 2013.

⁴⁴ Cita extraída de LÁZARO, Claudia, «Un problema de obediencia: Construcción del caso de Marie de la Trinité», dentro de *Revista lacaniana de psicoanálisis*. Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Año 10, número 14, junio del 2013.

otro»⁴⁵. Vemos reflejada en sus escritos una incomprensión muy sentida por la monja por parte del otro de manera continuada.

El goce de Marie de la Trinité resultaba pues incomprensible, tanto por los doctores como por su congregación. Tan solo se vuelve entendible a la luz de la experiencia de unión con Dios hacia la que Marie, como sus semejantes a lo largo de la historia, se ha encaminado: a esa apertura de un espacio que podríamos denominar «monasterio interior» y en el que encontramos un goce sin significantes que permitan nombrarlo. Las escritoras místicas viven, desde esas coordenadas, su experiencia absolutamente singular, *subjetiva y variable* de Dios y experimentan con su cuerpo de una manera radical y totalmente distinta.

El goce de las mujeres: del no-todo al abandono de sí

Mujeres que escriben, mujeres que descubren un espacio nuevo, mujeres que gozan de Dios de un modo totalmente diferente. A pesar de las numerosas discusiones que ha suscitado este maridaje, es ya aceptado por todos los estudiosos que lo femenino y la mística mantienen una estrecha relación.

La posición femenina es de gran importancia para el misticismo, especialmente para el misticismo medieval. No tan solo porque en su mayoría son mujeres las que experimentan este acontecimiento vital sino porque, como veremos más adelante, este hecho tendrá una afectación en numerosos ámbitos y en cuestiones derivadas de su experiencia. Es, pues, innegable que las mujeres son el eje de este fenómeno de cuya naturaleza se ha debatido tanto.

Para introducirnos en los múltiples puntos de intersección entre estas dos cuestiones nos remitimos aquí a una miniatura de la profeta, visionaria y mística Hildegard von Bingen. Esta monja benedictina nacida en el año 1098 es, como apunta Victoria Cirlot, «un caso extraordinario»⁴⁶ a partir del cual podemos entender la basta complejidad de este hecho tan novedoso en el mundo medieval.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ CIRLOT, Victoria, *La visión abierta: del mito del Grial al surrealismo*, Siruela: Madrid, 2010, p. 9.

La figura que aquí hemos recogido (fig. 1) procede del facsímil que unas monjas del siglo XX realizaron a partir de un manuscrito de la época de Hildegard, hoy lamentablemente perdido. Lo que en esta miniatura acontece no es ni más ni menos que la experiencia visionaria, tal como la relata nuestra mística en su libro *Scivias*:



Fig. 1

Sucedió en el año 1141 después de la encarnación de Jesucristo. A la edad de cuarenta y dos años y siete meses, vino del cielo abierto una luz ígnea que se derramó como una llama en todo mi cerebro, en todo mi corazón y en todo mi pecho. No ardía, sólo era caliente, del mismo modo que calienta el sol todo aquello sobre lo que pone sus rayos. Y de pronto comprendí el sentido de los libros, de los salterios, de los evangelios y de otros volúmenes católicos, tanto del antiguo como del nuevo testamento, aun sin conocer la explicación de cada una de las palabras del texto, ni la división de las sílabas, ni los casos, ni los tiempos.⁴⁷

Este fragmento, así como la imagen que hemos destacado, da testimonio de tres de los puntos más significativos de la experiencia que son los tratados en este estudio. En primer lugar veremos lo que acontece en la celda de la monja. La celda nos remite al monasterio como espacio en el que es posible la privacidad y en el que se desarrolla la producción cultural del periodo que nos ocupa. En segundo lugar trataremos de la figura femenina representada por la misma Hildegard en el momento de su visión. Hildegard es penetrada por la llama ante la atenta presencia en forma mirada masculina. Tendremos la oportunidad de conocer que esa mirada asoma siempre de manera ineluctable para incentivar o supervisar la experiencia de las mujeres. Y, por último, estudiaremos el tema de la escritura, tarea a la que alude la miniatura al aparecer dos elementos clave con los que Hildegard es representada: el punzón y la tableta de cera. Su escritura dará testimonio de su visión.

Tratemos aquí el segundo punto, y valgámonos para ello de la fórmula que Lacan emplea en *Encore*, su Seminario XX, para desenmarañar esta nebulosa que denominamos «mujer». Afirma el psicoanalista que el lado hombre y el lado mujer son nada más que dos posiciones

⁴⁷ Citado por CIRLOT, Victoria, en *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Herder Editorial: Barcelona, 2005, p. 13.

ante el cuerpo y el lenguaje. La posición masculina es aquella que se relaciona con la limitación de la experiencia humana por la palabra y el lenguaje, y que afirma su deseo en oposición a la castración —a la limitación—. Esa castración o limitación se configura de este modo como reverso de aquello que configura al hombre como humano. Suplementariamente —y no complementariamente, como incide Lacan—, habría la posición femenina. Por su condición no limitada por la lengua, Lacan sostiene que «la mujer es no-toda»⁴⁸. Su más allá del límite de la palabra la lleva a la manifestación de un goce ajeno a la ley que impone el lenguaje, en el que podemos encontrar una prevalencia por encima de la regulación de la castración. Es un goce sin límite del que da testimonio Hildegard, un goce que no se localiza en un lugar sino «en todo mi cerebro, en todo mi corazón y en todo mi pecho»: es el goce que está más allá como lo testifica Lacan.

Para aplicar esta distinción a las místicas del medievo partiremos del carácter *suplementario* del que hace énfasis Lacan. Hildegard elabora en *Scivias* —fruto de sus visiones y sensaciones carnales— un imaginario en el que representa a Dios como padre, como rey, como juez supremo. Es el suyo un Dios que nos recuerda al pantocrátor, con su fuerza escópica tan característica, tan propio de la iconografía medieval.

Esta concepción remite a un Dios que la posee pulsionalmente, con la mirada que va más allá de lo que el pantocrátor representa, más allá de a imagen visible y, por otro lado, evoca una idea del universo muy jerárquica —evidente también en las visiones que Hildegard tiene de la jerarquía celestial— en la Dios se sitúa por encima de todas las cosas y ordena desde la dicotomía que se establece entre el macrocosmos y el microcosmos, entre el alma y el cuerpo, entre el hombre y la mujer. Esta última pareja de conceptos, conformada por el concepto de «hombre» y el concepto de «mujer», es extensamente desarrollada por Hildegard. Tanto ella como Lacan parten de la visión aristotélica en la que esos dos conceptos son representativos de las posiciones de «todo» y de «no-todo»:

La mujer es débil y se conecta al hombre para que le provea, al igual que la luna recibe su fuerza del sol. Por esta razón ella está sujeta al hombre y debería estar siempre preparada para servirlo [...]. El hombre no tenía un ayudante. Por eso Dios le dio uno, y este era la imagen especular de la mujer (*speculativa forma mulieres*), en la cual la entera raza humana yacía oculta hasta que debiera salir en el poder soberano de Dios, al igual que había dado a luz al primer hombre. Hombre y mujer están unidos, por consiguiente, de tal modo que cada uno obra a través del otro. El hombre no sería llamado «hombre» sin la mujer [ni] la mujer llamada

⁴⁸ LACAN, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aún. 1972*. Paidós: Buenos Aires, 2012.

«mujer» sin el hombre. Ya que la mujer es la obra del hombre y el hombre es el consuelo de los ojos de la mujer; y ninguno de los dos podría existir sin el otro⁴⁹.

Veremos además que Hildegard lleva un paso más allá esta idea del «todo» y el «no-todo» al elegir la posición masculina como representativa de Dios, del todo, y la posición femenina como aquello que *suplementa*, la humanidad: «El varón significa la divinidad del Hijo de Dios, pero la mujer Su humanidad»⁵⁰. Desde esta idea podemos pensar que la mujer, entendida como humanidad, es la que hace existir a Dios a partir de su goce en él.

Otro momento a resaltar del Seminario XX de Lacan es el de la clase VI, llamada «Dios y el goce de La Mujer». El barrado del artículo introduce desde el título una idea que puede sernos útil para estudiar la relación entre la mujer y a la mística. Cuando nos adentramos en los escritos místicos nos damos cuenta de que muchas mujeres se identifican como tales y escriben con su propio nombre. Es éste un hecho relevante: no sólo porque nos muestra que las mujeres tenían conciencia de pertenecer a un colectivo —a diferencia de los hombres, que eran entendidos como seres autónomos— sino también porque apunta que las mujeres escribían desde un lugar diferente: escribían más allá de la relación con el discurso del amo —teológico— de la época, porque hablaban desde la experiencia. Este hecho también se resalta al hablar del caso de Marie de la Trinité, sobre la que Miller, haciendo referencia al prefacio de Padre Chantraine a la biografía, dice:

Sin embargo, el sabio autor del prefacio subraya igualmente que este don, tan singular, que ponía en juego la intimidad de la relación del Padre y del Hijo en el Espíritu Santo, y desbordaba toda dirección, no pertenecía como tal a ninguna escuela, ni espiritual ni teológica, y debía comprenderse a partir de sí mismo, sin *a priori* alguno⁵¹.

No entraremos a discutir si la mujer escribe de un modo distinto por causa de los condicionantes de su entorno o por alguna cuestión más profunda. Ciertamente es que durante estos siglos los textos de autoría femenina difieren de los escritos propiamente teológicos — como los de Santo Tomás de Aquino o Meister Eckhart — que son elaborados por hombres y «hacen una teología que se suele llamar especulativa, porque especula sobre Dios sin pasar por la experiencia de Dios en el propio cuerpo»⁵². Son varios los estudiosos que subrayan la importancia del cuerpo en las mujeres —por ejemplo, Walker Bynum, quien

⁴⁹ VON BINGEN, Hildegard, *Libro de las obras divinas*, Herder Editorial: Barcelona, 2009, 1-4.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ MILLER, Jacques-Alain, «Marie de la Trinité», dentro de *Freudiana* n. 88, 2020.

⁵² MURARO, Luisa, *El dios de las mujeres*, Editorial Horas y Horas: Madrid, 2006, p. 6.

afirma que «la espiritualidad femenina era particular e intensamente corporal»⁵³— y que ese cuerpo sexuado, esta posición femenina, de un modo concreto condiciona una particular manera de gozar de Dios. Luisa Muraro, filósofa y escritora italiana especializada en mística, defiende la idea de una experiencia de lo divino propia de las mujeres y suplementaria a la de los hombres: hay un Dios de las mujeres. «La mística femenina [...] consiste en deshacer el tejido de este mundo —o sea, el complejo sistema de mediaciones del que dependen su real y su posible— para dar lugar a lo Otro»⁵⁴. La mística femenina es el lugar donde se habla de la vivencia del sujeto, es decir, el lugar de la experiencia subjetiva. La teoría, en cambio, queda relegada a los hombres. A este respecto dice Lacan: «Por ser su goce radicalmente Otro, la mujer tiene mucha más relación con Dios que todo cuanto pudo decirse en la especulación antigua»⁵⁵. Podemos afirmar así que ~~La~~ Mujer no existe, porque no hay ningún universal capaz de abarcar la pluralidad de las experiencias de amor a Dios: cada una de ellas es particular y distinta.

También en el Seminario XX, a propósito del goce, del deseo y del amor, encontramos el tema del amor cortés: un tema que las mujeres a las que nos referimos adaptarán en un intento de encontrar su manera de expresarse.

La mística y el amor cortés mantienen una estrecha relación y no solo por el contexto en el que se desarrollan. Este concepto literario que se servía al trovador para declarar su amor a la amada era usado también por muchas místicas para encontrar maneras en las que relatar su sentir. Barbara Newman, una de las primeras teóricas de la mística medieval, aborda la complejidad de las dinámicas del amor divino y místico en su libro *From Virile Woman to WomanChrist* —en el capítulo V, titulado «La mystique courtoise: Thirteenth-Century Beguines and the Art of Love»— a partir de la literatura de tres monjas beguinas: Hadewijch de Amberes, Mechthild von Magdeburg y Marguerite Porete.

Newman delimita el concepto de *la mística courtoise*, que crece en contraposición al *Brautmystik*, el tratamiento monástico del enamoramiento, presentado de manera alegórica. Así, para entender el orden de las beguinas se nos presenta la *règle des fins amans*, que nos abrirá las puertas al conocimiento de esta rama espiritual. También nos presenta las tres actitudes básicas de *la mística courtoise*: el amado, el *bridal self* (yo nupcial) y el *courtly self* (yo cortés).

⁵³ WALKER BYNUM, Caroline, «El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media», dentro de *Fragments para una Historia del cuerpo humano*, Parte primera, Taurus: Madrid, 1990, p. 165.

⁵⁴ MURARO, Luisa, *El dios de las mujeres*, Editorial Horas y Horas: Madrid, 2006, p. 110.

⁵⁵ LACAN, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun. 1972*, Paidós: Buenos Aires, 2012.

La formación tradicional de las monjas se basaba en textos escritos por hombres que les enseñaban a ser mujeres reclusas en sí mismas o vírgenes de Cristo. Las beguinas, en cambio, crearon una nueva visión de la mujer a través de textos con protagonistas masculinos para quienes la mujer era el objeto de deseo. A pesar de su condición de monjas o *muliere religiosas*, explica Barbara Newman, los textos que elaboraron connotaban una inclinación secular, que abarcaba los dos discursos de manera contrastiva pero no contradictoria⁵⁶.

Las beguinas crearon así diferentes maneras de ver la situación amorosa en la frontera entre la vida religiosa y la vida secular. Inventaron una experiencia peculiar, de difícil identificación, que es la experiencia del Otro. No podemos afirmar de ella que sea una experiencia del yo, porque trata del gran Otro: que sería, en lenguaje sagrado, Dios. Es, en definitiva, el amor a lo radicalmente Otro.

Hadewijch de Amberes, la única mística y beguina citada por Lacan, nacida en el año 1200 en Bélgica, es autora de una gran obra desde el punto de vista teológico y lírico. Toda su poesía puede leerse como una *cançó*. En ella encontramos las características propias del yo cortés, el *fin amant*, que tiene como ejemplo al Minnesang o autor de lírica trovadoresca: un hombre insatisfecho y atormentado por el deseo. La beguina conocía sin duda sus esquemas de rima y métrica y los aplicó a una poesía que parece lírica profana pero que tiene un trasfondo espiritual: el destinatario de los versos no es el caballero o la dama sino Dios, el gran Otro de las místicas.

Mechthild escribe como base de su creación que ha sido elegida como esposa de la Santísima Trinidad después del pecado de Adán. Dios le confiesa que su deseo es desde siempre y explica en qué consiste ese amor. Así, Mechthild no concibe un Dios sin un «amor» en la eternidad. Tiene el rol de *amie*, y es cortejada por un noble mientras espera. El *amie* busca el señor. Aunque Mechthild era partidaria de la Trinidad, siempre termina describiendo parejas.

La última de las tres mujeres recogidas por Barbara Newman es Marguerite Porete, beguina nacida en el siglo XIII que murió quemada en la hoguera. Ésta última tiene una idea diferente del crecimiento espiritual. La unión matrimonial era real para las primeras beguinas, pero solo como preparativo de la consumación que la sucedería, de la que era un adelanto amargo. Este adelanto les daría dulzura al principio, pero luego vendría la amargura y finalmente el servicio doloroso. Éstos son los tres pasos que Marguerite dice que es necesario dar. Si pasa

⁵⁶ NEWMAN, Barbara, *From virile woman to womanChrist: studies in medieval religion and literature*, University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 1995.

el cuarto grado, una se convierte en *amie*: llega a la meditación y a la contemplación y consigue un estado donde predomina la pureza del amor. Pero no será libre, dice Porete, hasta que no descubra que, en realidad, a quien ama es a sí misma.

El ejemplo de estas tres mujeres nos sirve para situar gran parte de la experiencia de Marie de la Trinité en relación a Dios. También en Marie observamos esta necesidad de unión casi carnal tan inexpresable: «Vi el amor de Dios por el alma —y la aptitud de ella para estar unida a Dios: tal es su fin. Vi el amor del Padre por el alma, lo experimenté y entré en Él, no en el amor del alma por Dios, sino en el inefable, el inexpresable incognoscible amor de Dios por el alma»⁵⁷. Tal es esta unión carnal que la mística llega a afirmar que «Vi la misericordia —y fui por ella penetrada, impregnada—». Además, en el caso de Marie de la Trinité, esta unión carnal se identifica con la idea de la obediencia.

La obediencia, observancia trasladada ahora al gran Otro, parece casi exigir la sumisión total desde una edad muy temprana. En una carta escrita por Marie a los dieciséis años, leemos: «Si el buen Dios lo permite, y cuando esté completamente segura de no equivocarme, me consagraré a su servicio. Quiero ir dónde él me llame y hacer lo que él me pida. Quiero obedecerle en todo —siempre tuve una gran atracción por las Misiones—. No sé si mi deseo podrá realizarse. Una vez que sea completamente sumisa al buen Dios, quiero que sea él quien me imponga su voluntad...»⁵⁸. A partir de esta sumisión Marie entiende que se acercará a Dios: «Sé que la obediencia me da la seguridad de estar en la voluntad de Dios y así me adhiero a ella con todo mi ser»⁵⁹. La unión de Marie de la Trinité con el Amado pasa pues por la obediencia y así se verá en las múltiples transferencias que ella desarrolla como bien localizó Lacan: «Contrariamente a sus colegas que consideraban que el voto de castidad de la religiosa era el punto neurálgico de la cura, Lacan había comprendido enseguida que el nudo se situaba en otro lugar, por la vía de la obediencia»⁶⁰. Tras apuntar al síntoma se produce un cambio de relevancia:

La intervención de Lacan capta la forma singular en la que ella, a la vez que arma una cadena de filiación que la incluye, bajo esa obediencia ciega desaparece como sujeto. Es un intento

⁵⁷ DE LA TRINITÉ, Marie, *De la angustia a la paz. Testimonio de una religiosa, paciente de Jacques Lacan, La palabra extrema*, NED Ediciones: 2018, p. 59.

⁵⁸ SANSON, Christiane, *Marie de la Trinité. De l'angoisse a la paix*, Cerf, 2005, p. 50, citada por LÁZARO, Claudia, en «Un problema de obediencia: Construcción del caso de Marie de la Trinité», dentro de *Revista lacaniana de psicoanálisis*, Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana, año 10, número 14, junio del 2013.

⁵⁹ DE LA TRINITÉ, Marie. *Carnets. Les Grandes Graces*, Cerf, 2009, p. 27, citada por LÁZARO, Claudia, en «Un problema de obediencia: Construcción del caso de Marie de la Trinité», *Revista lacaniana de psicoanálisis*, Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana, año 10, número 14, junio del 2013.

⁶⁰ DURAND, Isabelle. *El Superyó, femenino*. Tres Haches 2008.

desesperado, sin límites de re-unirse al Otro. La interpretación lacaniana tiene por efecto, primero, localizar el síntoma y, luego, modular esa obediencia, matizando el Todo⁶¹.

De modo que si Hadewijch y Mechthild coinciden, según explica Newman, en la consideración de que un alma que busca la unión permanente es inmadura y necesita seguir a Cristo en su vida humilde, obediente y dolorosa, tal como pide la *Règle*; tanto la visión de Marguerite como la de Marie de la Trinité son distintas. Marguerite cree que si el alma llega a la libertad, no es necesario que retroceda sino que debe avanzar y acabará perdiendo las virtudes, muriendo de espíritu y saltando del amor al vacío. Desde el vacío alcanzará una unión permanente con Dios, en la que, como dice Lacan, estará «en alguna parte ausente de sí misma, ausente en tanto sujeto».⁶² La dominica, si bien comparte durante mucho tiempo la vertiente de la obediencia y el dolor con Hadewijch y Mechthild y el «desaparecer como sujeto» con Porete, consigue a través del análisis ir más allá: no se trata de dejar de ser obediente, sino de serlo de otro modo, en total libertad.

De este modo podemos afirmar que *la mística courtoise*, en sus múltiples manifestaciones de vinculación con el gran Otro, pase por la sumisión que aniquila o la libertad obediente, desafía la idea medieval del amor, porque el amor cortés, como dice Lacan, es:

Una magnífica ocasión de mostrar cómo se enraíza en el discurso de la feudalidad, de la fidelidad a la persona. En último término, la persona es siempre discurso del amo. El amor cortés es para el hombre, cuya dama era enteramente, en el sentido más servil, su súbdita, la única manera de salir airosos de la ausencia de relación sexual⁶³.

En conclusión podemos afirmar que *la mística courtoise* es una creación de estas beguinas del siglo XIII, entre otros autores, completamente nueva y que tergiversó la mística del momento y llegó en herencia a Marie de la Trinité este nuevo movimiento que aunó religión y literatura y unió el discurso cortés y la intuición monástica, centrada, desde una perspectiva femenina, en el amor y el deseo.

⁶¹ LÁZARO, Claudia. Un problema de obediencia: Construcción del caso de Marie de la Trinité. *Revista lacaniana de psicoanálisis*. Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana. Año 10, número 14, junio 2013

⁶² LACAN, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Ann.* 1972. Paidós, Buenos Aires, Argentina. 2012

⁶³ Ídem

La escritura de lo indecible: entre el silencio y la imposibilidad

Entre la escritura y la mística se establece una conjunción única en la historia que trataremos en este apartado. La mística es inseparable del acto de escribir: la mística siempre engendra la escritura, creando así un binomio excepcional. La experiencia vivida necesita ser comunicada y a la vez resulta imposible narrarla y abarcarla en su totalidad: precisamente por la condición de inexpresable —«indecible e inaccesible a la inteligencia humana»⁶⁴—, en palabras de Marie de la Trinité, que define la naturaleza de esta experiencia radical de unión con Dios. De esta imposibilidad da cuenta Lacan en el seminario XX cuando afirma: «Lo que suple a la relación sexual en cuanto inexistente hay que articularlo justamente según el para-ser. Es evidente que en todo lo que se aproxima a esta relación, el lenguaje sólo se manifiesta por su insuficiencia»⁶⁵.

Esta insuficiencia —o inadecuación— del lenguaje que Lacan pone de manifiesto desde la teoría es la problemática con la que se han topado el fenómeno religioso y, especialmente, la mística —dado su carácter ambiguo y contradictorio. El más importante estudioso de mística germana, Alois M. Haas, explica que «Quien se pregunte por la lógica propia de lo inefable, tal como pretendemos aquí con toda brevedad y pese a las muchas reservas, tendrá que ocuparse de la paradoja entendida como una forma de discurso de uso corriente en la mística de todas las épocas»⁶⁶. De esta condición paradójica y contradictoria de lo inefable da cuenta Rudolf Otto, que según Mircea Eliade reconoce:

Los caracteres de esta experiencia terrorífica e irracional. Descubre el sentimiento de espanto ante lo sagrado, ante ese *mysterium tremendum*, ante esa *maiestas* que emana una aplastante superioridad de poderío; descubre el temor religioso ante el *mysterium fascinans*, donde se despliega la plenitud perfecta del ser. Otto designa todas estas experiencias como numinosas (del latín *numen*, «dios»), como provocadas que son por la revelación de un aspecto de la potencia divina. Lo numinoso se singulariza como una cosa *ganz andere*, como algo radical y totalmente diferente: no se parece a nada humano ni cósmico; ante ello, el hombre experimenta el sentimiento de su nulidad, de «no ser más que una criatura», de no ser, para expresarse en las palabras de Abraham al dirigirse al Señor, más que «ceniza y polvo».⁶⁷

⁶⁴ DE LA TRINITÉ, Marie, *De la angustia a la paz. Testimonio de una religiosa, paciente de Jacques Lacan. La palabra extrema*, NED Ediciones: 2018, p. 58.

⁶⁵ LACAN, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun. 1972*, Paidós: Buenos Aires, 2012.

⁶⁶ HAAS, Alois Maria, *Viento de lo absoluto: ¿existe una sabiduría mística de la posmodernidad?*, Ediciones Siruela: Madrid, 2009, p. 23.

⁶⁷ ELIADE, Mircea, *Lo Sagrado y lo Profano*. Ediciones Paidós Ibérica: Barcelona, 2014, p. 16.

Como afirma Otto, Dios, lo numinoso, da pavor: pero también es fascinante; esto lo saben bien los místicos. De este modo surge en nosotros la siguiente pregunta: ¿cómo podemos hablar de lo sagrado partiendo de su doble dimensión de luz y tiniebla, de su carácter a un tiempo terrorífico y fascinante? Entendemos lo sagrado como la conjunción de esta ambigüedad y lo religioso se entenderá como la vía de acceso a lo sagrado, constituida principalmente por ese lenguaje insuficiente que persigue sin cese la expresión. Afirma Victoria Cirlot que «el lenguaje deja de ser aquí instrumento para convertirse en mediación»⁶⁸. Es necesaria de este modo la representación en el lenguaje para mediar entre lo visible y lo invisible: para poder acceder a la presencia de lo invisible —como defiende la conocida dicha medieval: *per visibilia ad invisibilia*—. Del mismo modo afirma Wittgenstein, filósofo del siglo XX y crítico del lenguaje, que «lo inexpresable está inexpresablemente contenido en lo expresado»⁶⁹. Es aquí donde el psicoanálisis opera y aporta un elemento nuevo al discurso de la mística: más allá de la religión, más allá de la filosofía, existe la presencia del goce que se localiza en el lado de lo inexpresable.

Del mismo modo que el filósofo austríaco, los místicos se pelearon también con el lenguaje en su afán por encontrar palabras que dieran cuenta de su experiencia. Lacan va un paso más allá y concede esta condición a la posición femenina de la que hablábamos en el apartado anterior: «El ser sexuado de esas mujeres no-todas [...] se desprende de una exigencia lógica en la palabra. En efecto, la lógica, la coherencia inscrita en el hecho de que existe el lenguaje y de que está fuera de los cuerpos que agita, en suma, el Otro que se encarna, si se me permite la expresión, como ser sexuado, exige este una por una»⁷⁰. Vemos pues como las místicas medievales necesitan crear un nuevo lenguaje, porque su experiencia es un exceso de goce para cuya expresión el lenguaje conocido no les basta. De este exceso de goce para el que el lenguaje no basta escribe Mechthild von Magdeburg: «El goce, el honor, la claridad, la intimidad, la verdad me superan en su grandeza, de modo que enmudezco y no puedo seguir hablando acerca de lo que conozco»⁷¹.

Deberíamos hablar aquí de otro factor en relación a la escritura que ya observábamos representado en la miniatura de Hildegard unas páginas atrás (fig. 1): se trata de la mirada

⁶⁸ CIRLOT, Victoria, y GARÍ, Blanca, *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Ediciones Siruela: Madrid, 2008, p. 141.

⁶⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (edición bilingüe traducida e introducida por J. Muñoz e I. Reguera), Alianza Editorial: Madrid, 1987.

⁷⁰ LACAN, Jacques, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Ann. 1972*, Paidós: Buenos Aires, 2012.

⁷¹ VON MAGDEBURG, Mechthild, citada por CIRLOT, Victoria, y GARÍ, Blanca, en *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Ediciones Siruela: Madrid, 2008 p. 141.

masculina, que interfiere en la escritura de estas mujeres ya sea para permitirla o para impulsarla. La interferencia del otro —bien sea el confesor, el psicoanalista, la institución eclesiástica en su variedad de hombres clérigos que ponen en cuestión la experiencia o, si no es muy atrevido de decir, el hombre de paja lacaniano⁷²— se pone de manifiesto de un modo tan explícito que la historiadora Danielle Régnier-Bohler no tiene reparo en preguntarse si la voz de estas mujeres es «prisionera de la palabra de los hombres»⁷³ o, en perspectiva lacaniana, prisionera del fantasma masculino de control. Podremos observar este factor en la escritura de autoras tan distintas como Hildegard von Bingen, Ángela de Foligno o Beatriz de Nazaret. Estudiaremos estas tres autoras y, en paralelo, a Marie de la Trinité, que también experimentó la atenta mirada masculina —aunque tuviera una forma distinta a la que cupo en las vidas de las místicas medievales—.

Nos encontramos en primer lugar con Hildegard von Bingen. Hildegard fue un ejemplo de asunción de roles típicamente masculinos, incluyendo entre ellos el de la predicación, pero tuvo que hacer frente en varias ocasiones a las autoridades eclesiásticas, hasta el punto de que llegó a ser perseguida por ellas. El punto más relevante para el tema que nos ocupa es su posición ante la escritura. Podemos observar cómo en Hildegard, a pesar de la fortaleza y contundencia que presentan sus escritos, hay siempre una doble vertiente. Por un lado encontramos la disculpa por el hecho de ser mujer, la manifestación de su ignorancia y el reconocimiento de no ser tanto como un hombre; por otro, vemos como se escuda en Dios: pues es Él quien la obliga a escribir más allá de su propia voluntad:

Y he aquí que fue en el año cuarenta y tres del curso de mi vida temporal, cuando en medio de un gran temor y temblor, viendo una celeste visión, vi una gran claridad en la que se oyó una voz que venía del cielo y dijo: Frágil ser humano, ceniza entre las cenizas, podredumbre entre la podredumbre, di y escribe lo que veas y oigas. Pero como tienes miedo de hablar, eres ingenua e ignorante para escribir, dilo y escríbelo, no fundándote en el lenguaje del hombre, no en la inteligencia de la invención humana, sino fundándote en el hecho de que

⁷²MARTIN, Julia, y MACHADO, María Inés, se refieren a esta idea como «La identificación a un hombre, a ese hombre de paja, que le permite obtener finalmente algo del saber que busca» en *Histeria, ¿un asunto de mujeres?*, V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XX Jornadas de Investigación, Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, 2013.

⁷³ RÉGNIER-BOHLER, Danielle, «¿Enunciación de mujeres?», dentro de DUBY, Georges, y PERROT, Michelle, *Historia de las mujeres en Occidente*, Taurus: Madrid, 1991.

ves y oyes esto desde arriba, en el cielo, en las maravillas de Dios [...]. Y de nuevo oí una voz del cielo que me decía: Proclama estas maravillas, escribe lo que has aprendido y dilo.⁷⁴

Este último imperativo coincide con el que recibe Marie de la Trinité: «Mira lo que te muestro y escríbelo»⁷⁵. Vemos pues que tanto Hildegard como Marie de la Trinité dejan claro que no son ellas quienes hablan sino Dios —o, desde la óptica lacaniana, el *parlêtre*— a través de ellas. Ellas solo transcriben.

A este propósito explica Victoria CirLOT: «La palabra de Hildegard y su escritura fueron posibles gracias a que ella no era nada, sino sólo receptáculo y transmisión de la voluntad de Dios. Su autoridad procedía de que no era ella quien hablaba, sino la voz que oía en su visión»⁷⁶. La crítica duda todavía hoy de si Hildegard sentía verdaderamente así o si únicamente se sentía obligada a justificarse para poder hablar. En todo caso, la mística del Rin devino en personaje público a partir de la palabra revelada, y su voz fue escuchada por un sinnúmero de personas de relevancia en su época. Todo esto fue posible tan solo porque no era ella, mujer, quien hablaba, sino Dios.

Por otro lado, contamos con la *Vita* de Hildegard, un texto muy singular escrito poco después de su muerte. La *Vita* abarca toda la vida de nuestra mística y mezcla la primera con la tercera persona. La primera es la misma Hildegard. La tercera, el monje de la miniatura: Theoderich von Echternach. Theoderich narra las experiencias de Hildegard mientras trata de dar explicación teológica a lo que le sucede. Este texto es de suma relevancia. Hay en él la voluntad de realizar una construcción hagiográfica, como en las narraciones de las vidas de santos, pero de un modo totalmente novedoso. Teóricos como Barbara Newman comentan de *Vita* que deviene un modelo para vidas de santas posteriores.

En segundo lugar nos encontramos con el caso de Ángela de Foligno. Ángela tiene una historia de vida bastante diferente a las que hemos presentado hasta ahora; ella tiene marido e hijos que mueren en un determinado momento de su vida: es a partir de entonces que ocurre su despertar religioso y se puede dedicar a Dios sin ser ni religiosa ni beguina sino que se hace terciaria franciscana. Vemos que hay en la vida de Ángela un episodio muy significativo que marca un antes y un después: el grito en la basílica de Asís. Ángela va de

⁷⁴ VON BINGEN, Hildegard, citada por CIRLOT, Victoria, y GARÍ, Blanca, en *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Ediciones Siruela: Madrid, 2008, p. 47.

⁷⁵ DE LA TRINITÉ, Marie, *Entre dans Ma Glorie. Les carnets spirituels*, Arfuyen: París, 2003, citada y traducida por BERENGUER, Enric, dentro de DE LA TRINITÉ, Marie, *De la angustia a la paz. Testimonio de una religiosa, paciente de Jacques Lacan. La palabra extrema*, NED Ediciones: 2018, p. 74.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 55.

peregrinaje a Asís y por el camino Dios empieza a hablarle. Llegando a la basílica, Dios le dice que dejará de experimentarle y ella empieza a gritar:

Justo cuando me arrodillé a la entrada de la iglesia y vi a san Francisco pintado en el pecho de Cristo, me dijo: «Así de estrecha te tendré abrazada y mucho más de lo que puedas considerar con los ojos corporales. Pero es hora de que cumpla lo que a ti, hija dulce, templo mío, amor mío, te prometí: que como este consuelo he de abandonarte, pero que no te dejaré nunca si me amas». [...] Y entonces, después de que me abandonara, empecé a gritar en alta voz, o a vociferar. Y sin ninguna vergüenza gritaba y clamaba diciendo estas palabras: «Amor no conocido, ¿por qué me dejas?». Sin embargo no podía decir nada más que estas palabras que gritaba sin vergüenza: «Amor no conocido, y por qué y por qué y por qué». Y gritaba estas palabras tan entrecortadamente que no era posible entender nada. Y entonces supe con certeza y sin duda que realmente aquel había sido Dios. Y yo gritaba queriendo morir, y gran dolor me era el permanecer viva y no morir, y entonces todas mis articulaciones se descoyuntaron.⁷⁷

Este fragmento ilustra un episodio fundamental en la vida de Ángela de Foligno. No sólo el grito desmedido es relevante: también la mirada masculina que tiene lugar en ese preciso momento. El confesor de Ángela se encuentra presente en el momento del grito; después, de regreso en su ciudad natal, él la interroga a ella a propósito del episodio. Tras escuchar el relato de Ángela, el confesor se decide a escribirlo:

La causa o razón verdadera por la que comencé a escribir fue esta: la fiel de Cristo una vez vino a Asís, a la iglesia de San Francisco, en cuyo convento yo habitaba, y sentada en el portal de la iglesia gritó mucho. Por ello yo, que era su confesor, su pariente y su principal consejero, me avergoncé muy profundamente porque muchos monjes que rezaban allí y que nos conocían estaban viéndola gritar o vociferar. [...] Poco después fui de Asís al pueblo en el que ella y yo habíamos nacido, queriendo saber la causa de tales gritos. Yo empecé a presionarla de todas las maneras que me fueron posibles para que me confesara por qué había gritado o vociferado así cuando estuvo en Asís. Y ella, recibiendo antes mi firme promesa de que no se lo contaría a nadie que ella conociera, empezó a narrarme algo de la historia que referiré dentro de poco. Por lo que yo, atónito y habiendo sospechado que todo esto procediese de un espíritu maligno, enérgicamente me esforcé en transmitirle las sospechas que ya entonces albergaba. Y le rogué que me lo contara todo, porque yo quería

⁷⁷ DE FOLIGNO, Ángela, *Libro de la experiencia*, Siruela: Madrid, 2014.

escribirlo todo para pedirle consejo sobre este asunto a un hombre sabio y espiritual que ella no conocía.⁷⁸

A partir de este momento el confesor, a sabiendas de que Ángela es una mujer analfabeta y de que no posee el poder de la palabra, empieza a transcribir la trayectoria espiritual de Ángela según ella misma la va relatando. Pero no es esta una tarea sencilla y constantemente se producen tensiones entre Ángela y su confesor: «Ninguna otra cosa quería escribir, sino lo que de ella recibía. Sin embargo, cuando estábamos sentados juntos, hacía que me repitiese muchas veces las palabras que yo debía escribir. Y aquello que yo ponía en tercera persona, ella lo decía siempre en primera, hablando de sí misma: lo que ocurrió fue que yo escribía en tercera persona por la prisa y después no lo corregí»⁷⁹. El confesor no es capaz de transmitir la profundidad de lo que le sucede a Ángela; él mismo expresa su incapacidad: al leérselo a Ángela ella siente que las palabras no reflejan lo que había experimentado. Ángela llega a verbalizar que «Escribiste solo lo peor y lo que no significa nada, pero sobre lo precioso que sintió mi alma nada escribiste»⁸⁰.

Podríamos pensar que se trata tan solo de la incapacidad del confesor de Ángela, pero esta insatisfacción con la palabra escrita llega hasta Marie de la Trinité. También Marie se pone en esta tesitura al hablar de lo escrito: «siendo las iluminaciones simples y plenas, las palabras son insuficientes y discordantes. Una palabra sola bastaría para un pensamiento humano, mientras que requieren tres o cuatro para transmitir la iluminación. Las visiones están llenas de intensidad y de realidad, la escritura lo aplana todo.»⁸¹.

Dentro de este orden de ideas hay que señalar, siguiendo la argumentación de Otero⁸², como especialmente significativo el grito de Ángela. Por su carácter emotivo este grito se convierte en ejemplo paradigmático de la espiritualidad femenina. El grito es algo estrechamente relacionado con las mujeres. No sólo la espiritualidad de Ángela se manifiesta en él, sino también el de otras místicas, como Margery Kempe. La expresividad del grito conduce incesantemente a los teóricos al tópico de la mujer histérica que tan extensamente desarrolló Freud en el siglo XIX. Ángela parece integrarse en ese tópico en el momento en el que grita

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ DE LA TRINITÉ, Marie, «Le petit livre des Graces» (citada y traducida por BERENGUER, Enric), dentro de *De la angustia a la paz. Testimonio de una religiosa, paciente de Jacques Lacan. La palabra extrema*, NED Ediciones: 2018, p. 76.

⁸² OTERO VILLENA, Almudena. Curso: *Las voces perdidas. Ensayo sobre una historia de las palabras de las mujeres*. 2020

sin razón aparente delante de todo el mundo cuando Dios le deja de hablar. En ese instante surge en ella un sentimiento de hondísima intensidad. La retirada de la presencia de Dios es tan dolorosa que, al aparecer, necesita ser expresada, pero se trata de algo tan profundo, tan desgarrador, que las palabras —incapaces de articularlo— se vuelven insuficientes: es entonces cuando aparece el grito.

En tercer lugar nos encontramos con el caso de Beatriz de Nazaret, quizá el ejemplo más evidente de lo que Almudena Otero denomina «la voz expropiada». Dos textos de la bibliografía relativa a ella nos permitirán ver desde dos perspectivas diferentes cómo la mirada masculina incide en este fenómeno: se trata de *Vita* —escrito en latín y posterior a su muerte— y *Los siete modos de amor* (*Van seven manieren van heiliger minnen*) —escrito en un primer momento en neerlandés y por ella misma—. Probablemente fuera un capellán del convento de Beatriz el que se encargara de traducir su libro al latín y de escribir su *Vita*. Conservamos la traducción latina del primero de esos dos textos, pero no el original neerlandés. El capellán al que nos referimos explica que ha alterado las palabras de Beatriz: «reconoce que introdujo cambios o añadió alguna cosa al texto original [...], e incluso omitió ciertos pasajes que, como él mismo explica, “podían provocar más daños que beneficios”»⁸³: el capellán decide así que el texto de la mística contiene fragmentos cuya lectura no es aconsejable. Esta ocultación de las palabras de Beatriz hace pensar a Victoria Cirlot y Blanca Garí que quizás fuera el mismo capellán el que hiciera desaparecer el texto original: «Reypens, como también De Ganck, piensa que después de hacerlo hizo desaparecer sus fuentes, las destruyó, probablemente, añade De Ganck, con el consentimiento de las monjas»⁸⁴.

La *Vita*, por su parte, nos permite ahondar en la historia personal de Beatriz y conocer las vicisitudes de la vida religiosa de la época —el carácter de las beguinas que enseñaron a Beatriz a leer y a escribir, la labor de escritura y copia que se desarrollaba en los monasterios, etc—. Se trata, además, de un ejemplo paradigmático de la relación entre mujer mística y clérigo y nos señala cómo se imponía en la narración el modelo de las hagiografías que comentábamos ya con Hildegard. Observamos que la *Vita* encaja perfectamente con un género al que pertenecen unos determinados motivos, unas características concretas:

En la *Vita* abundan los tópicos de la literatura hagiográfica femenina [...]: el ascetismo [...], las experiencias estáticas, la devoción a la eucaristía y a la pasión de Cristo, la vida virtuosa

⁸³ OTERO VILLENA, Almudena, «La voz expropiada: las palabras perdidas de Beatriz, Matilde y Ángela». *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 82, pp. 13-29. 2019.

⁸⁴ CIRLOT, Victoria, y GARÍ, Blanca, *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Siruela: Madrid, 2008, p. 141.

de la santa, las tentaciones, las consolaciones divinas, las visiones... [...]. Otro elemento que acerca la *Vita* a otras vidas de santas es su estructuración en forma de un relato cronológico organizado según el esquema de los tres pasos: el *status inchoantium* (de iniciación), *proficientium* y *perfectionis* (I, 82, 47-55) (Ruh, 1993: 140; Peters, 1988: 36-37).⁸⁵

Estos tres pasos se corresponden con cada uno de los libros que componen la obra. Así, el primero de ellos describe la entrada de Beatriz en la vida religiosa, el segundo su progreso en las virtudes y el tercero su vida de perfección.⁸⁶ Vemos así que existe en el estudio de la vida de Beatriz un interés marcado por crear un modelo que sirva para otras mujeres, en cuya consecución insiste el capellán aún a costa de expropiar la voz de la autora —como dice Almudena Otero—: un modelo de santidad hecho casi con pautas que se aplican al relato lleno de ideas tópicas, rígidas y teológicas. Ideas, todas ellas, que se oponen —a pesar de la huida de la intensidad de la mística que llevó a cabo el capellán en su traducción— a lo que se entrevé en *Los siete modos de amor* con su lenguaje metafórico, poético y, sobretodo, muy pasional.

Por último, nos encontramos con el caso de Marie de la Trinité. La voz de la monja dominica es moldeada no solo por un confesor sino también por el conjunto de la institución eclesiástica, primero, y por la institución psiquiátrica, después.

Sus pensamientos y padecimientos fueron frecuentemente ignorados; de manera repetida tuvo que enfrentarse a estos dos muros: «[Mi originalidad] me la reprochaban, cuyos temperamentos eran manifiestamente más pobres, menos dinámicos, menos abiertos que el mío: me la reprochaban aquellos que [...] la tenían —el resultado era que yo respetaba abiertamente su personalidad, aunque ellos se negaran a reconocer la mía»⁸⁷. No fue así con Lacan. Sobre él escribe:

Más que confinarme en Freud como los otros médicos, éste recorre continuamente, durante las sesiones, todos los escalones de la naturaleza humana como los ángeles de Jacob que subían y bajaban la escala que es la creación y que cada uno de nosotros es. Él me da seguridad, porque comprende las cosas espirituales y no las elimina como los precedentes, al contrario⁸⁸.

⁸⁵ OTERO VILLENA, Almudena, «La voz expropiada: las palabras perdidas de Beatriz, Matilde y Ángela». *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 82, pp. 13-29. 2019.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ DE LA TRINITÉ, Marie, *De la angustia a la paz. Testimonio de una religiosa, paciente de Jacques Lacan. La palabra extrema*. NED Ediciones: 2018, p. 74.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 81.

Observamos que con la ayuda del psicoanalista se opera un cambio en Marie de la Trinité y que ese cambio se manifiesta en sus escritos. El mismo Lacan la animará a redactar —a sabiendas de la relación de la analizante con la escritura— su propio caso clínico, al que llamará *De la angustia a la paz*.

Vemos de este modo, en conclusión que —ya sea para transcribir y acceder a los lugares a los que el analfabetismo no llega, ya sea para supervisar lo escrito y crear un modelo de santidad o para alimentar el goce en la escritura— hay siempre detrás un discurso del amo que incide en la palabra de estas mujeres.

Conclusiones

El objetivo fundamental de este trabajo —cuyo eje vertebrador ha sido la experiencia mística— era doble. Por un lado, nos proponíamos encontrar elementos universales de este fenómeno que trascendieran todas las épocas, de manera que pudiéramos poner en relación dos momentos históricos —el medievo de los siglos XII y XIII y la contemporaneidad del XX— para facilitar la comparación y el estudio conjunto de las mujeres visionarias de la Edad Media y Marie de la Trinité, una monja de nuestros tiempos. Por otro lado, deseábamos trabajar esos elementos universales desde la perspectiva del psicoanálisis, disciplina cuya aplicación —como hemos comentado ya en la introducción— aporta un marco teórico que enriquece el estudio de esta experiencia singular.

En la voluntad de recorrer los espacios comunes por los que transitan estas mujeres hemos encontrado senderos que nos aproximan a la experiencia mística y que conforman los apartados expuestos en este trabajo. En primer lugar, la experiencia en el cuerpo en relación al espacio del monasterio; en segundo lugar, la posición femenina y cómo ésta vehicula un modo único de gozar, distinto al de la posición masculina; por último, la cuestión de la escritura que nos permite hablar tanto de los límites del lenguaje como del lugar en que estas mujeres son puestas por la institución hegemónica del momento —la eclesiástica y la psiquiátrica—.

Huelga decir que una de las ideas principales que se desprenden de la realización de este trabajo es la artificialidad de los apartados, de las líneas divisorias que hemos trazado al conceptualizar el fenómeno de la mística. Estos tres apartados mencionados no son más que simplificaciones alrededor de este fenómeno indecible en el que la apertura del ser posibilita la experiencia de lo innombrable en el cuerpo sexuado y empuja al sujeto a transmitir lo vivido.

La conclusión que se deriva de este trabajo es la visualización de un conflicto irresoluble. Los caminos que hemos recorrido para relacionar al conjunto de escritoras místicas que aquí hemos rescatado nos han posibilitado un acercamiento a lo Real que comanda el conjunto de estas experiencias. Pero también nos han confrontado con la imposibilidad de retratar fidedignamente esto tan maravilloso que acontece en la vida de estas mujeres.

Por otro lado debemos resaltar la importancia que en nuestro trabajo ha tenido la trascendencia —o intrascendencia— de la voz de estas mujeres que han sido tan silenciadas a lo largo de la historia: Hildegard von Bingen, Mechthild von Magdeburg, Hadewijch de

Amberes, Ángela de Foligno, Beatriz de Nazaret, Marguerite Porete, Gertrudis de Helfta, Elsbet Stagel con Heinrich Seuse y también ya la contemporánea Marie de la Trinité. Es muy posible que —como apuntan Victoria Cirlot y Blanca Garí— de haberse tomado en cuenta los escritos de estas autoras, la historia del pensamiento occidental se habría ordenado de otro modo. La introducción de la subjetividad, del relato de su propia experiencia, es de una radicalidad total que ha pasado desapercibida durante siglos. Con este trabajo hemos pretendido dar un poco más de visibilidad a su gran aportación a la historia de la teología y del pensamiento occidental en general.

Conviene resaltar también el papel fundamental que ha tenido en nuestro estudio el psicoanalista Jacques Lacan. Sobre él y su analizante, Marie de la Trinité, apunta con todo el acierto Jacques-Alain Miller: «Marie de la Trinité acaba de entrar entre las grandes referencias del psicoanálisis. Inversamente, Jacques Lacan es ahora indisociable de la historia de una mística moderna». Sin duda alguna podemos afirmar que las aportaciones de Lacan como analista de Marie de la Trinité —así como su perspectiva teórica acerca de la mística recogida principalmente en el Seminario XX— aportan una nueva orientación muy enriquecedora para el estudio de este fenómeno.

Queda tan solo abierta la cuestión de la forma que tomará esta experiencia en el horizonte de la muerte de Dios que se entrevé en los años que vienen. Estaremos atentos, pues, a las distintas formas que tomará lo Real en el misticismo, y también a los significantes con los que se intentará constreñir esta experiencia de unión de lo visible y lo invisible. Porque bien sabemos que estas palabras serán siempre arrastradas inevitablemente por *el viento de lo absoluto*.

Bibliografía

- BÍBLIA, La(Biblia Popular). (2004) Herder editorial. Madrid.
- CIRLOT, Victoria. y GARÍ, Blanca. *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Ediciones Siruela. 2008
- CIRLOT, Victoria. *La visión abierta: del mito del Grial al surrealismo*. Madrid: Siruela, 2010
- CIRLOT, Victoria. *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*. Barcelona: Herder, 2005
- DE CERTEAU, Michel. *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Siruela 2006
- DE FOLIGNO, Angela. *Libro de la experiencia*. Madrid: Siruela, 2014
- DE JESUS, Teresa. *Canto tradicional*
- DE LA TRINITÉ, Marie. *De la angustia a la paz. Testimonio de una religiosa, paciente de Jacques Lacan*. La palabra extrema. NED Ediciones 2018
- DE HIPONA, San Agustín. *Obras completas. Tomo IV. Escritos apologeticos 1o. De la verdadera religión, De las costumbres de la Iglesia, Enquiridión, De la unidad de la Iglesia, De la fe en lo que no se ve, De la utilidad de creer*. En “De la verdadera religión”. Capítulo 39. Biblioteca de Autores Cristianos. 1976
- DE LOYOLA, Ignacio. *Práctica de los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*. Imprenta de Magriñá y Subirana. 1865
- DURAND, Isabelle. *El Superyó, femenino*. Tres Haches 2008.
- DUBY, Georges y PERROT, Michelle. *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Taurus, 1991.
- EAGLETON, Terry. *Una introducción a la teoría literaria*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014
- ELIADE, Mircea. *Lo Sagrado y lo Profano*. Ediciones Paidós Ibérica. Barcelona 2014.

FREUD, Sigmund. *Obras completas. Tomo VII. Tres ensayos de teoría sexual*. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 1993

FREUD, Sigmund. (1940a [1938]) “Esquema del psicoanálisis” en *Obras Completas*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1986,

GARÍ BLANCA, al prólogo de PORETE, Marguerite. *El espejo de las almas simples*. Madrid: Siruela, 2005

GERTRUDE D’Helfta, *Les exercices*, II,1-5. Citado en: www.surco.org / content / ejercicios – espirituales – santa – Gertrudis – principios – litúrgico – sacramentales – vivir – plenitud

GONZÁLEZ TABOÁS, Carmen. *El amor, aún: una lectura del Seminario 20 de Lacan y sus fuentes antiguas*. Olivos: Grama Ediciones, 2020

GUARDINI, Romano. *La existencia del cristiano*. Biblioteca de autores cristianos. 2005

GRAÑA CID, María del Mar. *Espacios de vida espiritual de mujeres*. Universidad Complutense de Madrid. 2008

HAAS, Alois Maria. *Viento de lo absoluto: ¿existe una sabiduría mística de la posmodernidad?* Ediciones Siruela. Madrid, 2009

HAMBURGER, Jeffrey F. *The visual and the visionary: art and female spirituality in late medieval Germany*. New York Cambridge, Mass: Zone Books MIT Press, 1998

LAFUENTE; Carmen Marie de la Trinité. *Una mística en análisis*. Espacio Escuela. Enseñanza de AE. FPBarcelona Tercera sesión. 5 de febrero 2018

LACAN, Jacques. *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20: Aun*. 1972. Paidós, Buenos Aires, Argentina. 2012

LÁZARO, Claudia. Un problema de obediencia: Construcción del caso de Marie de la Trinité. *Revista lacaniana de psicoanálisis*. Publicación de la escuela de la orientación lacaniana. Año 10, número 14, junio 2013.

MARTIN, Julia y MACHADO, María Ines. *Histeria, ¿un asunto de mujeres?*. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de

Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología. UBA, Buenos Aires. 2013

MAZARIEGOS, Emilio. *En busca de interioridad*. Editorial San Pablo. 2005

MILLER, Jacques-Alain, Marie de la Trinité. *Freudiana* n.88. 2020

MURARO, Luisa. *El dios de las mujeres*. Madrid: Editorial Horas y Horas, 2006

NEWMAN, Barbara. *From virile woman to womanChrist: studies in medieval religion and literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.

OTERO VILLENA, Almudena. *‘ayn. O ollo e a fonte*, Rianxo: Axóuxere 2017

OTERO VILLENA, Almudena. “La voz expropiada: las palabras perdidas de Beatriz, Matilde y Ángela”. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 82, 13-29. 2019

OTERO VILLENA, Almudena. Curso: *Las voces perdidas. Ensayo sobre una historia de las palabras de las mujeres*. 2020

SALVADOR Y CONDE, José. *Epistolario de Santa Catalina de Siena: espíritu y doctrinas*. Salamanca: Editorial San Esteban, 1982

SEUSE, Heinrich. *Vida*. Trad. Blanca Garí. Madrid: Siruela, 2013

VON MAGDEBURG, Mechthild. *La luz que fluye de la divinidad*. Barcelona: Herder Editorial, 2016.

WALKER BYNUM, Caroline. “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, en *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano*. Parte primera. Madrid, Taurus, 1990

RÉGNIER-BOHLER, Danielle en el capítulo *¿Enunciación de mujeres?* Dentro de DUBY, Georges y PERROT, Michelle. *Historia de las mujeres en Occidente*. Madrid: Taurus, 1991.

VON BINGEN, Hildegard. *Libro de las obras divinas*. Barcelona: Herder, 2009

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, texto en alemán y en castellano, J. Muñoz e I. Reguera (trad. e intro.), Madrid, Alianza. 1987