



El árbol del saber

309.02
C578m
C-2

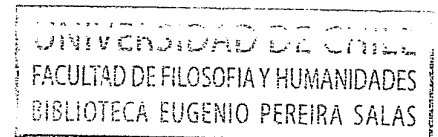


28 178

LA MIRADA INTERIOR

ESCRITORAS MÍSTICAS Y VISIONARIAS
EN LA EDAD MEDIA

Victoria Cirlot - Blanca Garí



Ediciones Martínez Roca

Diseño de cubierta: Columna Comunicació

Imagen cubierta: *Hildegarda de Bingen escribiendo en estado de iluminación*

Folio 1 del facsímil del *Códice de Rupetsberg*

(Wiesbaden, Hessische Landesbibliothek, Cod. 1)



Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

© 1999, Victoria Cirlot, Blanca Garí
© 1999, Ediciones Martínez Roca, S. A.
Enric Granados, 84, 08008 Barcelona
ISBN 84-270-2506-8
Depósito legal B. 39.444-1999
Fotocomposición: Pacmer, S. A.
Impresión: A&M Gràfic, S. L.
Encuadernación: Serveis Gràfics 106, S. L.

Impreso en España – Printed in Spain

Le livre le plus difficile à écrire, mais aussi le plus séduisant, serait -me semble-t-il- celui qui décrirait les processus par lequel une femme devient sainte, ou l'est. Qui appréhendera un jour le sens ultime de la sainteté et l'évolution par laquelle tant de femmes se sont débarrassées de leur condition? Hildegarde de Bingen, Rose de Lima, Mechthilde de Magdebourg, Lydwine de Schiedam, Angèle de Foligno, Catherine Emmerich et tant d'autres, qui nous les ramènera vers la terre? Ou, pour mieux dire: nos ramèneront-elles au ciel?

E. M. CIORAN,
Le livre des Leurres

Hamburger, Jeffrey, *cf. Bibl. gral.*

McGinn, Bernard, *cf. Bibl. gral.*, 1998.

Merback, Mitchell B., *The Thief, the Cross and the Wheel. Pain and the Spectacle of Punishment in Medieval and Renaissance Europe*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.

Ruh, Kurt, *cf. Bibl. gral.*, 1993, pp. 509-525.

7

El anonadamiento del alma en Margarita Porete

Or a ceste Ame, dit Amour, son droit non du nient en quoy elle demoure. Et puisque elle est nient, il ne luy chault de nient, ne d'elle ne de ses proesmes ne de Dieu mesmes.

Esta Alma —dice Amor— recibe su verdadero nombre de la nada donde mora. Y puesto que ella es nada, no le importan nada ni ella, ni su prójimo, ni el propio Dios.

MARGARITA PORETE,

Le Mirouer des Simples Ames, capítulo 81, lín. 3-5

En el corazón de París, Place de Grève, el 1 de junio de 1310, las llamas de una hoguera de la Inquisición consumieron el cuerpo vivo de una mujer. Se llamaba Margarita y había escrito un libro que quiso defender hasta las últimas consecuencias. En torno al fuego se había congregado una multitud que quería asistir a la ejecución de la sentencia. Las crónicas de la época recogen este momento y cuentan que la entereza y nobleza de ánimo de la que iba a morir conmovió a cuantos se hallaban presentes.

Para reconstruir la vida de Margarita Porete hay que acudir a ese escenario. Acercarse a la hoguera y estirar de un hilo sutil que conduce del cadáver calcinado entre cenizas a la sentencia, y de ella al proceso, y de éste al libro prohibido, y de él a su autora. Pues ese trágico final que quiso cancelar la existencia de la mujer y su

obra, proporciona los únicos datos que poseemos para saber quién fue, qué escribió y por qué lo hizo.

Es a través de las actas de la Inquisición como sabemos su nombre: *cierta beguina llamada Margarita Porete*, dice el documento de la primera consulta a los canonistas que habían de condenarla. Las crónicas de la época, que comentan el suceso, lo repiten con variantes. Una de ellas perfila con más detalle su retrato y su culpa: *el lunes siguiente ardió en aquel lugar [la Place de Grève] una beguina clériga llamada Margarita Porée que había traspasado y trascendido las divinas escrituras y había errado en los artículos de la fe, y del sacramento del altar había dicho palabras contrarias y perjudiciales y había sido condenada por ello por los maestros en teología* (*Les Grandes Chroniques de France*, t. VIII, p. 273, cit. Verdeyen, 1986). Lo que había sucedido tenía que ver con el hecho de que esa beguina había escrito un libro. ¿Cuál? Las actas no lo nombran, pero recogen fragmentariamente algunas frases que, sacadas de contexto, habían servido para condenarla. Gracias a esos retales de voz, una estudiosa italiana, Romana Guarnieri, descubrió seis siglos más tarde de qué libro se trataba: era *El espejo de las almas simples*, un excepcional tratado de mística que circuló por toda Europa antes y después de la muerte de su autora.

La historia del proceso se remonta a antes de 1306, cuando el obispo de Cambrai, Gui de Colmieu, había condenado un libro escrito por Margarita, lo había hecho quemar en la plaza pública de la ciudad de Valenciennes en presencia de la autora y le había prohibido a ésta bajo pena de excomunión escribir, difundir o predicar sus ideas. Margarita, sin embargo, persevera. No sólo, al parecer, su voz sigue viva después de esa fecha, sino que convencida de la ortodoxia de sus tesis busca apoyos entre quienes poseen autoridad en el marco del poder, en la institución eclesiástica. Las actas le acusarán de propagar en esos años su libro entre los simples, y de enviárselo al propio obispo de Châlons sur Marne, que actuará como testigo de cargo. Pero silencian algo. Detrás del enorme aparato judicial que se levanta contra Margarita, se intuye la sombra

de otras opiniones, favorables al libro y a su autora. Conocemos al menos las de tres hombres, pues su explícita aprobación figura en una traducción latina del *Espejo* y en una versión inglesa procedente de ésta. Tres personajes de peso. Tres clérigos procedentes de ámbitos de la Iglesia bien diversos: el primero, un representante de las órdenes mendicantes, un misterioso franciscano *de gran renombre, vida y santidad* (*Approbatio*, cap. 140, lín. 9-10), según reza el prólogo de las aprobaciones, llamado Jean (de Querayn, dirá la versión inglesa), del que se ha llegado a insinuar sin pruebas que pudiera tratarse del «doctor sutil» Juan Duns Escoto; el segundo, un monje cisterciense, Franc, de la famosa abadía de Villers en Brabante a la que Hildegarda había escrito hablando de sus visiones, y finalmente el tercero, un teólogo perteneciente al medio eclesiástico que había de condenar a Margarita, Godefroi de Fontaines, el *magister regens* de la Universidad de París, titular de una de las más prestigiosas cátedras de teología en la Sorbona, canónigo de París, Lieja y Tournai, cercano pues geográficamente tanto a Villers como a Valenciennes. Es muy posible que Margarita acudiera a ellos tras la primera condena; si así fue, Godefroi debió leer y aprobar el *Espejo* en los primeros años del siglo XIV, a más tardar en otoño de 1306 poco antes de morir. Pero aunque muerto, contrarrestar su opinión iba a suponer un gran esfuerzo, para el cual los inquisidores no habían de escatimar recursos.

Margarita fue detenida a mediados de 1308 por el sucesor de Gui de Colmieu, el nuevo obispo de Cambrai, Philippe de Marigny, que junto a su hermano Enguerrand, guardián del tesoro y chambelán de la corte, jugará un importante papel en el entorno político del rey de Francia, Felipe IV, conocido como el Bello. El obispo la detiene, pero esta vez el sumario de la acusación es transferido a Francia y llega a las manos del inquisidor general del reino, el dominico Guillermo de París, amigo y confesor del rey. Toda la documentación oficial del proceso producida a partir de este momento se halla en manos de los letrados Guillermo de Nogaret y Guillermo de Plaisians, ambos confidentes del rey y organizadores del su-

mario contra la Orden del Temple. Es a través de esos legajos como Paul Verdeyen ha podido reconstruir los avatares entrelazados de ambos procesos. De hecho, cuando en junio de 1308 Margarita llega arrestada al convento dominico de Saint Jacques en París, el inquisidor general se encuentra empeñado a fondo en ese escabroso asunto de los templarios. Tras la detención en 1307 de los caballeros de la Orden por mandato del rey de Francia, y a pesar de la inicial oposición papal, los interrogatorios se suceden durante el año siguiente, y el proceso se reabre oficialmente con el nombramiento de una comisión apostólica en 1309, conjuntamente con la promesa de una convocatoria de concilio en Vienne para finales de 1310. En ese mismo momento, el 11 de abril de 1309, Guillermo reúne en la Iglesia de los Mathurins, sede administrativa de la universidad, a veintiún teólogos para examinar una lista de quince artículos extraídos de *El espejo de las almas simples*, el libro prohibido y quemado tres años antes en Valenciennes, escrito por una beguina ahora detenida y encarcelada en París, pendiente de juicio.

Basándose en esas frases, la asamblea juzgó el libro como herético. Margarita, sin embargo, se negó a comparecer ante el inquisidor y cuando por fin lo hizo, sin duda a la fuerza, se negó a prestar el juramento reglamentario que precedía al interrogatorio. Guillermo de París pronunció entonces contra ella la excomunión mayor y permaneció encarcelada un año. Durante ese tiempo soportó la sentencia sin retractarse, perseverando en su silencio. Mientras tanto Guillermo se ocupa de los templarios; presionando desde los intereses de la monarquía francesa contrarresta las intenciones del papado de controlar el proceso. El 10 de mayo de 1310, Philippe de Marigny, que ha sido nombrado arzobispo de Sens, reúne siguiendo instrucciones del rey un concilio provincial y condena como herejes relapsos, es decir, reincidentes, a cincuenta y cuatro templarios ya juzgados y confesos en 1307, bajo el argumento de estar defendiendo la Orden ante la comisión apostólica; dos días más tarde, casi a escondidas, son llevados fuera de las murallas de París y, cerca de la puerta de St. Antoine, son quemados vivos. Poco

antes, en marzo, el inquisidor ha retomado el proceso contra Margarita, así como contra un oscuro personaje, llamado Guiard de Cressonessart, que al parecer la había defendido públicamente y que, confeso, será condenado el 9 de abril a cárcel perpetua. Once de los veintiún teólogos que habían examinado el *Espejo* en abril del año anterior remiten ahora en 1310 el asunto de la beguina a cinco canonistas especialistas en derecho. Tres testigos dan fe de que tras la condena de Gui de Colmieu la beguina ha seguido propagando sus ideas y su libro: el inquisidor de Lorena y Philippe de Marigny, que atestiguan que Margarita reconoció seguir poseyendo el libro, y el obispo de Châlons sur Marne, Jean de Chateauvillan, de nuevo un personaje del entorno político del rey, a quien al parecer la propia autora envió el libro tras la primera condena. En mayo Margarita es declarada hereje relapsa. La sentencia es pronunciada por el inquisidor general y al día siguiente, uno de junio, veinte días después de la muerte de los templarios, es entregada al brazo secular y a la hoguera. En el centro de París, frente al Hôtel de Ville, y con gran espectáculo, arden la beguina y su libro. Meses más tarde se abre el Concilio de Vienne, dos de cuyos objetivos, al menos para la política francesa, eran la ratificación de la condena del Temple y la supresión oficial de la Orden; entre las muchas resoluciones de este complejo concilio, dos se entrelazan sutilmente con el juicio de Margarita: la formulación y condena de la herejía del Libro Espíritu en el decreto *Ad nostrum* y la condena del movimiento religioso de las beguinas en el decreto *Cum de quibusdam mulieribus*.

Sin duda, el proceso contra Margarita y su libro es insólito. Sorprenden en él muchas cosas, por ejemplo, que una mujer, una beguina de la región de Hainaut, merezca tanta atención por parte de la Iglesia como para que no baste la condena de su obispo. Sorprende que un libro ya condenado preocupe tanto como para necesitar la ratificación de los más grandes expertos del más prestigioso centro universitario de la época. Sorprende asimismo que en el juicio intervengan con energía los funcionarios más allegados a la política del rey Felipe, y que sean los mismos que juegan un pa-

pel fundamental en el asunto de los templarios, que se desenvuelve además con un ritmo cronológico extrañamente entrelazado con el proceso de la beguina. Sorprende encontrar en Vienne, meses después de la muerte de Margarita, a los mismos teólogos que la juzgaron herética, elaborando desde las tesis extraídas de su libro la herejía del Libre Espíritu y condenando de forma general a las beguinas. Pero sorprende finalmente, y quizás sobre todo, que esa mujer responda durante más de un año a la presión de ese inmenso aparato de poder religioso y político con un ostentoso y digno silencio que emula una frase de su *Especulo*: El alma libre –había escrito allí– *si no quiere no responde a nadie que no sea de su linaje; pues un gentilhombre no se dignaría responder a un villano que lo retara o requiriera a batalla; por ello, quien reta a un Alma así no la encuentra, sus enemigos no obtienen respuesta* (c. 85, 7-10).

Y es que tres historias se entrelazan y convergen en París en torno a Margarita. Tres caminos que dibujan su destino. Por un lado, el juego de intereses políticos del rey de Francia, empeñado en acabar con el Temple y en controlar la política del papado. Por otro, las crecientes reticencias de la institución eclesiástica contra las formas de piedad que destruyen la frontera bien trazada entre clérigos y laicos, especialmente contra esas mujeres que viven una vida religiosa sin haber sido ordenadas a través de los votos y que se conocen con el nombre genérico de beguinas. Desde esos dos primeros caminos algunos historiadores han visto en el proceso contra Margarita una moneda de cambio ofrecida por el rey al papa por la cuestión de los templarios. Sin duda, algo de eso estaba en juego, pero los miedos políticos de quienes gobernaban Occidente a principios del siglo XIV no pueden velar la grandeza del tercer camino que llevó a la hoguera a Margarita: su propia historia, el trayecto de una vida que en gran parte ignoramos, pero que se intuye a través de dos voces simétricamente contrapuestas: la palabra que se nos ha conservado en su libro y el silencio presente en su proceso.

La vida de Margarita puede reconstruirse, imaginarse, desde esas dos voces que dialogan con las actas y las crónicas. Sabemos

que era una beguina; las *Chroniques de France* dicen de ella que era *beguine clergesse*, es decir, beguina clériga, y *en clergie mult sufissant*, muy experta en clerecía. Extrañas expresiones para una mujer. Sin embargo, no parece muy difícil desentrañar su significado. Quieren decir que era una mujer religiosa al margen de las instituciones monásticas y que había recibido una sólida formación, la de los *litterati*, la que correspondía normalmente a los clérigos. Procedía del condado de Hainaut, probablemente de la ciudad de Valenciennes donde fue quemado su libro. Había nacido, según los cálculos hipotéticos de Romana Guarnieri, entre 1250 y 1260. Marie Bertho, que ensayó hace unos años una bella reconstrucción del ambiente religioso de la ciudad donde es muy posible que creciera Margarita, destaca la importancia que habían cobrado allí en la segunda mitad del siglo XIII las beguinas. «A comienzos del siglo –dice Bertho– la ciudad parece reunir las condiciones perfectas, religiosas, económicas y políticas, para acoger el movimiento beguinal.»

El apoyo de los obispos de Cambrai, Godefroi primero y Guiard de Laon después, el acuerdo de la parroquia, y sobre todo el dominio de la ciudad en manos de dos mujeres propicias a ese movimiento, fueron elementos clave para que en Valenciennes no sólo aparecieran aquí y allá mujeres dedicadas a la vida religiosa al margen del monasterio, sino también para que se implantara de forma rápida un verdadero enclave de beguinas. Las dos hermanas, Juana (1202-1244) y Margarita de Constantinopla (1244-1280), que se sucedieron a la cabeza del condado de Flandes y Hainaut favorecieron las nuevas formas de espiritualidad protagonizadas por la orden de los predicadores y por las beguinas. En Valenciennes, Juana funda en 1239 un hospital para las beguinas en la Rue Le Saulch y junto a él hizo construir una vivienda fortificada, con capilla, sala y varias habitaciones, donde permaneció su hermana Margarita tras su divorcio y hasta su nuevo matrimonio. La capilla fue dedicada a santa Isabel de Turingia y se le designó un sacerdote cuya elección correspondía a las beguinas. A la muerte de Juana en 1244, Margarita donó la casa a las beguinas y presionó para que

la *cour des beguines* se convirtiera en una parroquia beguinal, lo que efectivamente tuvo lugar ese mismo año, y recibió confirmación papal en 1256.

Las beguinas no se regían por ninguna regla precisa, pero su vida en el interior de esa residencia y parroquia se vio, como en tantos beguinatos de la época, progresivamente ordenada bajo la tutela de una de ellas y de su párroco, normalmente un sacerdote de la orden de los predicadores. En el beguinato de santa Isabel se instituye además oficialmente a partir de 1267 una escuela beguinal. ¿Se formó Margarita como lo había hecho Beatriz en una escuela semejante? ¿Lo hizo dentro de los muros de la casa de beguinas de Valenciennes? ¿Fue una de ellas? ¿Estaban presentes las beguinas de santa Isabel en la plaza de la ciudad el día que bajo la mirada de Margarita ardió por primera vez su libro? No es imposible, pero no podemos saberlo. Que Margarita fuera beguina no significa que viviera en una comunidad, ni que de haberlo hecho siguiera integrada en ella en los años ochenta o noventa cuando, al parecer, escribió su *Espejo*. Por el contrario, una profunda brecha parece haberse abierto entre el pensamiento de Margarita y el de las beguinas a tenor de un pasaje del *Espejo* en el que la autora transmite la sensación de sentirse completamente sola, sin apoyos. El Alma entona un canto al Amado y en él le dice:

*Amigo, ¿qué dirán las beguinas
y las gentes de religión,
cuando oigan la excelencia
de vuestra divina canción?
Las beguinas dicen que yerro y
que yerro dicen los curas, clérigos, predicadores,
agustinos, carmelitas
y los frailes menores,
por lo que escribo del ser del Amor inmaculado.*

(c. 122, 94-103)

No es imposible que con el nombre de beguinas Margarita se refiera aquí a un grupo bien concreto de ellas, quizás incluso a sus antiguas compañeras de santa Isabel. En cualquier caso, formada o no entre ellas, todo parece indicar que en su madurez Margarita no pertenece a ningún grupo de mujeres religiosas viviendo en una comunidad más o menos institucionalizada, sino a esas otras beguinas «independientes», viviendo solas o a lo sumo con una o dos mujeres más, construyendo de forma autónoma su vida y también su obra. ¿Era entonces una mendicante, como se llama a sí misma en otro momento del *Espejo*? ¿Andaba vagando por los caminos en un signo de pobreza voluntaria siguiendo el modo de vida de aquellos y aquellas a los que la época dio el nombre de «giróvagos»? Algo puede haber de eso, pero en todo caso no estamos ante una indigente: el número de libros que parecen circular de su obra a principios del siglo XIV (el que quemó Gui de Colmieu, los tres de las aprobaciones, el que mandó al obispo de Châlons sur Marne, el que poseía ella, etc.) hablan no sólo de una mujer culta sino también capaz de sufragar el altísimo coste que suponía la elaboración de manuscritos.

¿Cómo pudo hacerlo una beguina sola, una mendicante? Es siempre Bertho quien plantea este interrogante y desarrolla una hipótesis audaz y atractiva para responder a este enigma. Margarita era una beguina independiente desde el punto de vista religioso y social, pero también lo era desde un punto de vista económico, no tanto porque pudiera sufragar los altísimos costes de elaboración de múltiples copias de su libro como porque quizás fuese capaz de elaborarlas ella misma; quizás incluso esa «beguina clériga» era una copista profesional en una ciudad en la que como en todas las de la época existía un importante mercado de libros y donde tal vez había mujeres que aprendían los oficios de miniaturista y calígrafo. De hecho, conocemos a varias mujeres laicas dedicadas a esos menesteres en las ciudades del norte de Italia, por ejemplo, en Bolonia. También las había en el norte de Europa, al menos entre las monjas en los monasterios cistercienses. Famoso como escuela

de miniaturistas y copistas fue el monasterio de Rameya, donde precisamente aprendió el oficio Beatriz de Nazaret. No es imposible que algunas beguinas formadas en su infancia en los beguinatos o en los propios monasterios hubieran aprendido también ese arte y encontrasen su clientela en esos mismos monasterios o en los conventos de las órdenes mendicantes. Pudo ser ése el caso de Margarita; ella estaba en contacto con los monjes del Císter: lo revelan su pensamiento y la aprobación de su obra por Franc, monje de la abadía de Villers. Este centro monástico estaba situado, como Valenciennes, en el área francófona del condado de Hainaut y era famoso tanto por su apoyo a las *mulieres religiosae* como por su biblioteca. ¿Trabajaba haciendo copias para ellos? ¿Copió allí y en consecuencia conoció algunos de los textos de esa biblioteca que tanto influyeron en su pensamiento? ¿Fue así como leyó a Guillermo de Saint Thierry y a Bernardo de Clairvaux? ¿Tal vez también los textos de la escuela de San Víctor? ¿Conoció en Villers el pensamiento de san Agustín, Dionisio, Gregorio de Nisa y tantos otros? ¿Fue así como aprendió los modos y el vocabulario de la vía negativa? ¿Llegó a conocer el ejemplar del *Liber Divinorum Operum* que Hildegarda había enviado al monasterio? Prudente, Bertho, que formula sólo algunos de estos interrogantes, los deja sin respuesta, pero esa imagen, o algo semejante a ella, parece convincente.

Sólo debemos completarla con otra, la que nos proporciona su propio libro. *El espejo de las almas simples* es la narración en lengua romance, en francés medieval, de una experiencia mística. La lengua y la forma del *Espejo* son claves para entender el texto y a su autora. Cuando Margarita escoge escribir en lengua materna y hacerlo dentro del género literario de los *Specula*, lo hace guiada directa o indirectamente por dos precedentes literarios: uno religioso y otro laico. El religioso hay que buscarlo por un lado en las dos obras anónimas del siglo anterior, el *Cantar de St. Trudperter* y el *Speculum virginum*, que, como hemos visto, proponían a las mujeres un modelo de relación amorosa espiritual que encontró gran resonancia entre las *mulieres religiosae* del siglo XIII. Una y otra obra

podieron ofrecer a Margarita desde perspectivas distintas una interpretación original del simbolismo catóptrico neoplatónico tal como lo habían definido en la Antigüedad los padres de la Iglesia, Gregorio de Nisa y Agustín de Hipona, releído ahora desde la influencia de la mística cisterciense y dirigido a la espiritualidad femenina. Junto a estas obras, por otro lado, están también presentes en el *Espejo* los ecos de otros dos textos producidos en el ambiente beguinal del norte de Francia, la Picardía y la Lotaringia: los *Dits de l'ame* y la *Rigle des fins amants*, carentes de la radicalidad teológico-espiritual de las tesis centrales de Margarita, pero que pudieron ofrecer al *Espejo* no sólo algunos trazos estilísticos sino esa espiritualidad evangélica y de profunda humanidad que impregna también sus contenidos (K. Ruh, 1993).

Pero no menos peso tiene el segundo precedente literario, el laico. En la ciudad, en la escuela, o allí donde se formara y creciera, Margarita hubo de entrar en contacto con la literatura amorosa laica de los siglos XII y XIII. En su obra encontramos frecuentemente formas de expresión y modelos descriptivos que proceden de la literatura cortés. Las referencias a dos obras esenciales de esa literatura son muy claras: el *Roman de Alexandre* y el *Roman de la Rose*. El primero lo usará como punto de partida de su obra; del segundo tomará, entre otras cosas, la construcción de sus protagonistas como personificaciones alegóricas. En todo el *Espejo*, el juego entre cercanía y distancia como nudo de la relación amorosa y la utilización de la terminología del derecho feudal para expresarla son dos elementos clave que aparecen traducidos aquí en amor místico. Ya en el primer capítulo, Margarita explica la forma y función de su libro comparando la relación entre Dios y el alma con una doncella, hija de un rey, que un día se enamoró de Alejandro, *pero, estaba tan lejos esta doncella del gran señor al que había entregado su amor que no podía ni verlo ni tenerlo; por ello a menudo se sentía desconsolada, pues ningún otro amor le bastaba más que éste. Y cuando vio que ese lejano amor, estando tan cercano o dentro mismo de ella, estaba a la vez tan lejos fuera de ella, pensó que encontraría consuelo a su desazón imaginando*

una figura de su amigo, pues a menudo sentía su corazón herido. Entonces se hizo pintar una imagen que representaba el rostro del rey que amaba lo más cercana posible al modo en que ella le amaba y a la medida del amor que le tenía presa; y por medio de esta imagen y con otros métodos suyos soñó al propio rey (c. 1, 21-33); más adelante incluso, insistiendo en ese juego entre lejanía y cercanía, da a la personificación de Dios en su relación amorosa con el alma el nombre de *Loing-pres*, Lejos-cerca, en una alusión directa al concepto del *amor de lonh* trovadoresco, es decir, ese «amor de lejos» que cantara Jaufré Rudel y que ya había utilizado para hablar de Dios en sus poemas la beguina flamenca Hadewijch (V. Cirlot). De esta manera, la imagen-espejo que refleja en su interior desde la lontananza al rey Alejandro es, por un lado, el libro mismo, pero, por otro lado, es el alma que vaciándose de sí (anonadándose) se hace superficie límpida para reflejar y engendrar lo divino y entonces: *el lejos es más bien cerca, pues el alma* —escribe Margarita— *conoce en sí mismo el Lejos como Cerca* (c. 135, l. 8-10).

Toda la escritura del *Espejo* parece el resultado de un largo proceso de conocimiento y experiencia. La obra se compone de dos partes de muy diferente extensión que forman una especie de díptico asimétrico. La primera (capítulos 1 al 122) describe, con cierta distancia objetiva, los caminos que llevan al alma a liberarse y explica el modo de ser de esas almas a las que llama simples y anonadadas; formalmente, está construida en forma de un diálogo, a la vez de carácter místico y mistagógico, entre personificaciones alegóricas, las más importantes de las cuales son Dama Amor, Razón y el Alma Anonadada, que sólo esporádicamente es identificada con la autora. La segunda parte (capítulos 123 al 139), en cambio, describe el camino concreto, la experiencia personal que le llevó a ella, Margarita, a traspasar la frontera que conduce al «País de la Libertad»; aquí el diálogo se convierte prácticamente en monólogo, está escrito en primera persona y quien habla es la propia autora. A través de este díptico Margarita muestra el camino que, recorriendo siete estados de gracia, lleva a la perfección y libertad

del alma. En la traducción latina, cierra el libro un último capítulo, el 140, que contiene el texto de la *approbatio*.

Pero ambas imágenes de ese díptico asimétrico formado por la primera y segunda parte están sutilmente entrelazadas en un juego de reflejos, ecos y refracciones que reenvían al lector constantemente de una a otra (C. M. Müller). El Alma libre de los primeros capítulos y la voz en primera persona de los últimos están relacionadas por una suerte de identidad sobreentendida. En la segunda parte, por ejemplo, el monólogo que narra la experiencia de Margarita es puesto de repente en boca del personaje del Alma hacia el final del relato, en el capítulo 133. Del mismo modo, el diálogo de personificaciones alegóricas de la primera parte se ve súbitamente interrumpido por la potente voz de un narrador que se identifica con la autora y que se abre paso para hablar del acto de escritura como proceso de liberación en los capítulos 96 y 97.

Y es justamente en estos capítulos donde encontramos una reflexión sobre la escritura y sobre las razones profundas y contradictorias que han llevado a Margarita a objetivar sus experiencias intelectuales y espirituales. Se ha discutido muchas veces sobre el sentido autobiográfico o no de estas líneas, sobre su contenido simbólico o literal, sobre su significado alegórico-espiritual o de introducción de la autora en su obra. Pero, alegórico o no, lo importante es el expresivo reconocimiento del propio proceso vital y de su relación con la escritura. Pues de pronto Margarita rompiendo el ritmo de su relato, dando un brusco viraje a su técnica narrativa, abandona a sus personajes y, usando la tercera persona, da comienzo a una historia sobre la mujer que escribió el *Espejo*, y dice: *Hubo una vez una pobre mendicante que por largo tiempo buscó a Dios en criatura, para ver si así lo encontraba tal como ella quería y tal como él realmente sería si las criaturas le dejasen obrar en ellas sus divinas obras sin impedimento; y nada encontró sino que permaneció hambrienta de lo que mendigaba. Y cuando vio que no encontraba nada se puso a pensar; y sus pensamientos le dijeron que fuera a buscar lo que reclamaba en el fondo nodal del entendimiento y de la pureza de su supremo pensar, y allí fue*

a buscarlo esta pobre mendicante, y pensó que escribiría sobre Dios de la manera en que quería encontrarlo en sus criaturas. Y así escribió esta mendicante criatura lo que estáis oyendo [...] y haciendo esto, diciendo esto y queriendo esto seguía –saberlo– mendigando y presa de sí misma; porque quería actuar así se veía reducida a mendigar (c. 96, 9-20, 25-27). Y entonces se retoma el diálogo; el personaje de «Doncella de Paz» pregunta: *¿En qué pensaba la que hizo este libro y quería que se encontrase a Dios en ella, para vivir lo que ella decía de Dios? Parece como si quisiera vengarse; es decir, como si quisiera que todas las criaturas mendigasen a otras criaturas como lo hizo ella* (c. 97, 23-27). Y es el personaje del «Alma que escribió este libro» quien responde en primera persona: *Cierto, pues es necesario hacerlo antes de llegar en todo al estado de libertad, estoy segura. Y con todo –dice esta Alma que escribió este libro– era tan necia en la época en que lo escribí, o más bien que Amor lo hizo por mí a petición mía, que ponía precio a cosas que se podían hacer, pensar y decir, como haría aquel que quisiera encerrar el mar en su ojo, llevar el mundo sobre la punta de un junco, e iluminar el sol con un farol o una antorcha. Era más necia como aquel que quisiera hacer estas tres cosas, cuando aprecié lo que podía decirse y me hallé presa en el escribir estas palabras. Pero así emprendí mi camino para acudir en mi propio socorro y alcanzar el último escalón del estado del que hablamos que es el de la perfección cuando el Alma mora en pura nada sin pensamientos; y no antes.*

(c. 97, 2, 7-46)

De pronto, Margarita siente la necesidad de expresar su punto de partida y las razones que le llevaron a escribir sobre lo que nada puede decirse. Nos dice que, en su búsqueda del camino de la libertad, miró hacia fuera, buscó a Dios en su creación, y lo buscó tal como ella quería verlo, mas no encontró nada; entonces se puso a

pensar y ese pensar la condujo al fondo nodal del entendimiento y, desde allí, pensó que escribiría. El escribir, por tanto, nace de una interiorización, de una búsqueda que fracasa mientras intenta hallar un espejo en el mundo y ahora, invirtiendo el proceso, ensaya ser ella misma en su escritura un espejo de lo divino, un canal. Al hacerlo sabe que sigue mendigando y presa de sí misma queriendo decir lo que no puede decirse, pero a pesar de ello encuentra justamente ahí, en la palabra, el punto de partida de su camino, la forma de acudir a su propio socorro para poder ascender por la escalera de la libertad. ¿Está diciendo Margarita que la escritura del *Espejo* constituyó para ella el modo mismo de ascensión hacia la unión mística que caracteriza al Alma anonadada, vacía de sí en la pura nada? Si así es, tal vez, su obstinada voluntad de difundir su libro antes y después de la condena de Valenciennes, su búsqueda de refrendación, su firmeza ante el tribunal de la Inquisición, tienen que ver con esa escritura del *Espejo* entendida como una absoluta necesidad de cumplimiento interior que al mismo tiempo quiere ser comunicado a los demás.

Pues *El espejo de las almas simples* no es sólo el relato de la experiencia mística de la autora. Es un tratado didáctico, mistagógico, que pretende comunicar a otros y otras esa experiencia, y que pretende enseñar desde ella. Para hacerlo introduce al lector en una especie de laberinto espiral que le arrastra en progresión ascendente. El *Espejo* es una escalera, pero en modo alguno un camino lineal y por etapas. El discurso de Margarita, al igual que el camino del alma hacia Dios, no asciende linealmente, sino que progresan ambos a través de un movimiento argumentativo y lingüístico circular, en un juego espiral de proximidad y distancia. En él, la palabra remonta la escalera de caracol de un torreón de conocimiento desde cuyas ventanas, al pasar ante ellas, se contempla siempre el mismo paisaje, pero cada vez desde un nivel distinto, desde una perspectiva sucesivamente renovada y con un horizonte más amplio.

Margarita comienza su libro anunciando que existen siete estados y prometiendo, no que hablará de todos ellos, pero sí que ha-

brá explicado antes de que acabe el libro cómo se llega al séptimo. Por boca de Amor dice así: *Vosotros, activos y contemplativos y quizás anonadados por amor verdadero, vosotros que oiréis de algunas de las potencias del amor puro, del amor noble, del alto amor del alma liberada, y de cómo el Espíritu Santo ha desplegado en ella su vela como en una nave, os ruego por amor –dice Amor– que escuchéis con gran estudio de vuestro sutil entendimiento interior y con gran diligencia; pues de lo contrario cuantos oigan entenderán mal si no son ellos mismos eso mismo [...] Siete son los estados nobles de los que la criatura recibe su ser si se pone en disposición de pasar por todos ellos hasta llegar al de la perfección; y os diremos cómo se llega a este último antes de que el libro finalice* (c. 1, 6-13, 49-52).

Y efectivamente, a lo largo de su obra, da a conocer la existencia de esa «escalera de perfección» y la forma de recorrerla. Ésta pasa por siete niveles y por tres muertes: la muerte al pecado, a la naturaleza y al espíritu, y esos niveles y muertes se organizan en torno a dos grandes regímenes, a dos leyes, a dos gobiernos: el de Razón, que tiene bajo su soberanía los cuatro primeros niveles, y el de Dama Amor, soberana absoluta, de la que dependen y viven directamente las almas que han traspasado la frontera con la tercera muerte, liberándose del dominio de Razón. Al primero, al régimen de Razón, pertenece «Santa Iglesia la pequeña», en la que está incluida la Iglesia institucional, y al segundo, al de Amor, pertenece «Santa Iglesia la grande», formada por las almas libres. Uno y otro gobierno no son sin embargo contrarios, pero el de Amor está por encima del de Razón y no depende de él, de tal manera que Margarita dirá del alma libre: *ésta [el Alma] está por encima de la ley, no contra la ley* (c. 121, 20-21).

De este modo, quienes han muerto al pecado viven de la gracia, pero Margarita los llama «perecidos» porque perecen en el convencimiento de que no hay estado mejor. Quienes han muerto a naturaleza traspasan la barrera entre el tercer y el cuarto estado, viven asimismo de la gracia y se ejercitan en la vida espiritual, pero Margarita los llama «extraviados», pues desconocen el recto camino hacia la libertad, aunque saben que deben buscarlo. Quienes

han muerto al espíritu, en cambio, viven de Amor, son libres, se encuentran anonadados, vaciados de sí mismos en el quinto estado de gracia, *se han convertido en nada, lo tienen todo y por ello no tienen nada, lo quieren todo y por ello no quieren nada, lo saben todo y por ello no saben nada* (c. 7, 14-16).

Un Alma así ha abandonado toda preocupación por la condena y la salvación, por el rigor de la justicia o la misericordia de la gracia: *A quien preguntase a estas Almas libres, seguras y pacíficas, si querrían estar en el purgatorio, le responderían que no; si querrían estar en esta vida con la certitud de salvarse, le responderían que no; o si querrían estar en el paraíso, le responderían que no [...] Tales almas no se saben encontrar buenas o malas, ni tienen conocimiento de sí mismas, ni sabrían juzgar si han sido convertidas o pervertidas* (c. 9, 3-7, 15-17).

A Margarita le interesa sobre todo enseñar cómo se alcanza ese estado, es decir, mostrar el paso entre ambos regímenes, el de Razón y el de Amor, que es a la vez el de la muerte al espíritu y el que asciende del cuarto al quinto nivel de perfección. Por ello, el *Espejo* habla poco de la escalera en su totalidad y no se detiene pormenorizadamente es sus escalones, sino que en la primera parte de su díptico describe con detalle el modo de ser del Alma simple y anonadada y despliega sistemáticamente cuantas objeciones pueda poner a ella Razón, rebatiéndolas con los argumentos de Amor. En la segunda parte, en cambio, poniéndose como ejemplo a sí misma, se centra en la operación que transforma al Alma extraviada del cuarto estado en esa Alma libre, desnuda y anonadada propia del quinto y capaz de la experiencia del sexto. Ambas partes, como hemos visto, se complementan; por eso es importante, para entender a Margarita, observar cómo expresa el corazón de su enseñanza, esto es, la manera de atravesar la frontera entre Razón y Amor, en la primera y segunda parte de su *Espejo*.

En la primera parte, que se abre con la historia de Alejandro, comparece de inmediato y espléndidamente formulado el tema, que ya recogía Hadewijch, de la despedida liberadora de las Virtudes. El Alma, que va a protagonizar esta parte del *Espejo*, es el Alma li-

bre que ha sido esclava de las Virtudes por mucho tiempo, mientras se hallaba bajo el dominio de Razón, y que ahora se aleja de esa servidumbre gracias a la señoría de Amor. Celebrándolo, entonces este poema:

*Virtudes, me despido de vosotras para siempre,
tendré el corazón más libre y más alegre,
Serviros es demasiado costoso, lo sé bien,
puse en otro tiempo mi corazón en vosotras, sin reservas,
era vuestra, lo sabéis, a vosotras por completo abandonada,
era entonces vuestra sierva, ahora me he liberado.
Tenía puesto en vosotras todo mi corazón, lo sé bien,
pues viví por entonces en un gran desfallecer,
sufrí grandes tormentos mientras duró mi pena,
es maravilla que haya escapado con vida,
pero, como es así, poco importa ya: me he separado de vosotras,
doy por ello las gracias al Dios de las alturas, el día me es favorable,
me he alejado de vuestros peligros, en los que me hallaba con gran
contrariedad,
nunca fui libre hasta que me desavecé de vosotras,
partí lejos de vuestros peligros y permanecí en paz.*

(c. 6, 10-24)

No se trata, como interpretó el tribunal que juzgó a Margarita, de que las almas anonadadas obren al margen de toda virtud, sino de que, como muy bien explica Amor respondiendo a las insistentes preguntas de Razón escandalizada por este poema, el alma vacía de sí, consciente de su nada, no obra por sí misma ni bien ni mal, pues ha abandonado toda obra, *el conocimiento de mi nada* —hace decir Margarita al Alma— *me ha dado todo, y la nada de ese todo me ha arrebatado la oración y la plegaria* (c. 51, 9-11). Y, sin embargo, no hay quietismo en ese no obrar por sí mismas, pues se dice de tales almas que *podrían gobernar un país si fuera necesario, y todo sin*

[obrar] *ellas mismas* (c. 58, 39-40). Una y otra vez vuelve Amor sobre el tema intentando aclararle a Razón el sentido de la despedida de las Virtudes. Al escribir así, ¿era consciente Margarita del peligro de ser mal comprendida?, ¿sentía la amenaza que había de cristalizar en París en 1309?: *el alma* —hace decir a Amor— *ha aprendido tanto con las Virtudes que está por encima de ellas, pues posee en sí misma lo que las Virtudes pueden enseñar e incomparablemente más, ya que esta Alma contiene a la señora de las Virtudes que se llama Amor Divino y que la ha transformado por completo en ella misma y la ha unido a sí, por lo cual el Alma ya no se pertenece, ni pertenece a las Virtudes. ¿A quién pues? —pregunta Razón, y Amor responde:— A mi voluntad, pues la he transformado en mí. ¿Y quién sois vos? —dice de nuevo Razón—. ¿No sois acaso junto con nosotras una más de las Virtudes, aun admitiendo que estáis por encima de nosotras? Yo soy Dios —responde Amor—, pues Amor es Dios y Dios es Amor y esta Alma es Dios por condición de Amor* (c. 21, 41-47). Y es a través de esta unión perfecta en Amor, que el Alma penetra en el «nudo divino» con el que se cierra la primera parte del Espejo:

*Él es y yo no soy. [...]
Él es pleno,
y de eso me hallo plena.
Ése es el nudo divino.
Ése es amor leal.*

(c. 122, 134, 138-141)

Henos ante la experiencia unitiva, que es además experiencia de divinización. El Alma anonadada ya no se pertenece, pues, vacía de sí, se ha unido a Dios y se ha transformado en Dios. Pero si la experiencia mística está expuesta aquí en términos que se remiten a la llamada «vía negativa», en la que la nada del alma se funde en la nada de Dios pues el alma *se ve nada en Dios y a Dios nada en ella* (c. 26, 8-9), no menos potentes son las referencias del Espejo a la tra-

dición de la mística como unión amorosa. El capítulo 23 recurre a la imagen de la embriaguez mística que hunde sus raíces en el Cantar de los Cantares: Esta alma, dice Amor, está «*tan ebria del conocimiento del amor y de la gracia de la pura Deidad que está siempre ebria de conocimiento y colmada de alabanzas de Amor Divino. Y no sólo ebria de lo que ha bebido sino aún más ebria y más que ebria de lo que nunca bebió ni beberá jamás*». Y entonces le pregunta Razón: «¡Ah, por Dios, Amor! ¿Qué significa que esta Alma está ebria de lo que nunca bebió ni beberá jamás?». Y Amor responde: «Eso es: el más la embriaga no porque ella lo haya bebido, como se ha dicho; mas sí que lo ha bebido puesto que su amigo lo ha hecho y entre él y ella, por transformación de Amor, no existen diferencias, sean cuales sean sus naturalezas. [...] Ese vino es la bebida soberana de la que nadie bebe sino la Trinidad. Y de esta bebida, sin haberla bebido, está ebria el Alma anonadada, el Alma liberada, el Alma olvidada, totalmente ebria, aún más que ebria de aquello que nunca ha bebido ni beberá jamás» (c. 23, 16-23, 29-32, 38-42). Embriaguez que alcanza el éxtasis amoroso en estas líneas: ¡Oh, preciosísima Esther! Vos que perdisteis todas vuestras prácticas y, gracias a esa pérdida, ganasteis la de no hacer nada, fuisteis por ello verdaderamente preciosa, pues en verdad esa práctica y esa pérdida se hacen en la nada de vuestro amigo, y en esa nada —dice Amor— os extasiáis vos y permanecéis muerta. Pero vivís, amiga, totalmente en su querer; ésa es la alcoba, donde le place demorarse (c. 51, 24-30). Amado y amada se confunden, y son como fuego y llama el querer del amante y el de la amiga, pues Amor ha transformado al Alma en él mismo (c. 28, 9-11).

A lo largo de toda esta primera parte del *Espejo*, Margarita va trazando lentamente la imagen del Alma libre en el quinto estado de gracia. Por encima de él hay, sin embargo, todavía dos estados, el sexto y el séptimo. De este último nada dice, más que no pertenece a este mundo, pues *lo guarda Amor en su interior para otorgárnoslo en la gloria eterna* (c. 118, 204-206). Del sexto, sin embargo, sí habla, y es en él donde el alma se convierte por completo en un espejo. Describiendo los siete estados de su escalera en el capítulo 118, ha dicho del quinto que es aquel en el que el Alma se reduce a

nada; *Ahora el Alma es nula, pues ve por la abundancia de conocimiento divino su nada que la anula y la reduce a nada*; embelesada en ese conocimiento y asentada en el fondo sin fondo del abismo, *el Alma cae de Amor en nada, nada sin la cual no podría ser enteramente. Y es tan profunda la caída, si es verdadera caída, que el Alma no puede levantarse de ese abismo, ni debe hacerlo, sino que al contrario debe permanecer en él*; y la visión de ese estado le arrebató voluntad y deseo de obras de bondad, por ello se halla en reposo, en posesión de un estado de libertad que la reposa de todas las cosas por su excelente nobleza (c. 128, 130-132, 159-162, 170-173). Margarita sostiene entonces que sólo desde este estado es posible la iluminación del sexto, el cual más que un verdadero estado es un instante sin tiempo en el que el relámpago de Dios se refleja en el espejo del Alma. *El sexto estado —escribe— es aquel en el que el Alma no se ve, por mucho que posea un abismo de humildad en sí misma; ni ve a Dios, por grande que sea su altísima bondad. Sino que Dios se ve en ella en su majestad divina* (c. 128, 175-178), instantáneamente, pues ese Lejos-cerca, que llamamos relámpago a la manera de una abertura que se cierra apresuradamente, rapta al Alma del quinto estado y la introduce en el sexto mientras dura su obra y de este modo ella es otra; pero poco le dura ese ser en el sexto estado, pues es devuelta al quinto. Y no es maravilla, dice Amor, pues la obra del relámpago, mientras dura, no es otra cosa que el atisbo de la gloria del Alma (c. 58, 25-32).

Así pues, en esta primera parte de su obra, Margarita traza a través del extenso diálogo de personificaciones alegóricas las etapas del proceso que lleva al alma del cuarto al quinto estado y describe cómo, desde él y a través de una aniquilación absoluta de deseo y voluntad, se halla capacitada para acceder, en un instante de iluminación, a la experiencia del relámpago de Dios que define el sexto estado de gracia. Es exactamente ese proceso el que va a relatar, ahora en primera persona y de forma mucho más concreta, en los pocos capítulos que componen la segunda parte del díptico de su *Espejo* y que llevan por título general: *Aquí siguen algunas consideraciones para aquellos que se hallan en el estado de los extraviados y preguntan por el camino del País de la Libertad*. Margarita confiesa que

quiere hacer estas consideraciones porque a ella le fueron útiles en el tiempo en que perteneció a los extraviados, *cuando vivía de leche y papillas y aún hacía el tonto* (c. 123, 4-5). Se define a sí misma en aquel entonces como una descarriada sin senda ni camino en busca del «País de la Libertad», preguntando por él a «doncella Conocimiento». Relanza así el itinerario del *Espejo* a través de siete consideraciones o *regars*, sobre los Apóstoles, María Magdalena, Juan Evangelista, María, la Encarnación, la Pasión y los Serafines, que se hacen eco de los siete estados de gracia (C. M. Müller). Se introduce así, pero sólo para pasar a través de ellas y trascenderlas, en las técnicas de la *Imitatio*. Imagina después, contempla y mendiga un saber cuyo horizonte se le escapa. Y así va avanzando mentalmente dejando atrás las sucesivas mediaciones. En ese proceso se despoja poco a poco de cuanto hay de accesorio en sí misma, adquiere ligereza, se vacía, se desapega. Hasta llegar a una frontera, en la que describe magistralmente su propia experiencia del paso al quinto estado, de la aniquilación de deseo y voluntad, y súbita, instantáneamente, la aparición del relámpago del sexto que la derrumba por completo.

Con suma delicadeza relata su llegada a la frontera de lo pensable y a la profundidad insondable del autoconocimiento, del que surgen tres terribles preguntas imaginarias que la sitúan en el núcleo de su yo, que la sitúan –dice ella– *en el lugar de Dios*; y sólo desde ahí, desde el centro de sí misma, donde dice que se ama y se posee por completo, puede dar una respuesta y puede, en un acto de asombrosa libertad, renunciar a Dios para ser Dios: *Después de esto consideré mentalmente como si él (Dios) me preguntase cómo me comportaría si supiese que le pudiera complacer más que yo amase a otro más que a él; entonces me falló el sentido y no supe qué responder, ni qué querer, ni qué replicar, pero contesté que buscaría consejo. Luego me preguntó cómo me comportaría si fuera posible que él pudiera amar a otra más que a mí. Y aquí me falló el sentido, y no supe qué responder, ni qué querer ni qué replicar. Aún más, me preguntó qué haría y cómo me comportaría si fuera posible que él pudiera querer que otro me amase más que él mismo. [...] En eso desfallecía pues no podía responder a ninguna de es-*

tas tres cosas, ni negarlas ni replicarlas. [...] Y yo estaba tan a gusto y me amaba tanto «con» él que me era imposible contenerme ni hallar en mí la manera: embriada tan corta no podía mantener el paso. Eso nadie puede saberlo si no ha pasado por ello. Sin embargo, tampoco podía tener paz si no le daba respuesta. Yo me amaba tanto y me poseía tanto que no podía responder a la ligera. [...] Ahora os diré qué respondí. [...] Si tuviera, con la creación que me habéis dado, lo mismo que vos tenéis sería, Señor, por tanto, igual a vos excepto en una cosa: que podría cambiar mi voluntad por la de otro –cosa que vos no hacéis–, puesto que vos queréis incondicionalmente estas tres cosas que tan penoso me ha resultado sobrellevar y aceptar y si yo supiera, sin duda alguna, que vuestro querer lo quería sin disminuir en nada vuestra divina bondad, también yo lo querría, sin querer nunca nada más. Y así, Señor, mi voluntad llega a su fin con esta declaración; por ello mi querer es mártir y mi amor, martirio: vos lo habéis llevado al martirio; su imaginar lo ha llevado al límite. Mi corazón imaginaba que iba a vivir siempre de amor por el deseo de mi buena voluntad. Ahora en cambio ambas cosas han acabado en mí y me han hecho salir de mi infancia. (c. 131, 78-89, 96-98, 99-104, 109, 122-135). Y entonces –dice Margarita– apareció el País de la Libertad. [...] Entonces empecé a salir de la infancia y mi espíritu fue envejeciendo cuando murió mi querer, acabaron mis obras y aquel mi amor que me hacía tan bonita. Pues el derramamiento del divino amor, que se mostró ante mí por luz divina, me mostró de repente en un relámpago altivo y horador a él y a mí. Es decir: a él tan alto y a mí tan baja que no pude ya ponerme en pie ni valerme por mí misma; de ahí nació lo mejor de mí (c. 132, 1, 29-36).

El relámpago iluminó en un instante sin tiempo la límpida superficie de su espejo. Sólo desde entonces *el lejos es más bien cerca*, pues el Alma conoce en sí mismo el Lejos como Cerca [...] y todo es para ella Uno sin un porqué, y ella es nada en ese Uno (c. 135, 8-10, 11-12). Y así, tras haber muerto al espíritu, tras haber renunciado al amor y el deseo de Dios como último aspecto del apego, Margarita se sitúa «más allá de sí», o más exactamente y en palabras que ha utilizado en la primera parte de su *Espejo*, se sitúa en su «más» (*le plus de l'âme*), ese «más» que embriaga al alma de lo que nunca bebió ni beberá

jamás, ese «más» que, frente a su «menos» (*le moins de l'âme*), es decir, aquello que ella es en tanto que creada, significa aquello que el alma es y alcanza a través del no ser, es decir, la identidad con lo divino increado, a la que siglos más tarde Simone Weil había de dar el nombre de «descreación» (*La pesanteur et la grace*, Plon, París, 1948). Ahora esta Alma se halla en el ser primigenio que es su verdadero ser; ha dejado tres y ha hecho de dos uno. Pero ¿cuándo existe esa unidad? La unidad existe cuando el Alma regresa a aquella simple Deidad que es un ser simple. [...] Más arriba es imposible ir, más profundo es imposible descender, más desnudo no se puede estar (c. 138, 3-5, 12-13).

Se cierra el *Espejo* con una bellísima advertencia que habla de la rareza de las almas libres y de la grandeza de su ser especular; dice así: *Sucede a veces que no pueden encontrarse en un reino dos criaturas que sean del mismo espíritu, pero cuando por ventura esas dos criaturas se encuentran se abren la una a la otra y no pueden esconderse entre ellas, aunque quisieran no podrían. [...] Por ello os digo, para concluir, que si Dios os ha dado elevada creación, luz excelente y singular amor, sed fecundos y multiplicad sin desfallecimiento esa creación, pues sus dos ojos os contemplan sin cesar y, si consideráis y contempláis esto correctamente, esa mirada hace ser simple al Alma. Deo gracias* (c. 139, 15-21, 24-29).

A mediados o finales de 1308, llegaba a París Margarita. Apenas unos meses más tarde regresaba a la ciudad aquel al que todos llamaban *vir phantasticus*. Ramón Llull, expulsado de Bugía, naufragó ante las costas de Pisa, se había detenido un tiempo en la ciudad de la Toscana y también en su rival ligur, la república de Génova. En 1308 procedente de Italia llega a Montpellier y Aviñón, donde tras abandonar Roma acaba de trasladarse el papa Clemente. De la corte pontificia, ya en 1309, se traslada a París para permanecer ahí hasta el Concilio de Vienne, que finalmente daría comienzo en 1311. A orillas del Sena, una vez más Llull, que por entonces cuenta ya setenta y siete años, enseña su ciencia a los médicos y juristas; lo hace también en la universidad ante cuarenta teólogos que esta vez aprueban su doctrina, no sólo por razón de su filosofía —reza la *Vita coetánea*— sino más aún por los principios y reglas de la santa teología. Du-

rante su estancia en la ciudad vive en el *vico Bucceriae* (la Rue de la Boucherie), que toca prácticamente la Place de Grève. En abril de ese año (1309), buena parte de los mismos teólogos que habrán de aprobar su doctrina condenan los artículos del *Espejo* extraídos por el inquisidor Guillermo. ¿Qué debió pensar de todo lo que estaba sucediendo en París este místico, incansable predicador de su Arte revelado, que escribía, como Margarita y sus predecesoras, teología en lengua materna? ¿Qué debió sentir ante acontecimientos como el proceso, el juicio y la sentencia a muerte de la beguina, de los que sin duda tuvo noticia? ¿Discutió sobre el asunto con sus vecinos de las facultades de Artes y Teología? ¿Llegó a conocer el *Espejo*? ¿Tiene algún significado, como ha sugerido Fernando Domínguez que entre sus obras escritas en París por esos años figure un breve tratado que nada tiene que ver con el resto y que lleva por título *Liber de praedestinatione et Praescientia*? ¿Estaba tal vez en la Place de Grève, el 1 de junio de 1310?

Quien seguramente no estaba allí pero sí conoció y muy probablemente leyó con atención el libro de Margarita, fue el más grande de los teólogos parisinos de la época, dominico, escritor de importantísimas obras en latín y también en alemán, y extremadamente sensible a los logros de la mística femenina del siglo XIII: el Maestro Eckhart. Como ha escrito Romana Guarnieri, Eckhart pudo conocer el *Espejo* durante su estancia en París en 1302-1303, cuando coincidió allí con su colega de enseñanza en la Sorbona, Godefroi de Fontaines, en el hipotético caso de que la aprobación de este maestro en teología no hubiera tenido lugar en 1306 sino antes. Mucho más probable, sin embargo, es que el libro llegara a sus manos en 1311. Como relata Amador Vega, entre los años 1303 y 1311, es decir, cuando tienen lugar todos los sucesos dramáticos que afectan a Margarita y a su libro, el Maestro, que ha tomado a su cargo el cuidado de cincuenta conventos y un territorio de once naciones entre Holanda y Magdeburgo, se halla inmerso en un período de intensa actividad en la dirección espiritual, fundación de conventos y organización de capítulos provinciales, pero en 1311 el

capítulo de los dominicos reunido en Nápoles dispensa a Eckhart de sus obligaciones y lo envía a París para ocupar de nuevo una cátedra. En la ciudad del Sena se instala en el convento dominico de Saint Jacques. En ese mismo convento vive el inquisidor y también dominico Guillermo de París, allí estuvo el año anterior el centro del proceso contra la beguina, allí pudo conocer Eckhart el uso hecho en Vienne de las actas de ese proceso en la condena de los «ocho errores» del Libre Espíritu; tal vez pudo apropiarse allí de uno de los manuscritos requisados en París y depositados justamente en ese convento, tal vez lo leyó allí, tal vez se lo llevó consigo a Estrasburgo al partir en 1313 (R. Guarnieri, 1965). Lo que sabemos con certeza es que en el corazón de algunos de los sermones alemanes del Maestro, escritos justamente después de estas fechas, resuenan con fuerza los ecos de algunos pasajes del *Espejo* (E. Colledge, K. Ruh, 1977). En particular, el sermón 54, ese *Beati pauperes spiritu*, en el que el hombre pobre que alcanzará el reino de los cielos es definido como aquel que nada quiere, nada sabe y nada tiene. ¿No había dicho Margarita por boca de Amor que las almas libres y anonadadas *lo tienen todo y no tienen nada, lo quieren todo y no quieren nada, lo saben todo y no saben nada?* (c. 7, 14-16).

En todo caso, la historia de *El espejo de las almas simples* y la de su autora se separan en este momento. A partir de 1310 la memoria de la mujer y la difusión de su libro recorren caminos distintos durante varios siglos. Mientras las crónicas hablan de una beguina clériga o muy experta en clerecía y, copiándose unas a otras, relatan el triste fin de esa mujer que había *traspasado la divina escritura*, su obra recorre Occidente, cruzando barreras lingüísticas como pocos textos místicos en lengua vulgar de su época y circulando tanto en ambientes ortodoxos como heterodoxos.

Que sepamos, entre los siglos XIV y XV el *Espejo* se traduce al latín, al italiano y al inglés, y tal vez también a algún dialecto alemán. Múltiples indicios dejan suponer que el número de copias de la obra llegó a ser alto. Romana Guarnieri, que ha perseguido tenazmente la difusión del *Espejo* en los siglos inmediatamente pos-

teriores a su condena, muestra cómo el anónimo, aunque no siempre fue visto con buenos ojos, se difundió en el interior de la Iglesia y de hecho la mayor parte de las copias de las que tenemos noticia se localizan en monasterios y conventos. Un manuscrito latino de la obra, ¿tal vez el de Eckhart?, se conservaba en la cartuja de Estrasburgo en la época de Nicolás de Cusa. También en Inglaterra su difusión estuvo estrechamente ligada a la cartuja: el obispo Ricardo de Nordfolk, cofundador de la cartuja londinense, escondido tras las siglas R. N., es el probable traductor de la primera versión inglesa en la segunda mitad del siglo XIV; la incompreensión y las críticas que debió provocar el texto llevaron al mismo autor a realizar una segunda traducción glosada en sentido ortodoxo; ya en el siglo XV, el también cartujo Ricardo Methley creyó necesario traducir el texto al latín, glosándolo de nuevo, indicando la influencia de Dionisio y de los Victorinos e insistiendo en el prólogo en la sutilidad de las ideas incomprensibles para muchos (E. Colledge, R. Guarnieri). En Italia circularon una versión latina y dos traducciones distintas de ésta al italiano. La primera es todavía del siglo XIV; la segunda, del XV y, al menos en los manuscritos que se han conservado, lleva un prólogo que atribuye la obra a la beata Margarita de Hungría.

A pesar de ello, parece ser justamente a partir del siglo XV cuando la fama de la obra levanta nuevas discusiones. San Bernardino de Siena embiste tenazmente contra ella en sus sermones. En Padua los benedictinos la prohíben en sus monasterios. En 1435, en Florencia, Gregorio Correr en una carta a Cecilia Gonzaga, su pupila, la alerta contra *los sueños delirantes de un libro de cierta mujerucha que se titula Speculum Animarum Simplicium*. A mediados de siglo, de nuevo en Florencia, san Antonio, arzobispo de la ciudad, escribe a Deodata de Adimari y le recomienda que medite sus lecturas espirituales y si cayese en sus manos un libro llamado de las *Almas Simples* que acostumbra a tener personas reputadas como espirituales, que se guarde de leerlo, pues es peligroso y ha arruinado a muchos. Finalmente, un manuscrito de la abadía de Montecasino menciona en el siglo XVI un libro llamado *De anima annihili-*

lata, en el que se halla escrito *lo más secreto de los secretos de Dios*; se trata sin duda del manuscrito que bajo este nombre se conserva hoy en la Biblioteca Vaticana y que había sido copiado en el monasterio benedictino de Subiaco, donde el misticismo renano era especialmente apreciado. Parece que ese mismo manuscrito fue conocido y estimado por el círculo de seguidores de santa Catalina de Génova y por ella misma, y también que en cierto momento se pensó en su publicación; los censores, sin embargo, desaprobaban la idea. En Francia, en el siglo xv, Gerson afirma haber leído un libro sobre el amor de Dios, probablemente se trata del *Espejo*, escrito por una cierta María de Valenciennes, probablemente se trata de Margarita; reconoce que es una obra de *increíble sutileza* y pone, sin embargo, al lector en guardia contra la misma. Pero si a alguien parece haber impactado profundamente ese anónimo sobre las almas simples es a Margarita de Angulema, hermana del rey de Francia, reina de Navarra entre 1492 y 1549. Margarita de Navarra había tenido acceso probablemente al único manuscrito en francés que hoy conservamos del *Espejo*, pues mantenía estrechas relaciones con las monjas del convento de Les Madeleines de Orleans, de donde procede la copia del siglo xv que ha llegado hasta nuestros días. Escritora y mística como su homónima del siglo xiv, parece absolutamente seguro que tuvo en sus manos el *Espejo*. En sus *Prisiones*, refiriéndose a los libros sobre la doctrina del amor que le son más queridos, y, hablando de la autora, para ella anónima, de uno de ellos dice:

*¡Oh! quién era esa mujer atenta
a recibir ese amor que quemaba
su corazón y el de aquellos a los que hablaba.
Bien conocía por su espíritu sutil
el verdadero amigo al que ella llamaba Gentil
y su Lejos-Cerca.*

(Margarita de Navarra, *Les Prisons*, edición de S. Glasson, Ginebra, 1978, p. 179)

Del mismo libro, dice más adelante que se trata de una obra que sigue incondicionalmente la intención de la Sagrada Biblia:

*escrito por una mujer hace más de cien años, llena de fuego
de caridad, tan ardientemente
que nada sino amor era su argumento,
principio y fin de su palabra.*

(*Ibidem*, p. 180)

Como pasó con tantas otras de la mística medieval, los siglos xvii al xix fueron siglos de olvido para el *Espejo*. Sólo en el siglo xx renace de nuevo el interés primero por la obra y después por su autora. El texto aún anónimo se publica en 1927 en una versión modernizada, basada en el manuscrito inglés. Y de nuevo una mujer queda atónita ante su lectura. Se llamaba Simon Weil y, como ha demostrado Luisa Muraro, impresionada por la grandeza de ese *Miroir* que ella atribuye a un *místico francés del siglo xiv*, se hace eco de él en sus *Cahiers d'Amerique* y en *Nuits écrites a Londres*, sus dos últimas obras, redactada la primera entre mayo y noviembre de 1942 y la segunda meses antes de morir en 1943. Un año después, 1944, Romana Guarnieri hacía el feliz descubrimiento que restituiría el libro a su autora. El controvertido anónimo que había circulado en diversas lenguas por toda Europa no era otro que aquel libro *pestiferum continente heresim et errores*, según lo definieron quienes lo condenaron en 1309. Su autora era aquella beguina clériga, procedente de Hainaut, que después de haber hablado en su libro, permaneció durante un año en las cárceles de la Inquisición en el más profundo silencio. Se llamaba Margarita y ardió en el corazón de París, Place de Grève, el 1 de junio de 1310.

Ediciones y traducciones

- Marguerite Porete: *Le mirouer des simples âmes. Margaretae Porete Speculum simplicium animarum*, edición de Romana Guarnieri y Paul S. J. Verdeyen, Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis LXIX, Turnhout, Brepols, 1986.
- Margarete Porete: *Der Spiegel der einfachen Seelen*, estudio y traducción de M. Louise Gnädiger, Artemis, Zurich-Munich, 1987.
- Marguerite Porete: *Le Miroir des simples âmes anéanties*, traducción de Claude Louis-Combet, presentación y notas de Emilie Zum Brunn, Jérôme Millon, Grenoble, 1991.
- Margarita Porete *El espejo de las almas simples*/Anónimo: *Hermana Katrei*, estudio y traducción de Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolff, Icaria, Barcelona, 1995.

Estudios

- Bertho, Marie, *Le Miroir des Ames Simples et aneanties de Marguerite Porete. Un vie blesée d'amour*, Decouvrir, París, 1993.
- Cirlot, V., *Les cançons de l'amor de lluny de Jaufré Rudel*, Columna, Barcelona, 1996.
- Colledge, E., Guarnieri, R., «The glosses by M.N. and Richard Methley to "The Mirror of simple souls"», en *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* V, Roma, 1968, pp. 357-382.
- Colledge, E., Marler, J. C., «Poverty of the will: Ruusbroec, Eckhart and the Mirror of simple souls», en *Jan Van Ruusbroec, The sources, content and sequels of his mysticism*, ed. Mommaers P., de Paepe M., Lovaina, 1984, pp. 14-47.
- Domínguez Reboiras, Fernando, «Idea y estructura de la Vita Raimundi Lulii» en *Estudios Lulianos* 27 (1987), pp. 1-20.
- Garí, Blanca, «El camino al "País de la Libertad" en el Espejo de las almas simples», en *Duoda*, 9, 1995, pp. 49-68.
- , «Margarida i el saber». Camins de coneixement en El Mirall de les animes simples de Margarida Porete» en Rosa Rius ed. *D'Unes veus no previstes. Pensadores del XIII al XVII*, Columna, Barcelona, 1997.

- Guarnieri, Romana, «Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti», en *Archivio Italiano per la storia della pietà* IV, Roma, 1965, pp. 353-708.
- Heid, Ulrich, «Studien zu Marguerite Porète und ihrem "Miroir des simples âmes"», en *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter*, ed. de Peter Dinzelsbacher y Dieter R. Bauer, Böhlau, Colonia, Viena, 1988, pp. 185-214.
- Hollywood, Amy, «Suffering Transformed: Marguerite Porete, Meister Eckhart and the problem of Women's Spirituality» en Bernard McGinn (ed.) *Meister Eckhart and the Beguine Mystiks. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg and Marguerite Porete*, Continuum, Nueva York, 1994, pp. 87-113.
- Leicht, Irene, *Marguerite Porete – eine Fromme Intellektuelle und die Inquisition*. Freiburger Theologische Studien 163, Friburgo, 1999.
- Müller, Catherine M., *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côte du miroir*, Peter Lang, Nueva York, 1999.
- Muraro, Luisa, *Lingua Materna Scienza Divina. Scritti sulla filosofia mistica di Margherita Porete*, M. D'Auria Editore, Nápoles, 1995.
- Pereira, Michela, «Fra Raison et Amour: il "Miroir des simples âmes" di Margherita Porete», en *Atti del Convegno «Filosofie, Donne, Filosofia»*, M. Forcina ed., Milella, Lecce, 1994, pp. 945-962.
- Ruh, Kurt, «Beginnsmystik. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete», en *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 106, 1977 (Festgabe M. Mohr), pp. 265-277.
- , cf. *Bibl. gral.*, 1993, pp. 338-371.
- Underhill, E., «The Mirror of Simple souls», en *Fortnightly Review* 95, 1911, pp. 345-354.
- Vega, Amador, *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 1998.
- Verdeyen, Paul, «Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart», en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 81, 1986, pp. 47-94.