

Ángela de Foligno

## Libro de la experiencia

Edición y traducción del latín de  
Pablo García Acosta

 Siruela

El Árbol del Paraíso

# Índice

## **Introducción**

Pablo García Acosta 11

**Nota a la presente edición** 29

## LIBRO DE LA EXPERIENCIA

**Aprobación** 35

**Prólogo** 37

Capítulo I. Primeros veinte pasos de la beata Ángela en su vía  
de penitencia y perfección espiritual 39

Capítulo II. Explicaciones del hermano escritor sobre la división,  
motivación y verdad del *Libro de la Experiencia* 48

Capítulo III. Primer paso suplementario  
(continuación del vigésimo) 54

Capítulo IV. Segundo paso suplementario  
(o vigesimoprimer) 63

Capítulo V. Tercer paso suplementario 73

Capítulo VI. Cuarto paso suplementario 82

Capítulo VII. Quinto paso suplementario 92

Capítulo VIII. Sexto paso suplementario 108

Capítulo IX. Séptimo paso suplementario 114

Epílogo del hermano escritor que confirma la veracidad  
de toda la transcripción 128

El Tránsito 130

**Bibliografía** 134

**Notas** 143

*para Olga*

TOTA VITA TUA  
ET COMEDERE ET BIBERE ET DORMIRE ET OMNE TUUM  
MIHI PLACET.

*Libro de la experiencia*

## Introducción

### 1. Qué es el *Libro de la experiencia*

... comencé a escribir a la ligera y de manera negligente, casi como unos apuntes que me ayudaran después a recordar [*quasi pro quodam mihi memoriali*], en una hoja pequeñita, ya que pensaba escribir poco. Sin embargo poco tiempo después de que empezáramos con el dictado le fue revelado a la fiel de Cristo que yo tenía que escribir lo que me decía no en una hoja pequeñita, sino en un gran cuaderno.

El autor de estas líneas es el hermano A.<sup>1</sup>, transcriptor y traductor de las vivencias de una mujer que nosotros nos hemos acostumbrado a nombrar Ángela de Foligno, pero que en su tierra y en su tiempo, el valle de Espoleto en la Umbría de la segunda mitad del siglo XIII, era más conocida como *Lella*, abreviatura de *Angelella*, Angelita<sup>2</sup>. El pasaje explica cómo una serie de notas tomadas a vuela pluma se convierten en la delicada transcripción de un dictado que, día tras día, terminaría conformando el libro que tenemos entre las manos. La función de esta escritura, en principio entendida como mero *aide-mémoire*, da a esta obra su título tradicional de *Memoriale* y la enclava en la necesidad del recuerdo: el recuerdo de la voz de Ángela, que relata en su umbro materno al hermano A., su confesor y pariente, la experiencia de la divinidad que la invade<sup>3</sup>.

La tremenda difusión de este libro a través del tiempo alcanza a las vanguardias del siglo XX y constituye la pieza central de la producción vinculada a Ángela, a la que se suele añadir las *Instrucciones*, una recolección de escritos sapienciales de atribución dudosa<sup>4</sup>. Nosotros aquí, bajo la rúbrica de *El libro de la experiencia*, hemos optado por traducir tan solo el texto del *Memoriale* tomando su título de una tradición plenamente medieval reactivada por Giovanni Pozzi: esta potencia el sentido de las palabras que abren el prólogo —«Vere fidelium experientia probat, perspi-

cit et contrectat...»<sup>5</sup>–, proponiendo que el núcleo del libro es la «historia interior» de Ángela entendida como experiencia narrativizada. En efecto, tal y como relata nuestro texto, ella vivió a la divinidad literalmente y pudo probarla, verla y tocarla en las formas del cuerpo de Cristo<sup>6</sup>. La aparición de este tercer actor –la divinidad encarnada, posiblemente erótica– cierra el reparto de la obra: Dios se comunica con Ángela, ella dicta al hermano A. y este escribe su memoria.

Y es que las palabras de Ángela componen uno de los relatos más complejos y completos de una experiencia mística que nos ha dado la literatura medieval. Fijémonos en que el *Libro* se plantea como una suerte de autobiografía dictada<sup>7</sup> en la que la más absoluta cotidianeidad –Ángela lavando lechugas en su casa, Ángela cuidando a leprosos en un hospital, Ángela con su compañera en el camino– convive con la narración de una verdadera historia de sutiles transformaciones psicológicas expresadas mediante un amplio vocabulario cognitivo: *entendere*, *considerare* o *contemplare* son los verbos que estructuran la trama de nuestra obra y que nos dan la posibilidad de sondear una mente de acuerdo con los parámetros del siglo XIII. Así, el escrito del hermano A. puede ser visto como una de las primeras codificaciones europeas de una voz femenina que se interpreta y se narrativiza a sí misma, que habla de las mutaciones –el término es propio de la obra– que le ocurren por dentro.

En todo caso, para comprender correctamente cómo se articulan los papeles y las voces del trío Dios-Ángela-hermano A., debemos remitirnos a las escenas del *Libro* en las que se introduce la génesis de este texto y su proceso de creación, fijando así un marco interpretativo que nos permita plantear ciertas cuestiones de importancia. Al principio debemos imaginar una escena nuclear: Ángela y el monje están sentados en un banco de la iglesia de Foligno. Ella es familiar suya: sus hijos, su marido y su madre han muerto y ella ha decidido hacerse terciaria, esto es, hermana laica de la Orden de San Francisco. Para abrazar la pobreza absoluta predicada por el loco de Asís se ha deshecho de casi la totalidad de sus propiedades, quedándose solamente con una casa en la que reside junto a una compañera dedicada a la vida de penitencia, a vivir la pobreza voluntaria, a buscar a Dios.

Antes de comenzar con estas conversaciones en la iglesia había peregrinado a Asís y fue poco después de llegar a la basílica de San Francisco cuando desagradablemente retomó el contacto con el hermano A., entonces monje de aquel convento: este la vio tirada a la entrada del templo ante una vidriera en la que se representaba a Jesús abrazando a Francisco,

gritando desgarradamente: «Amor no conocido, y por qué y por qué y por qué»<sup>8</sup>. El hermano A. confiesa que no podía creer lo que veía, que primero se avergonzó y después se llenó de ira, que mandó llamar a los compañeros de peregrinación de Ángela y que les prohibió que volvieran a acompañar a quien así se estaba comportando en un lugar sagrado. Pasados los días, sin embargo, decide encaminarse a Foligno –algo le habría pasado a Ángela para hacer aquello–, la encuentra y empieza a interrogarla. Lo que ella le revela es tan excesivo que decide comenzar a escribirlo en latín, para no olvidar: Ángela le dice que durante su peregrinación a Asís entró en comunicación directa con Dios, que este le había hablado y que le había abandonado al entrar por segunda vez en la basílica. Y que por eso había gritado.

Esta imagen de Ángela susurrando durante días al fraile es central en la construcción de nuestro imaginario alrededor del *Libro* pues, como decimos, que la voz de una mujer constituya su médula es básico: hace ya unos años Jaques Dalarun amasó cierta fama al poner en duda la existencia histórica de Ángela, afirmando que todo podía deberse a una construcción literaria, ya que no existía un solo documento que probase que en el Foligno bajomedieval viviera una viuda en olor de santidad que fuese considerada por sus contemporáneos como maestra de teólogos<sup>9</sup>. Actualmente, gracias a los estudiosos que llevan generaciones agotando los archivos locales en busca de documentos que enlacen a la Ángela de nuestro texto con la existencia *real* –entendiendo por esto *histórica*–, los resultados existen<sup>10</sup>. En todo caso, a la discutible escasez de documentos que sigue alimentando a los escépticos debemos sumarle, por supuesto, la ambigüedad interpretativa que implica la mayoría de textos medievales, en los que la diferenciación de los planos simbólico e histórico queda desdibujada<sup>11</sup>.

En nuestro texto el primero de estos elementos es, sin duda, el propio nombre de la protagonista, que casi con seguridad no obedece tanto a un primer bautizo católico como a uno posterior franciscano. En la imagen del mundo medieval el ángel alude a los seres que en la jerarquía de la creación se encuentran más cercanos a Dios: es el ser al que se le permite contemplarlo, laudarlo y entenderlo durante toda la eternidad<sup>12</sup>. En este sentido, Ángela hace referencia a la mujer seráfica, al humano que es traspasado por el entedimiento–amor divino y que puede comunicarlo a los demás fieles. De ahí proviene su magisterio, que vemos realizarse en ciertos momentos del *Libro* cuando, por ejemplo, el hermano A. acude a ella para que resuelva delicadas cuestiones de teología tradicionalmente reservadas a los clérigos<sup>13</sup>. Por otro lado, a diferencia de los ángeles, la

*folignate* posee un cuerpo: sus visiones, sus revelaciones y sus alocuciones revisten un carácter somático y, como veremos más adelante, la vía de perfeccionamiento espiritual que compone su libro culmina en una cierta indiferenciación entre ella y la divinidad. El concepto que subyace tras esta transformación suprema que iguala su voluntad con la de Dios es el de *theosis* o divinización: delicada doctrina proveniente de las teologías orientales que en ocasiones similares acabó en acusación y condena por herejía<sup>14</sup>. En todo caso, como mujer-ángel, Ángela se considera no solo esposa de Cristo, sino mujer-Cristo, en el sentido de que la divinidad que habita su alma se ha adueñado de su voluntad entera.

Este es solo un ejemplo de un aspecto interpretativo que siempre debemos tener en cuenta al leer nuestro relato, que está construido —por Ángela, por el hermano A.— para ser recibido por personas que puedan comprenderlo a varios niveles. Los momentos clave son múltiples y los comentaremos en las notas, pero por ahora a modo de ejemplo interroguémonos sobre lo siguiente: cuando Ángela habla del consuelo que sintió ante la muerte de su familia, ¿hasta qué punto no está traduciendo a términos vitales las palabras evangélicas de Mateo 10, 37-39, donde se entiende la renuncia a la familia de sangre como la adopción de la nueva comunidad de Jesús? O también, por ejemplo, cuando se desviste en la iglesia y camina desnuda hacia la cruz en la que pende el Cristo crucificado: ¿hasta qué punto quiere dar cuenta de un hecho histórico frente a una representación del adagio franciscano «nudus nudum Christum in cruce sequi», expresando así el compromiso de pobreza ante el Hijo o la consumación de un ritual sponsal?<sup>15</sup> Los actos narrados en el libro de Ángela solo toman su sentido histórico cuando los colocamos en el contexto adecuado y este, en muchas ocasiones, además de literal es simbólico.

En el siguiente apartado trazaremos, pues, un marco previo que nos permita acceder a los rasgos sociorreligiosos de este texto: acudamos al lugar en el que eclosionó la primera generación franciscana tras la muerte del juglar de Dios.

## **2. Los movimientos apostólicos en la Umbría sagrada**

Tres de los manuscritos más antiguos del *Libro* están encabezados por un paratexto, la «Testificatio» o «Aprobatio», que ha permitido deducir ciertas fechas clave sobre su composición, así como especular a qué tipo de ambientes podía estar vinculado. El inicio del texto de la Aprobación comienza así<sup>16</sup>:

Quien tenga la ocasión de leer o ver estas palabras que por mí, indigno hermano menor, fueron recogidas de manera diligente y cuidadosa tal y como las dictó la sierva de Cristo, debe saber que ya han sido leídas y examinadas por el señor diácono cardenal Giacomo de la Colonna antes de sus desavenencias con el Sumo Pontífice [*antequam cum Summo Pontifice in scandalum incideret*] y por ocho famosos lectores.

La mención de este desencuentro del cardenal Colonna con el Papa nos permite fijar una fecha de circulación del texto muy determinada: el sonado *affaire* Colonna, en el que el noble promovió la formación de un Concilio General con el que pretendía invalidar la elección de Bonifacio VIII. Los movimientos de esta intriga política tienen como punto de inflexión la publicación el 10 de mayo de 1297 de la bula papal *In excelso throno*, donde se excomulga al cardenal. El *Libro*, pues, habría sido escrito antes de esta fecha. Por otro lado, la mención de Colonna coloca la obra de Ángela –además de en una posición algo ambigua frente a lo que pretende «legalizar»– en medio de una red de influencias que la conectan de forma bastante directa con los denominados franciscanos espirituales<sup>17</sup>. Para entender qué incidencia tuvo el franciscanismo en la vida y escritos de Ángela y quiénes eran estos *spirituali*, debemos acercarnos a los llamados movimientos de religiosidad laica de la Baja Edad Media<sup>18</sup>.

A mediados del siglo XIII nos encontramos en plena efusión del primer franciscanismo. El movimiento fundado por Francisco de Asís condensa los ideales religiosos que un gran número de fieles llevaba décadas, directa o indirectamente, reclamando a la iglesia institucional. Estos pretendían un retorno a la denominada *vita apostolica*, los modos de vida predicados por Jesucristo en los Evangelios y practicados por su grupo original de seguidores en los primeros años de expansión: a nadie se le escapaba que ciertas conductas que allí se promovían –en particular la práctica de la pobreza voluntaria, el despojamiento de todo lo terrenal en la búsqueda de Dios– chocaban con la realidad institucional del momento<sup>19</sup>. En este sentido, la vida apostólica condensa varios ideales, prácticas religiosas y modelos de vida común en torno a los cuales pivotan una serie de movimientos absolutamente revolucionarios que tuvieron un seguimiento masivo por toda Europa. Jacques de Vitry, viajero contemporáneo al *boom* mendicante y evidente admirador del fenómeno, describe así en su *Historia orientalis* a los hermanos que ve en los países mediterráneos<sup>20</sup>:



Procuran con toda diligencia reproducir en su vida la religión, la pobreza y la humildad de la primitiva Iglesia, sorbiendo con sed y ardor espiritual las aguas puras de la fuente evangélica, que, por imitar más de cerca la vida apostólica, se empeñan por todos los medios en cumplir [...]. El señor Papa les ha confirmado la Regla y les ha concedido poder predicar en todas las iglesias a las que llegan, después de obtenido por deferencia el consentimiento del prelado local. Son enviados a predicar de dos en dos, como precursores de la paz del Señor y de su segunda venida. Estos pobres de Cristo no llevan ni bolsa para el camino, ni alforjas, ni pan ni dinero en sus cintos. A ningún hermano de esta orden le está permitido poseer nada...

Desde un punto de vista amplio podríamos afirmar que el franciscanismo no es otra cosa que la encarnación sudeuropea, orgánica y jerárquicamente aceptada, de una serie de ideales de vida que ya se estaban poniendo en práctica en Occidente al menos desde el siglo XII. Muchos han sido los estudiosos que han señalado que la absorción de la Orden de los Hermanos Menores por parte del papado —así como la de las demás órdenes mendicantes aceptadas como tales antes del IV Concilio de Letrán (1215)— fue una manera de dominar fuerzas vivas informadas por ideas que, en el fondo, atacaban de manera frontal el edificio eclesiástico<sup>21</sup>. La aprobación de la Regla a la que alude arriba Jacques de Vitry, junto a la oficialización de una *vida* del fundador de la orden que no diera lugar a equívocos sobre lo que se debían considerar prácticas aceptables, son dos intentos de dominar un movimiento potencialmente peligroso, abierto a la herejía, y de darle una salida bajo el control eclesial a las ansias penitenciales.

En efecto, en el siglo XIII la denominada cuestión franciscana estaba lejos de aclararse, pues dentro de la misma orden existían diversas facciones que pretendían una lectura del mensaje de su fundador más verdadera que las otras. En la Umbría de Ángela, en particular, se libraba la batalla entre los franciscanos denominados espirituales (o *zelanti*) y aquellos conventuales (o *relaxati*)<sup>22</sup>. Los primeros, con líderes tan localizados como Ángelo Clareno (c. 1255-1337) o Ubertino da Casale (1259-c. 1338), pretendían un apego extremo al mensaje de Francisco promulgado en la Regla y en su Testamento, que fusionaban con los escritos profético-apocalípticos del hereje Gioacchino da Fiore (c.1130-1202), en cuya visión de las tres etapas de la historia (aquellas del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo) leían, según la fantástica síntesis de P. Lachance<sup>23</sup>:

... que después de un período de trabajo, decadencia y tribulación, la Orden sería restaurada por un misterioso reformador que guiaría a los «nuevos» hermanos a un estado incluso mejor que el anterior. La fidelidad, pues, al ideal de pobreza evangélica predicado por s. Francisco, llamado *alter Christus* o «el ángel del sexto sello», portaría a su vez la reforma de la iglesia «carnal». Ello iniciaría una nueva iglesia «espiritual», una edad de contemplativos, que estaría acompañada de iluminaciones, éxtasis, profecías y visiones, componentes necesarios del final de los tiempos.

Como podemos observar en la visión de Lachance, los espirituales pensaban en el advenimiento de Francisco como en el de un auténtico segundo mesías y en ellos mismos como un instrumento de reforma espiritual profunda que santificaría el mundo. Por supuesto, para gran parte de la jerarquía eclesiástica esta perspectiva era inaceptable: el papado, de forma más o menos abierta, condenaba tales doctrinas en medio de un brumoso y tenso clima de intriga política. En todo caso, a pesar de la existencia de fuertes indicios documentales que apuntan a la relación de Ángela con esta rama apocalíptica del franciscanismo —la Aprobación de Colonna o una famosa mención que hace Ubertino da Casale en su *Arbor vitae crucifixae Iesu Christi* que citaremos más adelante—, su lazo con los espirituales sigue siendo actualmente muy discutido<sup>24</sup>.

Volviéndonos hacia los movimientos de religiosidad laica de una manera más amplia, podemos afirmar que la Umbría del siglo XIII era un campo de cultivo para formas alternativas de práctica religiosa que reubicaban a los fieles de Cristo en zonas liminares en las que la diferenciación entre los estados clerical y secular no quedaba demasiado clara<sup>25</sup>. En cierto sentido, esta vindicación del cristianismo primitivo permitió a los laicos acceder a formas de vida exentas de los rigores de una regla monacal y, en algunos casos, del control eclesiástico. Para las mujeres que adoptan este *modus vivendi* a la búsqueda de Dios los efectos secundarios son claros, ya que se desligan de los contextos restrictivos que la sociedad les había asignado —en la fórmula de Georges Duby «hijas, madres, viudas o monjas»— para buscar formas de vida nuevas que en el fondo terminarían potenciando su autonomía.

Que existe un movimiento penitencial femenino de proporciones europeas queda claro en las famosas líneas en las que nuevamente Jacques de Vitry enumera, después de su largo y variado periplo, los nombres que se les da en diferentes países a laicas que practican la religiosidad de una manera inusitada: «...*beguinas*, como las denominan en Flandes y Braban-

te; o *papalardes*, como las llaman en Francia; o *bizoche*, según les dicen en Italia; *coquennune*, como les dicen en Teutonia»<sup>26</sup>. Las formas de vida de estas mujeres eran variadas: un modelo que se afianzó sobre todo en los Países Bajos fue el de la vida en comunidades semimonásticas de entorno urbano, que se financiaban con la venta de trabajos manufacturados<sup>27</sup>. Otro, muy común en la Italia central donde Ángela y su compañera convivían, era el encierro como vía ascética, como búsqueda propia de eremitas urbanas en un movimiento que ha sido descrito por Mario Sensi como «un eremitismo ciudadano, una especie de antimonacato»<sup>28</sup>. Así, la vida de *incarcerate*, *cellate* y *murate* –literalmente encarceladas, enceldadas y muradas– se normalizó en poblaciones relativamente pequeñas como Foligno<sup>29</sup>.

El caso de Ángela, a pesar de que tiene rasgos que pueden apuntar a ciertos ejercicios penitenciales que la mantendrían reclusa durante un tiempo, es diferente. Ella pertenece a la tipología de mujeres que vivían *in dominiibus propriis*, en sus propias casas, en ocasiones junto a una compañera que la ayudaba en sus quehaceres diarios, pero también en sus ejercicios ascéticos y en sus momentos críticos<sup>30</sup>. Varias escenas del *Libro* nos muestran su vida común en ciudades –por ejemplo, como voluntarias en un hospital de leprosos– o extramuros –andando libremente entre pueblo y pueblo–. Si orientamos este andar y lo convertimos en una peregrinación como la que llevaría a Ángela a Asís y a Roma, y le añadimos la ausencia de una regla aprobada, la oración prolongada, la pobreza voluntaria –que tenía como consecuencia principal la aceptación de la vida mendicante– y los ejercicios ascéticos continuos, tendremos, en opinión de Sensi<sup>31</sup>, el retrato de una penitente-tipo de la época. A ello debemos sumarle en el caso de Ángela su profesión como terciaria, que conllevaba la imitación de los modelos ejemplares de las vidas de Francisco y Clara de Asís recogidos en textos aprobados por el papado, en el arte de la época y, por descontado, en la tradición oral. En cierto sentido, seguir a Francisco o a Clara posee una relación directa con seguir a Cristo, núcleo de la devoción franciscana y modelo supremo de comportamiento<sup>32</sup>.

Por supuesto una vida llevada en estos términos –y que además, tenía como fin principal el encuentro con Dios– dio lugar a experiencias de todo tipo que hoy en día homogeneizamos bajo el nombre genérico de «místicas»<sup>33</sup>: revelaciones de muy variado cariz se vieron potenciadas por modos de vida como el de Ángela y su compañera. No en vano, los siglos XII y XIV han sido denominados por Bernard McGinn

como los del «florecer del misticismo», en gran parte por el surgimiento de estos nuevos modos de vida, pero también por la conquista de lo escrito por parte de las lenguas vulgares, hecho que nos ha permitido poseer una documentación inédita en otras épocas<sup>34</sup>. Intentar resumir en pocas líneas qué supuso tal conquista a nivel sociorreligioso sería un error; simplemente, pensemos en las ventajas que esto supuso para las clases laicas: traducción de textos que antes eran difícilmente accesibles, lecturas en lengua vulgar en un entorno individual o grupal, mayor acceso a la escritura fuera de contextos clericales... Dentro de los movimientos religiosos femeninos que estamos describiendo, la escritura se presenta como un espacio privilegiado tanto para cantar a la divinidad como para contar vivencias amorosas relacionadas con ella. En los escritos de las «trovadoras de Dios» nos encontramos con una mezcla característica de prosa y, súbitamente, versos preñados de aliento lírico que, por ejemplo en el caso de las laudas de Ángela, constituían la letra de canciones<sup>35</sup>.

En todo caso, el documento que citamos al principio de este apartado, la Aprobación que encabeza algunos de los códices más antiguos del *Libro*, constituye un aviso de que su contenido podía ser considerado peligroso bajo ciertas miradas<sup>36</sup>. Se ha discutido qué función real tenían este tipo de paratextos y una de las hipótesis es que servían como validación autorizada de una revelación femenina<sup>37</sup>. Dentro del marco de una religión institucional como el catolicismo, las revelaciones escritas son siempre delicadas, pues conforman experiencias nuevas e íntimas de la divinidad, cuya validez, significación o interpretación a nivel teológico-doctrinal puede chocar con lo que en ese momento se considera ortodoxo. Dentro de los movimientos de religiosidad laica medievales —sobre todo en sus ramificaciones femeninas—, nos encontramos con experiencias extremas de lo divino potenciadas a través de prácticas devocionales continuadas o ejercicios ascéticos. Son, como decimos, vivencias trascendentes que en muchas ocasiones no pasan por filtros ortodoxos y que, por tanto, pueden exceder lo que el poder eclesiástico está dispuesto a aceptar, tanto en su seno como en sus márgenes. Por ejemplo, leemos en el *Libro* de Ángela<sup>38</sup>:

Uno de los modos es que [Dios] se presenta íntimamente en mi alma. Y entonces entiendo que él está presente, y entiendo cómo está presente en toda criatura o en toda cosa que tiene ser: en el demonio, en el buen ángel, en el Infierno, en el Paraíso, en el adulterio, en el homicidio y en

las buenas obras, y en toda cosa existente o que tenga de alguna manera ser, tanto en las cosas bellas como en las repulsivas.

En este sentido, dentro de los movimientos penitenciales bajomedievales se dieron casos como el de la beguina de Valenciennes Marguerite *dicta* Porete, condenada y quemada en París por la difusión de un libro cuyas doctrinas sirvieron al papado para individuar lo que *a posteriori* se llamaría el movimiento del Libre Espíritu. Algunas de las imágenes y fórmulas que enuncia Ángela en su *Libro* se acercan peligrosamente a las de este «movimiento herético» que, de hecho, partía de las mismas bases ideológicas y prácticas<sup>39</sup>.

El siglo xx fue desenterrando poco a poco los textos de lo que hoy sabemos que es una tradición con rasgos parejos: la denominada «tradición silenciada», que a su vez está directamente relacionada con el acceso de las mujeres al mundo letrado y con él a la posibilidad de comunicar sus experiencias<sup>40</sup>. Paradójicamente, el relativo mutismo bajo el que la historia ha tapado estas obras contrasta con la vida de estas mujeres, que Michel Cazenave ha llamado «místicas salvajes», dado el carácter brutal que desde una óptica contemporánea tenían muchas de sus vivencias<sup>41</sup>.

### **3. La composición del *Libro* o cómo imaginar una voz**

Siguiendo algunas de nuestras afirmaciones del apartado anterior, sabemos que gran parte del valor que se le otorga al *Libro* está basado en la posibilidad de que de alguna forma contenga, valga la paradoja, la voz escrita y autobiográfica de una mujer del siglo xiii. Realmente la cuestión de si podemos hallar de alguna manera a Ángela bajo la intrincada maraña de códigos, transcripciones, traducciones y retraducciones que construyen su obra se mezcla con una extraña trayectoria material que intentaremos aclarar en las siguientes páginas.

Para comenzar debemos dejar claro que la cuestión a la que nos estamos refiriendo va más allá de las dudas emitidas por Dalarun sobre el valor documental del *Memoriale*<sup>42</sup>. Como también hemos apuntado en el apartado anterior, hoy por hoy existen numerosas razones que hacen verosímil la existencia de Ángela en los términos que encontramos en su *Libro*. A los documentos externos ya citados que la conectan con la realidad histórica de su tiempo —menciones documentadas, la aprobación de Giacomo de la Colonna o los papeles de archivo que nombran a Giliola como sirvienta en el leprosario<sup>43</sup>— habría que añadir ciertas marcas tex-

tuales, que si no confirman la vida de la terciaria, al menos, apuntan muy verosímilmente hacia ella. La primera son las repetidas intervenciones del hermano A. hablando de su cuidado al transcribir las palabras de la fiel de Cristo. Por ejemplo, al final del *Libro*, leemos<sup>44</sup>:

Pero yo me esforzaba y ponía sus propias palabras, las que yo podía entender, no queriendo escribirlas después de alejarme de ella y no sabiendo después escribirlas por temor y recelo de que se me ocurriese poner a mí algo o una sola palabra que ella no hubiera dicho. Por lo que lo que escribí siempre se lo releí y repetí muchas veces, para que solamente se pudiesen leer sus propias palabras.

Los testimonios de este tipo se reiteran a lo largo de la obra; es más, como veremos más adelante, en ocasiones el monje nos da la perspectiva de Ángela que, al escuchar las relecturas a las que alude el hermano A., se queja de la pobre expresión, de la inexactitud y de la sequedad de la lengua latina para conservar sus vivencias. Por otro lado, esta querencia del fraile de apegarse a las palabras que escucha encaja a la perfección tanto con la herramienta elegida para llevar a cabo la transcripción —el latín notarial utilizado por los amanuenses y notarios de la época para registrar testimonios orales—, como con rasgos específicos de tal latín que nos hacen pensar que, precisamente, estamos ante la transcripción-traducción de un dictado<sup>45</sup>. En todo caso, no creemos que la indeterminación principal del texto respecto a la voz de Ángela resida tanto en una fingida veracidad histórica como en una serie de problemas —muchos de ellos de orden filológico— que tienen que ver tanto con la génesis textual como con la tradición material del *Libro* desde sus orígenes hasta el siglo XXI. Comencemos por los problemas textuales.

El problema de base que surge desde las primeras líneas es tan amplio y profundo como el de la relación de lo vivido —en este caso, lo vivido en el interior de Ángela— con las diferentes formas de codificarlo. Es esta una dificultad de las experiencias límite, en particular de las que hoy denominamos místicas, frente a los lenguajes humanos, en particular a los constructos literarios. En nuestro caso debemos añadir que, aquí, esta problematización se encuentra enmarañada y estratificada, siendo el primero de tales estratos el propio relato que Ángela crea —según dice, ayudada por su compañera— para explicar su *vía*<sup>46</sup>. Aquí entra en cuestión una imagen fundamental: la de la escalera de perfección, herencia de la tradición monástica que a ella le permite presentar su experiencia a través de un itinerario ordenado por grados o pasos. En esta compartimentación de lo indecible el *Libro* expresa el conflicto a través del uso de dos

itinerarios que se sobreponen: los treinta pasos propuestos en principio quedan pronto truncados por una vía de siete escalones<sup>47</sup>. Así, Ángela ve abrirse un abismo entre el Dios interno y las palabras. Como ella misma expresa: «... mi discurso es más destruir y blasfemar que hablar»<sup>48</sup>.

Por otro lado, el segundo de estos niveles de codificación —en este caso, de ocultamiento de la voz— es el paso del umbro oral de Ángela al latín escrito del hermano A.<sup>49</sup>. Como ya hemos dicho, en principio el relato parte de la construcción que de él ha hecho su propia protagonista y esto se hace a través de la propia lengua materna, un idiolecto marcado por lo que Lluís Duch ha llamado «la condición biográfica»<sup>50</sup>: Ángela no solo narra, sino que lo hace en sincronía comunicativa, contando vivamente a su confesor una historia que siente y expresa mediante un lenguaje que es el suyo y que, de alguna forma, está impregnado de lo vivido. Cuando esta vivacidad cae en manos de una escritura ajena que, además, trasvasa una lengua materna a un lenguaje burocrático —docto, instrumental, yerto—, se borran todos esos rasgos propios con los que el umbro de la *folignate* debía marcar algunos términos, muchas expresiones y, globalmente, toda su historia. De ahí las quejas de Ángela que el hermano A., fiel a su transcripción incluso en la adversidad, nos transmite: «... todo fue escrito bastante mal y abreviadamente, como yo mismo le oí decir a ella cuando una vez se lo leí y me dijo que antes lo destruyera que lo dejase de aquel modo»<sup>51</sup>.

En todo caso, quizá debamos alejarnos del desánimo que invadió a Pascale Bourgain cuando comenzó a estudiar por primera vez el latín del *Libro*: «Si Dios se ha dirigido al hombre, ¿es necesario que su mensaje nos llegue con el tono de voz monótono y los tics de redacción de un notario de provincias?»<sup>52</sup>. Él mismo, en su magistral estudio de la lengua latina del hermano A., nos enseña que su aparente monotonía y simplicidad esconden una expresión cuidadosa, donde los recursos retóricos se integran en el texto de manera orgánica, siempre respetando el tono del *sermo humilis*<sup>53</sup>. En lo que respecta al tema que tratamos, podemos afirmar que la transcripción del monje aporta más ventajas que inconvenientes. En primer lugar, al utilizar un latín preparado para tomar testimonios orales nos encontramos con una lengua que se adapta a la circunstancia de traducir al momento una narración en vulgar. Su sintaxis, así, está basada en la parataxis —sobre todo, en la acumulación de *et... et... et...*— y su estructura calca a la perfección la de la frase umbra que traslada. En palabras de Bourgain: «... el umbro de Ángela y el latín de su intérprete son estrechamente solidarios en cuanto a la frase y al orden de sus componentes»<sup>54</sup>.

En segundo lugar –y este es un asunto que completaremos más adelante cuando hablemos de la edición estándar del *Memoriale* de Thier-Calufetti–, la presión de escribir al dictado y traducir instantáneamente lleva al monje a colorear su latín con dialectalismos, sin duda provenientes del umbro que ambos hablaban. Pozzi fue el primero en expresar con contundencia que palabras como *piccum*, *delectanča* o *cassula* habían sido relegadas por los editores injustificadamente al aparato crítico y que tanto esta como otras características que vulgarizaban la transcripción latina –esto es, que imitaban la lengua viva de ambos– habían sido «normalizadas»<sup>55</sup>. Por fortuna, actualmente la consulta en línea de ciertos manuscritos o la aparición de nuevas ediciones más fieles a los originales pueden suplir lo que hoy en día podemos llamar sin ambages los defectos de edición de Thier-Calufetti<sup>56</sup>.

Por último, en la transcripción del hermano A. sobrevive otro rasgo curioso que él achaca a la prisa con la que tenía que trabajar<sup>57</sup>:

Ninguna otra cosa quería escribir, sino lo que de ella recibía. Sin embargo, cuando estábamos sentados juntos, hacía que me repitiese muchas veces las palabras que yo debía escribir. Y aquello que yo ponía en tercera persona, ella lo decía siempre en primera, hablando de sí misma: lo que ocurrió fue que yo escribía en tercera persona por la prisa y después no lo corregí.

Es decir que durante la lectura del *Libro* nos encontramos frecuentemente con cambios de discurso: del referido en tercera persona pasamos abruptamente a una primera que mimetiza la voz de Ángela. La sensación que tenemos cuando esto ocurre, por supuesto, es que la distancia respecto a lo que ella cuenta se reduce, que está menos filtrado o que estamos leyendo directamente las palabras dictadas. Quizá este sea un mero juego literario, un espejismo que nos hace oír a Ángela a través de usos retóricos perfectamente calculados, pero, como en otras ocasiones, la brusquedad de estos «despistes» cuadra perfectamente con la situación de trasvase del oral al escrito en la que se ubica el *Libro*.

Concentrándonos ahora en los problemas de transmisión material debemos romper una lanza por Thier-Calufetti, ya que una de las virtudes de su edición fue poner en manos del grueso de los estudiosos las variantes de un número de códices inédito<sup>58</sup>. Junto a este masivo cotejo realizaron el primer intento amplio de trazar la filiación de las «familias» de manuscritos, tratando de individuar la más cercana a la escritura pri-



mitiva de un desconocido autógrafo de mano del hermano A. Para ello, utilizaron cierta información textual que les permitió crear su teoría sobre las dos redacciones del *Libro*, según la cual el fraile habría realizado una primera redacción –la denominada *minor*–, que ellos pretendían más antigua, que contenía un texto más corto, y que estaba conformada por los códices de la «familia B», un grupo de manuscritos tardío proveniente del norte de Europa. En ella faltaban los hechos de Asís que, según el texto, fue lo primero que el hermano A. había transcrito en hojas sueltas, por lo que ellos deducían que se habían perdido(?). Una segunda redacción –la *maior*–, más larga y posterior, retomaría la narración de la peregrinación de Asís, crecería en detalles y el redactor comentaría en ella su proceso de transcripción<sup>59</sup>.

Esta hipótesis fue atacada casi unánimemente por la crítica –en principio, los argumentos de Pozzi fueron preclaros<sup>60</sup>– y fue tachada de manera incontestable como falsa en *Le dossier* por Emore Paoli<sup>61</sup>. En realidad, las diferencias entre estas dos versiones del texto se deben más a una cuestión de género literario que a la existencia de dos redacciones primitivas diferentes. Todo se aclara mirando la producción belga de los códices de la familia B dentro de su contexto de uso. En efecto, tales códices fueron reescritos para crear manuales que sirvieran a los fines formativos de la *devotio moderna*. Interesaba encapsular la experiencia de Ángela de forma que se mostrara un camino continuo y coherente, un verdadero itinerario de perfección espiritual al uso de la época. Por supuesto, el intento de presentar una vía graduada que localizara cada etapa de la experiencia de Ángela en un *paso* o *escalón* ya existía en la versión *maior* –esto es, en la segunda redacción según Thier-Calufetti–, pero su coherencia se veía truncada por escenas biográficas «externas», por lo que, finalmente, se eliminaron.

Así, se resolvió el enigma de las dos redacciones: una de ellas, la *maior*, se difundía como ejemplo de vida santa; la otra, la *minor*, como *scala coeli*, como instrumento devocional que pretendía guiar en una ascensión graduada hacia Dios. En palabras de Paolo Mariani<sup>62</sup>:

... el texto angelano ha sido objeto a la vez de dos operaciones distintas. Escalera ascética y ejemplo de vida, ha provisto material indiferentemente a aquellos que preparaban «manuales» de perfección y a aquellos que proponían modelos hagiográficos... En el curso del siglo xv Ángela es una puerta abierta al Paraíso.

A pesar de todo lo dicho, la de Thier-Calufetti sigue siendo una edición de consulta obligada para los estudios angelanos: aunque adolece de problemas profundos que solo los años de estudio han ido resolviendo, posee virtudes evidentes: por ejemplo, el gran número de manuscritos que maneja o la edición *a fronte* del códice M, que traduce el *Memoriale* al italiano del siglo XIV. En todo caso, creemos que por el momento es imprudente dejarla de lado, dado el número de lecciones que aporta y que estas pueden cotejarse con las nuevas ediciones de Fortunato Frezza, Enrico Menestò o con la propia digitalización en línea del manuscrito de Asís. En este sentido debemos pensar en la edición de Thier-Calufetti como una herramienta útil, pero haciendo oídos sordos a sus teorías y teniendo siempre en cuenta que la rama de manuscritos más fiable es la denominada «segunda familia» y que, dentro de ella, el códice más autorizado es el denominado manuscrito A<sup>63</sup>, que data de cuando Ángela aún vivía.

#### 4. Recepción

Como ya hemos afirmado anteriormente, la herencia de Ángela es riquísima: cubre un arco temporal que se inicia pocos años después de acabada la transcripción –cuando aún estaba viva– y llega prácticamente hasta nuestro siglo. Para trazar una recepción del *Libro*, quizá convendría comenzar preguntándose exactamente qué *libro* se transmite y se recibe en cada caso, pues ya sabemos que su maleabilidad textual ha sido muy intensa. En principio, debemos volver a recordar las dos tipologías textuales en lo que a la tradición manuscrita se refiere, las denominadas redacciones *maior* y *minor*, teniéndolas en cuenta como herramientas que servían a funciones diversas. Tal y como ya hemos afirmado, leer una u otra supone enfrentarse a dos textos diferentes que se encuentran anclados en sendos géneros literarios y que, por tanto, contienen una serie de convenciones y de expectativas diversos.

Por un lado, como ya hemos dicho, la redacción *minor* pertenecía a una tradición de manuales de perfeccionamiento espiritual basados en la imagen del ascenso graduado. Por otro, la *maior* entraría de lleno en el género de las vidas espirituales, aunque con las características especiales que hemos venido tratando en estas páginas, que han decidido a Claudio Leonardi a hablar de «autohagiografía»<sup>64</sup>. En sincronía con la difusión paralela de estos dos modelos, debemos tener en cuenta que en más del ochenta por ciento de los casos los escritos de Ángela forman parte de obras misceláneas –antologías, manuales devocionales, florilegios, etc.–,

donde solemos encontrarnos con cribas textuales, selección de ciertos extractos o de episodios concretos, que se mezclaban con otros textos para conformar libros que cubrieran necesidades determinadas<sup>65</sup>.

A grandes rasgos —y contando siempre con el papel que pudiera jugar la transmisión oral— estas son las posibles formas de difusión del *Libro* en las épocas anteriores a la imprenta. Ahora bien, ¿quién sabemos que leyó a Ángela?

Sin duda, sus principales receptores fueron desde un inicio las propias órdenes monacales, que vieron en el *Libro* un manual útil para la formación espiritual. Gracias al listado de poseedores de los códices que aporta Mariani, sabemos que gran parte de los manuscritos estaban en manos de diversas formaciones religiosas: cistercienses, benedictinos, carmelitas... y, por supuesto, clarisas y franciscanos<sup>66</sup>. Ciertamente fue en el ámbito del franciscanismo donde Ángela caló más profundamente: es más, nunca debemos olvidar que sus primeros testimonios de lectura están vinculados al franciscanismo espiritual<sup>67</sup>. Recordemos la mención en la «Aprobación» de Giacomo della Colonna, que se refuerza por la mención que hace Ubertino da Casale en el prólogo de su *Arbor vitae crucifixae Iesu* de un encuentro acaecido sobre 1298 que se considera la primera mención histórica extratextual de la *folignate*<sup>68</sup>:

En el vigesimoquinto año de mi vida, de una forma que rechazo describir<sup>69</sup>, [el Señor] me llevó a conocer a la venerable madre y santísima Ángela de Foligno, que verdaderamente es una vida angélica en la tierra. A ella Jesús le reveló los errores de mi corazón y sus beneficios ocultos, de modo que no pudiera dudar de que era el ser en sí mismo [*ipsum esse*] quien había hablado en ella. De esta manera, restauró mis propios dones corruptos por mi malicia, inmensamente multiplicados para que de aquel momento en adelante no volviera a ser el que había sido.

Por otro lado, en ningún caso fueron solo clérigos los que leyeron a Ángela, sino que tuvo un importante papel en la educación devota de la alta nobleza europea: ya en el siglo xv se detectan varias copias del *Libro* en bibliotecas privadas de las infantas de Castilla, Aragón, Navarra y Portugal<sup>70</sup>. A través de los inventarios sabemos, por ejemplo, que María de Castilla (1401-1458), la esposa de Alfonso el Magnánimo (1396-1458), guardaba una copia manuscrita del *Llibre d'Àngela de Foligno* traducido al catalán<sup>71</sup>. A su vez, Isabel la Católica (1451-1504) poseía ni más ni menos que tres copias de un *Llibre de les revelacions*: «uno manuscrito, un volu-

men de la edición *princeps* en versión latina [(Toledo,)1505] y la versión en castellano [(Toledo,) 1510]»<sup>72</sup>. Estas dos primeras impresiones son verdaderamente capitales en la difusión de los escritos de Ángela pues fijan una primera versión de sus obras en las que se basarán multitud de nuevas ediciones y traducciones publicadas en Venecia, París o Colonia<sup>73</sup>.

Con la reproducción en serie, la propagación de los textos de Ángela se torna imparable, pues se difunden cientos de copias tanto en latín como en las lenguas vulgares a las que los lectores podían acceder mucho más fácilmente que a los manuscritos. No en vano estas dos primeras ediciones en Toledo a las que nos referimos fueron comisionadas por el cardenal Cisneros con la pretensión de que viajaran al Nuevo Mundo como lectura de evangelización, formación espiritual y devoción de las nuevas comunidades<sup>74</sup>. Así lo hicieron, creando junto a otras obras el humus de lo que Blanca Garí ha denominado «literatura conventual hispanoamericana de 1500 a 1700»<sup>75</sup>, que construye sus textos a través de modelos hagiográficos similares al de Ángela. Casi con seguridad fue a través de uno de estos canales, que la historia de Ángela habrá llegado a los místicos carmelitas de los Siglos de Oro Juan de la Cruz y, sobre todo, Teresa de Jesús.

De los siglos XVII al XIX parece escasear la influencia de Ángela en otros autores, al menos de manera explícita. En el siglo XIX, sin embargo, una inflamada traducción al francés —aquella firmada por Ernest Hello<sup>76</sup>— reactiva el interés por la *folignate* de manera inusitada. Como el mismo Hello afirma, nunca tuvo la pretensión de traducir literalmente<sup>77</sup>:

... hay dos tipos de exactitud: la exactitud según la letra, que vierte las palabras una detrás de otra, y la exactitud según el espíritu, que infunde la sangre del autor de una lengua a otra. Sin desatender la primera de las dos exactitudes, he intentado sobre todo apegarme a la segunda. He intentado hacer vivir en francés el libro que vivía en latín. He intentado hacer gritar en francés al alma que gritaba en latín. He intentado traducir las lágrimas.

Como decimos, esta versión y sus continuas reimpressiones llegaron a manos de personajes tan dispares como Georges Bataille, Joris-Karl Huysmans<sup>78</sup> o Léon Bloy<sup>79</sup>. Sin duda, de estos tres autores en el que abrió una herida más profunda fue en G. Bataille, que descubrió a Ángela el 5 de septiembre de 1939 en un tren que huía de París<sup>80</sup>: «He comenzado a leer, de pie en un tren repleto, el *Libro de las visiones* de Ángela de Fo-

ligno. Me limito a copiar, pues no sabría decir hasta qué punto me ha hecho arder». El descubrimiento de Ángela pasada por el filtro de Hello es el motor que le hace comenzar la posteriormente denominada *Suma ateológica* formada por *La experiencia interior* (1943), *El culpable* (1944), *Sobre Nietzsche* (1945) y una constelación de libros que giran a su alrededor. Aunque será el segundo volumen el que afecte más la influencia umbra, la presencia de Ángela siembra la trilogía entera<sup>81</sup>.

Como él mismo afirma, la escritura de la *Suma* se concibe como una escapatoria de la guerra<sup>82</sup>: en la trilogía entera su expresión es rota, fragmentaria, y el pensamiento que explora su interioridad se expone como a ráfagas. A diferencia de los pasos angelanos, en el francés no existe la querencia de presentar una experiencia trascendente ordenada como vía para otros, sino solamente la búsqueda de la liberación propia. En nuestra opinión, en la *Suma* Ángela es fuente de tres elementos esenciales: en primer lugar, le proporciona un texto sagrado que glosar; en segundo, le aporta un lenguaje –un imaginario– con el que vehicular su propia búsqueda; en tercer lugar, le aporta los elementos necesarios para conformar un método de meditación.

Respecto a este último aspecto, diremos que Bataille extrae del *Libro* –al parecer combinado eclécticamente con ciertas prácticas orientales– un método contemplativo plenamente bajomedieval basado en la búsqueda de la *com-passio*. Evidentemente tal búsqueda se presenta como ateológica: al modelo de Cristo como hombre-dios cuyo sufrimiento se debe alcanzar y compartir, lo sustituye una fotografía de la que habla en varios pasajes en la que se representan las torturas que un verdugo inflige a un joven chino<sup>83</sup>. Por otro lado, el *Libro* de Ángela como texto revelado le proporciona en *El culpable* un material que glosar, una especie de pretexto cristiano citado literalmente que le permite desarrollar su nueva ateología mística a través de la reflexión. Por último, aunque no la cite explícitamente, en cada uno de los libros de la trilogía el lenguaje de Bataille se ve informado por el de la *folignate*, que en el fondo es el de la mística de los últimos siglos de la Edad Media. Las imágenes que ella utiliza –el abismo, la tiniebla, el abrazo, el grito...<sup>84</sup>– sirven al francés para internarse en su propia herida interior: «Amar hasta gritar, abismado en la profundidad quebrada, fulgurante: ya no importa saber lo que hay en el fondo del abismo. Escribo abrasado todavía, no iré más lejos»<sup>85</sup>.

**Pablo García Acosta**