

EL LENGUAJE MÍSTICO EN SANTA CATALINA DE SIENA

RESUMEN

El lenguaje místico posee características propias, una de ellas es la inefabilidad. En este artículo la autora, basándose en los conceptos elaborados por M. De Certeau, analiza en primer lugar los rasgos que posee este lenguaje en la obra de Santa Catalina de Siena. En segundo lugar el artículo explora la matriz epistolar que posee *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, la obra más importante de la santa. Aquí se observa de qué manera una gramática hablada conserva las entonaciones propias de la meditación que le da origen. Teniendo su origen en una carta *Il Dialogo* no sólo manifiesta el lenguaje oral usado en su época sino su estatuto privado y público a la vez.

Palabras clave: Lenguaje místico - Santa Catalina de Siena - Inefabilidad - Michel De Certeau

ABSTRACT

Mystical language has its own specific characteristics, one of which is ineffability. In this article, the author, based on the concepts elaborated by M. De Certeau, analyzes firstly, the features of the mystical language in Saint Catherine of Siena's work. Secondly, the paper explores the epistolar matrix of *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, the most important work of the Saint. This text shows how spoken grammar preserves echoes of the meditation it comes from. *Il Dialogo*, which takes its origins from a letter, shows not only the spoken language of the time, but also its statute, public and private at the same time.

Key words: Mystical language - Saint Catherine of Siena - Ineffability - Michel de Certeau.

Introducción

La literatura religiosa nace de la fusión de un acto creativo literario y de un acontecimiento espiritual. Si alguno de estos aspectos se encuentra ausente no puede haber literatura religiosa; se trataría en todo caso o de un mero dar cuenta de una experiencia religiosa sin ningún empeño lingüístico o de un ejercicio retórico donde la vida espiritual no se ha convertido en expresión literaria.

Se podría decir que el valor y el sentido de la obra literaria residen en una experiencia profunda del mundo expresada en signos.¹ Se trata, por lo tanto, de una síntesis estético-lingüística que el escritor realiza a partir de sus profundas experiencias personales y existenciales sin que esto signifique que la obra se reduzca a un simple documento de esta experiencia. No es necesario que el escritor se empeñe explícitamente en esta tarea sino que, en cierta manera, lo hace espontáneamente al intentar transmitir su experiencia interior.

Una de las místicas que más ha testimoniado este intento es Santa Catalina de Siena (1347-1380). A pesar de no haber escrito y de haber desplegado una intensa actividad en pocos años, es autora de veintiséis oraciones, de más de trescientas ochenta cartas y de *Il Dialogo della Divina Provvidenza*, obra donde la santa, en un diálogo con Dios, despliega su arrollador mundo espiritual.

Como en todo lenguaje místico, la función de la palabra se metaforiza en los textos que ella dicta a sus secretarios. Su legado literario nos enfrenta con un material tan abundante, rico y variado que nos permite interiorizarnos, no sólo de su experiencia espiritual, sino además, de la relación existente entre la expresión lingüística y el mensaje que ella quiere comunicar y dar a conocer.

En este artículo abordaremos, en primer lugar, el tema de la relación entre la mística y el lenguaje centrándonos en las obras de Catalina de Siena. En segundo lugar desarrollaremos el tema de la matriz epistolar de *Il Dialogo della Divina Provvidenza*. Como manifestación del lenguaje oral usado en la época, la obra conlleva un ambiguo

1. Cf. A. MARCHESI; J. FORRADELLAS, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, Barcelona, Ariel, 1986, 248.

estatuto entre lo privado y lo público. De aquí podemos considerar *Il Dialogo* como un claro espacio de diálogo no solo con Dios y sino con todos los hombres.²

1. Mística y lenguaje

Más allá que la experiencia mística deba ser entendida desde un contexto cultural e histórico particular, debemos reconocer que la mística como objeto de análisis obedece a determinaciones históricas que le han dado o fijado una región, un espacio de saber y un lenguaje propio. Para M. De Certeau a partir de los siglos XVI o XVII la mística comienza a tener un dominio específico que opera un recorte en el saber y en los hechos, en contraposición con siglos anteriores en los que la palabra mística calificaba a una pluralidad de realidades religiosas.

“Lo nuevo no es la vida mística -porque ella se inaugura sin dudas en los más lejanos comienzos de la historia religiosa-, sino su aislamiento y su objetivación ante la mirada de aquellos que comienzan a no poder ya participar ni creer en los principios sobre los cuales se establece”.³

Para este mismo autor esta posición implicó dos tipos de efectos; por un lado la constitución de una tradición propia que construye una genealogía que surge porque se puede localizar en autores antiguos una constelación de referencia. Es decir que se localizan semejanzas y niveles de análisis que permiten identificar un mismo objeto a partir de diferentes puntos de vista. De esta manera es posible agrupar como místicos una serie de autores, discursos o experiencias.

El otro efecto se relaciona con la “psicologización” de los estados místicos. Esta agrupación o localización de la mística permite vislumbrar también una serie de fenómenos ligados al cuerpo que fueron

2. La ampliación de estos conceptos pueden verse en mi tesis doctoral: *El “conocimiento de sí y de Dios”, especialmente en Il Dialogo della Divina Provvidenza de Santa Catalina de Siena. Estudio teológico moral con aportes desde la perspectiva psicoanalítica*, Facultad de Teología, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2011, 148-181.

3. M. DE CERTEAU, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Buenos Aires, Katz, 2007, 350.

objeto de estudio de la medicina, la psiquiatría, la psicología, la etnografía, etc.⁴

La experiencia mística tiene como elemento fundamental el descubrimiento de un otro como esencial o inevitable.⁵ Es claro que no es lo extraordinario lo que caracteriza la experiencia mística. El místico asume en su cuerpo el lugar y el límite simbólico de su experiencia que consiste en abrir un espacio sin el cual ya no puede vivir.

Velasco afirma que el fenómeno místico es esa peculiar forma de experimentar la presencia personal del Misterio. Se trata de una relación personal y estrecha que el sujeto vivencia en relación con un Absoluto que todo lo inunda y que en cierta forma desborda al sujeto.⁶ Como producto y respuesta personal del creyente en relación con Dios, el místico adquiere un conocimiento intuitivo, experimental e inefable del Dios que lo habita. En este sentido se puede hablar de una experiencia de unidad-comunión-presencia cuyo “saber” no consiente una conceptualización o racionalización del dato religioso vivido.⁷

Entre las características que se han atribuido a la experiencia mística W. James señala cuatro elementos básicos que caracterizan la experiencia religiosa: 1. inefabilidad. 2. iluminación intelectual. 3. transitoriedad. 4. pasividad.⁸

1. Con respecto a la inefabilidad, el sujeto que vive la experien-

4. Cf. *ibid.*, 351. Para este autor se sigue produciendo una ruptura entre los fenómenos místicos y la radicalidad existencial de la experiencia a la que se han dedicado la mayoría de los estudios filosóficos y religiosos. “[...] esta reivindicación de la mística se aísla demasiado exclusivamente en el análisis filosófico y teológico de los textos, abandonando demasiado rápidamente el lenguaje simbólico del cuerpo a la psicología o a la etnología.” *Ibid.*, 353.

5. C. Bernard propone la expresión “dimensión mística” porque deja abierta la cuestión acerca de la colocación exacta de la mística dentro de la vida cristiana. “Los autores cristianos no están de acuerdo en este punto: muchos siguiendo la tradición tomista, consideran la mística como el estado normal de la vida espiritual perfecta; otros tienden a puntualizar su valor intrínseco y no la vinculan necesariamente a la noción de plenitud de la vida espiritual, ni siquiera a la perfección de la unión con Dios.” C. BERNARD, *Teología espiritual. Hacia la plenitud de la vida en el Espíritu*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1994, 483.

Esta problemática será dejada de lado puesto que nuestro interés en este apartado es sobre todo explicar las nociones fundamentales del lenguaje místico.

6. J. VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 2003², 319.

7. G. MOIOLI, “Mística cristiana”, en: S. DE FIORES; T. GOFFI (dirs.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid, Paulinas, 1983, 931.

8. Cf. W. JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península, 1994, en: C. DOMINGUEZ MORANO, *Experiencia mística y psicoanálisis*, Maliaño, Sal Terrae, 1999, 11.

cia mística experimenta la imposibilidad de escribir acerca de su experiencia interior. Se trata de una experiencia tal que no puede ser ni comunicada ni transferida a los demás. Sin embargo se esfuerza por comunicar el sentido de lo inefable aún cuando para ello deba ejercer una especie de violencia sobre el lenguaje.

2. La iluminación intelectual se entiende como una iluminación que se le ofrece al místico que le devela el sentido de la realidad. El místico tiene la vivencia de ser penetrado por una claridad acerca de verdades que escapan a un razonamiento discursivo y lógico.

3. La transitoriedad es otro elemento. Se refiere a que la experiencia mística es justamente eso: una experiencia, no un estado, una vivencia momentánea en un tiempo que comienza y finaliza.

4. La pasividad. El místico percibe que es invadido por Dios reduciéndolo a una quietud y obediencia como si su propia voluntad estuviese sometida y arrebatada por un poder superior.

Otros autores han propuesto o agregado otras características. Así, el mismo Velasco señala las siguientes: carácter holístico, totalizador y englobante de la experiencia mística; experiencia inmediata por contacto con la realidad experimentada; experiencia frutiva; simplicidad o sencillez.⁹

Tomando solamente en consideración lo “inefable” de la experiencia mística, podemos decir que el místico testimonia de diferentes maneras esta incomunicabilidad, este no poder dar cuenta de su experiencia. A veces lo hace de una manera explícita, otras veces con el recurso a imágenes y finalmente intentando interpretar la experiencia vivida.¹⁰ No se trata de algo que ha experimentado y no puede decir, sino más bien de “[...] la queja por un infinitud de la que no puede salir, pero con la que ya no puede contentarse [...] Es la expresión de la conciencia de la insuficiencia del lenguaje, la expresión de la conciencia del límite [...]”.¹¹

La imposibilidad que encontraba Catalina, cuando las palabras comenzaban a agotársele frente al amor y la unión con Dios, no la

9. Cf. VELASCO, *El fenómeno místico*, 322-256.

10. *Ibid.*, 341-342.

11. *Ibid.*, 2003, 349.

sumió en el mutismo. El goce incommunicable de la mística tuvo tal influjo en su entendimiento que hará balbucear a la santa: “¿Qué diré? Haré como un balbuciente, diré: «A, a, a», porque no sé qué otra cosa decir, pues la lengua finita no puede expresar el afecto del alma que infinitamente te desea”.¹²

Al mismo tiempo que los místicos sienten esta dificultad de comunicar lo vivido, necesitan y se esfuerzan en poner palabras su experiencia con la intención de que otro pueda captar algo de ella.

La conciencia de lo inefable no los deja en la mudez sino que, por el contrario, hace tensionar hasta el extremo su capacidad expresiva. Por lo tanto, esta conciencia los lleva a violentar el lenguaje, a hacerlo funcionar de otro modo: como única posibilidad de hablar del exceso que han experimentado en su contacto con lo totalmente Otro.

El hecho que en los textos de la obra de Catalina se encuentre representada cada experiencia y cada situación espiritual, a través de innumerables imágenes, desafía al lector a enfrentarse casi a una nueva lengua y un nuevo alfabeto interior. En este sentido se puede hablar no de una lengua sino de todo un lenguaje, expresión de su vida interior, lenguaje que se caracteriza por el arrebató, y que, si está sujeto a ciertas normas retóricas, es porque éstas se presentan como funcionales al ritmo de su vida interior.

M. De Certeau habla de dos prácticas ligadas a la literatura mística: el arrebató y la retórica.

Arrebató porque el místico cede a la seducción del Otro; retórica porque necesita una técnica para hacer confesar a las palabras lo que éstas no pueden decir.¹³

Puesto que el conocimiento objetivo se encuentra sin recursos frente a la experiencia del exceso porque carece de conceptos y de palabras de significación unívoca, es que recurre a un lenguaje simbólico que a la vez captura y deja en libertad lo “inobjetivo”.

La inefabilidad da cuenta de la predominancia afectiva de la

12. CATALINA DE SIENA, *Il Dialogo della Divina Provvidenza ovvero Libro della Divina Dottrina*, cura di CAVALLINI, Giuliana, Siena, Cantagalli, 1995², 153, 2212-2215.

13. Cf. M. DE CERTEAU, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, Álvaro Obregón D. F., Universidad Iberoamericana, 1993, 43.

experiencia mística. En este sentido el místico sabe, de un modo nuevo, en la experiencia del amor, quien es ese Dios en el que cree. La asimilación a la verdad se transforma en el místico en un “cuerpo a cuerpo”. De aquí que más que un “ver” habría que hablar de un “tocar” o un ser tocado por Dios. Entonces más que la verdad de Dios, el místico “sabe” a Dios como bondad.¹⁴ “[...] El criterio de lo bello eclipsa al de lo verdadero. Transporta el signo de un espacio a otro y produce un espacio nuevo”.¹⁵

En *Il Dialogo* Catalina sostiene que se encuentra habituada y habitada en el conocimiento de sí y de Dios. Desde aquí ella se abre al diálogo con Dios quien constantemente le dice: “abre los ojos y te mostraré”. La verdad se le da a conocer a Catalina no sólo a partir de una palabra sino también del encuentro con Dios. Este es el lugar donde Catalina escucha. Dios no sólo le da a conocer una verdad sino que la gusta, la vivencia. Nos encontramos aquí en pleno conocimiento sapiencial.

Desde el lado de la subjetividad podemos decir que el lenguaje es el único camino para inscribirse en el campo de la intersubjetividad, en este sentido el místico no se sale del lenguaje sino que se convierte incluso en creador de un lenguaje propio.¹⁶

El lenguaje místico está inserto en la comunidad lingüística a la que pertenece o en la que cree el místico. Éste no vive su fe al margen de la fe de su iglesia sino inserto en ella. Es así que habría que comprender la función que han ejercido confesores y directores espirituales en el discernimiento que los místicos han llevado a cabo. La experiencia mística cuenta con una referencia a una palabra tercera. En Santa Catalina hay un grupo de referencia que precede al lenguaje y al que se dirige su palabra.

Este hecho da cuenta entonces del carácter social que posee este lenguaje. La palabra del místico se encuentra inscrita en una historia.

14. G. MOIOLI, “Mística cristiana”, en S. DE FIORES; T. GOFFI (Dirs.), *Nuevo diccionario de espiritualidad*, Madrid, Paulinas, 1983, 939-940. Como contrapartida a esta perspectiva desde la caridad, el autor considera la interpretación intelectual de la experiencia mística como situación límite de la fe. Desde esta perspectiva de la fe, la experiencia mística se convierte en una intuición directa aunque oscura de Dios.

15. DE CERTEAU, *La fábula mística*, 75.

16. Cf. DOMINGUEZ MORANO, *Experiencia mística*, 24.

Abrir un lugar al Otro implica también abrir un lugar a los otros: “en efecto, la percepción espiritual se despliega en una organización mental, lingüística y social que la precede y la determina”.¹⁷

M. De Certeau sostiene que la mística designa ante todo una manera de hablar, una práctica de la lengua en el que se inscriben, entre otras cosas, las luchas que los místicos entablan con la misma lengua.

Este autor analiza algunas de las prácticas que construyen este discurso y de las cuales podemos mencionar las siguientes:¹⁸

1. Revelación. Se trata de la primera distinción histórica que instala la idea de que debe haber un hablar de Dios. Justamente el hablar del místico se posiciona en la fractura que produce la percepción de lo inefable como ausencia de lenguaje y la afirmación teórica de que la palabra no puede faltar. Entre estos dos polos, entre el infinito y la lengua, el místico procura maneras de hablar.

Podemos pensar en algunos datos que nos brinda la vida de Santa Catalina de Siena. En la entrevista que ella tuvo con el Papa Gregorio XI, en Avignon en el año 1376, ante la pregunta del Papa sobre su regreso a Roma, éste aclara que no desea un consejo de Catalina sino que le diga qué piensa Dios, cuál es la voluntad de Dios con respecto a su regreso a Roma. Ante lo inefable, Catalina no es requerida en función de un conocimiento humano sino como poseedora de una palabra y un conocimiento místico.

2. Operaciones en los fragmentos de la unidad perdida. El fin de la Edad Media se caracteriza por el paso del latín a las lenguas vernáculas.

Después del siglo XIII el latín se convierte en una lengua conservadora y técnica, es decir que llega a ser un instrumento científico que maneja una elite profesional.¹⁹

Las lenguas vulgares se desarrollan en primer lugar en las ciuda-

17. DE CERTEAU, *El lugar del otro*, 360.

18. Cf. DE CERTEAU, *La fábula mística*, 140-158.

19. Para W. Ong, el latín estuvo vinculado al sexo por más de mil años. Se trataba de una lengua escrita y hablada únicamente por varones porque se basaba en la academia, terreno totalmente masculino; se aprendía fuera del hogar, a diferencia de las lenguas maternas aprendidas en la infancia. Cf. W. ONG, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, 113.

des comerciales de la Europa meridional o de los países bajos y está sostenida por una elite laica. De estos movimientos urbanos participan los relatos místicos.

Dentro del ambiente lingüístico no se observa una resistencia de los especialistas a estas lenguas que forman nuevas organizaciones de saber. Pero sí inquieta la generalización del bilingüismo que modifica la práctica misma del lenguaje porque romper una identidad. Sabemos que Santa Catalina dictaba a sus secretarios en lengua vulgar las palabras que Dios le decía. Esto significa que Dios le habla a Catalina en vulgar y los secretarios traducen este hablar en latín.²⁰

“La coexistencia, a menudo en el mismo locutor, del latín profesionalizado [...] y de las maneras de hablar locales lleva consigo incesantes acoplamientos y desplazamientos que importan o exportan, de un dialecto a otro, las palabras dispersas en figuras regionales pero que proceden todas de una lengua única rota por el tiempo”.²¹

Ahora bien, esta diseminación de la lengua referencial provoca el retorno a la lengua original que sirve de modelo a la producción de las otras lenguas. Se observa todo un esfuerzo por comparar y por traer al origen de una unidad perdida las palabras de las diferentes lenguas.

Raimundo de Capua nos da el testimonio, en la *Legenda Maior*, del esfuerzo que debe hacer por traducir *Il Dialogo* al latín. Indudablemente conocía las dos lenguas. Pero además su testimonio da cuenta de que el latín le sirve como parámetro para evaluar la calidad del vulgar:

“El modo de expresarse es, ciertamente, sublime, tanto es así que apenas se puede encontrar una manera de hablar latín que corresponda a la altura de ese estilo [...]”.²² Aquí debemos tener presente que el latín era una lengua dominada completamente por la escritura, mientras que en las lenguas vernáculas predominaba la oralidad. De aquí que el latín culto constituía un ejemplo del poder de la escritura para

20. Los secretarios conocían bien la lengua vulgar porque no encontramos testimonios que nos informen o indiquen que hubiera dificultades en torno a ella en el momento de escribir. Las dificultades de los escribientes podrían haber sido de otra índole, como por ejemplo las que provenían del dictado simultáneo por parte de Catalina a varias personas al mismo tiempo. Esto pudo haber llevado a confusiones y repeticiones.

21. DE CERTEAU, *La fábula mística*, 143.

22. R. DA CAPUA, *S. Caterina da Siena. Legenda Maior*, Siena, Cantagalli, 1994⁵, 8.

aislar el discurso del contexto vital humano del que están cargadas las lenguas maternas. Se hacen entonces evidentes las dificultades en la traducción.²³

3. Tránsito y traducciones. Al final de la Edad Media las translaciones lingüísticas se suman a una red de comunicaciones geográficas que hacen que los textos escapen a la institución universitaria y a la interpretación magisterial.

“Los lenguajes se convierten en viajeros –trenes de palabras habitados y practicados de modo diferente en cada etapa, pero que prosiguen de región en región la implantación de pensamientos y expresiones extranjeras ofrecidas a sus usos nuevos–”.²⁴ De esta manera el hablar místico se transforma en un traductor, un transportador que prefiere los modos de empleo a las definiciones aceptadas, en su trabajo de entender y hacer entender hablars diferentes.

De *Il Dialogo* y de las cartas se hicieron traducciones al latín inmediatamente después de la muerte de la santa. El motivo que aduce Gano Guidini, principal traductor, con respecto a *Il Dialogo* es que pudiera ser leído por personas instruidas o que desconocían el vulgar. De esta manera da testimonio del lugar que la lengua y la obra implicaban dentro del mundo académico. Además Tomas Caffarini afirma que hizo transcribir y copiar *Il Dialogo* y lo difundió por todas partes.²⁵

Con respecto a las cartas, Caffarini comenta que hizo transcribir las cartas para el consuelo de las personas y principalmente de la Orden de la Penitencia de Santo Domingo.²⁶ Además éstas reflejan las ideas y pensamientos de Catalina con estilos diferentes y formas idiomáticas funcionales al redactor de cada carta. Recordemos que Catalina dictó sus cartas a muchos secretarios y secretarias. Si tomamos en cuenta que el número de estos escritores es significativo, podemos dar cuenta del intento de traducir el lenguaje místico a una variedad de hablars y de contextos locales diferentes.

23. Cf. ONG, *Oralidad y escritura*, 112-114.

24. DE CERTEAU, *La fábula mística*, 144.

25. Cf. T. A. DE SENIS “Caffarini”, *Libellus de Supplemento*, primum ediderunt, G. Cavallini, I. Foralosso, Roma, Ed. Cateriniane, 1974, III, VI, XV, 4326-4342.

26. Cf. *ibid.* III, VI, XIV, 4114-4118.

4. Referencias teóricas de un arte de habla. Estas prácticas translativas son prácticas metafóricas puesto que se produce en general un desplazamiento de la palabra. También se operan desplazamientos de un sistema lingüístico a otro. Los lugares de producción del discurso universitario o escolástico poseen una relativa homogeneidad; por el contrario, los lugares de producción espiritual son heterogéneos. Esto sucede porque cada uno de los discursos que atraviesa este lugar está formado por conceptos transplantados y metaforizados que remiten a una comunicación entre sitios o experiencias diferentes.

Ahora bien, estas prácticas metafóricas son ordenadas en función de ciertos principios o producciones que permiten estructurar esta proliferación de operaciones de desplazamientos.

Así por ejemplo el recurso a la autobiografía, a la construcción de itinerarios ficticios o normativos, a las listas de reglas para realizar un discernimiento de las almas, son todas figuras que los autores han utilizado.

Estas figuras remiten a diferentes referencias teóricas. M. De Certeau considerando solamente las que se refieren al arte de hablar, menciona por un lado a la retórica que proviene de las tres artes medievales, especialmente el *ars dictandi*, y por el otro, la *oratio*.

El *ars dictandi*, o arte de la composición sobre todo epistolar, tiene un origen y una tradición italiana.²⁷ Esencialmente tiene la función de asegurar el paso de lo oral a lo escrito y lo realiza a través de diferentes formas o modelos literarios. El más desarrollado de la literatura humanística es el de la escritura epistolar que, constituida principalmente a partir de cartas, ofrece un marco técnico de maneras de hablar a la literatura. Las cartas se dirigen a Dios o a lectores espirituales y pueden ser de dirección, consolación o confesión.

Con respecto al epistolario de Santa Catalina debemos destacar que muchas de estas cartas no eran entregadas sino leídas o directamente explicadas a los destinatarios. A fin de comprender el nexo entre el *ars dictandi* e *Il Dialogo* desarrollaremos este tema más adelante.

Es importante tener en cuenta que, por lo menos en las prime-

27. “[...] dictare, es hablar una escritura, originalmente componer una carta, pero también escribir poesía [...]” DE CERTEAU, *La fábula mística*, 148.

ras colecciones de las cartas, esta práctica epistolar no fue considerada como una producción que pudiera vehicular un discurso místico sino solamente un discurso histórico o político. Aún cuando, *Il Dialogo* parece provenir de la C 272 dirigida a Raimundo de Capua, evidentemente en un primer momento se valoró más *Il Dialogo* que las mismas cartas.

El campo teórico de la *oratio* está constituido por un conjunto de prácticas que consiste en revelaciones divinas, diálogos espirituales, comunicaciones fraternas. Todas estas prácticas interlocutorias reconducen siempre a un primer Locutor.

“Las palabras y las cosas deletrean allí un lenguaje organizado por el advenimiento de una Palabra que debe oírse sobre los ruidos del mundo, ese cuerpo de metáforas donde una atención ejercitada en las sutilezas de la retórica sabe reconocer el paso fugaz y los ardidés de una voz fundadora, la del único”.²⁸

En muchas de las oraciones de Santa Catalina es posible vislumbrar que se trata de reflexiones sobre algún tema presentadas bajo el género literario de oraciones. Incluso nos encontramos con oraciones realizadas a petición.

Tomando en cuenta la obra más importante de Catalina, podemos recordar que Gano Guidini testimonia que el origen de *Il Dialogo* responde a una práctica de locución de Dios que hablaba en Santa Catalina. A su vez indica que ella respondía y preguntaba, alimentando de alguna manera un proceso comunicativo.²⁹ Raimundo comenta en la *Legenda Maior* que Catalina hablaba con Dios y que por este motivo compuso un diálogo entre el Creador y el alma.³⁰

Este proceso de escuchar pero a la vez de desear, presente en el acto de preguntar, se convierte en Santa Catalina en lugar de enunciación. Es desde este lugar que se instaura este ejercicio de lenguaje místico de la santa.

5. Una pragmática: los métodos. La mística favoreció un des-

28. *Ibid.* 149.

29. Cf. C. GUIDINI, “Memorie di ser Cristofano di Galgano Guidini da Siena”, C. Milanese (ed.), *Archivio Storico Italiano*, t. IV, vol. I (1843) 25-48, 37.

30. Cf. R. DA CAPUA, *Legenda Maior*, 8.

arrollo de métodos porque dispone, junto con la tradición monástica, de una tecnología mental y pedagógica antigua; “[...] con los espacios exentos y las propedéuticas de ruptura que constituyen, los grupos místicos forman laboratorios que facilitan la elaboración y el ejercicio de métodos”.³¹

Puesto que los místicos se sitúan en una experiencia, elaboran desde aquí un recorrido, un método hacia el absoluto. La paradoja de la mística consiste en la coexistencia por un lado de una progresión metodológica en cuanto indicación de un camino y por el otro de una pasividad e inestabilidad espiritual.

Quizás ésta sea la causa por las cuales se divulgaron las obras de Catalina. Podríamos decir que sobre todo *Il Dialogo* se ofrece a la piedad popular porque contiene un camino certero de acercamiento a Dios. Pero además, en esta obra, la espontaneidad de Catalina en el escuchar y recibir y la experiencia de cercanía de Dios no atropellan el recorrido en el que ella puede decir de una manera endeble, pero también única, lo que significa encontrarse con lo totalmente Otro.

1.1. *Mística e institución*

La relación entre la mística y la institución también es susceptible de una cierta tensión. Como afirma M. De Certeau si el lenguaje del místico se sitúa en el orden de la enunciación, el de la institución se sitúa en el orden del enunciado. Se trata de dos órdenes diferentes de lenguaje.

La enunciación, en cuanto instancia de apropiación de la lengua, supone la asimilación de un yo de cara a un Otro. Hay en él una prioridad del decir, del propio decir, sobre lo dicho.

Esto significa que su verdad no se puede buscar afuera sino solamente en la relación consigo mismo.

Con su imposible categorización conceptual y desde la conciencia de su radical experiencia del Otro, la institución se ha sentido muchas veces amenazada por el decir tan propio y tan personal del místico.

31. DE CERTEAU, *La fábula mística*, 157.

Si bien el místico sabe mejor que nadie la relatividad de toda mediación, muchas veces se ha sentido obligado a explicarse ante la institución.

La vida de la Catalina de Siena fue objeto de críticas de todo tipo por parte de sus contemporáneos. En su caso no sólo por parte de la institución eclesial sino también de la institución política.

En un ambiente espiritual y también político convulsionado, ambiente poco claro y a veces fusionado, algunas personas consideraban a Catalina como una impostora. Tanto al comienzo de su vida apostólica como a lo largo de su vida son evidentes las tensiones que existieron entre la institución y la santa.

Podemos mencionar la desconfianza que generaba Catalina a raíz de su posición con respecto a las cruzadas, las críticas por su vida ascética y sus éxtasis, la desconfianza por su doctrina, por su vida apostólica en general y también por su accionar político que está permanentemente vinculado con su vida mística.

Podemos entonces considerar que estas tensiones, por lo menos las que provienen del campo estrictamente eclesial, están sostenidas desde un lugar institucional que está atento o pone en duda la vida mística de Catalina.³²

Como mecanismo institucional más efectivo podemos mencionar, a los confesores que la Orden de Santo Domingo designaba para la Tercer Orden y para Catalina misma, su presencia requerida en el Capítulo General de la Orden de Santo Domingo ocurrida en Florencia en el año 1374, al cabo del cual se le designa como confesor a Raimundo de Capua, las entrevistas con los preladados autorizados por el Papa en Avignon para conocer la autenticidad de su inspiración, etc.

Podemos pensar entonces a estas acciones como mecanismos de incorporación de Catalina a un cuerpo eclesial.

Las obras de Catalina, en cuanto enunciado que deja restos o marcas del proceso de enunciación intentado por la santa, también dan

32. M. DE CERTEAU habla de una cruzada en el interior de la Iglesia, entre los siglos XIII al XIV, que intenta integrar el estilo de vida místico en el aparato eclesiástico. Cf. DE CERTEAU, *La fábula mística*, 103-108.

cuenta de esta integración de la experiencia mística al campo de la institución eclesial. Como ejemplo basta mencionar la carta 373 en la que Catalina desea que sus escritos sean revisados o corregidos por sus secretarios. Podemos pensar entonces que hubo un grupo encargado y especializado en esta tarea. También *Il Dialogo* sufrió sucesivas divisiones y cambios de nombres hasta llegar, incluso, a dividirse en tratados. También las cartas fueron objeto de mutilaciones y agregados a las que fueron sometidas en función, quizás, de una futura canonización de la santa.

2. La matriz epistolar de “Il Dialogo”

En todo enunciado está siempre presente el destinatario, puesto que el lenguaje es esencialmente comunicativo.³³ Todo uso de la lengua despliega, entonces, una alocución en la que están involucrados ambos interlocutores. Ahora bien, es en el diálogo epistolar donde esta presencia se hace más evidente. La escritura epistolar está asociada a una larga tradición en la que es posible ver el carácter vicario que la carta posee respecto a la comunicación dialógica, comunicación realizada cara a cara. Al imitar la comunicación personal y oral, al aparecer como lugarteniente de la conversación, como diálogo en presencia de un interlocutor, la carta presenta una analogía con el diálogo que se establece con otra persona.

La carta, al escribirse y enviarse consiente no solamente un gesto de comunicación sino además un gesto de escritura. La especificidad de la escritura consiste en mantener en la misma tensión el plano de la oralidad y de la escritura misma.

“La epistolaridad está condenada a la escritura a la vez que a remedar las relaciones cara a cara, a ser “diálogo” (presencia) en ausencia”.³⁴ En un mismo gesto la carta articula por un lado la ilusión de un acercamiento y por el otro la realidad de una separación. Esta dos

33. É. BENVENISTE, *Problemas de lingüística general*, vol. 2, México, Siglo Veintiuno, 1989⁹, 85.

34. N. BOUVET, *La escritura epistolar*, Buenos Aires, Eudeba, 2006, 27. En este tema seguimos las consideraciones de la obra.

dimensiones coexisten simultáneamente. Podríamos decir, entonces, que se trata de una comunicación mixta, híbrida, con respecto a las relaciones personales directas. De aquí que en la carta operen relaciones fundamentales dinámicas que constituyen la matriz epistolar: presencia-ausencia, privado-público, fidelidad-traición, oralidad-escritura.

En función de estas características las cartas pueden ser vistas y valoradas como lugar de preservación de la lengua oral. Es decir que la carta se convierte en un lugar de conciliación entre oralidad y escritura, como un hiato que recubre la transición establecida entre el viejo sistema del habla y la utilización de signos escritos.

Si pensamos en la Edad Media, el amanuense tenía a su cargo la tarea de la escritura en un mundo todavía aferrado a la expresión oral. Incluso el término secretario, en su acción de escribir lo que otro dicta, remite directamente a lo epistolar por su doble vinculación con la oralidad y la escritura.³⁵

Para Bouvet la problemática de la inserción de la escritura, en esta época, refleja la idea de un cuerpo y un alma, pensados, en cierta manera, de forma polarizada. El cuerpo está involucrado con la escritura mientras que la palabra lo está con lo espiritual, de aquí que, incluso para los que sabían escribir, lo escrito no resultaba tan confiable como la palabra hablada. “Los testigos eran, a *prima facie* más creíbles que los textos, porque era posible cuestionarlos y obligarlos a defender sus afirmaciones, mientras con los textos esto no podía hacerse”.³⁶ Es que la condición de las palabras en un texto es diferente de su condición en un discurso hablado. En un texto la palabra escrita se encuentra sola, queda aislada del contexto vital en el que las palabras habladas cobran vida y sentido.

Ahora bien, esta polarización entre cuerpo y mente no llegaría muy lejos porque a medida que se va incorporando la escritura, se opera un desplazamiento en el que “[...] los hábitos orales de pensar en voz alta propios del desenvolvimiento reflexivo ya desde la Antigüedad fueron trasladados a la práctica del dictado, del cual posteriormente se haría cargo la escritura”.³⁷ De todos modos, la presencia de la

35. BOUVET, *La escritura epistolar*, 129-139.

36. ONG, *Oralidad y escritura*, 98.

37. BOUVET, *La escritura epistolar*, 62.

oralidad persistía desde el momento en que escribir se entendía como un dictarse a sí mismo.³⁸ En un mundo signado por un entendimiento oralizado, el oído dominó el mundo intelectual de la Antigüedad y continuó hasta el medioevo.

W. Ong sostiene que la cultura de los manuscritos eran de tipo oral-auditivas puesto que el destino del manuscrito era ser leído en voz alta para uno mismo o para un grupo oyentes.³⁹ De aquí que la cultura del manuscrito permaneció siempre marginalmente oral. Ya mencionábamos que muchas cartas dictadas por Catalina a sus secretarios eran entregadas para su lectura y muchas eran leídas por los mensajeros directamente a sus destinatarios.

A partir de estas consideraciones podemos pensar en la estructura de oralidad con la que cuenta *Il Dialogo*. Este texto parte de una carta, pero además de este bagaje de oralidad que implica construir un texto desde una comunicación a un destinatario concreto, *Il Dialogo* está constituido desde la oralidad que implica un diálogo, en este caso, con Dios. Con las sucesivas preguntas y respuestas propias de un diálogo, se va organizando y fijando un texto que trasunta una estructura oral. De hecho cuando leemos *Il Dialogo* tenemos casi la sensación de estar escuchando este encuentro personal de Catalina con Dios. Es claro, entonces que *Il Dialogo* fue escrito en un marco y en un contexto de oralidad en el que es posible observar la presencia de un lenguaje hablado subsistiendo en un lenguaje escrito.

La perspectiva literaria nos revela las características de esta expresión vulgar cateriniana en la que el tono meditativo y la experiencia vivida hacen de un lenguaje hablado un escrito único. Como característica podemos mencionar la prevalencia de la función enfática sobre la lógica-especulativa, el gusto por las imágenes en las que sobre-

38. ONG, *Oralidad y escritura*, 118. Para Bouver una evidencia de la interdependencia entre palabra y audición se puede observar en la presencia en pinturas y grabados de la filacteria que representa, en el mundo medieval, la necesidad de otorgarle cuerpo a las palabras. BOUVET, *La escritura epistolar*, 63.

39. En la antigüedad clásica se daba por sentado que un texto escrito debía y merecía leerse en voz alta. Esta práctica, con muchas variaciones, continuó a través del siglo XIX. Cf. ONG, *Oralidad y escritura*, 115. Aunque el tránsito de la oralidad a la escritura fue lento, la aparición de la imprenta y la producción de textos escritos agilizó la lectura silenciosa por la claridad y la precisión de la letra de imprenta abriendo nuevos caminos de reflexión. Aquí el predominio del oído cede al de la vista.

salen las que aparecen fruto de la observación cotidiana, la predominancia de los nombres sobre las acciones, el uso de metáforas fruto de su experiencia espiritual y vital, etc. Estos elementos dan cuenta que se trata de una prosa que no busca en principio una finalidad puramente estética sino una eficacia y una inmediatez expresiva y didáctica. Teniendo su estilo la característica de una meditación religiosa en la que se expresa una experiencia vivida, *Il Dialogo* da cuenta que Catalina vivencia cada palabra generando un lenguaje particular cuya potencia y calidad expresiva evidencian que ella no necesitaba sino la lengua del Espíritu pero que no puede prescindir de su experiencia humana, espiritual y vital.

Conclusión

Como hemos podido observar, el conocimiento que el místico adquiere de Dios se ubica del lado de la experiencia y se resiste a cualquier clase de conceptualización de aquello que se percibe como lo inefable. A la vez que el místico no puede dar cuenta de esta experiencia, también se siente urgido a comunicarla. Esto lo lleva a violentar el lenguaje haciéndolo funcionar de otro modo.

Puesto que la percepción espiritual se despliega en una organización mental y lingüística que la precede y la determina, la inserción del místico en una comunidad representa un esfuerzo en la búsqueda de una palabra referencial. En el caso de Catalina observamos de qué manera ella es heredera de una tradición oral expresiva en la que se evidencian acentos particulares. Una vez más, la palabra de Catalina traduce de una manera única su intensa y compleja vida interior. Ubicado en el lugar de la enunciación, de la prioridad del decir sobre lo dicho, el místico no puede buscar la verdad afuera sino dentro de sí. De aquí también la heterogeneidad de la producción espiritual que se diferencia de la relativa homogeneidad que pueden presentar discursos más académicos.

La presencia del lenguaje oral en el texto, con las particularidades que implica, puede haber sido una de las motivaciones concretas que generaron las diferentes traducciones. Como resultado directo de la escritura, las traducciones responden al intento de socializar la expe-

riencia mística a una variedad de hablares y de contextos locales diferentes.

Desde un lugar institucional, las traducciones pueden ser vistas desde el deseo de capturar y controlar el discurso. Esto lo vimos tanto en las cartas como en *Il Dialogo*.

La sensibilidad que encontramos en los textos de Catalina, en los que una palabra de la esfera doméstica o cotidiana adopta intensas vibraciones expresivas, nos recuerda que Catalina apela a la construcción de un orden de saber que, llevando al extremo los límites del lenguaje, se encuentra al mismo tiempo entre el adentro y el afuera de lo instituido. Ella tensiona al máximo un conocimiento que, revelando a los hombres la libertad que supone la fe y la gracia, intenta una episteme más allá del círculo de sapientes.

DRA. GABRIELA MARIA DI RENZO
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
15.09.12