

Mujeres de luz
La mística femenina y lo femenino en la mística

Edición de Pablo Beneito

TRES SEGUIDORES DE LA RELIGIÓN DEL AMOR:
NIZĀM, IBN 'ARABĪ Y MARGUERITE PORETE

Michael Sells

*Amor sin esperar nada a cambio*¹

Mientras circulaba ritualmente alrededor del santuario de la Caaba en La Meca, Ibn 'Arabī (m. 1240 d.C.) recitaba los siguientes versos:

Ojalá supiera si ellos saben
de quién es el corazón que se han llevado,

o que mi corazón supiera
qué senda de montaña atravesaron.

¿Crees que están a salvo
o crees que han perecido?

Los señores del amor en la pasión
están perplejos, atrapados².

1. El objeto de este trabajo sobre mujeres místicas me ha permitido relacionar temas de áreas dispares de mi investigación a lo largo de los años. Este asunto ha formado parte de mis trabajos sobre la poesía árabe, el sufismo y el lenguaje de la mística. En cada caso los textos que aquí cito han sido tratados en profundidad en otros trabajos, en el seno de un contexto más amplio, e incluyendo las citas completas de los textos originales. En particular, las obras de Marguerite Porete y de Ibn 'Arabī ocupan los capítulos 3, 4, 5 y 7 de mi libro *Mystical Languages of Unsayings*, University of Chicago Press, Chicago, 1994. Otros capítulos de este libro se dedican a Plotino, a Juan Escoto Erígena y al Maestro Eckhart.

2. Todas las traducciones del árabe son de Michael Sells, salvo indicación contraria. Esta traducción aparece en M. Sells, *Stations of Desire: Love Odes of Ibn 'Arabī and New Poems*, Ibis Press, Jerusalem, 2000. Para el texto árabe, véase Ibn 'Arabī, *Turjumān al-Ašwāq*, Dār Šādir, Beirut, 1966, pp. 43-44.

El famoso maestro sufí relata que apareció una joven que hizo objeciones a cada uno de los versos, preguntando cómo era posible que un jeque tan respetable hubiera podido malentender hasta tal punto cómo funciona el amor. Y ya perdió la paciencia al oír, en el verso final, la referencia a la perplejidad:

¡Es asombroso! ¿Cómo, a alguien cuyo corazón ha sido atravesado por el amor, le puede quedar ningún tipo de yo para sentirse desconcertado? Es propio del amor consumirlo todo. Entumece los sentidos, ahuyenta al intelecto, asombra al pensamiento y envía al enamorado junto con aquellos que se han ido. ¿Dónde está el desconcierto y quién queda para sentirse perplejo?

En su respuesta a Ibn 'Arabī, Nizām evoca la infinitud del deseo. La poesía amorosa tradicional árabe contiene cientos de términos que se podrían traducir por «amor», «deseo» o «pasión». Cada uno de estos términos tiene su propio campo semántico, su propio conjunto de connotaciones y de asociaciones etimológicas. Algunos escritores religiosos clasificaron las diferentes formas del deseo según el objeto (espiritual o terrenal) del deseo, e Ibn 'Arabī mismo ha ofrecido categorizaciones de este tipo. En la poesía amorosa, sin embargo, estas categorías no se sostienen. Es una característica primordial del deseo el desbordar todos los límites, y ello incluiría ciertamente el límite entre categorías de objetos. A lo largo de su *Intérprete de los deseos*, Ibn 'Arabī usa los términos-clave (*hawā*, *ḥubb*, *šawq*, *šabb*) de un modo que confunde las divisiones entre lo terrenal y lo espiritual.

El deseo, tal y como aparece en la poesía de Ibn 'Arabī, no puede ser limitado por distinciones entre lo mundano y lo terreno. El término «deseo» puede evocar en parte la noción de deseo del *ego*, el apego de la voluntad o el aferramiento al objeto del deseo. En la filosofía amorosa de Nizām este egoísmo está alejado del verdadero deseo. En la medida en que amemos verdaderamente, no tendremos un *yo-ego* que pueda desear poseer. Inversamente, en la medida en que poseamos al objeto de nuestro deseo, habremos matado tanto a nuestro objeto de amor como a nuestro deseo. Nunca se puede poseer al amado o la amada. Como dijo el antiguo poeta árabe sobre su amada Su'ād:

Suad se ha ido.
Mi corazón aturdido
perdido está en sus huellas,
encadenado, sin redención.

Qué era Suad
la mañana en que se fueron
sino una leve canción,
languidez en los ojos alcoholados.

Revelando con su sonrisa
dientes mojados
como un primer trago de vino
o un segundo,

mezclado con el duro frío
de un riachuelo serpenteante, refluente
en el fondo de un desfiladero, puro,
refrescado en la mañana por el viento del Norte,

filtrado a través de los vientos,
luego inundado
por lluvias de un viajero nocturno
desbordándose, blanco...³.

El poeta del amor se queja de la amada; incluso emplea lo que puede llamarse «la arenga del amor». Pero por amarga que sea la queja y por ferozmente que el poeta mantenga que ha roto sus vínculos y que olvidará a la que amaba, el propio ensañamiento de su queja es un ejemplo de «protesta excesiva». Así, el antiguo poeta Labīd describe una larga noche de bebida con compañeros, chicas cantando y vinos añejos muy preciados, y luego se dirige a su amante ausente, Nawār, diciéndole lo bien que ha conseguido olvidarla⁴.

La amada se le va de las manos porque la amada, debido a la naturaleza misma del verdadero deseo, no puede ser poseída. En la medida en que el amado esté separado de la amada, el amado se encontrará en un estado de deseo creciente. En la medida en que haya consumación (*waṣl*), el amante «morirá» a la conciencia y, por tanto, dado que la unión ocurrirá en un estado de no-consciencia o transconsciencia, el *yo-ego* nunca podrá poseerla como una experiencia o como una memoria. Cuando el amado intenta describir a la amada, cualquier imagen de ella se escapa como agua entre los dedos del lenguaje o, en otra metáfora de Ka'b, a través de un tamiz. El poema construye un aparato descriptivo y parece ofrecer imágenes, pero de hecho

3. Traducido por Michael Sells en *Early Islamic Mysticism*, Paulist Press, New York, 1996, p. 64.

4. Véase M. Sells, *Desert Tracings: Six Classical Arabian Odes*, Wesleyan University Press, Wesleyan, 1989, poema 3.

los símiles «disimulan». Parecen describir a la amada pero, uno detrás de otro, conforman una cadena de símiles digresivos que es, en teoría, ilimitada. Así Ka'b empieza con la mención de la boca de Su'ād, y lo que realmente está haciendo es describir el arroyo puro fluyendo. A través de los poemas árabes, la (no) descripción disimuladora de la amada termina con la descripción de un jardín perdido.

La noción de que el amor implica abandonar cualquier esfuerzo por poseer a la amada está presente en la teoría del amor de la poesía árabe y en el sufismo. No es casualidad, pues, que el lugar más famoso para encuentros sufíes de amor sea el lugar más sagrado (*al-ḥarām*) del islam. Fue en la Caaba donde Ibn 'Arabī se encontró con Nizām y donde tienen lugar los encuentros amorosos en muchos de sus poemas.

Rābi'a al-Adawiyya, la más famosa mujer sufí, ofrece otro ejemplo de amor en la Caaba. Según su biógrafo 'Aṭṭār, Rābi'a emprendió el peregrinaje (*ḥajj*). Entre tanto, el célebre asceta sufí Ibrāhīm al-Aḍham estaba terminando su peregrinación. Ibrāhīm había hecho un viaje épico, realizando con cada paso un movimiento completo de oración (*rak'a*), tocando el suelo con su cabeza. Después de catorce años llegó a La Meca, sólo para descubrir que la Caaba ya no estaba. Conforme Rābi'a se aproximaba a La Meca, se dio cuenta de que la Caaba se había desplazado para salir a su encuentro. Rābi'a dijo a la Caaba que había venido a ver al señor de la casa, no la casa. Mientras tanto, Ibrāhīm preguntaba dónde estaba la Caaba. Cuando le dijeron que había salido a recibir a una joven mujer, Ibrāhīm se quejó airadamente de que mientras que él, el gran asceta de su tiempo, había llegado a la Caaba prácticamente andando sobre los ojos, la Caaba había salido a recibir a una «débil mujer». La ira de Ibrāhīm mostraba que su ascetismo no lo había purificado de su posesividad y, de hecho, como sugieren muchos sufíes críticos del ascetismo, su ascetismo se había convertido en un elemento más en su sentimiento de apego y de sentirse con derechos.

Una segunda historia sobre Rābi'a ilustra asimismo la noción de amor sin posesividad y sin expectativas de recibir nada a cambio. Rābi'a estaba caminando por la calle con una vela encendida en una mano y agua en la otra. Alguien le preguntó por qué llevaba fuego en una mano y agua en la otra. Ella respondió que con el fuego iba a prender fuego al paraíso y con el agua apagaría las llamas del infierno. Después, explicó, nadie actuaría por conseguir una recompensa, ni por miedo al castigo, sino simplemente por amor a Dios⁵.

5. Para una versión inglesa de éstas y otras historias, véase *Early Islamic Mysticism*, cap. 4, pp. 157-158.

El lenguaje del desdecir

Para Ibn 'Arabī el primer error es intentar «atar» o «vincular» la realidad última o lo real (*al-ḥaq*) a imágenes fijas o categorías. Establecer vínculos (*taqyīd*) es una operación esencial del lenguaje y la lógica humanas. Dar un nombre a algo es vincularlo a su definición e identidad, y separarlo de lo que no es eso. Dar un atributo a algo es distinguirlo de lo opuesto a tal atributo y de otros posibles atributos: si algo está aquí, no puede estar allí a la vez. Esta operación de vinculación posibilita la actividad lingüística y lógica del ser humano, pero cuando es aplicada a la realidad última, que es infinita, se incurre en un error categorial. Por muy ferozmente que intentemos afirmar la trascendencia y la cualidad ilimitada de la realidad, acabamos creando una construcción o una imagen de ella, en nuestro propio lenguaje, cultura y sistemas de creencias. Los resultados son graves. Cada sistema de creencias afirma lo que Ibn 'Arabī llama el «dios de su creencia», pero niega el «dios de creencia» de otros sistemas. Dado que lo real es infinito, no puede ser limitado a los confines de una única creencia; el dios de la creencia no es el Dios verdadero, sino solamente un ídolo intelectual. La tragedia es que de hecho lo real se manifiesta verdaderamente en esa imagen, pero al limitar lo real a esa imagen particular y al negar sus otras manifestaciones, terminamos por negar lo real en su infinitud.

Para Ibn 'Arabī la historia coránica de Noé y los idólatras ilustra esta tragedia. Noé criticaba a los politeístas porque creían que Dios estaba en las piedras y los palos que adoraban. Argumentaba que Dios era trascendente respecto del mundo y conminó a la gente a acercarse a Dios. Cuando rehusaron prestarle atención, Noé pidió que sobre ellos recayera un castigo divino. Al vincular lo real con los objetos físicos de su adoración, los idólatras lo limitaban y lo separaban de su reino trascendente. Pero Noé, al vincular lo real con lo trascendente, negaba la dimensión inmanente de lo real, limitándolo así también. El esfuerzo de Noé para atraer a la gente «hacia Dios» revela una lógica lineal que no es capaz de reconocer que la realidad divina está en todas partes y, por tanto, también dentro de los corazones de la gente. Ambos asumieron una posición polémica, en lugar de darse cuenta de que cada lado complementaba al otro, y de que sólo en la tensión dialéctica entre las dos afirmaciones —la de la trascendencia y la de la inmanencia— puede darse una afirmación de lo real⁶.

6. Véase la obra de Ibn 'Arabī *Fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. de A. A. 'Aṭīfī, 1946, espe-

Esta historia ilustra en forma mística lo que he llamado la característica principal del lenguaje del desdecir o apofatismo⁷. Ninguna afirmación única sobre el infinito puede ser válida, dado que cualquier afirmación es vinculante. Por tanto, el lenguaje apofático está lleno de dobles afirmaciones paradójicas: «lo real está más allá del mundo» y «lo real es idéntico al mundo». Pero no basta con avanzar una serie de proposiciones dobles (paradójicas). Los seres humanos están condicionados por el lenguaje para aceptar solamente una única afirmación como verdadera. Así, continuamente vinculamos y materializamos lo divino, incluso aunque utilicemos un lenguaje con afirmaciones dobles. Constantemente hay que componer nuevas afirmaciones para romper o «desdecir» la materialización de la afirmación previa. En este lenguaje del desdecir, incluso las estructuras básicas de referencia y antecedente se desmoronan en el momento de la unión mística. Por ello, cuando Ibn 'Arabī se refiere al ser humano completo como un espejo pulido para lo real, en el que la unidad indiferenciada de lo real se refleja y se refracta en sus atributos y manifestaciones, hace afirmaciones tales como: «Así lo revela (se revela) a ello (a sí mismo)»⁸. He intentado aquí reflejar la riqueza del árabe, que expresa con el mismo término la ambigüedad del verbo irreflexivo y el reflexivo. En árabe Ibn 'Arabī permite que los dos posibles antecedentes del pronombre *hu* (humano y divino) se fusionen en el momento de la reflexión. El hombre se ve a sí mismo en lo divino; lo divino se ve a sí mismo en lo humano. Cuando el espejo se ha pulido (y el yo-ego se extingue en el *fanā*), convergen ambos actos. Y para Ibn 'Arabī los dos pares se conforman el uno al otro en la relación entre lo divino y lo humano, aunque otro aspecto de lo real siempre se encuentre infinitamente más allá de toda relación. Como en una galería de espejos enfrentados, las posibilidades de referencia se reflejan sin límite unas en otras.

Este lenguaje del desdecir, constantemente móvil, tan característico de las obras de Ibn 'Arabī, es un reflejo de su afirmación de que lo real, en cada momento, se encuentra en una forma diferente. Las formas que puede tomar lo real son infinitas. Mientras que un aspecto de

cialmente los capítulos sobre Noé y Šu'ayb; presentados, con comentarios y traducciones, en *Mystical Languages of Unsayng*, cap. 4.

7. El apofatismo (la lógica apofática) se utiliza para hablar de realidades de las que no se puede hacer ningún tipo de enunciación ni atribución, por ejemplo, la inefable experiencia de la Divinidad o de lo Absoluto. Apofáticas son la teología negativa cristiana o la teología india —*neti, neti*: ni esto, ni lo otro— [*N. de la T.*, con agradecimiento a Mónica Cavallé].

8. «Thus it reveals it(self) to it(self)», en el inglés original [*N. de la T.*].

lo real está más allá de toda forma y de todo lenguaje, el otro aspecto, representado por los nombres y atributos divinos, se manifiesta en el mundo. Estas manifestaciones constituyen la eterna realidad de lo real pero, cuando aparecen en el tiempo, son también efímeras. Ocurren en un momento eterno. Pero el sufí tiene que aprender a aceptar la manifestación en el momento de «morir» (*fanā*) y de la unión mística y, entonces, desprenderse de la manifestación y morir de nuevo para abrirse a la nueva manifestación. Ibn 'Arabī nos dice que distinta gente puede tener un nuevo momento en diferentes períodos. Algunos sólo tienen uno en la vida; se aferran a una única manifestación, a la que consideran válida, pero haciéndolo la congelan, apegándose a ella. Algunos tienen un momento así cada año, o cada mes, o cada semana, o cada día. La meta del sufí es tener un momento en cada respiración, en cada *dīkr* o recuerdo del divino amado, recibiendo la nueva manifestación y desprendiéndose de la previa. De este modo, igual que con la amada en la poesía, puede encontrarse lo real, pero nunca poseerse.

Marguerite y las enseñanzas de la Dama Amor

El misticismo ejemplificado en Rābi'a, Nizām e Ibn 'Arabī encuentra una contrapartida notoria en el misticismo de Marguerite Porete, la mística francesa que fue quemada en la hoguera el 1 de mayo de 1310 en la Place de la Grève en París. Marguerite había escrito un libro titulado *El espejo de las almas simples*⁹. Una comisión de teólogos de la Universidad de París condenó el libro. A pesar de la prohibición, Marguerite continuó haciéndolo circular, lo que le valió ser juzgada y ejecutada por hereje reincidente. La ejecución de Marguerite no consiguió disminuir la popularidad de *El espejo*. El libro circulaba como anónimo. Fue traducido al italiano, al inglés y al latín, y se convirtió en uno de los libros de piedad cristiana más difundidos. Incluso fue publicado por los benedictinos¹⁰ a principios del siglo xx, con un *Imprimatur* y

9. *The Mirror of Simple Souls Who are Annihilated and Remain Only in Will and Desire of Love (Le miroir des simples âmes anéanties et qui seulement demourent en vouloir et désir d'amour)* (El espejo de las almas simples que son aniquiladas y permanecen sólo en voluntad y en deseo de amor). Para traducciones recientes completas, véase la traducción de Max Huot de Longchamp al francés contemporáneo: *Marguerite Porete, le miroir des âmes simples et anéanties* (Albin Michel, Paris, 1984), y la traducción de Ellen Babinsky al inglés: *Marguerite Porete, The Mirror of Simple Souls* (Paulist Press, New York, 1993).

10. *Downside Benedictines* en el original [*N. de la T.*].

un *Nihil obstat*¹¹. En 1946 la estudiosa Romana Guarnieri descubrió que esta amada obra de la piedad cristiana había sido escrita por la mismísima infame y herética Marguerite Porete. Una vez que Guarnieri hubo publicado las primeras versiones latina y francesa del libro, uniendo obra y autora, se hizo posible reexaminar de nuevo la extraordinaria figura de Porete¹².

El espejo de las almas simples de Marguerite Porete culminó la serie de escritos místicos de las mujeres conocidas como beguinas. Las beguinas no eran ni monjas ni seglares. Vivían en residencias privadas llamadas beguinajes y llevaban una vida de pobreza y contemplación, pero no hacían votos formales y eran libres para abandonar su condición. Entre las más conocidas de las primeras beguinas está Mechthild de Magdeburgo, cuyos escritos combinan las convenciones del amor cortés con un misticismo de fuertes paralelismos con el neoplatonismo de la *Nube del no saber* y Dionisio el Areopagita. Ciertamente, tan fuerte era la conexión entre las beguinas y el amor cortés, que las reglas de este último, originariamente establecidas nada más que como convención literaria, parecen en algunos casos haber sido adaptadas para el beguinaje, de modo que las beguinas pudieran mantenerse leales a su único amado.

Conforme continuaba la tradición de escritos místicos de las beguinas, se iban intensificando sus elementos apofáticos y eróticos. En la obra de Hadewijch un lirismo apasionado y una sensualidad corpórea son incorporados al misticismo apofático de manera particular-

11. *The Mirror of the Simple Souls, by an unknown French mystic of the thirteenth century, translated in English by M. N., now first edited from the Mss. by Clare Kirchberger* (El espejo de las almas simples, por un místico francés del siglo XIII, traducido al inglés por M. N., ahora editado por primera vez a partir de los manuscritos de Clare Kirchberger), Burns Oates and Washbourne, London, 1927; *Nihil Obstat*: Georgius D. Smith S.T.d., *Censor deputatus; Imprimatur*: Edm. Can. Surmont, *Vicarius Generalis*.

12. Guarnieri anunció su descubrimiento en *L'Osservatore Romano* el 16 de junio de 1946. Publicó el texto francés en un estudio científico de la [alegada] herejía del espíritu libre. Véase R. Guarnieri en *Archivio italiano per la storia della pietà* 4 (1965), pp. 351-708. Véase pp. 502-512 para una discusión de los diversos manuscritos, para la fecha probable de la redacción del manuscrito francés hasta hoy conservado, para la misteriosa posibilidad de que existan, escondidas, otras versiones francesas del escrito, y para los tres manuscritos en latín, anteriores a la versión francesa que conocemos —y que probablemente daten de fines del siglo XIV—. El manuscrito francés fue publicado de nuevo, junto con el texto en latín, en 1986. Véase Marguerite Porete, *Le miroir des simples âmes (Speculum simplicitatis animarum)*; antigua versión ed. por Romana Guarnieri; versión latina ed. por Paul Verdeyen, S.J. (*Corpus Christianorum*, 69, Turnholt, 1986). Las citas que sigan estarán tomadas de *Miroir*, con (por este orden) capítulo, número de línea y número de página.

mente personal. En otro conjunto de escritos, los *Mengelzichten*, atribuidos por unos a Hadewijch y por otros a otra beguina llamada Hadewijch II, la poesía se centra en temas como la nada apofática, el desprendimiento, el abandono de sí y la desnudez. Los poemas son llamativamente similares, en su teología y en su poética, a la obra de Porete, y también contienen muchos de los temas teológicos fundamentales del Maestro Eckhart¹³.

La obra maestra de Marguerite, *El espejo de las almas simples*, se basa en un viaje místico que, como muchos viajes sufes y beguinos tempranos, contiene siete estaciones¹⁴. El libro está escrito como una obra teatral, con los siguientes personajes principales: la Dama Amor, LejosCerca, y el Alma Aniquilada. Tanto la Dama Amor como LejosCerca son figuras divinas, personalidades del Dios único, estando LejosCerca asociado con la Trinidad y con Cristo. El Alma Aniquilada es el alma que ha muerto a su yo egoico y se ha hecho uno con la Dama Amor-LejosCerca. Esta unión mística es el destino del viaje y el punto desde el que la Dama Amor articula su filosofía del amor místico.

De las siete estaciones, la Dama Amor pasa sobre las tres primeras (gracia, devociones y buenas obras) en un silencio relativo. La séptima estación, dice, está más allá de todo conocimiento de este mundo y sólo puede ser conocida en el siguiente mundo. En sus conversaciones con el Alma Aniquilada se centra en las estaciones cuarta, quinta y sexta.

La cuarta estación es la estación de la piedad contemplativa, de los trabajos de pobreza y de la contemplación. A esta estación, con sus ayunos, sus vigiliias, sus penitencias, sus sacramentos y otras actividades religiosas, la Dama Amor la llama «la vida dolorosa». Es una estación necesaria del camino, pero muchas almas quedan aprisionadas

13. Véase Hadewijch de Amberes, *El lenguaje del deseo*, Trotta, Madrid, 1999.

14. Las siete estaciones de la realización espiritual formaban parte de la mayoría de las escuelas sufes, mientras que el místico persa Farid ad Dīn 'Aṭṭār habla de siete valles. Los valles de 'Aṭṭār, en su perfil genérico y en algunas de sus descripciones específicas, ofrecen algunas tentadoras similitudes con respecto a los siete estadios de Porete. Los valles de 'Aṭṭār son: búsqueda, amor, conocimiento, independencia, unidad, asombro y aniquilación. Véase 'Aṭṭār, *The Conference of the Birds*, trad. de Afkham Darbandi y Dick Davis, Penguin, London, 1984. La beguina Beatriz de Nazaret habla de siete modos del amor, mientras que su hermana beguina Hadewijch menciona siete nombres del amor. Véase Emilie Zum Brunn y Epiney-Burgard, *Women Mystics in Medieval Europe*, Paragon House, New York, 1989, pp. 70-94, y *Hadewijch: The Complete Works*, trad. de la madre Columba Hart, O.S.B., Paulist Press, New York, 1980, p. 254, así como *El lenguaje del deseo*, cit. Véase asimismo la reciente edición y traducción de Luce López-Baralt del libro de Abū l-Ḥasan al-Nūrī, *Las moradas de los corazones*, Trotta, Madrid, 1999. Para una de las primeras discusiones más importantes sobre las siete estaciones en el sufismo, véase el tratado de Sarra'y en *Early Islamic Mysticism*, cit., pp. 196-211.

en la cuarta estación. Se aferran a su propia pobreza y ascetismo. A pesar de que la piedad ascética debería llevar a un abandono de la voluntad egoica, para muchos, al contrario, en la medida en que crece el apego a la piedad ascética, esta voluntad se hipertrofia. El alma queda atrapada en la paradoja del deseo. Cuanto más desea desprenderse de su propia voluntad, más fuertemente se apega a aquello de lo que quiere desprenderse. Aquí, la polémica sobre las «buenas obras» como vía de salvación se contraponen a la misma vida contemplativa que, en sus categorizaciones más medievales, se consideraba la alternativa a una vida de obras. La vida de las piedades ascéticas constituye una esclavitud a las obras aún más poderosa que la esclavitud a las obras en el mundo exterior, dado que cada acto de piedad se considera una «obra», a través de la cual el alma intenta (usando por ello la voluntad) ganarse su propia salvación.

Cuando el alma renuncia a su propia voluntad y a sus obras, entonces es aniquilada en el amor divino. O, a la inversa, cuando el amor divino aniquila el alma, ésta es liberada de su voluntad y de sus obras. Si bien muchas de las enseñanzas de *El espejo de las almas simples* son presentadas por la Dama Amor en conversación con el Alma Aniquilada, las enseñanzas más radicales se introducen cuando un cuarto personaje, la Razón, hace objeciones a las paradojas de la Dama Amor. La Razón sostiene que su énfasis en el amor es una amenaza a la doctrina principal de la santa Iglesia, que se basa en el temor al amor. De las preguntas que hace la Razón, de la lógica que la Razón emplea y del modo en que la Razón es presentada en *El espejo*, se desprende que la Razón corresponde a lo que Porete denomina la «santa Iglesia Pequeña», las instituciones de teología dogmática y la inquisición, contra las que combatió a lo largo de su breve vida.

La caída del Amor

Cuando el alma es aniquilada por el amor divino, ya no posee una voluntad propia. De este modo, ya no desea hacer nada o abstenerse de nada divino. Ya no desea hacer el bien, no haber pecado, evitar el infierno o ganar el paraíso. Cuando no sabe nada, no desea nada y no posee nada, dice la Dama Amor, entonces el alma sabe y tiene todo gracias a la voluntad divina. El alma es «arrebataada» de la quinta estación del aniquilamiento a la sexta estación de la clarificación. Tal estado es otorgado por el Altísimo, en quien esta criatura es arrebatada (*ravie, perdit*) por la plenitud (*planté*) de la comprensión y, en la compren-

sión, se vuelve nada. Y tal alma, que se ha aniquilado, lo tiene todo, no desea nada y desea todo, no sabe nada y lo sabe todo.

La Razón objeta que la Dama Amor antes había sostenido que el alma aniquilada no tenía voluntad, pero ahora dice que «desea todo». La Dama Amor explica:

Razón —dice Amor—, no es su alma la que tiene voluntad, sino la voluntad de Dios, que desea en ella. Porque este alma no se queda en el amor que impulsa su voluntad por el deseo. El amor que está en ella la ha privado de voluntad y, por tanto, *el amor hace su voluntad con ella, y el amor trabaja en ella sin ella* [cursiva añadida] (*Mirouer*, 7:11-25, pp. 26-27).

Cuando la Razón, escandalizada, dice que renunciar a la voluntad para ganar el paraíso o para evitar el infierno, o poner las virtudes en práctica, sería entonces pecar, la Dama Amor responde que el alma que es aniquilada ya no tiene «con qué» desear o pecar¹⁵. El Alma Aniquilada vive «sin un porqué», sin un *pour-quoi*. Actúa sin el fin de buscar tal o cual cosa. Sus actos nunca son medios o usos (*usages*) para conseguir una meta particular.

Conforme continúan las paradojas de la Dama Amor, transgrediendo los límites de la lógica lineal, la lógica de las razones «para que» (*pour-quois*), la Razón exhala un grito y muere, en una escena llena de cáustico e irónico melodrama. Tras el colapso de la Razón frente a ella, la Dama Amor ofrece un monólogo para acompañar el efecto de la muerte (uno puede imaginar su personaje volviéndose hacia la audiencia): «¿Por qué has tardado tanto?». Por fin liberada de la estrecha razón de la autoridad institucional, el Alma Aniquilada está ahora lista para ser transportada a la sexta estación. Pero, como con Ibn 'Arabī, la experiencia, que es intemporal en el reino de la eternidad, es, en el tiempo, experimentada como efímera. El alma es raptada (*ravie, rapt*) de la quinta estación a la sexta estación de unión por LejosCerca (*Loingpres*). Sin embargo, esto no dura más que un breve momento. Es una apertura como un destello que se cierra rápidamente. Nadie pue-

15. *Mirouer*, 89:1-11, pp. 252-253: «Todo le ha sido dado a este alma, por la noble libertad de la obra de la Trinidad. En esta Trinidad, un alma tal planta su voluntad tan desnudamente que no puede pecar mientras no la desarraigue. No tiene "de qué" (*de quoy*) pecar, porque sin voluntad nadie puede pecar. Ahora no tiene que estar en guardia contra el pecado, siempre que deje su voluntad allí donde está arraigada, esto es, en quien de su bondad se la dio libremente a ella. Por ello, él desea por sus oraciones recibirla de vuelta (*ravoir, rehavere*) de su amada, desnuda y libremente, sin un porqué para ella (*sans nul pourquoy pour elle*)».

de permanecer allí largo rato. Nadie que haya nacido de madre puede hablar de esto¹⁶. La naturaleza instantánea del rapto es evocada de nuevo en un pasaje de belleza lírica y erotismo místico:

La apertura y expansión embelesadoras de esta abertura hacen que, después de su clausura, de la paz de su obra tan libre y tan noble, y tan liberada de todas las cosas, mientras dura la paz que es otorgada en la abertura, el alma permanezca libremente tras esta abertura en la quinta estación, sin caer en la cuarta, porque en la cuarta hay voluntad, mientras que en la sexta no hay voluntad. Así, en la quinta estación de la que habla este libro no hay voluntad; allí se queda el alma después del trabajo del embelesador LejosCerca, que podemos llamar destello por lo súbito de su apertura y su alivio. Nadie puede creer, dice Amor, la paz sobre paz que recibe este alma, salvo que sea ella misma (*Mirouer*, 58:12-23, pp. 168-169).

A lo largo de gran parte del diálogo el Alma Aniquilada es presentada ascendiendo las siete estaciones. Pero en algunos pasajes de unión mística hay una súbita inversión metafórica. Los teólogos cristianos han asociado mujer, amor, caída, cuerpo y sexualidad en un complejo de amenaza y maldad. Del mismo modo en que las feministas contemporáneas se han apropiado de la «Lilith» del mito misógino y lo han recuperado como una etiqueta positiva para sí mismas, la Dama Amor presenta las últimas estaciones como una «caída», de una manera, por un lado, inolvidablemente propia y, por otro, en sintonía con la metáfora romántica de enamorarse, extendida a lo largo de la tradición lírica europea y en las canciones populares contemporáneas:

Ahora este alma no tiene derecho (*droit*) a nada en lo que permanece. Y dado que es nada, no se preocupa de nada, ni de ella ni de sus vecinos ni de Dios mismo. Porque ella es tan pequeña que no puede encontrarse. Todo lo creado está lejos de ella; tan lejos que no lo puede sentir. Dios es tan grande que ella no puede comprender. Y a través de tal nada, ella ha caído en la certeza de no saber nada y en la certeza de no querer nada. Y esta nada de la que hablamos, dice Amor, le da todo (*Mirouer*, 81:3-11, pp. 230-231).

Sin un porqué

El regalo que otorga la nada (en la que el alma es uno con la Deidad) no es otra cosa que la Deidad misma. Tanto el Maestro Eckhart como

16. *Ibid.*, 58:8-11, pp. 168-169: «Mais pou ce luy dure. Ça c'est une ouverture à maniere de esclar et de hastive closure, ou l'en ne peut longuement demourer, ne elle n'eust oncque mere, qui de ce sceust parler».

Marguerite Porete rechazan radicalmente la salvación mediante las obras y abogan, a cierta altura del camino místico, por un abandono de todo trabajo, voluntad, medios y fines. En este punto sucede, de acuerdo con Eckhart, la única obra divina que siempre ocurrirá y que siempre está ocurriendo: el nacimiento del Hijo de Dios en el alma —según Porete, el auto-ofrecimiento del ser de Dios—. Irónicamente, tanto en Eckhart como en Porete, cuando el alma pierde su voluntad, también la Divinidad pierde la suya, en un intercambio mutuo de sacrificios de la voluntad. Cuando el alma se vuelve nada, la Divinidad se entrega a ella sin posibilidad de elección.

Haciendo alusión al pasaje bíblico Jn 14, 12, «el que crea en mí, ése hará también las obras que yo hago y las hará mayores que éstas» (*Mirouer*, 94:13-15), Porete habla de dones divinos para el alma, obsequios «tan grandes como el mismo que los ha otorgado (*Ses dons son ainsi grans, comme est luy mesme qui a donné cecy*)» (*Ibid.*, 95:14-18, pp. 266-267). Esta afirmación de Porete contiene un cambio del plural (dones, *dons*) al singular: «lo (*ceci*) ha otorgado». Más adelante se dice de este regalo que «lo mueve [al dador divino] de él mismo hacia adentro de sí mismo (*lequel don le meut de luy en luy mesmes*)». La versión latina del mismo pasaje usa el verbo más transitivo *mutare* (transformar), y ofrece una serie diferente de pronombres: «cuyo regalo la transforma [al alma] en él a causa de ella (*Quae etiam dona mutant eam in illum propter ipsam*)». Aquí, los manuscritos latín y francés ofrecen versiones encontradas del antecedente. Dado que Porete usa nombres con género, la fusión referencial que encontramos en Ibn 'Arabī ocurre aquí de diferente manera, puesto que ambos copistas de Porete escogieron diferentes antecedentes para el mismo pasaje. En este punto de unión mística, donde el alma vuelve adonde estaba antes de existir, se da una fusión de géneros donde el varón y la hembra se vuelven uno. Traduciendo de ambos manuscritos, podemos hacernos una idea de esta fusión:

Llamo [a esta vida] clara (*clere*) porque ha remontado la ceguera de la vida de la aniquilación [...]. No sabe quién es, si Dios o humanidad. Porque ella no es, pero Dios se conoce a sí mismo en él/ella por ella de ella/él mismo. Tal Señora no busca a Dios. No tiene «de qué» (*de quoy*) con que hacerlo. No necesita hacerlo. ¿Por qué (*pourquoy*) buscaría, entonces?¹⁷.

17. *Ibid.*, 100:27-32, pp. 276-277: «Elle ne scet qui soit, ne Dieu ne homme; car elle n'est mie; mais Dieu le scet de luy, en luy, pour elle, d'elle mesme». En latín: «Sed Deus scit hoc de se in ipsa, pro seipsa de seipso».

En varios pasajes Marguerite ofrece una discusión formal sobre la Trinidad cristiana. Pero sus meditaciones más profundas y atrevidas se encuentran en la estructura de la obra, con sus tres protagonistas: la Dama Amor, LejosCerca y el Alma Aniquilada. Claramente, los dos primeros son personajes divinos. Del Alma Aniquilada, la Dama Amor dice que es divina, no por naturaleza, sino por gracia. Aun así, esta trinidad es notable por la manera en que rompe con modelos androcéntricos, así como por el hecho de que la Divinidad habla a través de *El espejo* en la voz de la Dama Amor, un personaje femenino. El Alma Aniquilada es incluso denominada —en un lenguaje paralelo al del «Hijo de Dios»— la «Hija de la Deidad».

La autoría de *El espejo* es ambigua. A veces el autor implícito sugiere que se trata de otra «obra» más de una criatura miserable, escrita como medio para educar a los demás y, por tanto, no debida a la ausencia de voluntad de la unión mística. En otros lugares se dice que el autor es la Dama Amor, Dios mismo, hablando a través del alma aniquilada de Marguerite. Junto con el Maestro Eckhart e Ibn 'Arabī, Porete desafió la construcción masculina de la Deidad y ofreció una brillante alternativa al lenguaje «Dios-él, él-varón», que tanto ha prevalecido en el mundo institucionalizado, simbolizado en *El espejo* por el personaje de la Razón.

Este personaje puede representar algo más que una analogía teórica con el mundo de los doctores e inquisidores parisinos con quien Marguerite fue obligada a enfrentarse. Algunas de las respuestas que la Dama Amor da a la Razón parecen, literalmente, respuestas a tres artículos de la Inquisición que se han conservado hasta nuestros días. La estructura circular y repetitiva de *El espejo* denota que se encontraba en un estado constante de composición, recibiendo nuevas capas añadidas. Es razonable asumir que las secciones correspondientes especialmente a artículos de la Inquisición fueran redactadas entre la condena original de la obra y la detención y juicio de Marguerite por reincidencia en la herejía, dado que continuaba haciendo circular su obra.

Esta confrontación entre Marguerite y la Razón de la «Santa Iglesia Pequeña» puede también apreciarse en la misteriosa manera en que aparecen la imagen y la realidad del fuego, tanto en *El espejo* como en la ejecución de Marguerite. A lo largo de algunos siglos la Inquisición había desarrollado una compleja y elaborada teoría de la cremación, un complejo bastante diferente de la amplia variedad de modos de ejecución utilizada, por ejemplo, por los romanos. De las historias de Gilbert de Noges y otros se desprende que el fuego se utilizaba para aniquilar completamente la existencia del hereje. Margue-

rite había comparado la aniquilación y la transformación del alma con la transformación del hierro fundido en fuego, por la acción del fuego (*Ibid.*, 52:6-21, pp. 152-155). Pero en una analogía que expresa mejor la noción de una completa aniquilación y la nada en la que ocurre la unión mística, escribió acerca de un fuego que quema sin tener sustancia. La desaparición de los opuestos y de las distinciones en las llamas del amor es expresada, en labios de la Dama Amor de Porete, de otra manera:

El que arde no tiene frío y el que se ahoga no tiene sed. Ahora, este alma arde tanto en el hogar de fuego del amor, que ella se transforma en el fuego mismo, a través del que ya no siente fuego, ella que ahora es el fuego mismo en virtud del amor que la ha transformado en el fuego del amor. Este fuego arde en todas partes y en todos los momentos, sin tomar ninguna materia, ni es capaz de tomar otra materia que no sea él mismo. Porque quienquiera que sienta a Dios a través de la materia que vea u oiga fuera de sí mismo, o a través del trabajo que hace consigo mismo, ése no es todo fuego y, por ende, tiene materia con el fuego (*Ibid.*, 25:10-19, pp. 276-277)¹⁸.

Las acusaciones de la Inquisición y sus partidarios medievales y modernos contra Porete se concentran en la insinuación de que Marguerite debió de haber llevado una vida amoral. No existe evidencia para respaldar esta tesis. De hecho, las descripciones de sus juicios, su tranquila y valiente persistencia en negarse a renunciar a su derecho a la autoría, y su ejecución, sugieren que vivió una vida de profundo compromiso con los ideales con los que comulgaba. En los relatos que de la quema en la pira ofrecieron los partidarios de la Inquisición se percibe claramente su turbación. Claramente, la multitud se había emocionado al ver su calma, su serenidad y su valor. Los hechos de la vida y la muerte de Marguerite no aportan testimonios de la presunta degenerada, obsesionada con el placer, que constituía el estereotipo co-

18. La Dama Amor continúa hablando del júbilo, haciendo uso de la metáfora complementaria del agua, diciendo que el alma liberada nada en el mar de la alegría sin sentir alegría, dado que ella misma es alegría (*Ibid.*, 28:2-7, pp. 96-97).

Hadewijch también había escrito sobre el fuego del amor místico:

Ganancia o pérdida, honor o vergüenza,
 Consolación por estar con Dios en el cielo
 O en la tortura del infierno:
 Este Fuego no hace distinciones.
 Siempre consume hasta la muerte todo lo que toca:
 La condenación o la bienaventuranza ya no importan»
 (*El lenguaje del deseo*, cit., p. 112)

mún usado contra los presuntos herejes y contra Marguerite por los defensores de la Inquisición.

Es cierto que en las estaciones quinta y sexta el alma aniquilada se desprende de su voluntad y de sus apegos, incluso de sus apegos al paraíso, a las buenas palabras y a la Deidad. Este momento de total desapego, que también encontramos —por poner sólo algunos ejemplos— en Ibn 'Arabī, Eckhart, las *Upanisads*, el taoísmo y muchos pensamientos budistas, conlleva un riesgo ético. Su significado es siempre contextual. Ocurre en el seno de una topografía ascensional, en una jerarquía de estaciones y de valores, y con intencionalidad. Solamente desde dentro de esta jerarquía de valores se podrá llegar a lo que Ibn 'Arabī llama la «estación de ninguna estación». Como dice la Dama Amor a una Razón escandalizada: no hay razón para temer que el alma aniquilada peque, porque en esa estación de la nada no tiene «de qué» con que pecar.

Sin duda este momento de anarquía radical, en la que todos los aspectos de la razón discursiva y de la voluntad son aniquilados, es peligroso para aquellos que no están preparados para ello, que aún no han llegado a las estaciones previas. Por esta razón, muchos místicos, incluidos Porete, Rābi'a e Ibn 'Arabī, enfatizan la necesidad de la disciplina en el seno de las estaciones anteriores antes de llegar a la estación de ninguna estación.

Aún hay otro riesgo en el misticismo. En su corazón, el misticismo de Ibn 'Arabī, Porete y Rābi'a puede ser epitomizado en la noción de amar sin esperar nada a cambio. Tal momento exige una completa vulnerabilidad. Exige al amante que se entregue. Exige un salto más allá de la seguridad de la voluntad y de la razón discursiva, y exige fe. Esa fe no es una fe en «algo», sino más bien en la nada en la que uno está dispuesto a caer.

Y sin embargo para el místico no hay alternativa a este riesgo. La vida de la «Santa Iglesia Pequeña», del Vínculo, es una vida que lleva, como ha mostrado Ibn 'Arabī, a un mundo de creencias enfrentadas en conflicto, cada una negando la manifestación de lo real en la otra creencia.

Un aspecto final del riesgo de la mística es el que afecta a la transgresión o al desafío de las rígidas restricciones de género que, en gran parte de las mayores tradiciones religiosas, han sido sancionadas y reforzadas por la autoridad religiosa institucional. En el cristianismo y en el islam estas restricciones han incluido una tendencia general a excluir a las mujeres de los papeles de liderazgo público, una comprensión rígida de los papeles del varón y de la mujer, y una fuerte tendencia a tra-

tar a la Deidad como si fuera masculina. Rābi'a y Porete desafiaron directamente a muchas de estas categorías. Porete pagó por ello el precio máximo. Rābi'a tuvo que soportar críticas durante toda su vida. Incluso Rābi'a, a pesar de sus logros, sólo consiguió ser digna de atención por ser una mujer cuya sexualidad no confrontaba directamente a la sociedad (éste es asimismo el caso de la mayoría de las mujeres cristianas).

Pero el desafío de Marguerite a la visión androcéntrica de la Deidad y de la humanidad, y el reto similar de Ibn 'Arabī, sugieren otro tipo de desdecir: un desdecir de los rígidos límites de género y las exclusiones para las que a menudo se usan como justificación. Ibn 'Arabī se refiere a una triplicidad que consiste en elementos tanto femeninos como masculinos, de un modo similar —al menos en la triplicidad de la constitución del género— a la trinidad implícita de Marguerite, compuesta por la Dama Amor, LejosCerca y el Alma Aniquilada. Los lenguajes del «desdecir» son lenguajes que apuntan hacia una comprensión no esencialista de la Deidad (una Divinidad más allá de la «cosidad» de una esencia), de la humanidad, y, sugiero, también del género. Las polaridades y pluralidades en el mundo tienen validez por sí mismas, pero absolutizarlas y objetizarlas es caer en el error del vínculo. En todas las grandes religiones las mujeres han tenido que luchar por tener una voz y una presencia públicas como líderes religiosas, a menudo contra la más constante y brutal represión. Rābi'a, Nizām y Marguerite, cada una a su modo, trabajaron en contra de ella, pero dentro de la misoginia que ha formado parte de la religión institucionalizada. Ibn 'Arabī, el Maestro Eckhart y otros místicos del desdecir han trabajado para desdecir estas limitaciones. ¿Por qué tanta resistencia? La respuesta parece ser que el ser humano tiene miedo de desvincular, de romper las ataduras; miedo de desprenderse de una imagen fija: el miedo a la nada. Sin embargo, lo que enseñan las vidas de estas místicas y estos místicos es que el abandono del ser no aboca a una falta de sentido sino, al contrario, a un aumento de sentido y a una intensificación de la vida. Según el *Zohar*, cada ser humano es tanto masculino como femenino. Ningún ser humano puede ser completo sin el reconocimiento de esta dualidad y su unión. Aunque esta teoría zohárica puede no haber vencido a la misoginia del contexto en el que fue propuesta, nos ofrece un pensamiento final. Para Ibn 'Arabī el que Mahoma tenga tanto lo femenino como lo masculino dentro de sí no supone una amenaza para su condición varonil; sólo significa un fortalecimiento del poder masculino y femenino como elementos de una danza de los géneros más allá y dentro de la cual se encuentra aquello de lo que no es posible hablar.

Epílogo

La queja del amante es interminable. Falla el intento de aprehender a la amada en el lenguaje; ella se desliza más allá de toda descripción y el lenguaje del amante se convierte en una serie infinita de símiles digresivos. Este movimiento es un reflejo del lenguaje teológico del desdecir. En místicos del amor como Ibn 'Arabī y Marguerite Porete convergen ambos lenguajes. Uno de los sesentaitres poemas que Ibn 'Arabī escribió tras su encuentro con Nizām ejemplifica el aspecto lírico del misticismo, la infinitud del deseo y el aniquilamiento en el amor. En estos poemas (como en los poemas de Ḥāfiẓ) es imposible —y una violación de la propiedad— nombrar o etiquetar a la amada, o atarla a categorías de celeste o terrena.

En vestidos de oscuridad

Mientras tocaba la piedra
fui codeado por señoras
que rodeaban la Caaba
con los rostros velados.

Bajaron sus velos
revelando el sol en su gloria.
Me advirtieron:
la muerte está en la mirada.

Hemos dejado atrás a muchos hombres muertos
en Muhassab, en Mina,
las almas vienen en busca
del túmulo de piedras.

En el patio del *wādi*¹⁹
sobre los monumentos en lo alto de las cumbres
de Rama y Yam,
entre la multitud que abarrota la planicie de Arafat.

¿No ves que la belleza
saquea un corazón que es puro?
Belleza, deprivadora de la virtud,
con razón así llamada.

19. *Wādi* designa, en árabe, en las regiones de la Asia sud-occidental y del norte de África, el lecho de un río seco que adquiere su caudal en la temporada lluviosa.

Reunámonos en la fuente Zamzam,
después de la circunambulación,
cerca de la tienda central,
cerca de los cantos rodados.

Allí un hombre consumido
por el trance del amor
es curado por el aroma de las mujeres
que le suscitaron el anhelo.

Cuando se las inquieta,
sueltan sus cabellos
y los dejan caer
envolviéndose en vestidos de oscuridad²⁰.

[Traducción del inglés de Ana Iribas Rudín]

20. Esta traducción está tomada de Sells, *Stations of Desire*, poema número 9.