

*Raymundo Mier*

**Brujería y misticismo: juicio, milagro y arrebató  
como figuras de la certeza**

*On ne doit pas croire toutes choses d'un homme --parce  
qu'un homme peut dire toutes choses. On ne doit croire  
d'un homme que ce qui est humain.*

Cyrano de Bergerac

Es preciso quizá hacer una distinción inicial, formular una advertencia. El tema de la persecución de la brujería compromete no sólo una mirada a un acontecimiento enigmático que suscita una interrogación y una reticencia ética; es una visión de la exacerbación de la violencia azuzada por el dogma, un relato de los modos en que la amenaza de la diferencia se torna en política de degradación y asesinato al amparo de la certeza; es la crónica de uno de los momentos en que la purificación se exhibe como pasión excluyente, el arrebató y la fe se yerguen como las figuras cruciales de una ritualidad que es también la de la certeza y la de la razón: una ritualidad construye al mismo tiempo la evidencia del mal como ficción impuesta al cuerpo y la abyección de las redenciones como exaltación de la racionalidad. Escribir sobre un episodio de persecución y aniquilamiento no es reflexionar sobre la insensatez o el quebrantamiento de la razón, sino sobre su fuerza, sobre su régimen implacable y sobre las condiciones históricas que le confirieron ese carácter. Para ello, advierte Lucien

Fevre, es preciso sin embargo reconocer, admitir que «entre ellos y nosotros han ocurrido revoluciones; esas revoluciones del espíritu que pasan sin ruido y que ningún historiador se dedica a registrar».<sup>1</sup> Esta condición, para Fevre, nos impone otra: «Escribir, hacerlo con precaución».

La naturaleza de este episodio es sin duda oscura: en ella se confunden los más diversos factores políticos, jurídicos, psicológicos; involucran un trastocamiento de la intimidad, de los espacios, de la percepción del tiempo, de la duración de la vida y del cosmos, incorporan una metamorfosis del *ejercicio* de la fe, una refundación de los vínculos personales y de las estrategias del poder sobre las nuevas masas de población; los procesos convergen de manera inquietante y tal vez indiscernible. Imposible no ver en esa convergencia singular las huellas de los factores demográficos, económicos, políticos y bélicos que caracterizaron ese momento de tránsito entre el Renacimiento y la Modernidad: del hacinamiento de la población rural y la gestación de las formaciones urbanas y los procesos de migración, de desarticulación de los universos simbólicos y rituales que definían el sentido de los lugares, las distancias, los tiempos, los actos; la transformación de las formas del ejercicio político y las nuevas resonancias de los procesos bélicos en las poblaciones; la nueva comprensión y experiencia de las multitudes diezmadas por hambrunas, y la acumulación de los cadáveres engendrados por las plagas y epidemias; las colectividades capturadas en la incipiente trama de la parafernalia urbana y sus regulaciones políticas, la experiencia conmocionante de la Reforma, tanto sus antecedentes como sus secuelas, pero también la drástica mutación de los órdenes del conocimiento acarreados por la formación de nuevos agentes sociales, figuras de autoridad, modos de difusión

<sup>1</sup> Lucien Fevre, «Sorcellerie, sottise ou révolution mentale», *Annales*, t. III (1948), reimpr. en *Au coeur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*, 2a. ed., París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1983, p. 410.

y de implantación de los saberes; la nueva significación de la predicación y sus impactos públicos, el sentido de la errancia de las narraciones, de la migración y la diversificación de las interpretaciones que acompañó a la rigidez de la *doxa* y la diseminación de manuales y libros de procedimientos para la identificación y el castigo de la herejía; la primacía del terror a la impureza, la exaltada atención dirigida hacia la manifestación y verdad de la presencia demoníaca, la capacidad de las resonancias de una teología transformada en imaginería popular del terror para impregnar vastas y heterogéneas capas de la población.

Sin duda, la Reforma constituye un momento cardinal que, sin embargo, desafía aún la comprensión cabal de la reflexión histórica. Lucien Febvre señala:

[la «Reforma»] no data de la excomunión lanzada por Roma contra Martín Lutero. Tiene como causa una crisis moral y religiosa de una gravedad excepcional y que no se explica bien más que con la condición de que se comprendan en la investigación todas las manifestaciones diversas de un siglo cuya actividad política, desarrollo económico y estado social sufrían las mismas transformaciones rápidas y fundamentales que la ley religiosa y la cultura intelectual o artística.<sup>2</sup>

La persecución y quema de las brujas no se puede circunscribir a un orden causal claramente discernible: es al mismo tiempo el desenlace histórico de una congregación de vastas y múltiples inestabilidades, conflictos, naufragios de las regularidades vigentes; señala la opacidad de los horizontes políticos. Lo que llamamos de manera imprecisa y elusiva el riesgo y la amenaza, cobran en esos territorios y esos tiempos una presencia tangible, se vuelven presencias, se abaten sobre los hombres como formas, imágenes, personajes: adquieren no ya

<sup>2</sup> Lucien Febvre, «Problèmes d'ensemble», en *Au coeur religieux du XVI<sup>e</sup> siècle*, p. 94.

el halo difuso de una vaga inminencia de la muerte o la desaparición, sino la materia desasosegante de los cadáveres, de los cuerpos quebrantados y torturados por un dolor inadmisiblemente y al mismo tiempo indócil. La iconografía se vuelve tierra de anclaje para la creencia, materia propicia para dar su figura y su persistencia a una vaga angustia compartida por vastas poblaciones heterogéneas y diseminada entre ellas, a la búsqueda si no de un aliento o de una serenidad, por lo menos de inteligibilidad. La inteligibilidad era un imperativo de vida en esa atmósfera inquieta. Era preciso «comprender» el origen de esa violencia multívoca de la diseminación de la enfermedad y la muerte que arrastraba la carne, que consumía las vidas en el dolor o que las extinguía en una intempestiva y acelerada agonía, que hacía de la errancia y el destierro un destino, una condición familiar; elegir como recurso de inteligibilidad las fantasmagorías de una *doxa*, figurada con la ansiedad de la persecución y la certeza de la inminencia del mal. Sólo que esa inteligibilidad era improbable. La presencia del mal era tangible, se ofrecía en la putrefacción de los cadáveres tanto como en la contaminación de las almas, la herejía.

### *Imaginaciones de la purificación*

#### *La laceración divina de los cuerpos: enfermedad y herejía*

Dos órdenes convergen de manera privilegiada en la celebración de la violencia redentora alentada tanto por las diversas maquinarias institucionales como por las expresiones de una racionalidad popular, masiva; se invocaron los signos visibles de una «voluntad de purificación». La muerte saturaba el tiempo, obturaba el deseo y la fertilidad de los cuerpos. Ese universo inmediato de la muerte, ese régimen de la devastación por hambrunas y enfermedades de origen incomprensible salvo por la acción demoniaca, se

volvió hacia una medicina moldeada por la fascinación del hermetismo, impulsada por la razón e imaginación renacentistas y por los nacientes prestigios de la verdad de la experiencia en los albores de la observación sistemática de la «máquina del cuerpo». No obstante, a través de esos cuerpos sometidos por la expectación y la ansiedad ante la muerte, junto con los gérmenes de esa medicina alucinante, se levantaba otro régimen, otras estrategias de sometimiento del cuerpo, otras prácticas disciplinarias: el lugar del control político quedaba bajo disputa. La medicina y la exacerbación social de la experiencia del mal hacen evidente la fractura de un régimen simbólico colectivo: las fantasmagorías del diablo dieron amparo a estas representaciones vacilantes y ambiguas de las causas de la muerte, y acogieron los universos abigarrados del neoplatonismo, la adivinación, la astrología, y la curandería popular en ese mundo en el que ya se entreveía el perfil de una nueva concepción del cuerpo, de las sensaciones, de las potencias de la carne, de las lógicas y las categorías de la enfermedad. La presencia masiva de la muerte y la exuberancia de los signos mórbidos de la penitencia impregnaron los cultos; se exacerbó la disputa por el poder ante el agostamiento del tiempo, de la edad y la putrefacción de los signos. Florecieron el augurio y la espera de redención sobre la demografía de la muerte y la confrontación entre iglesia y estado. Un régimen delirante de *invención* de los signos nefastos, de semiotización de los pliegues y singularidades de los cuerpos capaces de señalar la monstruosidad, un impulso a la consagración de constelaciones ilimitadas de estigmas como evidencia *visible y por consiguiente verificable* de la presencia satánica se hizo recurso para la consolidación de las estrategias políticas:

Pero el poder civil hizo algo más que apoyar a la Iglesia en la lucha contra la secta satánica. La obsesión demoníaca, en

todas sus formas, permitió al absolutismo reforzarse. Y a la inversa, la consolidación del Estado en la época del Renacimiento dio una dimensión nueva a la caza de brujos y brujas. Los gobiernos tuvieron una tendencia creciente a atribuirse o al menos controlar los procesos religiosos y a castigar las infracciones contra la religión. Más que nunca, la Iglesia se confundió con el Estado, en beneficio por otra parte de éste.<sup>3</sup>

Esta confusión emerge con claridad en las condiciones históricas que consiguieron el reconocimiento y la aplicación general de las conclusiones del Concilio de Trento.

En una época en que la autoridad política intervenía constantemente en el dominio religioso, la aplicación de los decretos del concilio de Trento no dependía de la buena voluntad de Roma. La de los jefes de estado católicos era también un requisito. Ahora bien, en la obra del concilio de Trento pueden distinguirse tres niveles. El primero es el del dogma y el segundo, el de las exigencias disciplinarias y morales: frente a estos dos niveles, no hubo reservas mayores, después de 1563, por parte de los soberanos. No ocurrió lo mismo en el caso de los decretos concernientes a la justicia eclesiástica y a los lazos entre el episcopado y Roma.<sup>4</sup>

La imposición disciplinaria se conjugaba con las interpretaciones dogmáticas como recurso para obtener las garantías para el ejercicio del poder en el ámbito civil y en el culto eclesiástico y así consolidar las estrategias de gobierno y control político.

No obstante, estas alianzas, con la fusión de los órdenes jurídico, teológico y político, no pudo sino desembocar, final-

<sup>3</sup> Jean Delumeau, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, trad. Mauro Armijo, Madrid, Taurus, 1989, p. 545.

<sup>4</sup> Jean Delumeau, *Le Catholicisme. Entre Luther y Voltaire*, 4ª ed. revisada, Paris, PUF, 1992, p. 73.

mente, en una intensificación de las tensiones internas entre las fracciones corporativas del aparato eclesiástico ya en franca pugna con los poderes en ascenso de las monarquías y las nuevas y perentorias exigencias de las formas de control y ejercicio gubernamental del poder. Foucault se pregunta:

¿No es extraordinario que la mayor parte de los procesos de brujería, en el siglo xvii, hayan tenido como víctimas principales a curas? ¿Que los curas se convirtieran con más y más frecuencia en la causa primera, si no es que la única, de embrujamiento? [...] Los curas se encuentran gravemente comprometidos en Louviers, en Nancy, en Rouen, signo, sin duda, de que, en el fin del Renacimiento, el cura adquirió en la conciencia popular poderes igualmente ambiguos, o quizá no se soportaba más esa ambigüedad y se la practicó bajo una forma violenta, la catarsis. Pero es preciso reconocer también que los parlamentos siempre se tomaron el trabajo de aislar lo más posible, para conferirle todo su valor, la responsabilidad del cura.<sup>5</sup>

Sin embargo, esta relevancia progresiva de los juicios a los ministros mismos del culto dominante, no extinguió otras persecuciones, otros actos de purificación. El conflicto de poderes y la consolidación de los aparatos civiles que buscaban una afirmación de las monarquías no eclipsó ni atenuó la presencia desasosegante del demonio en la imaginación colectiva, capaz de permear los saberes más prestigiosos y los modos del ejercicio jurídico, tanto como la acción política. Foucault reconoce:

el médico de entonces no demostraba que el diablo no era más que una alucinación; quería probar que su modo de acción no

<sup>5</sup> Michel Foucault, «Médecins, juges et sorcières au xvii<sup>e</sup> siècle», en *Médecine de France, 200*, enero 1969, reimpresso en *Dits et écrits. 1954-1988*, ed. Daniel Defert y François Ewald, París, Gallimard, 1994, p. 758.

consiste en aparecer realmente en la forma de un chivo, o en transportar realmente a las brujas al sabbat; más bien actuaba sobre el cuerpo, los humores y los espíritus más frágiles (los ignorantes, las jovencitas, las viejas) para obnubilarlas y hacerles creer que asistían a la misa de la blasfemia para que ahí adoraran a la bestia inmunda.<sup>6</sup>

Esta circunscripción del sentido de la figura y la acción demoniacas no surgió de los hábitos generalizados. La creencia en la omnipresencia del demonio incitó también una percepción desasosegada e impaciente de sus signos y la imaginación de un abigarrado e incierto retablo de sus huellas y sus revelaciones. La proliferación de las señales, de las advertencias, de los signos que parecían traicionar la presencia o la memoria del demonio, exhibe la exaltación suscitada por la amenaza, por la primacía de un régimen del riesgo provocado por la disolvencia de los nombres, de las denominaciones, de los linderos que modelan las acciones y las reciprocidades, de las figuras de la devoción, de la solidez de la creencia, del consuelo y el reposo de los rituales, de la pureza de las autoridades, de la nitidez en la frontera de lo sagrado; el allanamiento de los regímenes institucionales, paradójicamente, no inhibe la significación de los signos, no somete las sociedades al mutismo, sino que despierta la locuacidad e incluso la glosolalia, las mareas sofocantes de signos; la materia habla, los objetos estallan liberando la significación de cada detalle; las tramas de evocaciones se anudan y se enlazan en vastas y envolventes –turbias– redes de asociaciones: todo lo perceptible se presenta ante los ojos virtualmente como signo de una presencia intangible, hecha de figuraciones, imagerías que parecen modelar el universo perceptible y que se trastocan violenta e incesantemente:

<sup>6</sup> Michel Foucault, p. 755.



Para los contemporáneos de Ficino y también de A. Paré y de Shakespeare, nada es verdaderamente materia, y no existe diferencia de naturaleza entre causalidad de las fuerzas materiales y eficacia de las fuerzas espirituales, siendo éstas, sobre todo, las que explican los movimientos planetarios. Cada destino se encuentra apresado en una red de influencias que, de un extremo a otro del mundo, se atraen y se repelen. Además, el hombre está rodeado de una multitud de seres misteriosos y ligeros, la mayoría de las veces invisibles, que cruzan sin pararse la ruta de su vida.<sup>7</sup>

Por un vuelco particular del destino social de los signos, la diseminación y proliferación de estas señales y presencias indeterminadas acrecientan la singularidad de cada significación, multiplican sus resonancias y sus residuos, oscurecen sus estrategias, incitan y encubren la simulación: los signos congregan su propio sentido y el antagónico; más aún, el verdadero sentido aparece trasmutado, encubierto por otros que lo multiplican y lo insertan en una trama intrincada de apariencias. La validez general de los signos se confunde y se afirma; también se extingue; sólo adviene; existe únicamente lo excepcional: cada signo, cada nombre toman sentidos singulares para cada intérprete; cada hombre, cada mujer, cada ministro, cada juez, advierten un sentido en la materia que los rodea, inventan señas, índices, augurios, reclaman para sí la capacidad de discernir una faceta de las expresiones. Se advierte en el seno de la colectividad la profundidad intransigente de los signos. Se forja así la constelación y el espectro de palabras y de invocaciones que habrá de acoger la algarabía de la destrucción despótica, insensata de los cuerpos; las palabras, los iconos, las efigies de sus regularidades, debilita las certidumbres, alimenta la vaguedad de la materia de los signos, exagera la percepción del tiempo como inminencia de la catástrofe

<sup>7</sup> Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 107.

—una catástrofe que ya ocurrió. Los jirones de iconos, de clasificaciones, de formas de intercambio social y de reciprocidad, dan su fisonomía también a las certezas: verdades en jirones, hechas de transitorias y abigarradas fusiones de símbolos; la certeza se sitúa en la inminencia de la mentira. Todo miente, todo violenta el orden, lo impregna con la incertidumbre que es también omnipresencia del mal: ese mal no proviene solamente de la transgresión, involucra los jirones de la memoria; lo ocurrido aterroriza, la elocuencia de un testimonio desata también una fantasía conmovedora, el terror ante el futuro; el mal se convierte en fatalidad; satura el porvenir y el tiempo; es el dominio de la desesperación sin horizonte. No sólo alcanza el tiempo de los acontecimientos colectivos, trastoca también el tiempo íntimo: la metamorfosis corrompe no sólo la percepción de los otros sino de sí mismo.

[La Inquisición] orientó sus temibles investigaciones en dos fundamentales direcciones: por un lado, hacia los chivos expiatorios que todo el mundo conocía, al menos de nombre, herejes, brujas, turcos, judíos, etc.; por otro lado, hacia cada uno de los cristianos, ya que Satán jugaba su papel, en efecto, en los dos lados y cualquiera podría, si no tenía cuidado, convertirse además en un agente del demonio. De ahí la necesidad de cierto miedo a uno mismo [...] Tener miedo de sí mismo era, en última instancia, tener miedo de Satán.<sup>8</sup>

El horizonte del mal es siempre expansivo. Todos los signos excepcionales, pero también las coincidencias, las regularidades concordantes más allá de lo anticipable, se convierten en sustento de la premonición, en confirmación de los presagios. El anuncio de la catástrofe, la destrucción, la enfermedad engendrada y alentada por el mal, se hacen legibles en cualquier signo. Pero no solamente se multiplican los signos, sino

<sup>8</sup> Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 42.

la obscuridad de los significados. Junto a la máquina hermenéutica del dogma, proliferan las interpretaciones súbitas, impulsadas por las nuevas percepciones de la amenaza que han invadido, capilarmente, a los signos mismos.

Tomás de Aquino y otros aristotélicos cristianos abolieron el territorio intermedio entre el milagro divino y la ilusión demoníaca. Todos los prodigios que no fuesen obra de Dios lo habían de ser del diablo. Toda magia se convirtió en obra de Satán. Los magos, lo supieran o no, habían hecho un pacto con el diablo.<sup>9</sup>

No sólo los acontecimientos mágicos, también la enorme constelación de los fenómenos inesperados, los objetos inquietantes, los actos de curación, de propiciación, las invocaciones, los meteoros adquieren sentidos amenazantes, multiplicados. Los signos mismos ofrecen una materia que puede ser equívoca, capaz de encubrir la propia obscuridad, la abyección, la maldad, para embaucar a los creyentes impregnando incluso los dominios más sagrados, más inaccesibles al mal: el rostro de la fe, los gestos de la piedad, incluso las investiduras y las palabras de la autoridad eclesiástica, o la iluminación evangélica. El universo entero se hace permeable a esta fuerza de la ambigüedad, a esta exhibición latente, socarrona, del mal; el contagio de la enfermedad no era sino el espectro visible de otro, más degradante e irreparable, el contagio del mal que se propagaba mediante la entronización del engaño y de la simulación como estrategias de lo maligno:

La creencia, ampliamente difundida de arriba abajo de la sociedad, en el temperamento de los planetas y en la nocividad de los cometas, no podía hacer sino aumentar la angustia en

<sup>9</sup> Jeffrey Burton Russell, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, (1984), trad. del inglés Rufo G. Salcedo, Barcelona, Laertes, 1995, p. 33.

una ciudad sobre la que se condensaba la amenaza del contagio.<sup>10</sup>

El fracaso de la inteligibilidad exagera el drama y la agudeza febril de la visión. La época de la exacerbación de la quema de brujas fue una época más que de arrebatos de la denominación, de las imaginaciones de los signos, de exuberancia de la elocuencia y el artificio verbal, de los claroscuros y las desmesuras de la figuración, tierra natal de la alegoría.

Fue también el tiempo de los exterminios por la peste, los contagios, la emigración y el desarraigo ante la inminencia de la enfermedad. Quizá no se ha dado énfasis suficiente al peso de la peste en la plenitud del terror: el delirio inherente a la virulencia del contagio hace vacilar los precarios recursos simbólicos de la causalidad, la fundamentación social de la verdad y, con ello, no sólo la inteligibilidad general del orden de las cosas y los hechos, sino también los fundamentos del orden jurídico y la naturaleza de la autoridad. Cuando la muerte se propaga al espacio y al contacto, impregna también la experiencia social del tiempo: condena el pasado y el futuro de los vínculos sociales, la memoria y el sentido, la significación de los actos; arrastra consigo el lenguaje y los gestos de la cooperación, hace insostenibles otras formas del amor que la adivinación del dolor de los moribundos o la contemplación destinada a transformarse en duelo. El horror a la brujería y el terror que suscitó fueron quizá ese vínculo de una sociedad con el imperativo de forjar una racionalidad de la muerte. Dos órdenes de esa muerte parecen sumarse en la imaginación de la bruja: el poder sobre la naturaleza como un universo de signos que llevaba intrínsecamente la marca de una divinidad negativa, y la evidencia brutal de esa voracidad implacable de la muerte, la experiencia de un abatimiento multitudinario con su cauda de imágenes, de experiencias, con la densa acumula-

<sup>10</sup> Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 205.

ción de duelos, marcados por la inaprehensible racionalidad del contagio. El poder sobre la naturaleza, esa monstruosidad del saber, esa anomalía de lo impracticable, no podía tener su raíz sino en el vínculo satánico. No era la finalidad del acto, sino la posesión de un saber lo que exhibía el origen aterrador, proscrito del acto:

El poder de curar personas embrujadas, notablemente, era considerada como un índice probable de brujería. *Quien sabe curar sabe destruir*, afirmaba categóricamente una mujer llamada a testimoniar un proceso abierto en 1499 por el inquisidor de Módena.<sup>11</sup>

Esta separación entre finalidad y saber, entre el horizonte de la acción y su fundamento, señala ya un destino para esta racionalidad; determina el desenlace de todo proyecto de inteligibilidad. Esta alianza, esta identificación de un saber como potencia sobre el cuerpo es quizá el índice demoniaco por excelencia. El nombre del mal lo impregna todo: lo mismo el orden cotidiano, como el espacio de lo sagrado. Una comprensión, la condescendencia necesaria suscitada por la cultura ante la muerte, se hizo impracticable. Delumeau cita este fragmento del portugués Francisco de Santa María:

La peste es, sin duda alguna, entre todas las calamidades de esta vida, la más cruel y verdaderamente la más atroz. Con gran razón se la llama el Mal por antonomasia. Porque no hay en la tierra mal alguno que sea comparable y semejante a la peste. En cuanto en un reino o una república se enciende este fuego violento e impetuoso, se ve a los magistrados estupefactos, a las poblaciones asustadas, al gobierno político desarticulado. La justicia ya no es obedecida; los talleres se detienen; las familias pierden su coherencia, y las calles su

<sup>11</sup> Carlo Ginzburg, *Les batailles nocturnes*, trad. del italiano por Giordana Charuti, París, Flammarion, 1984, p. 132.

animación. Todo queda reducido a extrema confusión. Todo es ruina. Porque todo es alcanzado y derribado por el peso y la enormidad de una calamidad tan horrible.<sup>12</sup>

El miedo está íntimamente unido a la figura de la verdad como un juicio sobre la duración, sobre la persistencia de los vínculos, sobre la perseverancia del régimen que domina el curso de los hechos. El quebrantamiento del régimen de verdad orilla a los sujetos a la contemplación de la inminencia de la desaparición. Dos modos de la presencia de la muerte dominaron: la muerte ajena, pero convertida en presencia inminente por el orden del contagio, y la presencia de la muerte íntima, atestiguada, visible. Se leía en la muerte del otro la cifra de la propia desaparición. Aparecen la cuarentena, el aislamiento de las poblaciones, la huida y la dispersión de las poblaciones atacadas por la enfermedad. La errancia y el desarraigo desmembraron vínculos, linajes, jerarquías: invalidaron lazos familiares y raíces, borraron de los cuerpos la memoria de los signos ancestrales. No obstante, quienes emigraban llevaban el estigma de la enfermedad, de su origen: sólo podía salvarlos el anonimato y el silencio sobre su origen, sobre el motivo de su fuga; la negación de la identidad, del origen: borrar con las huellas del vínculo el estigma de la peste, borrar del cuerpo, de la memoria, de la identidad propia, los vestigios de la peste que amenaza a los otros con el contagio. La relación con los otros, con los extraños, queda marcada por la búsqueda del estigma —invisible— de la peste. Todos aquellos de origen inexplicable, de lugar innombrable de procedencia, de presencia injustificable en términos de la lógica de una clausura social.

<sup>12</sup> Francisco de Santa María, *Historia das sagradas congregações dos conventos seculares de S. Jorge em alga de Venesa e de S. João evangelista em Portugal*, Lisboa, 1697, citado por Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 178.

He aquí ahora la ciudad sitiada por la enfermedad, puesta en cuarentena, llegado el caso protegida por un cordón de tropas, enfrentada a la angustia cotidiana y obligada a un estilo de existencia en ruptura con aquel al que estaba habituada. Los marcos familiares quedan abolidos. La inseguridad no nace sólo de la presencia de la enfermedad, sino también de una desestructuración de los elementos que integraban el entorno cotidiano. Todo es distinto. Y en primer lugar, la ciudad se ha quedado anormalmente desierta y silenciosa. Muchas casas permanecerán a partir de entonces deshabitadas. Pero, además, la población se ve acuciada a expulsar a los mendigos: asociados inquietantes, ¿no son acaso sembradores de la peste?<sup>13</sup>

La ciudad sitiada, las casas familiares condenadas tarde o temprano a la cuarentena o arrojadas a la peregrinación como búsqueda de refugio; la primacía de la separación como preludio y como conjura de la desaparición propia y del círculo familiar y la esfera de los amigos. La invisibilidad de la peste se alía con el apresuramiento de la muerte, su aparición súbita y su golpe definitivo y relampagueante. La voracidad de la peste contrasta con el incubamiento silencioso de sus signos que irrumpen intempestivamente para señalar la inminencia de una muerte inevitable. La peste se aloja en los cuerpos como un estigma latente. El terror ante la invisibilidad del estigma priva en las relaciones con los otros: intensifica el horror y el rechazo de los extraños, los recién llegados, los diferentes. La esfera de la intimidad se cierra: se intensifica el aislamiento y, al mismo tiempo, esta clausura del universo hace más eficaz la propagación y más devastador el imperativo de la exclusión, la separación. La cuarentena no es más que la culminación, la manifestación de esta paradoja desesperante que conjuga la exclusión radical de los otros y la intensificación de las esferas íntimas; sólo que la enfermedad transforma incluso a

<sup>13</sup> Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 177.

los seres próximos en otros, la enfermedad es la inminencia de la otredad. La extrañeza late invisible en la carne de los íntimos. Los vínculos colectivos eran devastados por la intemperie de una muerte masiva y anónima que cobraba innumerables rostros: plagas, hambrunas, migraciones, guerras, condenas, epidemias: la peste fue sólo uno de los rostros que encubrió, bajo la marea de los cadáveres, una disipación de los universos éticos, la pulverización de los lazos simbólicos que alentaba los clamores por la ubicuidad del mal. Pero la peste fue la imagen de un castigo violentísimo surgido en el corazón de un orden cotidiano asediado ya por la insolvencia de los lazos morales, la fractura de los universos míticos, el resquebrajamiento de las instituciones y la insustancialidad de los vínculos políticos.

### *Misticismo y marginalidad* *Quebrantamiento y teología de la palabra*

La *Devotio moderna* definida y propagada al fin del siglo XIV por Ruysbroeck, Gérard de Groote y los Hermanos de la Vida Común, según señala Delumeau,

no ponía el acento sobre la liturgia ni sobre la vida monástica, sino en la meditación personal —una meditación construida y metódica, de tal manera que escapara a la trampa del iluminismo y que se volvía esencialmente hacia el Cristo. A títulos diversos, Lutero y Bérulle, Erasmo y san Ignacio fueron los herederos de la *Devotio moderna*.<sup>14</sup>

Esta transformación de los acentos, el relativo desdén del afán místico hacia la «sintaxis» de los matices, la densidad de las claves en la escenografía, la disciplina en las disposiciones

<sup>14</sup> Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 44.



corporales, la paciente espera de la aquiescencia y la condescendencia de lo humano ante lo urgente del arrebató y la revelación, y las atmósferas emblemáticas de la liturgia, señalaban ya el quebrantamiento de la ritualidad católica, la tenuidad y el dislocamiento de los vínculos sociales, pero quizá iluminaban con mayor intensidad formas intempestivas de identidad social y nuevas figuras de la percepción de sí mismo que se congregaban en los cada día más densos márgenes del orden social.

El misticismo era un lenguaje de calidades inquietantes: surgido de la exigencia misma de la doctrina, amparado en su palabra, en su vocación de autoaniquilamiento, en su disciplina de sumisión, una exacerbación de la piedad llevada hasta lo ininteligible, fundado en el deseo de plenitud en la ininteligibilidad, una humildad cuya aspereza era capaz de humillar y disolver el imperativo y la *doxa*; pero también una virtud de excepción, un temblor aliado a la luminosidad de ese lenguaje inclinado hacia el mutismo, desdeñando toda expectativa doctrinal y alentando la voluntad de una pureza fundada en la disolvencia de la identidad, que hacía de la palabra el vehículo para el enrarecimiento del lenguaje y consagraba el estremecimiento como desenlace de la oración, haciendo de la intensidad de lo divino un objeto tangible, un deseo enunciable, reconocible, un afán del cuerpo y la palabra, una finalidad de la mortificación del cuerpo y no un aplazamiento de la salvación.

Un resplandecimiento del lenguaje que irrumpía, quizá por vez primera, en múltiples episodios aparentemente aislados —la exaltación de la predicación, el furor de las controversias teológicas, las afirmaciones de la potencia iluminadora del lenguaje en el vínculo directo con Dios, la difusión y la preeminencia del dogma y la aparición masiva de la textualidad aliada con las figuras de la verdad. La *doxa* consagraba la visibilidad de la palabra y la fundía con la invisibilidad del

pecado; ante ella, la palabra mística se declaraba transitoria, frágil, impotente; más bien anhelando los signos de la incandescencia silenciosa de la Palabra divina; el mutismo de la iluminación, su intensidad íntima, incomunicable, alojada en la carne y cerrada sobre sí misma, inaprehensible. Santa Teresa escribe:

Estotros ímpetus son diferentísimos; no ponemos nosotros la leña, sino que parece que, hecha ya el fuego, de presto nos echan dentro para que nos quememos. No procura el alma que duela esta llaga de la ausencia de el Señor, sino hincan una saeta en lo más vivo de las entrañas y el corazón a las veces, que no sabe el alma qué ha ni qué quiere. Bien entiende que quiere a Dios, y que la saeta parecía traía yerba para aborrecerse a sí por amor de este Señor, y perdería de buena gana la vida por Él. No se puede encarecer ni decir el modo con que llaga Dios el alma, y la grandísima pena que da, que la hace no saber de sí; mas es esta pena tan sabrosa, que no hay deleite en la vida que más contento dé. Siempre querría el alma —como he dicho— estar muriendo de este mal.<sup>15</sup>

Esta palabra se asemejaba, en su aparición enigmática y sus signos impenetrables y amortiguados, al sigilo, al embozo, a lo emboscado de la expresión demoníaca; la palabra tangible aunque cifrada de los libros cuya interpretación custodiada por las jerarquías institucionales ostentaba las claves de la verdad, desplegaba ante los ojos de los fieles los recursos de una lengua —la lengua de los sermones, de la predicación como acicate contra la desviación— cuyo sentido quedaba, en su mayor parte, reservado a los destinos iniciáticos de la masculinidad ministerial; transformaba y fortalecía las atmósferas cifradas del culto. La literalidad como trayecto hacia la verdad, como vía privilegiada hacia la iluminación, contrastaba con la

<sup>15</sup> Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, ed. Dámaso Chicharro, 5a. ed, Madrid, Cátedra, pp. 351-352.

piEDAD disciplinaria que hacía del cuerpo y de sus signos, como en los *Ejercicios espirituales* de san Ignacio, las claves del discernimiento y las fuentes de la iluminación.

La cristiandad occidental, en la época de la Prerreforma, estaba viviendo una mutación profunda. Se abría a la piedad personal. Tenía hambre de Dios. Al tomar conciencia de su enorme ignorancia religiosa, reclamaba la Palabra de vida. Al mismo tiempo, poseída por el pánico ante sus pecados, buscaba a cualquier precio forzar las puertas del cielo. Ahora bien, en ese clima fecundo pero perturbador, la Iglesia oficial no podía ya responder a la expectativa de sus fieles puesto que la incertidumbre teológica se desarrollaba.<sup>16</sup>

La tradición litúrgica de la plegaria, que se había fortalecido en los siglos IX y X, y que san Anselmo llevó hacia un punto culminante, había abierto ya claramente la vía hacia esta intensificación del vínculo silencioso, de la palabra vacua e íntima, inarticulada, de la pasión por el vértigo iluminador. Era una purificación alcanzada en la plenitud de una presencia apenas invocada en el nombre de Dios y en los balbuceos de la plegaria alentada por la espera de su resplandor; una presencia vacía y extenuante capaz de eclipsar la fuerza misma de la invocación. Poco a poco, el carácter meramente litúrgico de la oración cedió su lugar a una incitación a la piedad ubicua, a la invocación infatigable, a la vigilia perpetua y a la búsqueda de ese vacío incandescente de Dios que era el signo de su plenitud.

En el siglo XI, la concepción de la oración como acto total, apuntada por san Benito, se consolida en la obra de san Anselmo:

Para Anselmo y sus predecesores [lectura, meditación y oración] eran distintos aspectos de lo mismo, y no ejercicios

<sup>16</sup> Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 53.

separados con derechos propios. Leer era una acción de la persona completa, por la cual el significado del texto era absorbido hasta convertirse en oración. Se lo comparaba con frecuencia a la comida [...].<sup>17</sup>

El ciclo de la intimidad se cierra en el horizonte del lenguaje. La palabra señala ya su vocación contradictoria: vehículo para la creación de un vínculo íntimo con el orden divino, pero también la palabra es un medio cuya disolución es condición para la experiencia de iluminación: las alegorías del amor carnal, de la intimidad del vínculo con la carne sacrificial, con el Cristo, se fundían con la imaginación del abandono del lenguaje en la vía hacia la purificación. En los primeros renglones del *Proslogion* de san Anselmo leemos:

Ven, hombre pequeño, deja a un lado tus diarias tareas, escapa un momento al tumulto de tus pensamientos [...] libérate un instante para Dios, y quédate un instante en él. Penetra en la íntima recámara de tu alma, y pon todo a un lado excepto a Dios [...].<sup>18</sup>

Y la oración formula la pregunta:

¿Por medio de qué signos, en qué formas te habré de buscar?  
Nunca te he visto, Señor mi Dios,  
Jamás he visto tu rostro.<sup>19</sup>

El mutismo de la oración no era más que la contraparte de esa exigencia de pureza absoluta del mutismo de Dios. El imperativo de una devoción sin reposo confería a la oración otro sentido que desbordaba el círculo ritual, que borraba los

<sup>17</sup> Benedicta Ward, *Introduction*, en *The Prayers and Meditations of Saint Anselm with the Proslogion*, trad. al inglés por Benedicta Ward, S. L. G., Londres, Penguin, 1973, p. 45.

<sup>18</sup> *Prayers and Meditations of Saint Anselm with the Proslogion*, p. 239.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 240.

tiempos y los espacios reservados a la convergencia comunitaria, que suplía la emoción de la piedad conjugada y compartida con la colectividad, con el estremecimiento de la contemplación y la espera de la presencia divina.

El mismo espíritu que llevó a la multiplicación de oraciones y oficios dentro de los monasterios, llevó a su imitación fuera de ellos.<sup>20</sup>

Al mismo tiempo, el objeto de la plegaria se transformó; adquirió una orientación y una finalidad más tangible. En el orbe de la plegaria, la relevancia de la figura redentora del Cristo —atenuada y casi excluida de la plegaria en el régimen temprano del cristianismo, particularmente después del concilio de Cartago— y, con ello, el lugar de las *imágenes* de su pasión, cobraron un lugar determinante en las figuras del culto. Las representaciones del cuerpo de Cristo y sus actos, del sufrimiento y muerte, de la entrega pasional y de su sacrificio purificador, que hacía posible un juego múltiple de desplazamientos en las figuras y sentidos de la plegaria, alentaron la interpretación metafórica y las tramas de alegorías que fortalecían la privacidad y la primacía del vínculo con el Cristo: fue la esperanza de una palabra viva, de una intimidad confortada por el diálogo; la imagen del vínculo amoroso cobró así un carácter carnal que ahondaba la precariedad de la palabra y desplegaba la supremacía del cuerpo trasladado al horizonte alegórico de la espiritualidad; podía incitar así todas las exaltaciones metafóricas relativas al amor, a la imitación del dolor como fórmula de purificación, al acompañamiento del Cristo en su vía sacrificial; se exaltó la imitación del Cristo y la identificación del creyente con él; la vida de Cristo se inscribía plenamente en la lógica de lo ejemplar, aparecía como referencia y señal para la salvación; simultáneamente hacía

<sup>20</sup> Benedicta Ward, S. L. G., p. 36.

menos intangible el vértigo metafórico sobre el amor divino y la vastedad vacía de su gracia; le confería una referencia sensorial, construía ese vacío como sentido que reflejaba, incorporaba y desbordaba el amor terreno. Este desplazamiento hacia la figura del Cristo permitió el arraigo de los vínculos sacramentales —en particular la del matrimonio, que conservó un lugar equívoco en el orden sacramental sólo hasta después del Concilio de Trento—,<sup>21</sup> y al mismo tiempo la creación de un régimen fantasioso del consuelo, surgido de la confesión y arraigado en una alianza forjada en la intermediación de la *doxa* y la captura litúrgica de la colectividad, que al mismo tiempo salvaguardaba del pecado carnal y restauraba el sentido del tiempo; hacía del presente el lugar de la mansedumbre y la fe en la restauración del futuro, la benigna entrega ante lo que advendrá. La palabra como fiebre de invocación en la búsqueda final de la muda contemplación del rostro de Dios, perturbaba la dócil espera de la salvación por la intermediación eclesiástica —la urgencia del anhelo de la brillantez ennegecedora de Dios, de disolverse en ese resplandor innumerable, ensalzar el eclipse de la propia vida, glorificar el gozo de la disipación de sí mismo, apurar el enneguecimiento al precipitarse en la iluminación. El resplandor de Dios disipa el tiempo, las formas; su luz incendiaria reclama finalmente el silencio en que la plenitud de la presencia divina se confunde con la intangibilidad de las formas, los claroscuros, las sombras, pero también del cuerpo propio exáltado como lugar del éxtasis y eclipsado por la virulencia de la iluminación. En esa misma época, la visión mística de Hildegard von Bingen, expuesta en la carta al monje Wilbert von Gembloux, revela la fuerza de esa alegoría de los cuerpos incorpóreos, de la incor-

<sup>21</sup> Así, la asamblea del Concilio de Trento asienta en una de sus sesiones: «El estado conyugal no puede colocarse por encima del estado de virginidad o de celibato. Por el contrario, es mejor y más gozoso mantenerse en la virginidad o en el celibato que entrar en el matrimonio». Citado por Jean Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, p. 59.

poreidad de los sentidos: escuchamos esa insistencia en el carácter incorpóreo de lo mirado, y en el sentido incorpóreo de la sensación; la naturaleza impresentable, la insustancialidad de la imagen divina, sin nombre, contemplada en el pasmo estremecido que arrastra a quien lo vive más allá de la experiencia. La visión anulaba el espacio; no hay lugar ni volumen de lo mirado; la intensidad de la imagen disipa la identidad y el cuerpo mismo de esa mujer que contemplaba; el arrebató místico como negación del régimen de los cuerpos:

la luz que yo miraba no surgía de lugar alguno, más clara que una nube arrastrada por el sol. No percibo en ella ni altura ni longitud ni profundidad. Se aparece ante mí como «la sombra de la luz viva».<sup>22</sup>

Y sin embargo, la descripción de esta calidad de la visión mística no es capaz de eludir la fuerza imperativa de los reclamos teológicos; parece engendrada, en su densidad alegórica, desde la trama misma de la palabra canónica; la visión de Hildegard von Bingen advierte en esa luz deslumbrante la inteligibilidad densa de la alegoría en la cual la fusión luminosa revela la intimidad del misterio trinitario:

Y entonces miré una luz intensísima y, en ella, la forma humana de color zafiro que resplandecía rodeada de un suave y rutilante fuego. Y esta luz brillante penetraba el fuego rutilante, al igual que el fuego rutilante penetraba la luz brillante, y ambas, luz y fuego, penetraban la figura humana de tal forma que formaron una sola luz, una sola fuerza y un solo poder.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Hildegard von Bingen, «Briefe an Mönch Wilbert von Gembloux», en Hans Christian Meiser (comp.), *Deutsche Mystikerinnen. Ausgewählte Texte*, Munich, Goldmann, p. 33.

<sup>23</sup> Hildegard von Bingen, «Sivias», en Emilie Zum Brunn y Georgette Epiney-Burgard, *Women Mystics in Medieval Europe*, trad. al inglés por Sheila Hughes, Nueva York, Paragon House, 1989, p. 27.

Sin embargo, la primacía de la contemplación sin cuerpo de una luminosidad inmaterial invoca otra iluminación textual, reclama la voz del místico, incita a la escritura, a la predicación. Hacer oír a otros el episodio, narrar el acontecimiento y el trayecto hasta el borde mismo del estremecimiento radical, de la convulsión extrema de la presencia divina; el místico busca hacer oír en su palabra la plenitud de ese silencio de Dios, expresar el valor de la revelación y señalar su fuerza; la visión íntima permanece irrecuperable, pero impulsa al místico a explorar los límites y la necesidad del lenguaje intransferible, intangible, cuya verdad, fruto de la revelación, debe propagarse también a los otros; el lenguaje del místico no es instrumento de iluminación, sino lugar donde se hace visible no la experiencia del arrebatado sino la señal del acontecimiento de la iluminación; la palabra misma abandona su sentido; no posee más significación que la de un hito, una señal, un monumento, un mojón que haga patente la evidencia del tránsito hacia la fusión con Dios: debe poner a la luz la urgencia impaciente de revelar a los otros que la iluminación ha ocurrido, que es posible; funda un régimen de verdad enteramente puesto en la fe, pero levantado sobre las ruinas de la razón expresiva del lenguaje. La fe no se sustenta sobre el sentido del lenguaje sino en la fuerza del acto de palabra: el solo decir, decir la iluminación, lograr que la fuerza de ese decir se transforme en verdad y suscite en los otros el deseo de Dios. El misticismo se encuentra en el vértice donde la palabra revelada, la escritura, la lectura, la escucha y la iluminación, exhiben un sentido que desborda los linderos del lenguaje. Hildegard von Bingen confesará sin reservas esta tensión en su lenguaje de una manera nítida; ella advierte ya a su confesor la conjugación de los signos en la visión mística cuando llama su atención, sin embargo, sobre el lugar ambiguo, inquietante, de su propia identidad femenina como sujeto de la revelación:



Estoy muy preocupada a partir de una visión que apareció ante mí en el misterio del espíritu, una visión que ciertamente no vi con los ojos de la carne. Yo, miserable creatura, y más miserable aún al ser mujer, desde mi niñez he visto grandes maravillas que mi lengua sería incapaz de pronunciar sin la enseñanza del espíritu de Dios [...] De hecho, al mostrármeme en esta visión los textos de los Salmos, el Evangelio y otros libros, comprendo su sentido interno que toca mi corazón y mi alma como una flama incandescente que me revela las profundidades de la explicación, sin darme para ello el dominio de la lengua germana.<sup>24</sup>

Esa mirada que escapa a las limitaciones y la condición perceptual del cuerpo reclama para su expresión un lenguaje cuya condición es equívoca: infundida y regida por el espíritu de Dios, toma la sustancia y la forma del lenguaje para revelar lo incomunicable. Su lenguaje no tiene la materia y la historia de las palabras. La palabra mística, tocada por la voluntad de la revelación, admite pues en su origen una carga de significación, una fuerza expresiva capaz de eludir los marcos del lenguaje aunque se reconozca sometida a ellos. La tensión de las palabras ante esa visión incorpórea exhibe simultáneamente la condición de la iluminación y la fuerza sutil del lenguaje infundido en la lengua mística para hacer posible la revelación de su gracia.

El lenguaje es vía y es, al mismo tiempo, barrera, señal de impureza, de distanciamiento, de separación, pero el acto de decir se transforma en señal de pureza extrema, de excepcionalidad, de sacralidad; es condición y guía hacia la iluminación, aunque es también el vestigio que revela la impureza intrínseca del orden humano. Paradójicamente, la plegaria es quizá el vértice sobre el que gira la incansable imaginación alegórica, profundamente ajena y contraria a la ritualidad que

<sup>24</sup> Hildegard von Bingen, «Letter to Bernard of Clairvaux», en *Women Mystics in Medieval Europe*, p. 19.

alienta el misticismo, y no obstante, la plegaria es también el acto que confiere su fuerza y su arraigo enigmático a todo vínculo ritual; conjuga la convicción con el consuelo, la verdad con el paroxismo, la certidumbre con el arrebató, la expresión del propio sometimiento y la subordinación de la voluntad con la exaltación del yo; la plegaria transforma la plenitud de lenguaje del amor en deseo de fusión virtual con el otro. La plegaria compromete la convicción de una verdad inherente al acto de lenguaje, pero al mismo tiempo involucra también una expresión de la verdad de la identidad de sí mismo y una expresión veraz de la convicción en la eficacia, es decir, en el sentido y en la escucha de la palabra. Para la plegaria mística, la iluminación ocurrirá en verdad; a pesar del carácter indescriptible del rapto, la palabra puede dar el testimonio irremediabilmente veraz —puesto que se alimenta de la verdad divina— de ese acontecimiento y dar testimonio de la verdad de lo indescriptible de lo vivido; no obstante, es preciso narrar la historia, ofrecer las claves verdaderas de la disciplina que condujo hacia Él, fuente, desenlace, extinción y finalidad de todo acto verdadero. Es ese orden variado, complejo y múltiple de las verdades el que se encuentra comprometido en el acto de la plegaria. Y es ese mismo orden el que encuentra una formulación exacerbada en la pasión mística: se sustenta en lo singular, propio, inalienable de la percepción, en la radical intimidad de toda experiencia y en el sentido propio, individual, intransferible de la palabra revelada. El misticismo afirma no el solipsismo sino la naturaleza sagrada del sentido de la palabra que testimonia el rapto de la iluminación. La palabra misma que se origina en el estremecimiento místico reclama la pureza de quien escucha; esa iluminación es capaz de alumbrar también las resonancias del lenguaje, de convertir una alegoría en el texto de una verdad revelada. Descreer del rapto místico era confesar de manera velada que quien escuchaba el relato de la iluminación sin sentirse inclinado a bus-

car el propio camino al éxtasis estaba al margen de lo sagrado, excluido por Dios de la verdad revelada. El escucha de la narración mística se veía orillado a simular su propia condición de iluminado, su condición de desdeñado por la elección divina o bien, a condenar la narración como mero simulacro, como mentira, engendrada en consecuencia por el demonio: el mal mismo. De ahí el carácter ambiguo, desconcertante, brutalmente subversivo de la comunicación mística: una palabra inverosímil —como ha subrayado Michel de Certeau— pero que reclama una verdad absoluta, y demanda, como condición de inteligibilidad, la pureza de quienes comparten la palabra de la revelación mística. El acto mismo pone en juego, convoca y socava la legitimidad de toda verdad, sobre sí mismo y sobre el mundo a partir de la palabra sola. Esa demanda, intrínsecamente imposible de satisfacer —que todo escucha de la palabra iluminada sea a su vez un elegido— tiñe de acentos exasperantes y dramáticos el carácter social de los que históricamente fueron acusados —y eventualmente condenados o asesinados— durante las persecuciones de los siglos xv a xvii. Michel de Certeau describe sintéticamente este rasgo que acerca entre sí las distintas condiciones de los perseguidos:

En los siglos xvi y xvii [los místicos] pertenecen con mucha frecuencia a las regiones y categorías en vías de recesión socioeconómica, desfavorecidos por el cambio, marginados por el progreso o arruinados por las guerras. Ese empobrecimiento desarrolla la memoria de un pasado perdido. Conserva los modelos, pero privados de afectividad y disponibles para «otro mundo». Orienta hacia los espacios de la utopía, del sueño o de la escritura las aspiraciones ante las cuales se cierran las puertas de las responsabilidades sociales.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> Michel de Certeau, *La fable mystique, I. XVIe-XVIIe siècle*, París, Gallimard, 1982, p. 37.

Crear en la revelación misma y en lo que la revelación revela: esa doble plenitud está inherente en el reclamo del misticismo, e involucra también una palabra, plena de sentido, que es sólo comprensible en el espacio de la iluminación, en el vacío del lenguaje, en la presencia engeguedora de Dios: el estado de gracia, la pureza como fundamento de su comprensión es también el de la vacuidad de la palabra. El orden de Dios —inabordable, incommovible—, el misterio de la creación y de Dios mismo alienta en la convicción del sentido de la plegaria.

Pero no todos tienen acceso a la palabra mística. A este decir se añade otro signo enigmático. La palabra mística es en sí misma el signo de las elecciones caprichosas, de los designios incalificables de Dios. Pero el carácter singular de la revelación, el carácter misterioso que exhiben las elecciones de Dios en la marca de los iluminados, compromete otro orden de verdad, una extraña, pero exorbitante, restauración de la dignidad de los excluidos. Los iluminados no sólo son excepcionales sino casi siempre seres extravagantes. La existencia misma de la palabra mística pone en entredicho el poder institucional de la Iglesia y con ello su capacidad para engendrar y sustentar por sí misma un régimen de verdad, su pretensión de ser el núcleo llamado por Dios para la salvaguarda del culto; el misticismo subvierte el mito de la vocación de sus ministros y la capacidad de éstos para la intermediación en la redención de las almas, la eficacia del orden ritual y la capacidad de la iglesia para conformar cuerpos, identidades, lugares y tiempos de la pureza y la sacralidad. El misticismo se diseminaba a través de los diversos estamentos sociales. A pesar de la divergencia entre los alientos y figuras que investían la imaginación de los distintos sectores, las innumerables manifestaciones del misticismo que se suscitaban en estas circunstancias inconmensurables —que obedecían primordialmente a la distancia entre las concepciones y las formas de vida en dos grandes estamentos—

coincidían en una naturaleza que violentaba los sustentos del poder ritual y las formas de verdad conducidas por los recursos hermenéuticos de sometimiento propios de la ortodoxia católica.

Si se dejan aparte todas las diferencias individuales, la mística cristiana tardomedieval y protomoderna reunía dos tendencias, a menudo presentes en una sola y misma persona: una mística ontológica platonizante y una mística nupcial cristocéntrica. Tal desdoblamiento corresponde más o menos al que se dio entre la mística elitista de las personas cultas y la mística popular de los analfabetos, difícilmente diferenciables entre sí gracias a sus distintas formas de interacción. En el momento del éxtasis, cuando la penetración hasta el corazón del yo y la fusión con el Bienamado se confunden, los místicos tienen la experiencia del ser perfecto, uno e indiviso. Según el lenguaje metafórico de la mística nupcial, en ese momento supremo celebran sus bodas místicas como esposos celestes, no como marido y mujer terrenales. Su inviolable unión erótico-amorosa ha abandonado el mundo cautivo de los pactos jurídico contractuales.<sup>26</sup>

Este conflicto entre tendencias intrínsecas de la expresión mística revela una resonancia nítida de consecuencias devastadoras en el conflicto teológico del nominalismo. Guillermo de Ockham, pero quizá con mayor elocuencia Nicolás de Cusa, formularon con claridad las aporías de la verdad teológica de la revelación. Como señala Burton, la noción misma de existencia, fundamento de todo juicio de verdad, estaba minado por el escándalo de la negación teológica:

<sup>26</sup> Elisja Schultz von Kessel, «Virgenes y madres entre cielo y tierra. Las cristianas en la primera Edad Moderna», en Georges Duby y Michelle Perrod (editores), *Historia de las mujeres*, 5 vol., Madrid, Taurus, 1992; vol. III, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, editado por Arlette Farge y Natalie Zemon Davis, trad. Marco Aurelio Galmarini, p. 196.

En una audaz negación de las suposiciones de los dialécticos aristotélicos, Nicolás insistía en que todos los contrarios están unidos en Dios. Dios existe y no existe; es el ser y el no ser; es lo más grande y lo más pequeño; es trascendente e inmanente; es comienzo y fin; crea el cosmos de la nada pero lo extiende a partir de sí mismo; es unidad y diversidad; es simple pero abarca todas las distinciones. Esa «coincidencia (o unión) de contrarios» queda más allá del alcance de la razón; Nicolás confiesa que no puede entender todo eso, pero está convencido de que es lo único que podemos decir confiadamente sobre Dios (*Ig.* 1.24). La razón sólo puede llevarnos hasta el punto de comprender que no podemos definir a Dios, porque él está en su propia definición y es por él que son definidas todas las cosas.<sup>27</sup>

Un escándalo sutil impregna estas reflexiones. Si la contradicción es el signo de la presencia del mal, de la seducción demoníaca, el ser de Dios, conjugación de todas las negaciones, alianza de todas las contradicciones, disipa la claridad de los horizontes del mal. Por otra parte, la consagración del mutismo ante la vastedad de Dios no conduce a una celebración del recogimiento o a un pasmo capaz de devolver la conciencia a la intensa exigencia de la vida en el mundo, sino a una entronización de la sospecha a partir del furor de la ortodoxia sustentada por la vasta maquinaria de purificación alimentada por una Iglesia asediada por el triunfo de la herejía, por la Reforma. La fuerza negativa de la divinidad, su capacidad para integrar la negación como fuerza reveladora de la inconmensurabilidad y la violencia de lo sagrado, puso de relieve la indeterminación del mal y su omnipresencia. Como afirma Burton:

Nicolás llegó al borde mismo del paso final de percibir el mal como parte integrante de la deidad. Si Dios incluye la luz y

<sup>27</sup> Jeffrey Burton Russell, p. 318.

las tinieblas, la grandeza y la pequeñez, el tiempo y la intemporalidad, y todos los contrarios, entonces también puede decirse que incluye el bien y el mal. Pero Nicolás no pudo encararse a esa consecuencia lógica de su teoría: la miró, flaqueó y retrocedió; en consecuencia, su tratamiento del mal es magro y mansamente tradicional. El mal consiste en no saber buscar el absoluto que, él solo, ha de ser buscado. Es una ausencia de comprensión espiritual que procede de nuestra limitada naturaleza animal.<sup>28</sup>

Esta derrota de la argumentación teológica y su desenlace en la condescendencia a la ininteligibilidad, el fracaso de la distinción simbólica y ética entre la sacralidad de la pureza y la condena del mal como elección de la mansedumbre teológica, desembocaron en la exacerbación de la violencia purificadora, la exasperación de la teatralización grotesca del deseo de pedagogía, inherente a la destrucción pública de la materia simbólica del mal: los cuerpos, los bienes, los testimonios, la memoria misma. La desazón intrínseca en esta renuncia a la razón, el desarraigo de todos los patrones de identidad involucrado en este ensombrecimiento absoluto, sin alternativas, a una voluntad divina inaprehensible e implacable, conduce o bien a la exasperación, o bien a una expresión del misticismo: al abandono del sentido, a la vacuidad del lenguaje, la plenitud del silencio y la verdad de la revelación como sometimiento, experimentada sin condiciones.

La concepción expresada por Nicolás de Cusa, que asumía hasta sus últimas consecuencias esa indeterminación del mal para exhibirla como plenitud y como revelación, no podía ser sino intolerable para la *doxa*. La gravedad de ese pecado no estribaba en el mero acto de mentir, sino que esa mentira comprometía la esencia de la verdad revelada, no podía ser sino un acto satánico. La exacerbación de la verdad intrans-

<sup>28</sup> Jeffrey Burton Russel, p. 319.

ferible de la revelación, inherente al misticismo, hizo surgir, por su interrogación radical de todos los órdenes de la verdad y la veracidad del lenguaje, la condena: ahí donde no hubiera signos evidentes de la santidad de quien asumía la palabra mística —discernible sólo a los ojos de la jerarquía eclesiástica— no cabía reconocer sino la mentira dictada por la voluntad demoníaca. Al definir el sentido de la palabra por el juego de identidades de su enunciador, la palabra podía decir todo o nada, significar cualquier cosa, la locura o el embuste; en esa misma medida se volvía indiferente, sospechosa, vacía. La mentira de la palabra se aliaba a la mentira de la percepción: todo era visible, todo era significable; al mismo tiempo, toda percepción y toda palabra mentían. De ahí esa escandalosa alianza entre el místico —privilegiadamente la mística— y la demonolatría: la simulación de la palabra divina sólo cabía en el mal extremo. El célebre *Martillo de las Brujas* había ya mostrado las figuras de esa inquietud sobre la naturaleza de los signos, que borraba la distancia entre lo portentoso y lo demoníaco. Pero esta confusión entre ambos era ya el índice inadmisibles de una victoria demoníaca sobre Dios. Michelet lo expresa de manera deslumbrante:

Una terrible incertidumbre flotará sobre todas las cosas. La inocencia de la naturaleza se perdió. El origen puro, la flor blanca, el pequeño pájaro, ¿vienen realmente de Dios, o son pérfidas imitaciones, trampas tendidas al hombre?... ¡Atrás! Todo se vuelve sospechoso. Ambas creaciones, tanto la buena como la otra de la que se sospecha, es obscurecida e invadida. La sombra del Diablo vela el día, se extiende encima de cada vida. A juzgar por las apariencias y por los terrores humanos, no comparte el mundo, lo usurpa enteramente. Las cosas están así en tiempos de Sprenger. Su libro está colmado de las más tristes confesiones sobre la impotencia de Dios. Él *permite*, dice él, que sea de esa manera. *Permitir* una ilusión tan completa, dejar creer que el Diablo lo es todo y Dios nada, es



más que *permitir*, es decidir la condenación de un mundo de almas infortunadas a las que nada defiende contra ese error. No hay oración ni penitencia, no basta el peregrinaje, ni siquiera el sacramento (él mismo lo confiesa) en el altar.<sup>29</sup>

### *Purificación y orden jurídico*

Esta impaciencia del demonio, esta multiplicación de sus signos sólo deja un resquicio: la denuncia, prueba privilegiada de la gracia. La pureza se exhibe en la mirada capaz de percibir el mal y denunciarlo. La exhibición del mal como prueba del bien es el recurso cándido, pero jurídicamente eficaz contra las estrategias demoniacas. La identidad personal y la salvación, la seguridad y la vida radican en ostentar la denuncia como señal de virtud y de proximidad con la santidad. El orden de la identidad no podía sino provenir del choque de las estrategias institucionales, del desenlace de las pugnas de poder entre los regímenes de verdad, contradictorios, inciertos, del aparato eclesiástico, y las exigencias de legitimidad de un poder civil en vías de consolidación; el surgimiento de un vasto aparato jurídicopolítico laico de control aspiraba a la síntesis de la eficacia de los regímenes políticos locales y la amplitud de los recursos del control global de la Iglesia. La virulencia exorbitante de la persecución se ejerció de manera implacable contra mujeres, judíos, marginados, pordioseros, y todos aquellos cuya identidad amenazara el vacilante régimen de formación de evidencias y perturbara el precario perfil del sujeto jurídico. Estas identidades no eran sino las efigies institucionales forjadas como desenlace de estas pugnas de los diversos sectores en el seno de la iglesia y de éstos contra la fuerza emergente de los poderes monárquicos en expansión; esas identidades

<sup>29</sup> Jules Michelet, *La sorcière* (1862), cronología y prefacio de Paul Viallaneix, París, GF- Flammarion, 1966, p. 159.

fueron sin lugar a dudas objeto de la voluntad de purificación como garantías de verdad y afirmación de legitimidad en el ejercicio del control político. Carlo Ginzburg señala ya esa circunscripción de los universos de comprensión, ese dualismo creciente e imperativo de las concepciones que condujo inevitablemente a un esquematismo en la construcción de las identidades que excluía los movimientos de la creencia popular; abandonar esas creencias populares era conminar al desarraigo, a la disolvencia de los fidelidades ancestrales para suplantar esas formas locales de inteligibilidad de la norma y de ejercicio del poder con las estructuras dogmáticas del aparato jurídico global. El asedio al movimiento popular italiano de los *benandanti*, un movimiento popular que conducía una cruzada contra los endemoniados, oponiéndose a los maleficios de los brujos, curando a las víctimas de los encantamientos, pero que se entregaban a «misteriosas reuniones nocturnas de las cuales no pueden hablar sin incurrir en una tunda de bastonazos, montando liebres, gatos y otros animales»,<sup>30</sup> muestra esta disolvencia de los linderos del mal: conjuga signos maléficos con lucha purificadora, fabulaciones y formas concretas de organización popular, una voluntad de restablecer el bien, incluso lo sagrado, pero al amparo de la noche, en ese momento y ese universo que trastoca las identidades y arrastra a los sujetos a la alianza fantasmal con imágenes malignas. Evidentemente, a pesar de su identidad claramente establecida, de su lucha contra los brujos, de su cruzada contra lo demoniaco, su identidad se vuelve ambigua, se los considera vagabundos, extranjeros, se les confunde a ellos mismos con brujos:

Las creencias de los *benandanti* no tenían cabida entre los esquemas teológicos, doctrinales, demonológicos de la cultu-

<sup>30</sup> Carlo Ginzburg, p. 21.

ra dominante: constituyan una excrecencia irracional y debían reintegrarse en esos esquemas o bien desaparecer.<sup>31</sup>

Aunque brujos buenos, los *benandanti*, señala Ginzburg, son considerados como amenazantes para la entronización de la *doxa* que muestra ya el endurecimiento de las categorías de identidad, de las formas de legitimidad asentadas por un empobrecimiento de la clasificación, fruto de la exacerbación de la amenaza; se persigue sin cuartel a aquellos cuyas identidades diferían en cualquier rasgo de las figuras disciplinarias; se exacerbó y se dio un contenido no sólo dogmático sino jurídico, penal, a la percepción de las «desviaciones», de los signos, de los indicios, de los matices y las variaciones amenazantes de los actos, los fenómenos, las palabras:

Por todas partes se ejerce presión para que los *benandanti* abandonen su posición ambigua y contradictoria. Ambigüedad y contradicción debidas —es inútil subrayarlo— a la naturaleza popular, espontánea, de esta extraordinaria sobrevivencia (¿pero se trata realmente de una sobrevivencia?) religiosa. En esos movimientos oscuros, más o menos inconscientes, de la sensibilidad, parece actuar una tendencia profunda a la simplificación. O «malandrines» o brujos.<sup>32</sup>

### *Las plenitudes de la impureza: la exaltación mística*

El dislocamiento de los criterios de verdad, la disipación de las formas colectivas de la convicción y la certeza, la diseminación de los signos inciertos, la amenaza de las identidades sin perfil, tuvieron un sujeto privilegiado: las mujeres. Frente a la relevancia de la figura femenina en la temprana Edad

<sup>31</sup> Carlo Ginzburg, p. 144.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 152.

Media, la pugna de la Reforma encuentra en ella un agente clave en la salvaguarda de las formas tradicionales, en los modos difusos del culto. En este momento se recobra a las figuras y las imágenes contradictorias de la feminidad, se las funde en un escenario difuso, condenatorio; en este lapso se elabora la trama que disipa su perfil y la convierte en una efigie intersticial, mutable, transicional, incierta como toda figura maligna; los múltiples rostros de sus efigies en el table-ro de imágenes la consagran al culto o a la hoguera; reaparece en alegorías, adquiere resonancias míticas ambiguas, convoca alianzas simbólicas en las que la letra dogmática se entrelaza con las ficciones populares en las que resueñan aún mitos acogidos por el hermetismo renacentista: en la figura femenina se confunde el lugar de la maternidad con los orígenes del mal, el cuerpo virginal con la lascivia, la verdad del engendramiento de Cristo con las artimañas demoniacas, el silencio de la salvación con la algarabía de la seducción; en ella se entremezclan, con el régimen sagrado de la iluminación, las resonancias arcaicas de deidades nocturnas, saturnales, que la confinan al orden de la locura, la melancolía, la sequedad. Los atributos saturnales la inscriben a su vez en el espectro de lo satánico; pero estos mismos atributos la tornan propicia para el trayecto al éxtasis místico. Colette Arnauld señala ya las condiciones que precedieron a ese quebrantamiento brutal del lugar de la mujer, este brusco desdibujamiento de sus atribuciones, de sus capacidades, que habría de confundir en una misma figura demonio y salvación, locura y santidad, sexualidad y santidad, herejía y divinidad, mortandad y purificación, seducción y virginidad, enfermedad e incorporeidad. No se trata de una metamorfosis progresiva: la quema de brujas no es el desenlace natural de un proceso de degradación del lugar de la mujer en la economía, en el orden jurídico, en el campo de las estrategias políticas. Podemos advertir los signos de una discontinuidad en el orden de lo femenino: «No hay que olvi-

dar que hasta el fin del siglo xv la mujer posee lo que hoy denominamos la capacidad jurídica», escribe Colette Arnauld.

Se le da plena posesión de sus bienes, de su nombre propio, de su lugar singular en el sistema de las leyes, incluso de su trabajo y de su oficio. Sobre el plano político, no hay que olvidar que en el universo feudal, la reina era coronada, de igual manera que el rey, por el arzobispo de Reims y que se le confiere la misma importancia puesto que habrá de ejercer el poder por derecho en caso de que el rey se vea impedido para hacerlo. [...] En el plano cultural, la mujer inspira los tratos y la poesía del amor cortés cantado por los trovadores. [...] sin embargo, en la literatura sería imposible reducir a la mujer a un mero objeto codiciado. Tiene también algo que decir, participa, comunica sus opiniones, sabe crear en torno a sí, un clima propicio a una actividad intelectual que favorece la eclosión de grandes obras.<sup>33</sup>

No obstante, se produce el quebrantamiento. Claire Guilhem sintetiza, en un breve párrafo de su estudio sobre el lugar de la mujer ante los procesos inquisitoriales, una compleja condición histórica de la palabra femenina:

Hubo así, algunos decenios antes de que la ideología de la familia y del matrimonio cristiano orientaran y canalizaran el «yo» femenino, mujeres que se adueñaron de la fe y se expresaron en ella; individualidades inclasificables que los hombres de su tiempo escucharon, solicitándoles «simular ciertas formas de compromiso irrealizables en el plano colectivo, fingir transiciones imaginarias, encarnar síntesis incompatibles».<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Colette Arnauld, *Histoire de la sorcellerie en Occident*, París, Tallandier, 1992, p. 252.

<sup>34</sup> Claire Guilhem, «La inquisición española y la devaluación del verbo femenino», en Bartolomé Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Grijalbo, 1981, p. 174.

No obstante, esta forma particular de «adueñarse» de la fe y «expresarse», experimenta cambios radicales que responden a su vez al cambio de posición en el lugar de la mujer en la cultura del siglo xv en adelante. Múltiples procesos demográficos convergen en un excepcional florecimiento de la «devoción» femenina. Según Claudia Opitz,<sup>35</sup> este impulso parece suscitado en parte por la supremacía demográfica de las mujeres aliada a una particular incapacidad de las estructuras familiares en el medievo para responder a las exigencias de la drástica mutación urbana, y a la insuficiencia de la estructura tradicional de las actividades remuneradas, los oficios y el trabajo productivo para dar lugar, sentido y sustento a la densidad de la población femenina. Los agrupamientos de mujeres proliferaron. Las figuras y regulaciones doctrinales, tanto como los marcos institucionales impuestos por las también proliferantes «versiones» de la *doxa*, también. Las diversas actividades asistenciales de las nuevas identidades femeninas, sus ejercicios de piedad y su implantación como figuras inciertas, intersticiales, en las zonas de penumbra de la vida familiar y las regulaciones del culto, dieron auge a nuevas prácticas devocionales; otras orientaciones del fervor, variantes ingobernables de los apegos e inclinaciones de la caridad, daban cuerpo a las imaginaciones de la fe, de la santidad femenina; surgieron también perfiles intensos aunque equívocos de la palabra y la acción de las mujeres:

El misticismo fue mucho más prominente en la religiosidad de las mujeres y en sus pretensiones de santidad; en tanto, los fenómenos paramísticos (como trances, levitaciones, estigmas, ayuno religioso) fueron mucho más comunes entre las mujeres. La reputación de las mujeres santas estaba basada,

<sup>35</sup> Claudia Opitz, «Vida cotidiana de las mujeres en la Baja Edad Media», en Georges Duby y Michelle Perrod (editores), *Historia de las mujeres*, 5 vols., Madrid, Taurus, 1992; vol. II: *La Edad Media*, dirigida por Christiane Klapisch-Zuber, pp. 382-383.

con mucho más frecuencia que la de los hombres, en la autoridad carismática, especialmente en las visiones. La devoción de las mujeres estaba caracterizada por el ascetismo de la penitencia y, especialmente, por el sufrimiento que ellas mismas se infligían (por ejemplo, durante el periodo en el cual las mujeres contribuyen sólo con el 17.5 por ciento de los santos, alcanzan casi el 53 por ciento aquellas cuya reputación de santidad proviene de la paciente aceptación de la enfermedad). La escritura religiosa de las mujeres fue en general más afectiva que la de los hombres, y ciertos énfasis devocionales, en especial la devoción a la humanidad de Cristo y a la eucaristía, sobresalieron mucho más en las palabras y acciones de las mujeres.<sup>36</sup>

Esa sutil preeminencia y una particular diseminación de esta palabra singular asociada a un peso sin precedentes de la figura femenina entre vastos sectores, se vieron pronto señalados por la sospecha o el resentimiento colectivos, vinculados con las imágenes de la amenaza y la marginación, marcados por el estigma del destierro, la incertidumbre, la transitoriedad, la miseria y la enfermedad; el sentido de la prédica, la acción piadosa, la misión purificadora del acto femenino y su palabra se trastocaron. Claudia Opitz señala:

en el transcurso del siglo xv la desconfianza frente a la «vocalización milagrería femenina» fue creciendo progresivamente, y no sólo en el círculo de los teólogos. Una y otra vez se procedía a desenmascarar a las mujeres como falsos profetas. [...] Ya antes de la aparición de la Reforma y su crítica de la santificación, las posibilidades con que contaban las mujeres de influir en el terreno teológico, tanto en este mundo como en el otro, se redujeron considerablemente. El final de la Edad

<sup>36</sup> Caroline Walker Bynum, «The mysticism and ascetism of Medieval Women: Some Comments and Typologies of Max Weber and Ernst Toeltsch», in *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Nueva York, Zone Books, 1992, p. 60.

Media supuso también el de la relevancia de las mujeres y las santas. Ya en el siglo xvi, en el marco de las disputas entre reformadores y contrarreformadores, los hechos y argumentos, los conocimientos y la formación teológica concreta comenzaron a ganar secuencia, el número de mujeres canonizadas o adoradas en calidad de santas se redujo en forma espectacular. En el siglo xvii, la espiritualidad femenina, el «dulce corazón» de las místicas y su «menor fuerza de voluntad debida a sus mermadas dotes intelectuales», sólo despertan sospechas. ¿Acaso no podía pensarse que era el diablo quien las inspiraba, o incluso «penetraba»? A partir de entonces, la espiritualidad femenina que no respondiera a los cánones en uso se confinó a las cámaras de tortura, y, finalmente, a las piras de la Inquisición.<sup>37</sup>

Esta metamorfosis de la palabra no era ajena a una condición ineludible del acto mismo de lenguaje. Perseverar en esa palabra, en la verdad de esa revelación, de esa plenitud singular, de la intimidad exultante de esa experiencia intransferible, violentaba todo el marco dogmático e institucional que tendría en el Concilio de Trento su consagración y su amparo, pero que forjaría también un horizonte jurídico y una implacabilidad doctrinal fundada en la legitimidad de la degradación y la devastación de la narración de esa palabra mística, capaz de narrar otros dominios y otras intensidades de la intimidad. Esa intensidad de la iluminación propia e intransferible, paradójicamente, las hermanaba con todos los otros marginales —los judíos, los locos, los vagabundos, los embaucadores— en esa zona de reticencia a la plenitud de sentido. El conflicto entre la visión iluminada y el marco sacramental no se hizo esperar:

Esto implicaba, por supuesto, que hubiera un grupo voluntario de elegidas, en conflicto con el mundo y rechazando los sacramentos y el clero. Implicaba también que sentían que la

<sup>37</sup> Claudia Opitz, p. 388.



ley de Dios era un imperativo inmediato y absoluto y rechazaban las complicadas etapas que las separaban de Dios y los niveles de mediación entre cielo y tierra.<sup>38</sup>

La experiencia de una revelación sin mediaciones, *inmediata*, violentaba no sólo el lugar de la mediación eclesiástica sino algo más sutil: su poder y su régimen para gestionar el tiempo social. Esta violencia sobre el tiempo de la revelación minaba el fundamento de la intermediación institucional; era no sólo un escándalo teológico sino también un atentado contra la clausura total del universo de los destinos trazados por la voluntad de control incitada por la máquina hermenéutica: el imperio institucional reclamaba la docilidad en todos los intersticios de la vida. La presencia potencial de la disciplina eclesiástica buscaba la totalidad: regir los tiempos, los ritmos, las pulsaciones de la vida comunitaria —desde la congregación ritual hasta la conversación íntima—, sin excluir el dominio de los tiempos de la vida individual —del nacimiento, la plenitud y el decaimiento de la vida—, tanto como cada instante del desempeño y la sensibilidad cotidianos —desde el amanecer hasta el sueño. Si la pretensión de la *doxa* era configurar y someter los cuerpos y las almas, conducir furia, amor, deseo no menos que crecimiento, enfermedad y muerte; si a través de la *doxa* se buscaba impregnar las imaginerías oníricas y los confines de la mirada, doblar los silencios y alimentar la severidad de la conciencia del lenguaje; si se anhelaba ceñir todo acto a los contornos de la vida y la figura de Cristo, convertir su dolor en analogía y pedagogía de la imaginación y los imperativos institucionales de la iglesia; si se imponía toda la violencia disciplinaria para doblar los cuerpos y las pasiones según la fabulación mítica y la hermenéutica doctrinal de la salvación por el dolor; si se buscaba atenazar la voluntad del cuerpo, ordenándola según los tiempos y los epi-

<sup>38</sup> Caroline Walker Bynum, p. 62.

sodios míticos en los que culminaba la pasión del Salvador, entonces el rapto místico y la exaltación alegórica de sus estampas nupciales y lacerantes, fuentes de una plenitud propia, eran capaces de disolver la fuerza ejemplar, el uso mortificante, confesional, constrictivo, al que la jerarquía eclesiástica destinaba la imaginería narrativa de las hagiografías, y en particular la de Cristo; la imagen de Cristo exaltada por el misticismo trastocaba esa instrumentalidad disciplinaria; por el contrario, conducía a afirmar la plenitud absoluta de la intensidad corporal, la autonomía de la sensación del cuerpo inaprehensible para la *doxa*; no podía sino hacer vacilar la ya quebrantada y sombría implacabilidad de la *doxa* y sus resonancias institucionales y rituales. Quizá por eso, esa palabra implantada y exultante de la piedad femenina parece inseparable de todos los otros actos inadmisibles; toma la fisonomía de la servidumbre satánica, de una palabra a la deriva de la locura o la melancolía, suscita el escándalo de la insaciabilidad sexual, apenas atenuado por la arbitraria mediación del confesor. De hecho es sólo la palabra de éste la que puede eximir a esa palabra de la condena. Mientras gira en torno de la figura rectora del confesor, mientras se someta a sus directrices, esta palabra puede existir aunque marcada por la exclusión, por la penitencia, por la vergüenza, confinada a la intimidad del confesionario. Sólo la razón dominante encarnada en el confesor cuyo triple papel, «médico», «juez» y «padre», fue exaltado por la espiritualidad de los siglos XII al XVIII, podía garantizar que esa palabra marginal, contaminante, se mantuviera al abrigo del furor demoníaco. La palabra de la iluminación, capturada en la trama confesional, no obstante, forma parte de las estrategias punitivas de la *doxa*, su ambigüedad se convierte en instrumento de dominación: es al mismo tiempo testimonio de la fuerza de la revelación, prueba de devoción y también prueba de la bondad de Dios capaz de conferir el don a los seres inciertos, débiles, amenazantes y marginales. Sólo la

muerte libera esa palabra de su ambigüedad para tiranizarla totalmente, para plegarla a la maquinaria hermenéutica del aparato eclesiástico:

Los escritos de Teresa de Ávila, desgarrada por su ardor auto-represivo, no habían de ser publicados sino hasta después de su muerte gracias a la intercesión de fray Luis de León en pro de una obra juzgada peligrosa por la Inquisición [...] Si escapó a la Inquisición fue por su respeto y sumisión a los confesores, a la Iglesia, a la jerarquía, mucho más que por sus escritos, los cuales, a pesar suyo, dejan entrever algo del monstruo que vivía en su interior.<sup>39</sup>

La iluminación formulada en la palabra confesional no se convierte sólo en una «experiencia interior»; transforma su sentido para convertirse en un momento de un diálogo sometido a las restricciones institucionales; es, a pesar de la intimidad confesional, una palabra pública, una *evidencia* institucional, un gesto visible que se resiste y al mismo tiempo se consume ante la mirada y la presencia de la *doxa*; el acto de palabra se trastoca en exhibición de humildad; la confesión aparece como un recurso para atenuar la violencia de la palabra tocada por la iluminación, sin dejar de confrontar, sin embargo, los fundamentos del credo sacramental. Así, el florecimiento medieval de la palabra mística femenina sufre una mutación drástica: su escucha está circunscrita al diálogo con la jerarquía; abandona las plazas, pues al convertirse en palabra pública revela su alianza demoniaca, su mortandad, su febrilidad contaminante. Anunciada ya en el texto de la ficción medieval, *El nombre de la Rosa*, esta metamorfosis de la palabra de mujer en motivo de tortura o de muerte, este ensombrecimiento y condena de la expresión pública de la capacidad de iluminación que durante largo tiempo se había incluso venerado, fue plena, lapidaria y vehementemente expresada en el *Malleus*:

<sup>39</sup> Cfr. Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza, 1992.

Tú no sabes que la mujer es una quimera, pero debes saberlo. Este monstruo toma una triple forma: se ampara en el noble rostro de un león resplandeciente: se mancilla con un vientre de cabra; está armado con el aguijón venenoso del escorpión. Lo que quiere decir que su aspecto es bello; su contacto, fétido; su compañía, mortal.<sup>40</sup>

Para explicar el furor particular, la obstinación de la violencia en contra de la palabra femenina, Delumeau avanza una explicación inquietante: se buscaba transformar un miedo espontáneo en miedo reflejo. El miedo primordial, ineludible, intrínseco de los hombres a la figura femenina, a la maternidad devoradora y a la sexualidad amorfa e intensa, inquietante de las mujeres, habría dado lugar a esta forma expresa, a esta imaginación material de la impureza, a esta calidad desquiciante atribuida a lo femenino. Ese miedo constitutivo de la diferencia sexual, fundado en el amor-terror primordial del primer vínculo amoroso a la madre, esa ambivalencia irreductible ante el abandono y el apego a la presencia de la figura materna, aparecerían como el impulso que guió la voluntad de exterminio de la iluminada. La invención de la bruja como encarnación de la angustia colectiva se trazó con los retazos y los vestigios de la creencia popular, con los jirones de una teología del terror, con las ruinas visibles de una razón teológica —impregnada de terrores mesiánicos y escatológicos, de putrefacción ética, de incapacidad práctica, de estrategias insostenibles— asediada por una razón de la experiencia, la fisonomía particular del personaje femenino, de sus apariciones emblemáticas en el panteón de las ensoñaciones aterrorizantes.

Mal magnífico, placer funesto, venenoso, engañoso, la mujer ha sido acusada por el otro sexo de haber introducido en la

<sup>40</sup> *Malleus, I, Quest VI*; citado por Colette Arnauld, *Histoire de la sorcellerie en Occident*, París, Tallandier, 1992, p. 263.

tierra el pecado, la desgracia y la muerte. Pandora griega o Eva judaica, ha cometido el pecado original abriendo la urna que contenía todos los males o comiendo el fruto prohibido. El hombre ha buscado un responsable al sufrimiento, al fracaso, a la desaparición del paraíso terrestre, y ha encontrado a la mujer. ¿Cómo no temer a un ser que no es nunca tan peligroso como cuando sonríe?<sup>41</sup>



<sup>41</sup> Jean Delumeau, *El miedo en Occidente*, p. 477.