

**BLANCA GARÍ**

## **Mirorse en el espejo: difusión y recepción de un texto**

Mi encuentro con Margarita no pudo ser menos académico. Me vais a permitir que empiece hablando de mí, pues el infinitivo con el que acabé mi conferencia el lunes y que da título a la de hoy necesita sin duda un sujeto. Oí hablar de Margarita. Qué oí no sé decirlo; tal vez sólo su nombre y que había escrito un libro. Decidí traducirlo. Antes de haberlo leído, antes casi de saber nada sobre su proceso, yo me había convertido, para mí, en su traductora. No había trabajado sobre mística ni sobre mujeres, sin embargo, proyectábamos con Alicia Padrós hacer algo juntas. Buscamos otro texto o, más bien, casi sin buscarlo, nos salió al encuentro: una obra anónima en alemánico alto-renano cuya protagonista era la autoridad femenina. Margarita y *Hermana Katrei* tenían en común no sólo el tema de la autoridad sino también el haber sido consideradas en su época, (como en la nuestra) dos grandes exponentes de la literatura del libre espíritu.<sup>1</sup>

Os explico esto porque yo no puedo separar de mi lectura del *Espejo* ese diálogo a cuatro entre dos mujeres y dos textos. Una lectura compartida de palabras de mujeres o puestas en boca de mujeres, de opciones tomadas y, al límite, defendidas hasta la muerte en la Europa del siglo XIV. Leer esos textos nos hizo partícipes involuntarias de una recepción que no era sólo la nuestra, nos introdujo en un flujo continuo, en una corriente que proviene de los textos, pero que los trasciende. Se abrió así un diálogo de senderos entrecruzados, no

siempre fácil de seguir: el nuestro, el de nosotras con los textos, el de los textos entre ellos.

Mi lectura de Margarita se encuentra pues en ese contexto y ese contexto transforma, estoy segura, el propio texto. Una obra vive en su lectura, pero en su lectura también deja de ser lo que era para ser otra, porque leer es un diálogo. Es desde ahí (desde esa idea de diálogo) que quiero emprender el análisis de la recepción del *Espejo*. Desde ahí quiero intentar trazar la sucesión diacrónica, es decir, histórica, de los diálogos sincrónicos diseminados en el tiempo. Lo voy hacer desde cuatro momentos que llamaré: 1-el eco del mundo; 2-quienes oyeron *El espejo*; 3-traspasando las fronteras; y 4-campos de resonancia.

## 1-El eco del mundo

*El espejo* no se escribe partiendo de cero. El primer diálogo es el de la propia escritura y el mundo. Margarita posee en sí misma un «horizonte de expectativas»<sup>2</sup> que emplea y modifica en su escritura. No se trata sólo de sus fuentes en el sentido estricto de la palabra, se trata de los ecos que directa o indirectamente resuenan en ella. En parte ya habeis oído hablar de ellos como instrumentos de su saber o como lazos con tradiciones que la preceden, pero los vuelvo a recoger para hacer explícito el hecho de que la recepción de un texto en cierta forma se inicia antes de él, del mismo modo que trasciende ampliamente, después de él, su lectura directa. El diálogo del Margarita con el mundo se construye desde la confluencia del amor cortés y de la teología mística tal como se forjan en la Europa occidental desde siglo XII. Qué duda cabe que uno y otro están sólidamente presentes en ella cuando escribe.<sup>3</sup> Pero la singular lectura que Margarita hace de ambas tradiciones, la forma en como las recoge y combina, deja escuchar también los ecos de la mística femenina del XIII de la que el movimiento beguino es uno de sus grandes representantes.<sup>4</sup> Margarita culmina y da forma a una espiritualización del amor cortés que explota la tensión y la paradoja, al

tiempo que las pone al servicio de una traducción a lengua vulgar de un decir de Dios hasta este momento exclusivamente latino. Y esa extraña pirueta cortés y teológica le permite decir y decirse.

Para verlo me gustaría detenerme en un ejemplo concreto, importantísimo para comprender *El espejo*, que brota dos siglos antes en un contexto diverso, y que se proyecta dos siglos después más allá del *Espejo*. Se trata del *Loing-pres*, el Lejos-cerca, que encarna para Margarita la idea misma de la paradoja del amor a Dios en ella y sin ella.

Debo confesar que a mí me resulta uno de los términos más atractivos del *Espejo*. Cuando lo leí por primera vez me pareció intraducible; Lejos-cerca sonaba absurdo, incomprensible si no iba acompañado de una extensa nota explicativa. La mayor parte de los estudios sobre Margarita remitían simplemente y de forma global al lenguaje del amor cortés. Victoria Cirlot me sugirió que podía buscar el origen del concepto en el debate que había tenido lugar en la lírica trovadoresca especialmente a partir de Jaufre Rudel. Este trovador introdujo por primera vez en la reflexión sobre el amor, iniciada a finales del siglo XI y especialmente en la línea de pensamiento marcada por el uso de la paradoja y la negatividad, la noción de «*amor de lohn*», amor de lejos, con la que se hacía referencia al amor por alguien jamás visto, amor que crece en el interior de uno mismo, remarcando así en ambiguo sentido y valor de la distancia. Ese debate sobre las posibilidades del «*amor de lohn*» tiene su recepción y última construcción en el *roman*, en la primera novela europea donde se define plenamente el amor cortés, pero donde, al mismo tiempo se sustrae a ese concepto rudeliano de su tensión perpetua, de su contradicción constante, que permitía que más allá de los límites del absurdo se alzara la posibilidad de encontrar en sí mismo el «*amor de lohn*».<sup>5</sup>

Junto a esa línea de recepción, sin embargo, los ecos del amor de lejos son leídos de una manera muy distinta en el siglo XIII en el ambiente beguino, entre esas mujeres que dicen a Dios por primera vez en lengua vulgar para admiración de unos pocos y escándalo de

muchos. Espiritualizando el concepto, la tensión *apophática* entre la distancia de Dios y la presencia interna que lo hace igual al sí mismo, se refleja en la obra de Hadewijch de Amberes, especialmente cuando emplea en neerlandés el nuevo concepto «*Verre bi*»<sup>6</sup> y, después de ella, en otros escritos atribuidos a una mística especulativa típica de la segunda mitad del siglo XIII. Pero es en Margarita donde la recepción del «*amor de lohn*» se vuelve más clara, más transparente, recogiendo en toda su fuerza la tensión originaria, cuando en las primeras páginas del *Espejo* nos explica la historia de una doncella que se enamoró de el rey Alejandro.

«Pero, estaba» -dice Margarita- «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 vió 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».<sup>7</sup>

Para Margarita el amor de lejos es en realidad un amor de cerca, pues es en su imaginación, en su interior, donde puede conocerse. Esta parábola que abre su obra nos indica el periplo interior que le permitirá hablar de Dios como su Lejos-cerca (personificando así la tensión cercanía-distancia) para acabar exclamando en los capítulos finales «Y el lejos es más bien cerca, pues el alma conoce en sí misma ese lejos como cerca...»<sup>8</sup> El Lejos-cerca es el nombre del relámpago que abre las puertas interiores del País de la libertad.

La fuerza del empleo de ese concepto en Margarita, adquirida en el uso del mismo por la mística especulativa femenina que la precede, debió sorprender a los oyentes del libro, lo que sabemos seguro es que sorprendió y conmovió a una mujer dos siglos y medio más tarde.

Esa mujer se llamaba Margarita, como la Porete, como ella era mística y escritora. Margarita de Angulema, reina de Navarra (1492-1549), hermana del rey de Francia, se refiere en sus *Prisiones* a los libros sobre la doctrina del amor que le son más queridos y, hablando de la autora, para ella anónima, del *Espejo*, 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».<sup>9</sup>

Pero aquí ya no son los ecos del mundo sino los del *Espejo* sobre el mundo los que resuenan. Luego volveremos sobre ellos.

## 2-Quienes oyeron *El espejo*

El segundo diálogo al que quería hacer referencia es el del público contemporáneo a Margarita. Aquellas y aquellos a los que dirigía su libro, y aquellas y aquellos que en vida de la autora, a finales del siglo XIII y principios del XIV, la escucharon, leyeron su obra u oyeron hablar de ella.

Pero no es fácil conocer la primera recepción del *Espejo*. Con seguridad sabemos que leyeron el libro total o parcialmente quienes denunciaron y condenaron a Margarita (Gui de Colmieu, Philip de Marigny, Guillermo de París, Jean de Cahateauvillan y la comisión de veintidós teólogos de la Sorbona); con seguridad lo leyeron aquellos que a principios del XIV otorgaron su aprobación (Godefroi de Fontaines, el cisterciense Franco de Villiers y el franciscano Jean de Querayn); muy probablemente lo conocieron y leyeron muchos otros hombres de la Iglesia y entre ellos con práctica seguridad el Maestro Eckhart,<sup>10</sup> en cuyos sermones alemanes *El espejo* se halla claramente presente; lo conocía también y posiblemente lo había oído o leído, pues lo cita aun si tergiversadamente, el begardo Guiard de Cressonessart, que se hacía llamar «el ángel de Philadelphia», y que

fue detenido por la Inquisición a mitad del proceso contra Margarita y astutamente utilizado por los jueces contra ella.<sup>11</sup>

Pero, dejando aparte este círculo, en parte circunstancial, de lectores del *Espejo*, no conocemos a ciencia cierta nada más ni sobre aquellas y aquellos a los que Margarita se dirigía en primera instancia, ni sobre el público en general del *Espejo*. Y, sin embargo, encontrar una aproximación adecuada al tema es importante, pues el público juega en todo texto literario como elemento clave de su existencia y condiciona, en este caso, algunas interpretaciones que se han hecho sobre la primera recepción del *Espejo*. Todas ellas se construyen como hipótesis y como tales me gustaría recogerlas aquí.

Se pueden sintetizar en tres grandes tesis: la primera, Margarita se dirige a un círculo bien definido de mujeres, la segunda, se dirige a un círculo gnóstico no menos definido, la tercera, a un público amplio y no perfectamente delimitado.

La primera de las opciones fue apuntada ya por Romana Guarnieri al publicar la edición del *Espejo* en 1965; allí afirmaba «...escrito por una mujer para mujeres revela a la autora como a una especie de cabecilla de un grupo del tipo del de Hadewijch con un séquito clandestino propio por amor al cual escribe su libro».<sup>12</sup> Más recientemente Luisa Muraro ha recuperado esta afirmación y la ha utilizado como principio interpretativo del texto considerando que si bien Margarita habla en general para las almas extraviadas, hombres y mujeres de su época, en el interior del mismo podemos encontrar las pruebas de un diálogo privilegiado de Margarita con ciertas almas-mujeres de su entorno. Así las «*dames*», situadas en el quinto estado bajo el régimen de Amor, que aparecen en diversos momentos del discurso y a las que Margarita somete a juicio su texto representarían directamente a esas mujeres. El punto central en el que eso se haría evidente sería el pasaje en el que el alma se excusa «por haber hecho este libro tan largo en palabras» y dice: «¡Ah! damas en nada conocidas»; Luisa Muraro es tajante en la lectura de

este fragmento y afirma en relación al concepto «*dames*»: «aquí el género gramatical es directamente el sexual». Y concluye que la pertenencia de Margarita al movimiento beguino es lo que permite ese diálogo entre mujeres estructurado según una autoridad reconocida; las «*damas*», por tanto, son un grupo de beguinas.<sup>13</sup>

La segunda de las interpretaciones acerca del público de Margarita y de su libro es la que entiende *El espejo* como un texto iniciático, destinado a circular en un circuito restringido, secreto y de tradición gnóstica. En esa línea aunque con mayor o menor intensidad han trabajado diversos autores: en primer lugar aquellos que consideran el libro de Margarita como programáticamente perteneciente al libre espíritu, aceptando para esta corriente el carácter sectario que le quiso dar la propia Iglesia oficial.<sup>14</sup> En segundo lugar, aquellos que plantean que el *Espejo* se dirige no tanto a beguinas o begardos heréticos y giróvagos sino a pequeñas sociedades sedentarias en la frontera entre la ortodoxia y la heterodoxia que habrían permitido la circulación del texto.<sup>15</sup> Finalmente, en tercer lugar, aquellos que consideran que el texto se dirige necesariamente a un grupo restringido de creyentes de carácter «esotérico» que vendrían identificados por el «*dames*» sin que esta palabra tuviera ningún contenido sexuado.<sup>16</sup>

La tercera tesis acerca del público del *Espejo* apuntaría hacia una mayor indeterminación del círculo de posibles oyentes y seguidores de Margarita. Es la postura de aquellos autores o autoras que simplemente plantean que no puede deducirse del contenido del texto un público específico, aunque éste habría de estar compuesto por hombres y mujeres que tendieran a encuadrarse en el marco de las nuevas formas de espiritualidad, donde efectivamente las mujeres tienen un papel importante.<sup>17</sup> Para quienes defienden esta idea el libro no sería un texto de enseñanzas concretas dirigidas a un público concreto sino una obra en la vanguardia de las corrientes espirituales de su época que fácilmente se situaban en la frontera misma entre la ortodoxia y la heterodoxia. Dentro de esta postura cabría introducir también pero de una manera absurdamente radical la opinión de Ursula Peters que

aboga por la negación de la existencia de un específico círculo femenino a quien iría dirigido *El espejo*, tanto como por la negación de una sociedad gnóstica como público del mismo, pero que basa su argumentación sobre todo en la identificación de los «oyentes», a los que el libro hace continua referencia, con el público y de éste con aquellos a los que el alma dedicaría los versos de su canción en los que se anticipa a las posibles protestas de los diferentes grupos religiosos y seculares.<sup>18</sup>

En términos generales a mi no me parece fácil encontrar dentro del posible público del *Espejo* pruebas de exclusividad ni demostrar el sectarismo de Margarita ni una utilización específica de su texto en medios sectarios. Al contrario, Margarita intentó la difusión extensa de su obra y su aprobación por la Iglesia; por otro lado, ella misma asegura que no sabe ni quiere saber para quién ha escrito su libro; y finalmente éste circulará como anónimo, después de su muerte, en medios ortodoxos y heterodoxos, copiado y traducido en los monasterios.

En todo caso, se puede decir que Margarita habla en voz muy alta, que su autoridad reside precisamente en su convencimiento de la necesidad de decir al mundo lo que ha encontrado en el fondo nodal de su pensamiento. Su escritura es la forma que cobra su experiencia, y le da la conciencia que la refleja y se refleja en otras y otros. La fuerza y fascinación de su «diálogo de enseñanza» reside en parte en el convencimiento de que su obra, palabra de Dios-amor que pasa a través de ella, y le permite decirse, debe ser difundida: ella, que escribió por necesidad, siente la necesidad de afirmar la autoridad de su escrito.

Pero si eso es así no es menos cierto que su lectura no será la misma para todo el mundo. Y, como el texto es un diálogo, ciertamente que su lectura lo transforma, y de manera muy diferente en unos círculos y en otros. Si es difícil distinguir esas diferencias en la primera recepción de Margarita, la suerte de su obra en el tiempo en parte las va aclarando.

### 3-Traspasando las fronteras

La historia del *Espejo de las almas simples* y la de su autora se separan a partir de 1310 para recorrer caminos distintos durante varios siglos. Mientras las crónicas hablan de una beguina «*en clergie mult sufisant*» y, copiándose unas a otras, relatan el triste fin de esa mujer que había traspasado las divina escritura,<sup>19</sup> 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 (tal vez también a algún dialecto germánico, y quién sabe si a otras lenguas).<sup>20</sup> Múltiples indicios dejan suponer que el número de copias de la obra llegó a ser alto y la prohibición de 1306 o la condena de 1310 no parecen haber detenido la difusión del libro, que inicia a partir de entonces su andadura al menos en cuatro ámbitos geográficos.<sup>21</sup>

Conocemos la historia de la difusión del *Espejo* sobre todo por el enorme trabajo llevado a cabo en relación a ello por Romana Guarnieri. A ella (a su obra sobre el libre espíritu que acompaña la edición del *Espejo* y a la introducción de la reciente traducción italiana) me remito. Pero quiero recoger aquí algunos de los datos que ella aporta, y que dan una idea de esos «caminos diversos» que sigue *El Espejo*, para intentar interpretarlos.

*Alemania.* El maestro Eckhart conoció *El espejo* posiblemente en París entre 1302-3, quizá a través de Godefroi de Fontaines. Probablemente en 1311-12 residiendo en el convento dominico de Saint Jaques, (centro del juicio contra Margarita), conoció los avatares del proceso y la utilización hecha en Vienne del mismo en la condena de los «errores» de libre espíritu contra begardos y beguinas. Tal vez allí, sostiene Romana Guarnieri, haya obtenido una copia del *Espejo* llevándose la consigo a Estrasburgo en el verano de 1313. Se explicaría así la presencia de un manuscrito latino de la obra en la cartuja de Estrasburgo en la época de Nicolas de Cusa. También de procedencia germánica es un segundo manuscrito (sino es el mismo) que,

gravemente mutilado, se conserva hoy en el el «códice Laudiano» 46de de la Biblioteca Bodleian de Oxford. Nada más sabemos sobre el ámbito germánico.

*Inglaterra.* Es posible que el *Espejo* llegase a Inglaterra en fecha tan temprana como 1327 con el séquito que acompañó a Felipa de Hainaut, esposa de Eduardo III. En todo caso, el destino «inglés» de la obra estuvo estrechamente unido al de la cartuja en esas tierras. El cofundador de la Cartuja londinense el obispo Ricardo de Norfolk es el probable traductor de la primera versión inglesa, escondido tras las siglas R.N., en la segunda mitad del siglo XIV. La incomprensión 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 del Pseudo-Dionisio y de los Victorinos e insistiendo en el prólogo en la sutilidad de las ideas incomprendibles para muchos. El manuscrito en el que se ha conservado esta última traducción lleva como indicación (de mano imprecisa) su atribución a Ruusbroec.

De este modo, en ámbito inglés podemos hacer una primera constatación y es que *El espejo*, valorado positivamente por hombres pertenecientes a la cultura oficial de la época, pareció siempre peligroso, entre otros motivos por la accesibilidad de la lengua que abría el texto a círculos no controlados: a laicos y, sobre todo, a laicas que podían malinterpretarlo.

*Italia.* 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 pupi-

la, 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 «rumíe» sus lecturas espirituales y si cayese en sus manos un libro llamado de las *Almas Simples* que acostumbran 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 annihilata* 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, desaprobaron la idea.

En Italia, pues, los manuscritos parecen haber suscitado constantemente una prevención por parte de la Iglesia. Significativamente aquí se conserva siempre (al contrario quizá que en Inglaterra) su atribución a una mujer concreta, Margarita de Hungría, o simplemente una mujer de la que se desconoce el nombre. Ello no impide que en manos de Catalina de Génova, representante tardía de la tradición italiana de la espiritualidad femenina bajo medieval, la obra fuera juzgada de otra forma.

*Francia.* El cuarto de los ámbitos lingüísticos y geográficos en los que se sabe que circuló *El espejo* es Francia. Gerson afirma haber leído un libro sobre el amor de Dios escrito por una cierta María de Valenciennes; reconociendo que es una obra de «increíble sutileza» pone, sin embargo, al lector en guardia contra el mismo. Que esta «María» no sea otra que Margarita de Hainaut, cuyo libro ardió en la plaza pública de Valenciennes es algo que la crítica considera más que probable. Finalmente poseemos el citado testimonio de Margarita de Angulema, reina de Navarra, particularmente favorable a las

corrientes místicas de su época. Que la reina había leído *El espejo* nos lo dice ella misma en los versos de sus *Prisons* de los que os he hablado al principio y en los que menciona un libro 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».<sup>22</sup> 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 nos ha llegado del libro.

Así pues, también en Francia la autoría femenina se conserva en los siglos XIV-XVI y es valorada de forma muy distinta por los hombres de la Iglesia o por la reina escritora.

De este modo, los datos que poseemos sobre la difusión de la obra de Margarita en los siglos XIV al XVI en Inglaterra, Francia e Italia parecen insinuar una desigual recepción de los textos en círculos femeninos y masculinos. Por arriesgada que sea esta afirmación a mí no me parece, como hipótesis, nada extraña. Los manuscritos se localizan e incluso se copian en monasterios y conventos masculinos y femeninos, pero cuando un hombre valora positivamente el texto, está implícita una atribución masculina o anónimo-masculina y cree necesario confinarlo en la lengua de los doctos.<sup>23</sup> Esa intención de preservar la palabra de la mirada de los simples conduce, por ejemplo en Inglaterra, a la glosa y traducción al latín del *Espejo*. Cuando se conserva la atribución femenina la opinión entre los doctos se vuelve más reservada: es el caso de Gerson respecto a la supuesta María de Valenciennes en Francia o en Italia el de la autoridad institucional que reacciona una vez más contra el poder carismático que esta obra parece ejercer. Pero su atractivo se mantiene a través del tiempo y aflora de nuevo en Catalina o en los versos de Margarita de Navarra.

Muchos factores entran en juego para explicar a partir del siglo XVI

el silencio al que se ve relegado *El espejo*. El número de copias se detiene a partir de este momento y su memoria parece perderse hasta el siglo XX. Sólo entonces la obra de Margarita recobra su andadura con un doble sentido: por un lado, el trabajo filológico que redescubre los antiguos manuscritos y, por otro, la emergencia de una nueva recepción que entra en diálogo con sus contenidos.

Pero antes de llegar al siglo XX es necesario interrogarse sobre ese lapso de tiempo. Es difícil para mí resolver qué sucede en la Europa Moderna y por qué no sólo la obra de Margarita sino una parte importante de la literatura mística y espiritual de la baja edad media (en la que juegan un importante papel las mujeres) se relega al olvido. Es posible que el predominio en los siglos XVII y XVIII de un saber que margina las formas de conocimiento nacidas en torno a la mística precedente tenga que ver con ello. En todo caso estoy convencida de que si la difusión directa de la obra de Margarita entra a mediados del XVI en un *impasse* de varios siglos, su recepción indirecta late en numerosos textos con continuidad en el tiempo. Para hablar de esa recepción, sin embargo, hemos de entrar en el cuarto apartado cuyo terreno ondulante y movedizo es el único que permite intuir no la «causología» sino los campos de resonancia que trascienden y descienden del *Espejo*.

#### 4-Campos de resonancia

Al introducirme en este cuarto diálogo voy a ser selectiva. Evitaré así perderme en un mar de incertitudes y posibilidades e intentaré en cambio concretar en algunos ejemplos la sensación que yo misma tuve al leer por primera vez la obra de Margarita de que algo que está en *El espejo* lo trasciende. Quiero decir que hay en él ideas, y más que ideas casi modos de decir, que se repiten como improntas de un sello. Pensamientos, o modos de pensar, que por recónditos vericuetos alcanzan a ir mucho más lejos que el ámbito de difusión del propio *Espejo*. El camino seguido por esas «ideas» es difícil de determinar, a veces imposible, y en todo caso sé lo delicado que es

hablar de ello; pero voy a poner cuatro ejemplos:

El primero tiene como punto de partida la propia Margarita de Navarra. Lectora de la Porete y ardiente partidaria de ella, no nos consta que la difundiera de forma directa. Y sin embargo, muchas de las ideas del *Espejo* que impregnan su pensamiento abren sendas a su recepción indirecta. Una de estas sendas acaba de ser puesta de manifiesto no hace mucho por Marc Shell en su edición y estudio del *Elizabeth's Glass*, una traducción de una meditación mística del francés al inglés, conocida también como «*The Glass of the Sinful Soul*». La obra fue realizada realizada en 1544 por la futura Isabel I de Inglaterra, (1558-1603), hija de Ana Bolena y de Enrique VIII. La princesa Isabel, que tenía entonces 11 años, tradució allí como regalo a su cuarta madrastra la reina Catalina, autora ella misma de obras místicas, un texto de Margarita de Navarra, quien a su vez había mantenido correspondencia con la madre de Isabel, Ana Bolena. Como señala Shell, implicadas en esta traducción por diversas vías se encuentran cuatro mujeres: Margarita de Navarra, Ana Bolena, Catalina Parr y la propia Isabel, reinas de Francia o Inglaterra en uno u otro momento de los siglos XVI y primeros años del XVII, interesadas las cuatro por la reforma y el protestantismo, relacionadas todas ellas con la escritura mística e impregnadas en diversos grados de las ideas del *Espejo*, que quizás tres de ellas jamás leyeron.<sup>24</sup>

El segundo ejemplo es el de las alumbradas y los alumbrados castellanos, y en especial el de las ideas que impregnan las enseñanzas de Inés de la Cruz madre del cuerpo teórico y doctrinal del grupo, en la medida en que nos han llegado por testimonios de los procesos de la Inquisición contra María de Cazalla (acusada de erasmista y alumbrada), Juan Ruiz de Alcaraz, Gaspar de Bedoya y la propia Inés. Ya Romana Guarnieri en su estudio sobre el libre espíritu señalaba vagamente algunas semejanzas. En todo caso ignoramos los lazos directos o indirectos que puedan unir ese iluminismo castellano con la Porete y falta un estudio en profundidad que determine el alcance de las semejanzas, pero no hay duda que las matrices de ese iluminismo proporcionan una sensación de familiari-

dad a quien las contempla habiendo leído a Margarita. El «dexamiento» de la voluntad de los que son libres frente a los «atados», es decir, aún esclavos, la libertad del alma divinizada, la búsqueda de un estado espiritual en el que no tiene sentido ley ni pecado, obras ni méritos...etc.<sup>25</sup>

El tercer ejemplo es francés y se sitúa en el siglo XVII. Se trata de la experiencia de vida de una mujer, Madame Guyon, madre de cinco hijos, de quien conservamos su correspondencia con diversos personajes (entre otros Fenelon, que puede ser considerado como su discípulo) y una autobiografía sorprendente. Madame Guyon vivió en una etapa de su vida una experiencia de anonadamiento que la hizo pasar del abismo sin fondo, en el que vivió siete años, a la experiencia pura de libertad a la que una vez más la escritura, aquí relato directo de vida, da forma. Desconocemos si la Guyon leyó alguna vez a Margarita, probablemente no, y sin embargo, como ha señalado Schweitzer los rasgos profundos de su experiencia, los trazos de su vocabulario, las formas de su conflicto con la Iglesia (o más bien, como en Margarita, de la Iglesia con ella) y lo que ella llama su «lenguaje» interior (del que dice que también lo conoce la madre Genevive Granger, priora del convento de benedictinas) hacen pensar constantemente, más allá de la inmensa distancia contextual que las separa, en Margarita.<sup>26</sup>

Mi cuarto ejemplo pertenece al siglo XX. Hacía poco que yo había comenzado a traducir a Margarita cuando oí en esta misma sala a Wanda Tomasi hablar de Simone Weil. Quedé pasmada por algunas de sus frases que me parecían marcadas por los sellos del *Espejo*. Sólo más tarde supe por un artículo de Luisa Muraro que Simone Weil efectivamente había tenido en sus manos el texto aún anónimo del *Espejo de las almas*, editado del manuscrito inglés por Clare Kirchberger en 1929. Y, sin embargo, mi ejemplo no es la Weil, que como Margarita de Navarra, leyó directamente *El espejo*. Mi ejemplo es la recepción contemporánea de la propia Simone Weil. Modas y estudios académicos aparte, la lectura de Simone Weil impacta en los años cincuenta de una forma especial a algunas escritoras: en

primer lugar a Cristina Campo (Vittoria Guerrini) que lee en 1951 «*La Gravedad y la Gracia*» y se sumerge desde entonces literalmente el mundo de Simone Weil (de la que traducirá al italiano varias obras y de la que dice «Simone me convierte en palpable todo aquello en lo que no oso creer»).<sup>27</sup> En segundo lugar María Zambrano que llegó a conocer a la Weil, pero que quizá es de los años de amistad en Roma con Cristina Campo de donde le llega su auténtica influencia. Desde el año 53 vive también en Roma Ingeborg Bachman, que en Viena un año antes escribía ensayos radiofónicos sobre S. Weil.<sup>28</sup> No se si es el caso de I. Bachman, pero Cristina Campo y María Zambrano contienen para mí en muchos de sus textos un aliento lejano del *Espejo* que tal vez quepa definirlo, como hace Cristina Campo cuando define a Simone Weil, como «la vía de la virtud negativa, de la metódica destrucción del sueño. Cuanto se destruye en el hombre -dice- es sueño. La fuerza del sueño. Pues el entero juego de la necesidad se rige por el sistema del sueño. Que es el único sistema que debe sucumbir para que se instaure la gracia, venga el reino».<sup>29</sup> Y es que ese sueño es el dominio de Razón, y esa necesidad el dominio de la ley. Más allá de Razón está el reino despierto.

#### notas:

1. Blanca Garí/Alicia Padrós-Wolff *Margarita Porete, El Espejo de las almas simples*. Anónimo, *Hermana Katrei, tratado anónimo* Icaria Barcelona 1995. Citaré siempre por esta traducción.

2. En el sentido en que usa el concepto Jans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, París, Gallimard, 1978, en especial pp.49-50.

3. Tal como ha sido señalado por diversos autores entre otros: Kurt Ruh, «'Le Miroir des simples âmes' der Marguerite Porete», en *Verbum et signum, Festschrift Friedrich Ohly*, München 1975, pp. 365-387. También Emilie Zum

Brunn y Georgette Epiney-Burgard *Femmes troubadours de Dieu* Brepols 1988.

4. RUH Kurt, «Beginenmystik. Hadewijch, Mechthild von Magdeburg, Marguerite Porete», en *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 106, 1977 (Festgabe M. Mohr), pp. 265-277.

5. Tal como plantea la propia Victoria Cirlot en: «Discussion troubadouresque sur 'l'amor de lonh',» *Contacts de langues de civilisations et intertextualité. III Congrès International de l'association internationale d'études occitanes*, Montpellier, 1990, p. 855-864

6. E.Colledge, J.C.Marler, «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.39-40.

7. Capítulo I, p.69

8. Capítulo CXXXV, p.221

9. Marguerite de Navarre *Les Prisons* Ed. y coment. Simone Glasson, Droz, Geneve 1978, vv.1324-1329 p.180.

10. La profunda recepción de la obra de la Porete en Eckhart ha sido señalada y analizada por diversos autores y su lectura del *Espejo* parece probada. Véase las reflexiones de Romana Guarnieri en su introducción a la traducción italiana del *Espejo*: «Margherita Porete e il suo 'Miroir des simples âmes'. Prefazione storica» en *Margherita Porete Lo Specchio delle anime semplice*, San Paolo, Milan, 1994.

11. P.Verdeyen, «Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart», en *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 81, 1986.

12. Romana Guarnieri, «Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti», en *Archivio Italiano per la storia della pietá* IV, Roma, 1965, pp. 353-708 (texto pp. 513-635) p. 510; la traducción es mía.

13. L.Muraro «Le due Leggi. Il tema dell'autorità in Margherita Porete» en *Bailamme. Rivista di spiritualità e politica* 8, 1990, 56-67. Recogido también en

Luisa Muraro *Lingua Materna, Scientia Divina*, Nápoles 1995 p.27-40.

14. Robert Lerner, *The heresy of the Free Spirit in the later Middle Ages*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, California 1972 pp. 68-78.

15. Franz-Josef Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik: seine Beziehung zur Ketzerei der «Brüder und Schwestern vom Freien Geist», mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat «Schwester Katrei»*, Verlag Peter D. Lang, Frankfurt, Bern 1981, p. 38-56.

16. Bernard McGinn, «Donne mistiche ed autorità esoterica nel XIV secolo», en *Poteri carismatici e informali: chiesa e società medioevale*, ed. de Agostino Paravicini Bagliani y André Vauchez, Sellerio, Palermo 1992.

17. Michela Pereira, «Fra Raison et Amour: il 'Miroir des simples âmes' di Margherita Porete», en *Atti del Convegno «Filosofie, donne, filosofe»*, (Lecce 199), 1994.

18. Se trata del poema en el que el alma dirigiéndose a Amor le pregunta: *Amigo, ¿qué dirán las beguinas y las gentes de religión, cuando oigan la excelencia de vuestra divina canción?..etc.* El absurdo de la interpretación de U.Peters reside en que Margarita no dirige su interrogante a otro que a su Amigo, es decir a Dios.

19. P.Verdeyen, (1986), *op. cit.* pp. 47-94.

20. Una investigación de los manuscritos en bibliotecas españolas o portuguesas, por ejemplo, está aun por hacer.

21. Romana Guarnieri: «Il movimento del Libero Spirito. Testi e documenti», en *Archivio Italiano per la storia della pietá* IV, Roma, 1965, pp. 353-708, en las pp. 434-490 recoge la mayor parte de la información existente sobre la recepción del *Espejo* hasta el siglo XVI.

22. Marguerite de Navarre *Les Prisons* op.cit.vv.1315-1323, p.179-180.

23. Como hemos visto, ya Simon de Tournai criticaba la difusión en vulgar de literatura espiritual considerando que con ella se daba «margaritas a los

cerdos». Con idéntica expresión justifica el monje Oswald su traducción de *Katrei* al latín. B.Garí A.Padrós-Wolff *op.cit.* p.47

24. Marc Shell, *Elisabeth's Glass*, Nebraska 1993.

25. Véase por ejemplo el proceso de María de Cazalla publicado por M. Ortega Costa, *El proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*, Madrid 1978.

26. Franz-Josef Schweitzer, «Von Marguerite von Porète (gest. 1310) bis Mme. Guyon (gest. 1717): Frauenmystik im Konflikt mit der Kirche», en *Frauenmystik im Mittelalter*, ed. de Peter Dinzelsbacher y Dieter R. Bauer, Schwabenverlag, Ostfildern bei Stuttgart 1985, pp. 256-274.

27. Cristina Campo, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milán 1987.

28. M<sup>a</sup>Loise Wandruszka, *Orgoglio e misura. Quattro scrittrici tedesche*, Turín 1993.

29. Cristina Campo *Prefazione* en: Simon Weil *Venezia Salva* (A cura di Cristina Campo), Adelphi 1987, p.16