



**COMILLAS**

UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

**FACULTAD DE TEOLOGÍA**

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD

**UNA BRECHA EN EL ESPEJO.  
CARTOGRAFÍA DEL ENCUENTRO  
EN LA EXPERIENCIA MÍSTICA  
DE MARGARITA PORETE  
Y MARGARITA DE OINGT**

**Tesina en Licenciatura de Teología Espiritual**

**AUTORA: ÁGUEDA MARÍA NOUGUÉS**

**DIRECTORA: Profa. Dra. MARÍA DEL MAR GRAÑA CID**

**MADRID**

**JUNIO DE 2019**





**FACULTAD DE TEOLOGÍA**  
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD

**UNA BRECHA EN EL ESPEJO.  
CARTOGRAFÍA DEL ENCUENTRO  
EN LA EXPERIENCIA MÍSTICA  
DE MARGARITA PORETE  
Y MARGARITA DE OINGT**

**Por**

**Águeda María Nougés**

**Fdo.**

**Visto Bueno de la Directora:  
Profa. Dra. María del Mar Graña Cid**

**MADRID- JUNIO DE 2019**



## ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	9
SIGLAS Y ABREVIATURAS .....	11
INTRODUCCIÓN.....	13
CAPÍTULO I	
CLAVES PARA PARTIR A TRAVÉS DE UNA CARTOGRAFÍA DEL ENCUENTRO EN LA EXPERIENCIA MÍSTICA.....	25
1.1 La traducción como experiencia de alteridad .....	26
1.1.1 Traducir: desplegar un umbral y permanecer en la brecha de un «cara a cara» .....	26
1.1.2 El <i>écart</i> : explorador, aventurero e inventivo .....	29
1.1.3 El <i>entre</i> fecundo, activo y apertura a <i>lo común</i> .....	30
1.1.4 ¿Qué es encontrar? «“Tan cerca”, el surgimiento del Totalmente Otro».....	31
1.1.5 Lo íntimo, fruto del encuentro y lo inaudito .....	34
1.2 El símbolo del Encuentro, categoría central para una interpretación de la experiencia mística .....	36
1.2.1 La categoría del encuentro y sus rasgos característicos .....	37
1.2.2 El encuentro personal con la Absoluta trascendencia, el Misterio.....	39
1.3. Cartografía del encuentro en la experiencia mística.....	42
CAPÍTULO II	
CARTOGRAFÍA DEL ESPEJO: LA TRADUCCIÓN DEL ENCUENTRO .....	
EN LA ESCRITURA .....	45
2.1 Entrar en la experiencia mística desde las claves hermenéuticas propuestas .....	45
2.2 La experiencia mística traducida en la escritura.....	47
2.2.1 El imperativo de la escritura.....	47
2.2.2 Margarita de Oingt, escritora .....	49
2.2.2.1 Entre la vida y la muerte: ser escrita y la escritura que cura. ....	50
2.2.2.2 La cartuja traduce y lee su experiencia.....	51
2.2.3 Margarita Porete, escritora .....	54
2.2.3.1 «La puesta en abismo» del libro: ¿uno o varios libros? ¿Quién escribe? 58	
A) <i>Una criatura mendicante emprende su camino: la necesidad de escribir</i> .....	
<i>lo imposible</i> .....	59

B) <i>El Alma, preciado pergamino escrito por el Otro y el Libro de la Vida, .... fuente de la escritura</i> .....	61
2.3 La experiencia traducida en la escritura como Espejo.....	63
2.3.1 Una aproximación a la literatura especular y a la simbólica del espejo.....	63
2.3.2 <i>El Espejo de las almas simples</i> .....	66
2.3.2.1 Espejo y su carácter ejemplar .....	68
2.3.2.2 El amor, el ejemplo del prólogo: distancia, el entre y una cartografía del encuentro a explorar .....	69
2.3.2.3 ¿Espejo? ¿Anti-espejo?.....	74
2.3.3 <i>Speculum</i> en Margarita de Oingt.....	74
2.3.3.1 Jesucristo con el libro cerrado: «Las letras espejos».....	76
2.3.3.2 Un écart entre el libro y el libro de su conciencia: la auto-reflexividad del entre. ....	78
2.3.3.3 De lo exterior a lo interior: la apertura y la contemplación del libro espejo .....	79

### CAPÍTULO III.

LA «POÉTICA DEL ESPACIO» Y EL ENCUENTRO TRANSFORMATIVO.....	
A TRAVÉS DEL ESPEJO .....	83
3.1 La poética espacial a través del <i>Espejo</i> .....	85
3.1.1 Algunos aspectos fundamentales de la Cartografía del encuentro en el <i>Espejo</i> .....	86
3.1.2 Un recorrido por los siete peldaños de la escalera: camino de encuentro.....	89
3.1.3 Del Valle a la cima de la Montaña: hacia una topografía teológico-espiritual .....	94
3.1.4 Los países del <i>Espejo</i> . Topología teológico-espiritual.....	98
3.1.5 Mapa-figura: cartografía, topología y topografía teológico-espiritual en el Espejo .....	102
3.2 El encuentro transformativo y la poética de lo íntimo en el <i>Espejo</i> .....	103
3.2.1 El anonadamiento del Alma: la Teología del “No” fundada en el que Es Todo .....	103
3.2.2 Lo íntimo: El Otro «en ella, sin ella, por ella».....	109
3.2.3 La transformación en Amor Amigable y la poética de lo íntimo.....	110
3.3 La poética del espacio en <i>Speculum</i> .....	114
3.3.1 La cartografía del encuentro y la poética del espacio .....	114
3.3.1 Mapa-figura: cartografía y poética espacial en <i>Speculum</i> .....	117

3.4 La poética de lo íntimo: el encuentro con el Otro.....	117
--	-----

#### CAPÍTULO IV

LLEGAR PARA VOLVER A PARTIR A TRAVÉS DE LA CARTOGRAFÍA DEL ENCUENTRO .....	125
---	-----

4.1 «Ser testigos es habitar un pasaje» .....	125
---	-----

4.2 Una brecha en el Espejo: «Un pasaje hasta lo Otro».....	127
---	-----

4.3 Lo inaudito .....	131
-----------------------	-----

4.4 El margen: un espacio de respiración y creación en la Teología espiritual .....	134
---	-----

4.5 La Escuela de la Alteridad: ser enseñado/as en la experiencia espiritual .....	136
--	-----

4.6 Cartógrafas del encuentro con el Otro: un Espejo para nuestro hoy.....	142
--	-----

4.6.1 Los relieves audaces en la Teología Espiritual en <i>Speculum</i> y <i>Espejo</i> .....	142
---	-----

4.6.2 Un <i>écart</i> del espejo narcisista: la brecha en el Espejo Alterizante.....	146
--	-----

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA .....	149
------------------------------	-----

APÉNDICE .....	III
----------------	-----

1. Margarita de Oingt, <i>Speculum - Espejo</i> .....	III
---	-----

2. Documentación fotográfica de Oingt, Francia .....	XIII
--	------



## ***Quien Alumbra***

*Cuando me miras  
mis ojos son llaves,  
el muro tiene secretos,  
mi temor palabras, poemas.  
Sólo tú haces de mi memoria  
una viajera fascinada,  
un fuego incesante.*

*Alejandra Pizarnik.*

## **AGRADECIMIENTOS**

Un profundo homenaje y agradecimiento a mis padres, que me han transmitido la vida y la fe en un Dios de Amor y que hoy viven ya el encuentro cara a cara con Él. A ellos, que me enseñaron que lo esencial es estar en el camino, les dedico el fruto de este trabajo. Su presencia y su generosidad incondicional forman parte de esta aventura.

Mi reconocimiento a Margarita Porete y Margarita de Oingt, amigas, compañeras peregrinas y maestras del encuentro.

Mi inmensa gratitud a María del Mar Graña Cid, maestra y guía, que me hizo descubrir las místicas medievales y que, con una escucha atenta, una aguda inteligencia y una estimulante confianza ha acompañado este recorrido académico.

Doy las gracias a Eduard López Hortelano por su generosa disponibilidad, por los diálogos que han contribuido en este trabajo. Y a Alicia Nicás Escribano por su paciente lectura y por su colaboración en la revisión de la traducción de *Speculum*.

Y a todos aquellos cuyo encuentro ha dejado huella en mi cartografía existencial y han sido compañeros y maestros en el camino: a mis hermanos, profesores, amigos.



## SIGLAS Y ABREVIATURAS

<b>Ch</b>	Manuscrito de Chantilly
<b><i>Espejo</i></b>	<i>Espejo de las Almas simples</i>
<b><i>Pagina</i></b>	<i>Pagina Meditationum</i>
<b>Sp</b>	<i>Speculum</i>
<b>DSp</b>	<i>Dictionnaire de Spiritualité et Ascétique et Mystique, Paris: Beauchesne, 1937-1995.</i>
<b>RAE</b>	Real Academia de la lengua Española.
Cap.	Capítulo
Caps.	Capítulos
Cf.	Cónfer (véase)
Cód.	Códice.
Colab.	Colaborador
Coord.	Coordinador
Ed.	Editado por
Ibíd.	Ibídem
Ms.	Manuscrito
n.	Nota
nº	Número
Reimp.	Reimpresión
ss.	Siguientes
t.	Tomo
Trad.	Traducido por
Vol.	Volumen
Vols.	Volúmenes



## INTRODUCCIÓN

« [...] El cristiano del futuro o será “místico”, es decir, una persona que ha “experimentado” algo, o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previos a la experiencia y a la decisión personales».<sup>1</sup>

Las conocidas palabras de Karl Rahner nos convocan a reflexionar sobre la mística como espiritualidad. Esto implica una experiencia espiritual, caracterizada para el autor por «la relación personal e inmediata con Dios».<sup>2</sup> Desde esta perspectiva la cuestión de la relación personal, del encuentro con Dios, resulta ineludible y fundamental.

Nos encontramos hoy, especialmente en la postmodernidad occidental, ante « un rebrote *notable*, en su extensión social, y *silvestre*, en su configuración, de la espiritualidad, de la búsqueda de trascendencia y del Absoluto», según palabras de Gabino Uríbarri. El autor subraya cómo este complejo fenómeno se articula más como «búsqueda y deseo de *espiritualidad* que de religión y de Dios; se orienta hacia *la mística* mucho más que hacia el dogma o el sistema de creencias». Tres elementos lo ilustran: el carácter anti-institucional -lo que deriva en la búsqueda en contextos menos institucionalizados-, la concepción de la búsqueda espiritual como peregrinación personal y la tendencia al sincretismo, «prescindiendo de la ortodoxia confesional y de la pertenencia institucional».<sup>3</sup>

Todo ello nos sitúa ante el desafío de profundizar en procesos mistagógicos y en caminos de experiencia de encuentro personal con Dios que ofrezcan alternativas a las búsquedas de nuestro tiempo. Nos planteamos la importancia de dejarnos enseñar por aquellas y aquellos que se han adentrado por los caminos de la mística, como maestras y maestros, ofreciendo caminos por los que peregrinar, trazos de una cartografía nacida de sus experiencias, brindando además procesos mistagógicos que orienten en una iniciación al encuentro con Dios.

---

<sup>1</sup> Karl Rahner, “Espiritualidad antigua y actual”, en *Escritos de Teología* (Madrid: Cristiandad, 1969), 7: 25.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 22. Uríbarri comenta que «conviene notar que Rahner no dice solamente esto, aunque sea casi lo único que se suele recoger de su pensamiento. Insiste, igualmente, en la continuidad de la espiritualidad antigua, en la necesidad de una disciplina personal libremente autoimpuesta de ejercicios y prácticas ascéticas y religiosas, en la inserción mundana de la espiritualidad, en la eclesialidad de la misma, en su carácter fraterno y comunitario, en la concentración sobria en lo esencial de la fe cristiana de siempre» en Gabino Uríbarri Bilbao, *La Mística de Jesús. Desafío y propuesta* (Santander: Sal Terrae, 2017), 27.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 24-25.

**a) Interés y estado de la cuestión**

Intentaremos contribuir de alguna manera a la gran tarea de profundizar en el legado místico, teológico-espiritual de quienes nos han precedido. Para ello, nos acercaremos a dos maestras de la mística medieval que nos ofrecen el camino de sus experiencias plasmado en textos escritos. En ellos se traza una cartografía del encuentro con Dios y se presenta, a su vez, un proceso mistagógico del que podemos aprender en diálogo con las búsquedas de nuestro tiempo.

El siglo XIII es heredero de un cambio considerable y profundo en la experiencia espiritual y religiosa, cambio que tiene su raíz en los siglos precedentes; pero es a partir del 1200 cuando, con un impulso explorador y de renovación, «florece» lo que Bernard McGinn denominó un «nuevo misticismo». Se presentan en este siglo «nuevas maneras de entender y de presentir la conciencia directa de la presencia de Dios».<sup>4</sup> Esta novedad podría resumirse, según el autor, en tres aspectos principales: nuevas actitudes hacia la relación entre mundo y claustro; una nueva relación entre hombres y mujeres en el camino místico; y nuevas formas de lenguaje y modos de representación de la conciencia mística.<sup>5</sup>

La novedad descrita por McGinn se deja observar en «un proceso de democratización y secularización» de la vivencia espiritual que creció en los siguientes siglos, no sin tensiones, ni de manera inmediata.<sup>6</sup> El movimiento evangélico hacia el mundo, que estaba representado por nuevas interpretaciones de la manera de vivir el evangelio, la pobreza y las formas de entender la *vita apostolica*, contribuyó a afirmar «la creciente convicción de que Dios podía ser encontrado en cualquier lugar y por cualquiera, si las disposiciones adecuadas estaban presentes y era dada la gracia».<sup>7</sup>

Se produce igualmente un cambio en la manera de considerar los aspectos activos y contemplativos de la vida espiritual y religiosa. Estos podían reunirse y no necesariamente vivirse como opuestos. Junto con el desarrollo urbano, surgen nuevas formas de vida religiosa. Cabe destacar el nacimiento, a comienzos del siglo XIII, de las órdenes mendicantes, que encarnan institucionalmente las nuevas búsquedas. En el caso de las mujeres, las nuevas formas de vida religiosa no se limitan sólo a las monjas,<sup>8</sup> se

---

<sup>4</sup> Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Vol. 3, *The Flowering of Mysticism* (New York: Crossroad, 1998), 12. Nuestra traducción para todas las referencias a esta obra.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> El autor entiende por democratización la convicción, tanto en la práctica como en la teoría, de que es posible para todos los cristianos, no sólo los religiosos, vivenciar lo que él llama «una conciencia inmediata de la presencia de Dios». Entiende por secularización que Dios podía ser encontrado en la realidad secular y en medio de la experiencia cotidiana, sin considerar que la fuga del mundo sea una precondición para alcanzar la gracia divina, *Ibid.*, 12-13.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 13.

<sup>8</sup> Cabe destacar que «la mayoría de órdenes religiosas femeninas incluían la clausura. En 1298, el papa Bonifacio VIII decretó, en su bula *Periculoso*, una clausura perpetua para las monjas de todas las órdenes,

abren mayores oportunidades de ejercer tareas religiosas, ampliándose sus roles. Empieza a surgir en el siglo XII, y a lo largo del XIII, «un movimiento de mujeres» con nuevas formas de vida religiosa, entre ellas las cartujas; también laicas, consagradas a Dios, tales como las beguinas y las beatas,<sup>9</sup> de éstas se ha hablado en general como *mulieres religiosae*.<sup>10</sup> Nos encontramos ante un movimiento evangélico de regeneración o de reforma. Nos interesa destacar el concepto de margen vinculado a la idea de movimiento desde una perspectiva sociológica. Con Giddens entendemos por movimiento: «un intento colectivo por promover un interés común o por asegurar una meta común mediante una acción colectiva que quede al margen de la esfera de las instituciones establecidas».<sup>11</sup>

El gran siglo de la teología de las mujeres empieza a partir del 1200, considerado ampliamente, «más que ningún otro el siglo de la mística femenina», debido al «estallido» de sus voces.<sup>12</sup> En este periodo la mujer empieza a ocupar un papel predominante en la tradición mística. Al referirnos a tradición mística, subrayamos la importancia de lo que es transmitido de manera pública, para que sea accesible a las generaciones posteriores. Esto no significa que no hayan existido previamente mujeres que nos hayan dejado un legado, entre ellas podemos mencionar a Hildegarda de Bingen o a Isabel de Schönau, ambas benedictinas, en el siglo XII. Es sabido que los monasterios femeninos fueron importantes centros de vida espiritual e intelectual. Una de nuestras motivaciones principales responde al deseo de que las voces de las mujeres místicas sean escuchadas, valoradas y estudiadas.

Tenemos acceso a la experiencia de encuentro con Dios a partir de los textos. Las formas de lenguaje y los modos de representación que encontramos en ellos son fundamentales. Desde 1200, las formas de lenguaje místico se han diversificado debido al desplazamiento hacia las lenguas vernáculas o maternas; este desplazamiento, que implica una traducción, ha contribuido a la innovación y a la creatividad en los modos

---

presentes y futuras» en Silvia Bara Bancel, “Las Beguinas y su ‘Regla de los Auténticos Amantes’ (*Règle des Fins Amans*)”, en *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*, ed. Silvia Bara Bancel (Estella: Verbo Divino, 2016), 51-91; 51.

<sup>9</sup> Véase, Caroline W. Bynum, “Mujeres religiosas de fines de la Edad Media” en *Espiritualidad Cristiana. Alta Edad Media y Reforma*, ed. Jill Raitt, colab. Bernard McGinn y John Meyendorff. Trad. Julia Torres (Buenos Aires: Lumen, 2002), 127-144. La autora presenta un panorama general, se refiere a las nuevas formas de vida religiosa y puntualiza algunas diversidades y similitudes en la espiritualidad femenina; María del Mar Graña Cid, «Vivir la vida celestial: caridad y acción social en beguinas y beatas (siglo XIII-XV)», *Estudios Eclesiásticos* 93, n.º. 366 (Julio-septiembre 2018): 511-550.

<sup>10</sup> Bara explicita que se trata de mujeres devotas, no enclaustradas. Entre ellas podemos enumerar a las beguinas, beatas y reclusas, asimismo a la Orden de Penitencia y a las órdenes terceras mendicantes, en Bara, 55-56.

<sup>11</sup> Anthony Giddens, *Sociology* (Cambridge, Polity Press, 1993), 511 citado por María del Mar Graña Cid, “Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana Bajomedieval (Córdoba, siglo XIV-XV)”, *Anuario de Estudios Medievales* 42, n.º 2 (2012): 697-725; 697.

<sup>12</sup> Cf. McGinn, *The Flowering*, 15; Victoria Cirlot y Blanca Garí, *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media* (Barcelona: Martínez Roca, 1999), 14; Véase, Peter Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*. Trad. Jordi Ainaud (Barcelona: Crítica, 1994). Especialmente el capítulo: “De Hildegarda a Margarita Porete”, 279-314. Para una presentación general, Daniel De Pablo Maroto, “Mística femenina y experiencia de Dios en la Edad Media”, *Revista de Espiritualidad* 60 (2001): 529-576.

de representación de la experiencia mística. McGinn considera el curso de la teología medieval según tres modelos en interacción: el monástico, el escolástico y el vernacular. La mujer ocupó un lugar preponderante en esta tradición de «teología vernacular». Luisa Muraro se refiere a la mística femenina como «teología en lengua materna».<sup>13</sup>

Tras mencionar algunos grandes rasgos de la importancia «del siglo de la mística femenina», nos encontramos con el legado de Margarita Porete y de Margarita de Oingt. ¿Por qué haber elegido estudiar a estas autoras? En nuestra propia cartografía personal, un punto de inflexión significativo en la vida espiritual, nos ha desplazado a Francia; de alguna manera nuestra experiencia se ha enriquecido al explorar y aventurarnos en una nueva lengua, tierra, cultura, en su legado espiritual. Significativamente en los años vividos allí, las voces de Margarita Porete y Margarita de Oingt nos eran desconocidas. En este nuevo tramo del camino, hemos tenido nuestro primer acercamiento a las autoras. La radicalidad, determinación y profunda libertad en la voz de Margarita Porete, nos ha convocado a adentrarnos por el camino del encuentro, en búsqueda del país de la libertad. La poética en Margarita de Oingt, que nos transporta a través de la trilogía: libro, espejo y cuerpo, ha despertado nuestro interés por la audacia de una experiencia mística encarnada, en cuerpo de mujer.

Ambas autoras han escrito una obra que lleva en el título la palabra Espejo. Sus escritos son clasificables dentro de la literatura especular, traduciendo en escritura, a través de este género literario de los *specula*, sus experiencias místicas. El espejo presenta, en general, un carácter ejemplar -podemos, como lectores, vernos reflejados en él-, y didáctico -se nos enseña y se nos guía-. La metáfora del Espejo nos transporta, en el orden simbólico, de lo visible a lo invisible, lo que a nuestro juicio resulta fundamental en toda experiencia espiritual ¿Qué reflejos nos ofrecen los espejos de las autoras? Nos hemos dejado interpelar por la invitación a profundizar en la función simbólica del espejo, que comporta una gran riqueza semántica y se convierte en instrumento de conocimiento de sí y del Otro, a través de una experiencia ofrecida a otros. Lo que la función alterizante del espejo podía aportar a la teología espiritual contemporánea nos empujó a emprender este camino de investigación.

Al sumergirnos en los textos de las autoras, descubrimos puntos de convergencia a la vez que diferencias importantes entre ellas. Anecdóticamente ambas se llaman

---

<sup>13</sup> McGinn pone de relieve que todas las formas de teología medieval buscaron ser fieles a dos objetivos: «profundizar la comprensión de la fe (*intellectus fides*) y encender la caridad (*experientia caritatis*), para que el creyente pudiera alcanzar la comprensión superior del amor (*intelligentia amoris*)». Señala que los géneros y los modelos de presentación producidos por los teólogos fueron diferentes, así como la audiencia. En cuanto a los géneros, distingue el de la escolástica latina: «*la lectio, quaestio y summa*», del género monástico: «el comentario bíblico, las cartas-tratados, y los sermones retóricos escritos, tales como el comentario del Cantar de los Cantares de san Bernardo». Considera a su vez que en la teología vernacular, el género resulta menos preciso técnicamente y menos identificable, en McGinn, *The Flowering*, 19-20; Cf. *Ibid.*, 21-25. Trata asimismo esta cuestión en “Introduction. Meistre Eckhart and the Beguines in The Context of Vernacular Theology”, en *Meistre Eckhart and The Beguines Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*, ed. Bernard McGinn (New York: Continuum, 1994), 1-14; Luisa Muraro, *El Dios de las mujeres*. Trad. de M<sup>a</sup> Milagros Rivera Carretas (Madrid: horas y Horas, 2006), 31; 7-79.

Margarita. Son contemporáneas, nacen aproximadamente a mediados del siglo XIII en Francia. De la vida de las autoras se conoce poco, tienen en común el haber escrito sus experiencias místicas en lengua materna. Ambas autoras murieron en 1310, tras haber vivido según dos formas de vida diferentes: una beguina y la otra cartuja. Mientras que Margarita de Oingt contó con el apoyo institucional de la Cartuja, Margarita Porete murió en la hoguera de la Inquisición. Las llamas consumieron su cuerpo pero no su voz.

Nuestro estudio tratará las obras *El Espejo de las almas simples anonadadas y que solamente moran en querer y deseo de amor*<sup>14</sup> de Margarita Porete y *Speculum (Espejo)* de Margarita de Oingt. La primera ha sido traducida al castellano por Blanca Garí, obra a la que nos referiremos. La segunda, sin embargo, no cuenta con una traducción completa editada, lo que nos ha conducido a realizar la nuestra propia, a partir del original en francoprovenzal y con el apoyo de la traducción al francés.<sup>15</sup>

Si bien ambos textos pertenecen al género especular, presentan diferencias considerables. *Speculum* es una obra breve de carácter visionario y mistagógico. El texto se estructura en tres capítulos, cada uno de ellos relacionado con una visión diferente. *El Espejo de las almas simples* cuenta con dos partes, en «forma de un díptico asimétrico», de diferente extensión. La primera parte (capítulos 1 al 122) en forma de diálogo «teológico-filosófico» entre personificaciones alegóricas: las principales Dama Amor, Razón y el Alma. La segunda parte (capítulos 123 al 139), más breve, construida en forma de monólogo y en primera persona. Se puede considerar como un «verdadero tratado mistagógico». Concluye con una Aprobación.<sup>16</sup>

Convendría ahora hacer referencia al estado de la cuestión. Margarita Porete y su obra han suscitado un gran interés en la investigación desde perspectivas históricas, filosóficas, teológicas o literarias. En conmemoración de los setecientos años del aniversario de su condena y de su ejecución, se organizó en París un coloquio internacional (31 de mayo-1 de junio), del cual ha surgido una obra: *Marguerite Porete*

---

<sup>14</sup> Título completo que encabeza el Manuscrito de Chantilly (Ch), Musée Condé, F XIV 26. Catálogo 157, manuscrito en francés. El original, quizás perdido, estaba probablemente en dialecto picardo. Emplearemos la siguiente edición: Margarita Porete, *El Espejo de las almas simples*, ed. y trad. Blanca Garí (Madrid: Siruela, 2005). La obra es conocida como *El Espejo de las almas simples*. Lo abreviaremos como *Espejo* seguido del capítulo y de la página de esta edición. Si no mencionamos el capítulo, nos referiremos a la introducción de Garí o a sus notas.

<sup>15</sup> Véase apéndice. Abreviaremos *Speculum* por Sp al citar, seguido por número de referencia. Para el texto original y traducción al francés, nos hemos referido a: *Les oeuvres de Marguerite d'Oingt*, ed. Antonin Duraffour, Pierre Gardette y Paulette Durdilly (Paris: Les Belles Lettres, 1965). Véase, asimismo, *Oeuvres de Marguerite d'Oyngt*, ed. Édouard Philippon (Lyon, 1877); en internet: Marguerite d'Oingt, *Speculum*, trad. Jean-Paul Desgoutte, fecha de última modificación: 17 de diciembre de 2018, fecha de consulta: mayo 2019,

<http://jean-paul.desgoutte.pagesperso-orange.fr/livres/speculum/speculum.htm>. La obra de la autora se conserva en el Manuscrito de Grenoble, en pergamino y fechado en el siglo XIV (ms. 5785). Para referirnos a su obra *Pagina Meditationum* emplearemos la traducción realizada por Victoria Cirlot a partir de *Les oeuvres*, ed. Duraffour, Gardette y Durdilly, en Cirlot y Garí, *La mirada interior*, 296-313. Lo abreviaremos como *Pagina* seguida del número y de la página de la traducción.

<sup>16</sup> Cf. *Espejo*, 20.

et le Miroir des simples âmes. Perspectives historiques, philosophiques et littéraires. En ella se recogen algunas de las comunicaciones y se recapitulan los estudios, indicando las corrientes de investigación realizadas, a las que remitimos.<sup>17</sup> Parte de los estudios se han centrado en el proceso inquisitorial y en la ortodoxia de Margarita o en su relación con la herejía del Libre espíritu.<sup>18</sup> Las contribuciones históricas de Marie Bertho son muy valiosas, como síntesis de la vida de Margarita y de su pensamiento; otros estudios se han centrado en su procedencia, la región de Hainaut y la diócesis de Cambrai.<sup>19</sup>

Existen también trabajos que, desde una perspectiva filosófica y teológica, se han acercado a las místicas beguinas- notablemente a Hadewijch de Amberes y a Matilde de Magdeburgo-, situando entre ellas a Margarita. Otros estudios la relacionan con figuras importantes de la mística renana como Eckhart y Suso. Encontramos desde esta perspectiva y en relación a la cuestión de género las contribuciones de Bernard McGinn y sus estudiantes; teniendo en cuenta el pensamiento femenino de Margarita, en el ámbito italiano, encontramos las aportaciones de Luisa Muraro.<sup>20</sup> En lo que respecta a la consideración de la autora y a su obra dentro de la mística femenina medieval, nos referiremos en nuestro estudio a la tesis doctoral de Pablo García Acosta y a otras publicaciones inscritas en esta misma línea de investigación, que se focalizan en «la poética de la visibilidad» en el *Espejo*. Las publicaciones de Blanca Garí serán asimismo una referencia clave.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Sean L. Field, Robert Lerner y Sylvain Piron (ed.), “Marguerite Porete et son *Miroir*. Perspectives historiographiques” y “Bibliographie” en *Marguerite Porete et Le Miroir Des Simples Âmes*: *Perspectives Historiques, Philosophiques et Littéraires* (Paris: Vrin, 2013), 9-23; 319-344.

<sup>18</sup> Romana Guarnieri, “lo ‘Specchio delle anime semplici’ e Margherita Porete”, *L’ Osservatore Romano* (16 de junio 1946): 3 ; “El movimiento del Libero Spirito”, *Archivio italiano per la storia della pietà*, vol. 4 (Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1965), 351-708; sobre el proceso de inquisición de Margarita y la publicación de las actas y documentos del mismo, Paul Verdeyen, “Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)”, *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 81 (1986): 47-94; Ellen Babinsky, “Marguerite Porete: An Intrepid Beguine of the Late Thirteenth Century”, *Austin Seminary Bulletin (Faculty Ed.)* 104, n.º.4: 5-15; Olivier Boulnois, “Qu’est-ce que la Liberté d’Esprit? La parole du Marguerite et la raison du théologien”; Robert E. Lerner, “Addenfa on an Angel”; William J. Courtenay, “Marguerites’s Judges The University of Paris in 1310”, en *Marguerite Porete et Le Miroir*, ed. Field, Lerner y Piron, 127-154; 197-213; 216-247.

<sup>19</sup> Marie Bertho, *Le Miroir des âmes simples et anéanties de Marguerite Porete : une vie blessée d’amour* (Paris : Larousse, 1993) ; John Van Engen, “Marguerite (Porete) of Hainaut and the Medieval Low Countries”, en *Marguerite Porete et Le Miroir*, ed. Field, Lerner y Piron, 25-68.

<sup>20</sup> McGinn, *The Flowering*, 199-265; (éd), *Meister Eckhart and the beguine Mystics*; Amy Hollywood, *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart* (Notre Dame: U. of Notre Dame Press, 1995); Luisa Muraro, “Margarita Porete lectora de la Biblia sobre el tema de la salvación”, *Duoda. Revista d’Estudis Feministes* 9 (1995): 69-79; “Margarita Porete y Guillerma de Bohemia (la diferencia femenina, casi una herejía)”, *Duoda Revista d’Estudis Feministes* 9 (1995): 81-97; *El Dios de las mujeres* (Madrid: horas y Horas, 2006).

<sup>21</sup> Georgette Epiney-Burgard y Emilie Zum Brunn, *Mujeres Trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval* (Barcelona: Paidós, 1998), 177-200; Blanca Garí, “El anonadamiento del alma en Margarita Porete” en Cirlot y Garí, 223-254; “Introducción” en Margarita Porete, *El Espejo de las almas simples*, ed. Blanca Garí, 9-33; “El camino al ‘País de la libertad’ en *El Espejo de las almas simples*”, *Duoda: Revista d’Estudis Feministes* 9 (1995): 49-68; “Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto”, *Duoda: Revista d’Estudis feministes* 9 (1995): 99-117; “Margarita y el saber. Senderos de conocimiento y libertad en el *Espejo de las almas simples* de Margarita Porete” en *Las sabias mujeres II (Siglos III- XVI)*, ed. María del Mar Graña Cid (Madrid: Laya, 1995), 87-101; Pablo García Acosta, “Poética de la visibilidad del ‘*Miroir de simples âmes*’ de Marguerite Porete” (Tesis doctoral, Universidad Pompeu Fabra, 2009); “Poética de la visibilidad del ‘*Mirouer des simples âmes*’ de

Algunos estudios se han consagrado a la actividad intelectual de Margarita; otros han abordado el *Espejo* desde una perspectiva psicoanalítica o se han concentrado en la relación de amor entre el alma y Dios, «más allá de la deuda». <sup>22</sup> Convendría también mencionar los trabajos literarios y filológicos, que han investigado a Margarita como escritora y desde su inmersión en la literatura vernacular. Entre ellos, algunos han prestado atención a la cuestión de género o a la consideración de la palabra femenina, como la valiosa contribución de Catherine Müller: *Marguerite Porete et Marguerite de Oingt de l'Autre côté du Miroir*. Müller se interroga sobre la relación entre la escritura o palabra femenina y el pensamiento místico en la obra de la cartuja y de la beguina para despejar la especificidad de su lenguaje. Su manera de leer las obras «de l'autre côté» adopta el punto de vista crítico femenino de la diferencia sexual y abre un diálogo entre la concepción de especularidad y del lenguaje de las autoras y los discursos teóricos de la postmodernidad. Será una referencia ineludible. <sup>23</sup>

A diferencia de su contemporánea, Margarita de Oingt, permanece aún bastante desconocida y son pocos los estudios que se le han dedicado. Destacan las contribuciones de Sergi Sancho Fibla, que ha abordado su obra completa en su tesis doctoral, lo que ha derivado en una publicación adaptada: *Escribir y meditar. La obra de Marguerite d'Oingt, cartuja del siglo XIII*.<sup>24</sup> Su perspectiva tiende a restaurar el punto de vista desde el cual el lector medieval podía acercarse a la obra de la cartuja. Se centra en la forma de ver el texto, identificando las imágenes, articulando las referencias en su contexto, detallando asimismo las funciones y prácticas que se derivan de ello y señalando la semántica de la obra. Los estudios de Stephanie Paulsell, desde la perspectiva de la relación entre escritura y experiencia de Dios, y la investigación de Sancho Fibla serán valiosos referentes,<sup>25</sup> además de la ya mencionada obra de Müller. Una presentación realizada por Victoria Cirlot y algunas aproximaciones puntuales a la obra de la cartuja forman parte de los pocos estudios realizados. Subrayamos la importancia de contribuir a esta tarea.<sup>26</sup>

---

Marguerite Porete”, *Philia: Revista de la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois Maria Haas* 11 (2008): 173-191; “Lumen Dantis et Lumen Margaretae: il imaginario compartido por Dante Alighieri y Marguerite Dicta Porete”, *Tenzone* 11 (2010): 189-225.

<sup>22</sup> Sylvan Piron, “Marguerite, entre les béguines et les maîtres” y Camile de Villeneuve, “Au-delà de la dette. La dissolution de la relation d’amour dans *le Miroir des simples âmes* de Marguerite Porete” en *Marguerite Porete et Le Miroir*, ed. Field, Lerner y Piron, 70-101 ; 155-196 ; Luc Richir, *Marguerite Porete. Une âme au travail de l’Un* (Bruxelles: Ousia, 2002).

<sup>23</sup> Catherine M. Müller, *Marguerite Porete et Marguerite d’Oingt de l’autre côté du miroir* (New York: Peter Lang, 1999) ; Peter Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, 279-314.

<sup>24</sup> Véase, Sergi Sancho Fibla, *Escribir y meditar. La obra de Margarita d’ Oingt, cartuja del siglo XIII* (Madrid: Siruela, 2018); “*Quando bene respicio*: Palabra, imagen y meditación en las obras de Marguerite d’Oingt” (Tesis doctoral, Universidad Pompeu Fabra, 2015).

<sup>25</sup> Stephanie Paulsell, *Scriptio divina. Writing and the experience of God in the Works of Marguerite d’Oingt* (Tesis doctoral, Universidad de Chicago, 1993); “Writing and Mystical Experience in Marguerite d’Oingt and Virginia Woolf”, *Comparative Literature* 44, n.º.3 (1992): 249-267; “The Inscribed Heart: A Spirituality of Intellectual Work’: Writing as a Spiritual Practice”, *Lexington Theological Quarterly* 36, n.º. 3 (Fall 2001): 155–69.

<sup>26</sup> Elena Lagos y Rolando Carrasco, “Cuerpo y escritura en ‘El espejo de Santa Margarita d’Oingt’”, *Revista Chilena de Literatura* 40 (1992): 115-121; una presentación por Victoria Cirlot en Cirlot y Garí,

## b) Metodología

Al emprender este estudio nos planteamos la siguiente pregunta, a la que trataremos de responder a lo largo de nuestra investigación: ¿Cómo se manifiesta, a través de la escritura como Espejo, lo que llamamos una cartografía del encuentro en la experiencia mística de Margarita Porete y Margarita de Oingt? Pregunta pertinente si tenemos en cuenta la centralidad del encuentro en toda experiencia espiritual y la necesidad de contribuir a la construcción y reconstrucción de puentes entre la teología y la experiencia místico-espiritual. La perspectiva de investigación podría representar una novedad ya que, por lo que sabemos, no ha sido tratada como tal.

El título del trabajo, *Una brecha en el Espejo. Cartografía del Encuentro en la experiencia mística de Margarita Porete y Margarita de Oingt*, intenta responder a nuestra pregunta. El análisis de las obras que nos ocupan nos ha hecho descubrir elementos que se pueden considerar novedosos con respecto a la literatura especular de la época. Esta novedad irrumpe a través de una “brecha” en el espejo cuya dinámica nos parece digna de estudio para la Teología espiritual. La metáfora de la cartografía del encuentro ocupará un lugar central en nuestra aproximación y consideraremos la categoría simbólica del encuentro como clave hermenéutica fundamental. Esta cartografía nace de la experiencia mística de dos mujeres y a su vez convoca al lector a un recorrido a través del Espejo, que le invita al encuentro cara a cara con el Otro-Misterio.

Nos planteamos como objetivos, en primer lugar, descubrir y valorar las contribuciones que estas voces femeninas nos han dejado como legado teológico-espiritual y mistagógico. En segundo lugar, descubrir, reconocer e interpretar las huellas del encuentro con el Otro-Misterio en las obras *Espejo* y *Speculum*. En clave cristiana hablaremos del encuentro con el Dios uno y Trino, Padre de Jesucristo en el Espíritu Santo. Asimismo, nos proponemos identificar y argumentar qué trazos nos dejan de lo que llamamos una cartografía del encuentro. En tercer lugar, intentaremos reconocer, en las obras estudiadas, los diálogos que las autoras, desde sus voces femeninas, han entablado con el Otro-lo otro en lo teológico-espiritual y místico, diálogos con la literatura, con la institución eclesial, con el entramado socio-histórico-cultural de la época.

Leer hoy sus obras implica, a nuestro juicio, adentrarnos en una aventura exploratoria en la que el lenguaje místico, «nos empuja a partir», según palabras de

---

*La mirada interior*, 167-191; “Escrito en el corazón. Los casos de Angela de Foligno, Marguerite Porete y Marguerite d’Oingt”, en *Voces de Mujeres de la Edad Media. Entre realidad y ficción*, ed. Esther Corral Díaz (De Gruyter, 2018), 249-266; Barr, Jessica, “The Meaning of the Word: Language and Divine Understanding in Marguerite d’Oingt”, *Mystics Quarterly* 33, n.º. 1-2 (2007): 27-52; Sean Field, “Agnes of Harcourt, Felipa of Porcelet, and Marquerite of Oingt: Women Writing about Women at the End of the Thirteenth Century”, *Church History* 76, n.º. 2 (2007): 298-329; McGinn, *The Flowering*, 288-292.

Michel de Certeau.<sup>27</sup> Estas cartografías nacen de la experiencia y en sus letras se dibuja un espacio simbólico: el del encuentro con el Otro, consigo misma, con los otros y el mundo. Con las autoras, nos adentramos en la experiencia de escucha del lenguaje místico, reveladora del lenguaje humano, en la que se manifiesta la tensión entre el decir y lo Indecible. Experiencia epifánica del indispensable espacio de la Alteridad en el ser humano.

Todo camino requiere un punto de partida. Juan Martín Velasco nos indica que el de la fenomenología de la mística no es otro que « [...] lo que de ella deja percibir, lo que la manifiesta y la convierte en hecho humano, lo que podríamos llamar su cuerpo expresivo».<sup>28</sup> En éste, se pueden distinguir tres niveles que se interrelacionan: el primero sería el conjunto de textos en los que los sujetos describen su experiencia en relación con el misterio; el segundo, las huellas de la experiencia en la psicología y en la corporalidad de los sujetos -que se manifiestan de manera visible en los fenómenos psicossomáticos-; y el tercero, ese otro «cuerpo social» que, para el autor, está constituido por la forma de vida de los místicos.<sup>29</sup>

La trayectoria del Espejo -a la que accedemos por sus textos- se dibuja desde una palabra femenina, la de una beguina y una cartuja, cada una con su itinerario específico. Esta trayectoria es, a nuestro juicio, subversiva y novedosa en un entramado histórico, social, cultural y religioso en el que la palabra con autoridad y autorizada de la mujer dista de ser lo corriente. Nos inspiramos en las contribuciones de Michel de Certeau para plantearnos que la escritura mística, en este caso femenina y por esto aún más, de alguna manera «hace síntoma», es decir, revela la fuerza del deseo de una palabra que se reprime en un sistema cerrado. Esta fuerza que emerge se sostiene en la promesa de que el Espíritu hablará y se deja traslucir en las letras de las autoras.<sup>30</sup> Descubrir lo que habla en ellas es descubrir el encuentro como un acontecimiento de Amor, transformador, revelador del yo y del Tú de la relación. Consideramos que esta experiencia mística en clave de alteridad y de encuentro personal con el Otro, es fundamental en la mística cristiana para nuestro tiempo.

Estas mujeres místicas nos transmiten el coraje de salir, de peregrinar a través del lenguaje simbólico, paradójico, que nos lleva a perdernos, a buscar, a encontrar, a descubrir, mirar y admirar, a orar y adorar. Nos invitan a reconocer las huellas del Otro en el encuentro y a reconocer en el reflejo de sus experiencias nuestra propia condición de peregrinos. Se trata de una experiencia de escucha de lo que «canta» en la escritura femenina y del silencio, de lo Indecible. Es también una experiencia de apertura de los ojos interiores para transitar una topología espiritual y una topografía que, a través de una poética del espacio, develan el pasaje del Otro y sus huellas, indican el tránsito de

---

<sup>27</sup> Michel de Certeau, *La debilidad de creer* (Buenos Aires: Katz, 2006), 19.

<sup>28</sup> Cf. Juan Martín Velasco, “Breve ensayo sobre el fenómeno místico”, en *Mujeres, mística y política*, ed. Bara Bancel, 25.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> Michel de Certeau, *La fábula mística (siglos XVI-XVII)* (Madrid: Siruela, 2006), 22.

un umbral, dibujan una cartografía. Lejos de encontrarnos ante un espejo liso y estático, estamos ante un espejo que, en su función metafórica, nos transporta a través de un camino de interiorización, con relieves, hasta su brecha, umbral del totalmente Otro.

El encuentro nos remite a su vez al “yo” y al “Tú”, al “nosotros”. Nos detendremos a considerar por un lado el Otro de las místicas desde una aproximación teológico-espiritual y por otro el sujeto que es transformado, que adviene en el encuentro. Como lectores, somos enseñados por nuestras maestras y mistagogas, que nos ofrecen en sus obras una Escuela de la Alteridad. Lejos de ser páginas amarillentas que han dejado de hablar, sus obras son valiosas para nuestro hoy. Todo ello es reflejo de lo que hemos descubierto y marcará la evolución de nuestro estudio.

El proceso escogido para un acercamiento interdisciplinar a nuestra interrogación implica una diversidad de puntos de vista: consideraciones fenomenológicas, antropológico-psicológicas, históricas, filosóficas y teológico-espirituales-místicas en diálogo con un estudio de la experiencia espiritual y de la elaboración teológico-espiritual de las autoras, a partir de las fuentes, en las que podremos profundizar, y los comentarios de sus obras.

### **c) Estructura**

Hemos escogido distribuir la evolución temática en cuatro capítulos. El primero abre la reflexión desde una consideración hermenéutica, con la intención de esbozar algunas claves «para partir a través del Espejo» y descubrir los trazos de una cartografía del encuentro en la experiencia mística. Reflexionaremos, con Michel de Certeau, en la mística como hecho del lenguaje y en lo indecible en él. La consideración del «lenguaje místico traductor» y «del lenguaje femenino, en general, como traductor», según expresión de Marguerite Duras<sup>31</sup>, nos conducirá a detenernos en las aportaciones del filósofo y sinólogo François Jullien. La reflexión se abrirá así sobre la traducción como experiencia de alteridad, lo que dará lugar a un despliegue de conceptos clave para perfilar lo que entendemos por el encuentro con el Otro como totalmente Otro.

Daremos un paso más, desde la fenomenología de la religión y de la mística, a partir de las contribuciones de Juan Martín Velasco, buscando delinear «la categoría del símbolo del encuentro» en la experiencia mística como encuentro personal con el Misterio. Esbozaremos algunos rasgos fenomenológicos del encuentro y abordaremos por último la necesaria consideración de la metáfora de la cartografía del encuentro, dejando la pregunta abierta: las místicas, ¿son exploradoras y cartógrafas?

En el capítulo segundo, nos acercaremos al desplazamiento de la experiencia al libro espejo, centrándonos en la escritura mística traductora. En un primer momento, las claves hermenéuticas esbozadas nos permitirán una aproximación a la experiencia

---

<sup>31</sup> Müller, 55 en Susan Husserl-Kapit, « An Interview with Marguerite Duras », *Signs* 1.2 (hiver 1975): 423-34.

mística. En el análisis sobre su traducción a la escritura consideraremos aspectos fundamentales en el acto mismo de escribir, en el que se vislumbran las huellas del encuentro con el Otro. Nos aproximaremos después a las autoras que nos ocupan en calidad de escritoras. Daremos un paso más, acercándonos a la traducción de la experiencia dentro del género literario especular y terminaremos entrando de manera particular en el *Espejo de las almas simples* y en *Speculum*.

El tercer capítulo tratará de aproximarnos a las místicas como exploradoras y como cartógrafas del encuentro. Nuestro estudio analizará lo que llamamos una «poética del espacio».<sup>32</sup> Descubriremos cómo el lenguaje simbólico en el *Espejo* y en *Speculum*, a través de metáforas espaciales, va trazando una cartografía del encuentro con el Otro y esbozando una topología teológico- espiritual y una topografía en el caso de la beguina. Hablar de encuentro y de lo íntimo implica adentrarnos en el «yo» y el «tú». Nos proponemos explorar, en ambas obras, la manera en la que se despliega el encuentro y se manifiesta, a través de una poética de lo íntimo, el advenir transformativo del sujeto. El Otro-Trinitario se revela “en sí misma”.

El cuarto capítulo, «un punto de llegada para repartir a través de la cartografía del encuentro» tendrá a la vez una función conclusiva y de apertura. Intentaremos recoger algunas reflexiones que han nacido de nuestro encuentro con Margarita Porete y Margarita de Oingt, a través de sus obras *Espejo* y *Speculum*, como místicas, exploradoras, cartógrafas del encuentro y mistagogas. Algunas metáforas y palabras claves puntuarán este tramo final de nuestro itinerario: el pasaje, la brecha en el Espejo, el agujerear, lo inaudito, el margen, la escuela de Alteridad. Por último, subrayaremos la audacia de algunos relieves de sus cartografías y de su Teología espiritual, y su pertinencia en nuestro hoy.

---

<sup>32</sup> Para la expresión «Poética del espacio» nos inspiramos en la obra de Gastón Bachelard, *La poética del espacio*. 3ª reimpresión (México: Fondo de Cultura Económica, 1992).



## CAPÍTULO I

### CLAVES PARA PARTIR A TRAVÉS DE UNA CARTOGRAFÍA DEL ENCUENTRO EN LA EXPERIENCIA MÍSTICA

«La espiritualidad, en la medida que es expresión, reconoce una articulación del lenguaje sobre lo que es imposible decir, y se sitúa por tanto en ese límite donde “aquello de lo que no se puede hablar” es igualmente “aquello de lo cual no se puede dejar de hablar”».<sup>1</sup>

Estas palabras de Michel de Certeau, nos conducen a la íntima relación entre espiritualidad- mística y lenguaje. Dominique Salin, señala que, en su obra maestra sobre la mística, el autor «examina en primer lugar la mística como un hecho del lenguaje, etimológicamente una *fábula*».<sup>2</sup> Y añade unas líneas que consideramos fundamentales acerca de la noción de “inefable”, según Certeau:

«El lenguaje no es pues un intruso en la experiencia; y el silencio no es lo que está más allá del lenguaje, está en el lenguaje. Es la verdad del lenguaje: *Lo indecible está en lo que es dicho*. ¡No que la palabra diga lo indecible como tal! Sino que se “ex-plica” (se despliega) en todas esas palabras que no son él».<sup>3</sup>

Por otra parte, la originalidad en la obra de Certeau reside en su aproximación pluridisciplinar al discurso místico, es decir, tratar la experiencia mística «a partir de su *lenguaje*» y considerarla «como un *lenguaje*».<sup>4</sup> En este sentido, el lenguaje místico es revelador del lenguaje humano. Las palabras de Certeau nos aclaran acerca de la brecha del indecible:

«Es aquello que designa una relación entre los términos o las proposiciones contrarias que presenta el lenguaje, [...] crea *en* lenguaje el espacio de un significado que su misma distancia indica pero no nombra. En otras palabras, la fisura (brecha) del “indecible” estructura el lenguaje [...] Se convierte en aquello en función de lo que el lenguaje es redefinido [...]. Así se opera una reestructuración del discurso, determinado por la ausencia de lo que por tanto designa».<sup>5</sup>

Por otra parte, existe una progresiva constitución de lo que el autor llama una «manera de hablar» de los místicos. En su análisis tiene en cuenta la emergencia de las

---

<sup>1</sup>Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre. Histoire religieuse et mystique*, ed. Luce Giard (Paris: Gallimard, 2005), 45. Edición en castellano: *El lugar del otro. Historia religiosa y mística* (Buenos Aires: Katz, 2007), 25. Citado por Dominique Salin, “Michel de Certeau y la cuestión del lenguaje”, *Revista de Espiritualidad* 76 (2017): 161-185; 162.

<sup>2</sup> Cf. Salin, 162. «El latín *fabula*, derivado del arcaico *fari* (griego *phanai*) significa en primer lugar, relato, hecho del lenguaje (eventualmente ficción)» en Certeau, *La fábula mística*, 21-22.

<sup>3</sup> Salin, 164. Las palabras de Certeau han sido publicadas por Luce Giard, *Le voyage mystique* (Paris: Cerf, 1988), 27-51.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 165.

<sup>5</sup> Certeau, *El lugar del otro*, 59.

lenguas vernaculares y la pérdida de una lengua única y común, lo que supone que «el hablar místico es fundamentalmente “traductor”. Es pasador».<sup>6</sup> De igual manera Müller asocia a esta afirmación el planteamiento de Marguerite Duras cuando sostiene que «el lenguaje femenino, en general, es traductor».<sup>7</sup> ¿Qué significan estas afirmaciones? ¿En qué sentido el acercamiento a la experiencia de traducción contribuye a pensar las posibilidades del encuentro con el Otro? Ahondaremos sobre estos aspectos más tarde teniendo en cuenta el contexto en el que la mística medieval floreció, en particular la emergencia de las voces femeninas, y su lugar preponderante en la teología vernacular. En búsqueda de respuesta, daremos un primer paso esclareciendo algunas claves hermenéuticas, que se despliegan a partir de la consideración de la traducción como experiencia de alteridad, de la mano de François Jullien.

## 1.1 La traducción como experiencia de alteridad

El pensamiento y la obra de François Jullien<sup>8</sup> nos proporcionan claves hermenéuticas relevantes. Su experiencia de desplazamiento, de «*dépaysement*», de «*détour*» y su estancia en China le ha llevado a profundizar en la cuestión de la alteridad y en el trabajo que significa «entrar» en un pensamiento. Así, Jullien se plantea la cuestión de la traducción. Recogemos aquí algunos de estos aspectos que nos ayudarán a pensar y a abordar la alteridad en la experiencia mística, desde la perspectiva de la traducción y del encuentro.

### 1.1.1 Traducir: desplegar un umbral y permanecer en la brecha de un «cara a cara»

En su reflexión, Jullien parte de un caso concreto de traducción y, desde allí irá dilucidando lo que para él es y no es la traducción. Señala el riesgo de que el traductor busque *adaptar, integrar y volver a lo que le es familiar*; así, el traductor:

«No contempla que una traducción, a la vez que acomoda, haga oír lo que resiste a tal acomodación. No contempla que, para traducir, haya pues que re-trabajar su propia lengua, refundirla y retomar la elaboración (*chantier*/obra): para tornarla más disponible y abrirla a lo que ésta no pensaba/soñaba decir, para que emerjan nuevas posibilidades. No considera que traducir, en definitiva, pueda implicar, a la vez que asimilación, *desasimilación*, des- y re- categorización. Si no, se corre el riesgo de no haberse desplazado, de no haber afrontado ningún afuera: de no haber *entrado* nunca».<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Certeau, *La fábula mística*, 121.

<sup>7</sup> Müller, 55 en Husserl-Kapit, 423- 434.

<sup>8</sup> Véase François Jullien, *Entrer dans une pensée : suivi de l'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité* (Gallimard, 2012); *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence* (Paris: Grasset, 2017); *La identidad cultural no existe*. Trad. Pablo Cuartas (Barcelona: Taurus, 2017); *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre* (Paris: Grasset, 2018).

<sup>9</sup> Jullien, *Entrer*, 150-151. Nuestra traducción. Las citas del autor serán de nuestra traducción, a excepción de las referencias a la obra *La identidad cultural no existe*, que utilizaremos la traducción de Pablo Cuartas.

El autor recalca y centra su atención en las condiciones de posibilidad a las que la traducción nos abre, con su mirada orientada hacia la ocasión de una nueva reflexión más que a la consideración de la pérdida en la traducción. Se diferencia de la afirmación «traduire, c'est trahir» («traducir, es traicionar»)<sup>10</sup> Jullien nos abre, a nuestro juicio, al potencial de innovación creativa del pensamiento. Traducir «es acondicionar y desplegar un *umbral*, entre fuera y dentro, que permita efectivamente (hacer) *entrar*».<sup>11</sup> Este espacio de umbral que se despliega, es de vital importancia, si nos acercamos a lo que manifiesta el lenguaje místico que, en su exceso, nos invita a entrar en una «inteligencia del umbral»,<sup>12</sup> según Ricoeur. Desde esta óptica, Jullien emplea una metáfora que tiene mucha fuerza y nos transporta al espacio de la brecha entre dos términos:

«Se trata de mantenerse en la brecha el mayor tiempo posible, arriesgada pero pacientemente, abriéndose a uno como a otro y manteniendo el cara a cara hasta que lo posible del uno sea igualmente reconocido por el otro y encuentre en ello progresivamente algo con lo que, en tanto que condición reflexiva, poder hacer también su camino en él».<sup>13</sup>

Este es el espacio simbólico de la alteridad, que es a su vez *operativo* y se prolonga en cómo buscar un camino hacia el Otro. Así, se crea una cartografía del encuentro. El lenguaje místico nos ha llevado a detenernos en las metáforas espaciales: las místicas trazan un itinerario, un camino; dibujan simbólicamente espacios que evocan la distancia y la cercanía, el fuera y el dentro. Metafóricamente se va esbozando el espacio de la relación, que se dibuja entre el uno y el Otro. El lector se ve transportado a ese espacio. El lenguaje místico, lejos de ser estático, pone en movimiento, aventura en el vértigo, en el riesgo y en la paciente espera de lo que se revela y acontece, sin que esto exima resistencias.

Se trata de un lenguaje paradójico y poblado por el dinamismo de términos binarios<sup>14</sup> que se presentan, en ese «cara a cara», a veces como opuestos y en tensión. Podemos relacionar lo antes mencionado, con lo que Certeau, haciendo referencia a «la manera de hablar de los místicos», llama «un *tropos*», un giro en el lenguaje. Se trata,

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 152.

<sup>12</sup> José María Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual* (Bilbao: Sal Terrae, 1999), 164 en Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (México: Siglo XXI, 1995), 72.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Véase, McGinn, *The Flowering*, 253-257. El autor realiza un análisis interesante acerca de la teología mística apofática y el mensaje de anonadamiento en Margarita Porete, vinculándolo con la forma y el estilo del libro. Considera el dinamismo de términos binarios (que pueden ser, según el autor, «binarios correlativos, binarios opuestos o binarios dialécticos») como aspecto esencial en la obra de la autora. Subraya que «las cosas se complican, ahora bien, cuando consideramos el papel del ascenso y el descenso y del pecado y la salvación en el *Espejo*. Aquí, los binarios que parecían inicialmente opuestos empiezan a aparecer como correlativos, incluso se funden en algo como una dialéctica de *coincidencia oppositorum*. La correlación de términos opuestos, avanzando hacia una fusión dialéctica, nos ayuda a entender por qué la beguina considera necesario crear un nuevo nombre para Dios- el *Loingprès*, o *Lejoscerca*», en *Ibid.*, 253.

según el autor, de un proceso de separación, como una «salida, un exilio semántico, éxtasis ya».<sup>15</sup> Un ejemplo claro es el *Lejoscerca* de Margarita Porete, en el que profundizaremos más tarde.<sup>16</sup> Este giro se denomina oxímoron, tiene valor de plenitud, no se trata de una tensión insuperable sino que viene a «crear un agujero en el lenguaje», como lo hacen las místicas en su escritura.<sup>17</sup> Ponemos en relieve las palabras mismas de Certeau, que nos abren un horizonte hermenéutico rico en semántica:

« [...] Los opuestos reunidos pertenecen a escalas o medidas diferentes [...] no son verdaderamente contrarios [...]. Los términos combinados pertenecen a órdenes heterogéneos [...]. La combinación juega con irregularidades, como si tipos de espacios heterogéneos se cruzaran en una misma escena [...]. De este punto de vista el oxímoron corta con el universo de las ‘similitudes’. *Es un lapsus de la similitud*. Mezcla los géneros y trastorna los órdenes. Por otro lado, el oxímoron pertenece a la categoría de los “metasemas”, que remiten a un más allá del lenguaje [...]. Es un deíctico: muestra lo que no dice. La combinación de los dos términos suple la existencia de un tercero y lo presenta como ausente. *Crea un agujero en el lenguaje*. Talla en él el lugar de un indecible. [...] En un mundo que se supone completamente escrito y hablado, y por lo tanto lexicalizable, abre el vacío de un innombrable, apunta una ausencia de correspondencia entre las cosas y las palabras».<sup>18</sup>

Este distanciamiento o separación presente en la experiencia mística, esta tensión que implica traducir en palabras lo innombrable, lo indecible, nos conduce a otros conceptos acuñados por Jullien: el «*écart*» y el «*entre*». Conservaremos el concepto *écart* en francés, en el dinamismo filosófico y fecundo al que nos abre Jullien. En la nota sobre la traducción en *La identidad cultural no existe*, Cuartas señala que para traducir *écart*:

«El diccionario sugiere “distancia”, “separación”, “diferencia”. Sin embargo elevado al rango de concepto, el presente vocablo desvía estas primeras intenciones de traducción y reclama una reflexión atenta a las posibilidades filosóficas».<sup>19</sup>

Nos aclara que tanto distancia, como separación y diferencia se encuentran presentes en la significación de *écart*. Pero añade que esta palabra remite, además, a «una divergencia que relaciona los términos distanciados, separados o diferentes. [...] El espacio abierto entre los términos disgregados facilita la comprensión de cada uno en la relación con el otro».<sup>20</sup> Descubriremos progresivamente en el pensamiento del autor, la riqueza semántica del término *écart*.

Mientras que la exterioridad se constata, la alteridad se construye. A través de los conceptos que presentaremos, iremos elucidando este proceso de construcción, que implica una deconstrucción desde el afuera, invitándonos a descubrir nuestra

<sup>15</sup> Certeau, *La fábula mística*, 145.

<sup>16</sup> *Infra*, 73.

<sup>17</sup> Véase Luisa Muraro, “Reírse de Agustín”. Trad. María-Milagros Rivera Garretas, *Duoda* 18 (2000): 13-23. Volveremos sobre este aspecto más tarde.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 144-145. El subrayado es nuestro.

<sup>19</sup> Nota del traductor Pablo Cuartas en Jullien, *La identidad*, 9-10.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 10.

«étrangété» (extrañeza).<sup>21</sup> Señalamos con el autor, lo que él considera un primer trabajo a realizar en la relación: salir de la indiferencia, para volverse el uno hacia el otro, para mirarse, hablarse.

### 1.1.2 El *écart*: explorador, aventurero e inventivo

El *écart* abre, separando los términos, «un espacio de reflexividad» en el que se despliega el pensamiento. Distinguiéndolo de la diferencia, nos adentra progresivamente en lo que él entiende por *écart*, que «[...] se revela como figura, no de identificación, sino de exploración, haciendo emerger otros posibles»<sup>22</sup>; es a su vez una figura que para el autor desborda las clasificaciones, la organización, y que en su «vocación exploratoria», desorganiza. El *écart* invita al «*auto-réfléchissement de l'humain*» (auto-reflexividad del humano).<sup>23</sup>

Desde esta perspectiva *operatoria*, gracias al *écart*: «la del espacio que, por desplazamiento, puedo abrir entre los dos (términos)»;<sup>24</sup> se produce, según la reflexión del filósofo, una operación de espaciamiento, que no es un establecimiento de distinciones, sino de una distancia. En la elaboración conceptual se dibuja así un espacio abierto por desplazamiento. En tanto que operativo y productivo, el *écart* lo es en «la medida que mantiene en tensión lo que encuentra separado».<sup>25</sup> Si avanzamos en la construcción conceptual, hemos de preguntarnos: ¿Cómo declina lo que entiende por «mantener en tensión» lo que se encuentra separado? Aquí surge la vocación *exploratoria*, es decir la puesta en trabajo y el «cara a cara»:

«[...] La distancia hace que ambos permanezcan en confrontación el uno con el otro. Cada término queda abierto al otro, en tensión con el otro, y no deja de aprehender de ese cara a cara. Tal cara a cara no es abolido. La comparación permanece en pie, viva, intensa.[...] Los dos términos separados permanecen en tensión el uno por el otro, “por” siempre activo, midiéndose el uno al otro sin cesar, “colgados” el uno del otro: descubriéndose siempre en el otro, explorándose y pensándose a través de él. Cada uno es dependiente del otro para conocerse y no puede replegarse sobre lo que sería su identidad».<sup>26</sup>

Emerge, en este sentido, la *fecundidad*, *exploración*, con su nota «inventiva» y «aventurera». Cuando se emplea la expresión en francés «*faire un écart*», Jullien indica que, en sentido figurado, se puede referir a «salir de la norma, proceder de manera incongruente, operar un cierto desplazamiento cara a lo esperado, a lo convenido», en fin, «romper con el marco fijado y arriesgarse en otro lugar, por temor, en este punto, a

---

<sup>21</sup> Cf. Jullien, *Entrer*, 186-187.

<sup>22</sup> Cf. Jullien, *La identidad*, 46-47.

<sup>23</sup> Cf. Jullien, *Entrer*, 197.

<sup>24</sup> Cf. Jullien, *La identidad*, 198-199.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 199.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 49.

estancarse».<sup>27</sup> Esta clave de reflexión arroja luz sobre la irrupción de las voces femeninas en la mística, y como afirma Luisa Muraro:

«Son las grandes escritoras místicas del siglo XIII las que me han dado la idea de que a una mujer le es posible -cómo lo diría- asomarse más allá del orden de las mediaciones necesarias, haciendo una raja [un rasgón] que se puede convertir en una abertura a lo infinito[...]. Me han demostrado también la idea que la libertad femenina se refiere [...] a este exceso en relación con el orden humano que es el orden de las mediaciones necesarias, exceso o raja por el que puede entrar Dios en nuestro mundo y en nuestras historias».<sup>28</sup>

En este dinamismo laborioso del *écart*, afirmará Jullien, el humano, a través del cara a cara con el Otro, se “*dévisage*” (pierde la faz, el rostro), «se dilata a la vez que se piensa en sus recursos y sus posibilidades». El autor insiste en que el humano no existe fuera de lo que de él se haya experimentado, aventurándose, distanciándose, entrando en un *écart*.<sup>29</sup> En este sentido, las místicas serán maestras de humanidad. Tomando el riesgo de un «cara a cara» con el Otro se han aventurado en la experiencia mística, manteniendo el *écart* y en el encuentro van a advenir como sujetos, profundizaremos en esta afirmación más tarde.

### 1.1.3 El *entre* fecundo, activo y apertura a lo común

Daremos un paso más poniendo de relieve que, por la distancia abierta, operada por el *écart* entre el uno y el otro, aparece el «*entre*». En ese *entre* «se despliega una intensidad que los desborda y los hace trabajar», esa apertura aporta a la relación y hace que cada uno permanezca en ese cara a cara con el otro. El *entre* genera el *otro*. Subrayamos con él, «la vocación ética y política» del *écart*.<sup>30</sup> Este es fecundo, en el sentido que la apertura permite el surgimiento de otras posibilidades o es revelador de otros recursos insospechados, siendo el «*entre*» «*activo, inventivo*»: <sup>31</sup>

«Al salir de lo esperado, de lo convenido (“abrir un *écart*”), desprendiéndose de lo ya conocido, el *écart*, perturbador como es, hace surgir “algo” que escapa al pensamiento. Por eso es fecundo: no da lugar, por clasificación, al conocimiento, sino que, por la puesta en tensión que realiza, suscita la reflexión».<sup>32</sup>

No sabemos pensar el «*entre*», Jullien señala la dificultad que han tenido los griegos acerca de pensar el *entre*, que no es el ser (*être*).<sup>33</sup> Invita, para pensarlo, a salir de la ontología. Los pintores precedieron a los filósofos, porque como Braque expresa:

---

<sup>27</sup> Jullien, *Entrer*, 200.

<sup>28</sup> Muraro, “Reírse de Agustín”, 16.

<sup>29</sup> Jullien, *Entrer*, 208.

<sup>30</sup> Jullien, *La identidad*, 50.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 50.

«Lo que está entre la manzana y el plato también se pinta».<sup>34</sup> Este *entre* es de vital importancia a la hora de considerar el encuentro en la experiencia mística.

El concepto de *écart*, en su dinamismo operativo, transformativo, puede abrir a *lo común*. No como opera la diferencia, que deja a cada uno en su sitio, encerrándose en lo identitario.<sup>35</sup> Por el contrario, abrirse a un *común* significa ser «activo, intensivo». No se trata pues de un común «de asimilación por reducción a lo similar»,<sup>36</sup> sino que lo común «es al mismo tiempo desde donde se despliegan los *écarts* y estos son lo que despliegan lo común».<sup>37</sup> En efecto, esta perspectiva manifiesta la importancia del *diálogo*.

El diálogo, «la tensión generadora de común a partir del *écart* y del frente a frente», proviene del griego, *Dia* significa «a la vez “brecha” y “cruce”» y evoca así un *écart* en juego; a la vez, «cruce», es decir, que «atraviesa un espacio, e incluso este último puede resistirse a ser atravesado».<sup>38</sup> Así entendido, el diálogo pone de relieve la noción de tiempo porque «es un *recorrido*».<sup>39</sup> En éste, las partes que están separadas y distantes, se descubren progresivamente, se reflexionan a través de la otra y con paciencia se elaboran lo que el autor llama «las condiciones de posibilidad de un encuentro efectivo». Jullien da un paso más, para detenerse en el *logos*, «lo común de lo inteligible, que es paradójicamente, la condición y el objetivo del diálogo».<sup>40</sup> El diálogo implica entonces apertura, desplazamiento, recorrido y la aparición de un *entre* que, para Jullien, «surge de lo que cada posición le entreabre a la otra (ese es el *entre* de la “entre-vista”».<sup>41</sup>

#### 1.1.4 ¿Qué es encontrar? «“Tan cerca”, el surgimiento del Totalmente Otro»

En su obra *Si près, tout Autre. De l'écart et de la rencontre*, François Jullien, tras un desarrollo de gran interés, se pregunta ¿qué es encontrar?<sup>42</sup> Lejos de la pretensión de un estudio exhaustivo de su planteamiento, podemos extraer algunas huellas de su recorrido que nos proporcionarán claves para pensar el encuentro y la alteridad en la experiencia mística de las autoras estudiadas: la interioridad, la relación interior-exterior, la alteridad, la apertura y la iniciativa.

---

<sup>34</sup> Cf. *Ibid.*, 51.

<sup>35</sup> La diferencia, para el autor, marca asimismo una separación «desde la perspectiva de la distinción», es «clasificadora, puesto que el análisis se realiza por similitud y diferencia; al mismo tiempo es identificadora: procediendo de “diferencia en diferencia”, como dice Aristóteles, llegamos hasta la última diferencia que entrega la esencia a la cosa, la que enuncia su definición», en Jullien, *La identidad*, 46.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 88-89.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 90.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 100.

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>42</sup> En este apartado nos referiremos al desarrollo del autor en los siguientes capítulos: “Si près surgit l’Autre. Ou qu’est-ce que rencontrer?” y “De l’inconscient à l’inouï” en Jullien, *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, 163-206 ; 207-223.

En primer lugar, desde una perspectiva de la existencia, el autor avanza una primera definición: «el otro constatado es *lo exterior a sí*». El interior es el «sí» y lo que se presenta como exterior a sí es el «otro». Considera el término «exterior»: como extraño (*étrange*). Recurre al latín «*extraneus*»: extra, «del afuera», por lo tanto, «extraño», «extranjero». En este sentido, «el otro no es [...] lo contrario, sino lo desconocido (*l'inconnu*)». <sup>43</sup> El otro «se descubre», y emerge de un afuera de la relación, no prestándose a la integración; en cuanto que negativo de lo mismo, escapa a la integración. En esto, el otro revela «el totalmente otro o el no relacionado» que, entrando en relación, no se deja integrar en ella, y hace entrar «en la experiencia posible de un imposible». <sup>44</sup>

El autor, desde la perspectiva de la existencia, define el otro existencial como «aquel que “encontramos”». Esto implica reconocer que el otro sólo puede ser encontrado o abordado. Aclara que,

«le corresponde pues al encuentro delimitar lo paradójico de una puesta en relación con el Otro sin que haya por ello integración y, por consiguiente, pérdida del Otro. Porque el encuentro se opera en el “más cerca” (el “cerca” de la presencia) al mismo tiempo que, en el tan cerca, se descubre un totalmente otro: “tan cerca, totalmente otro” es su concepto». <sup>45</sup>

Progresivamente, según Jullien, «encuentro» no se trata de una modalidad existencial entre otras, sino que «dice la única relación (*rapport*) al Otro en tanto que otro, en la medida de su posibilidad, es decir mientras aún no se ha establecido una relación al Otro que lo desapropie de su calidad de “otro”». <sup>46</sup> Así, el verbo «encontrar» es el inverso de *écarter* (abrir un *écart*):

«[...] *Écarter*, es abrir una distancia que hace aparecer el otro; encontrar, es, en cambio, entrar en lo más cerca posible, en “presencia”, de ese otro aparecido. El uno y el otro se responden y son llamados a cooperar en el pensamiento; y, al igual que el *écart* se opone a la diferencia, encontrar se opone a asemejar». <sup>47</sup>

Acerca de esta categoría «encuentro», quisiéramos señalar algunos aspectos relevantes. En primer lugar, el encuentro deja siempre su parte a lo «imprevisto». Se trata de lo desconocido de y en el encuentro. Por otro lado, solo hay encuentro si se deja lugar a lo indeterminado, abriendo así un porvenir. Dicho de otro modo, aunque el encuentro esté preparado, no sabemos nunca cómo se va a realizar y, de alguna manera, planes, y proyecciones sobre el Otro se encuentran suspendidos, ya que «se opera en el

---

<sup>43</sup> Jullien, *Si près*, 170.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 171. Cabe aclarar que para el autor la integración, la asimilación es lo que tiende a hacer al otro similar o semejante a sí. Desde un punto de vista fisiológico, «asimilar, es reducir la alteridad de lo que se absorbe para convertirlo en su propia substancia, asimilar significa, intelectualmente hablando, integrar a lo que ya sabemos: se conoce primero relacionando ese exterior al interior, conectando lo desconocido con lo conocido». Cf. *Ibid.*, 167.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 174.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> *Ibid.*, 175

instante y en la confrontación, en la experiencia de un “cara a cara”». <sup>48</sup> Esto es sumamente capital porque se decide «en la actualidad de una presencia que momentáneamente se encuentra compartida y esta presencia puede subvertir todo». Se subraya, así, lo imprevisto, lo que no supone que se pierda nunca completamente su valor de confrontación (frente a frente). Desde aquí percibimos «lo que contiene de riesgoso y de peligroso o por lo menos de aventurero». Aun cuando el encuentro es propicio, «no se elimina el factor de fuerza e incluso de violencia que quebranta los fundamentos en los que se asientan ambos lados encontrados». <sup>49</sup>

En segundo lugar, el encuentro entre dos sujetos se establece cuando cada uno se «desprende» un poco de sí por el otro, si no, no hay encuentro. Empleando la metáfora de una cerca, Jullien esboza el dinamismo entre lo exterior y lo interior: «La cerca que dibuja el interior de un “sí” sufre allí y así, la fractura existencial de un Exterior». Lo desconocido del encuentro produce una des-apropiación del sujeto, que se opera, por un momento, por una suspensión de la completa seguridad y del control de sí del sujeto: «El sujeto es, por y en el encuentro, desmontado, sacado de donde se asienta el sí mismo». Lo propio del encuentro es, por un lado, que cada uno mantiene su «sí mismo», de esto resulta la puesta en tensión en el cara a cara, sin fusión, el «sí mismo» no es abolido; por otro lado, este «sí» se encuentra allí «desprovisto, o por lo menos mellado en su cerca, desposeído de lo que lo mantiene y lo confirma en un "sí mismo"». <sup>50</sup>

En tercer lugar, el encuentro vertebra una estructura contradictoria, problemática, propiamente límite, pero al mismo tiempo fecunda. Mantiene el *écart* (de la alteridad) entre uno y otro, al mismo tiempo que «pone en presencia», en «lo más cerca». Aquí se libera su incontenible fuerza de efracción. Cabe destacar que el «sí mismo» no es reabsorbido, pero en el encuentro es «desbordado». Para Jullien es doblemente desbordado: de la limitación del sí y del «enredo» en ese sí. Una nota particular, que ponemos en relieve, es que el encuentro cuestiona y pone en trabajo al sujeto que se repliega sobre sí. En esto, el encuentro es ético, e incluso se encuentra al principio de la ética. <sup>51</sup>

En cuarto lugar, destacamos el dinamismo del encuentro. Palabras como «promoción» y «apertura activa», cobran relevancia. El encuentro, «deshace la cerca enredante del sí mismo», y en esto el sujeto es «pro-movido como sujeto, manteniéndose afuera, dicho de otra manera, ex-istiendo». Lo mencionado indica una apertura en el sujeto, pero ésta para Jullien, no es más que una disposición de apertura, se requiere un paso más:

«Esa apertura no se efectiviza, no se torna activa, que si un Otro consigue recortarse y desprenderse del mundo (del otro anónimo) para poder chocar (forzar) la cerca bajo la

---

<sup>48</sup> Cf. Jullien, *Si près*, 176.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 176-177.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 177.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 178.

cual se cobija callado el yo. Esto sólo puede hacerse por surgimiento produciéndose en lo más cerca y de manera singular- esto es lo que se llama precisamente encontrar».<sup>52</sup>

Finalmente, es importante mencionar que el encuentro no es reactivo, sino que hace surgir una iniciativa, la misma que me promueve en sujeto: «Yo acepto o no encontrar». A la vez, en la medida en que el encuentro se produce, emana de él, «es decir de esta efracción y del des-cercamiento del sí mismo [...], una toma en cuenta del Otro como Otro y que como tal desborda el yo, deshaciendo su egocentrismo [...]».<sup>53</sup> Este desbordamiento cobra relevancia en el pensamiento del autor. Encontrar el Otro implica: por un lado, que se deshaga el «emparedamiento del sí» y que, en lugar de permanecer indiferente al Otro o de querer imponerse a él, aparece un entre nosotros del encuentro. Por otro lado, gracias al «desbordamiento y desamparo» de los «yo» confrontados, emerge un reconocimiento y una reciprocidad de los sujetos.<sup>54</sup>

Estas claves hermenéuticas sobre el encuentro y la alteridad en la relación comportan, entonces, «dejarse desbordar y de-portar por el Otro, comenzar a elevar la barrera con él, para luego dejar que su sólido “yo” sea abordado, mellar la frontera bajo la cual el “yo” se mantiene al abrigo».<sup>55</sup> De lo mencionado deriva que el fruto existencial sea el introducirse en «lo íntimo».

### 1.1.5 Lo íntimo, fruto del encuentro y lo inaudito

Lo íntimo expresa «el efecto generado por el encuentro cuanto más nos comprometamos en él, a dejar entrar al Otro exterior dentro e incluso en lo más dentro de sí (*intimus*)».<sup>56</sup> En este sentido, se caracteriza por esa penetración del Otro en sí, alcanzándolo en su fundamento y quebrantando en sus profundidades este «sí». A lo que Jullien considera la violencia del encuentro: «Fracturando o fisurando el sí mismo», le sigue la «suavidad infinita de lo íntimo», «extendiéndose en afecto tanto como en duración, pero que no es jamás definitiva».<sup>57</sup>

¿Qué significa entrar en una relación íntima con el Otro? No consiste en «asimilar», es decir, «en lugar de pretender que el otro se convierta en semejante a sí mismo o, por lo menos, de que se vuelva relativo a sí mismo, el Otro permanece en el más dentro de sí como otro». Por lo tanto, el *écart* no es abolido por lo íntimo. No se trata de integrar o de reabsorber el otro. Por el contrario, el Otro íntimo se mantiene en su alteridad, siempre listo para reavivarse. Así como el *écart* no es abolido, el *entre* el Otro y sí mismo, es un «entre intensivo entreabierto por el desborde recíproco de sí por el Otro que permanece otro», en ese *entre* se puede desplegar «*en regard à l'Autre, un*

---

<sup>52</sup> Jullien, *Si près*, 179-180.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 181.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 183.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>56</sup> *Ibid.* Para profundizar en su elaboración conceptual de lo íntimo, véase: François Jullien, *De l'intime. Loin du bruyant Amour* (Paris: Grasset, 2013).

<sup>57</sup> Jullien, *Si près*, 186.

“*égard*” *partagé*». <sup>58</sup> Un juego de palabras de gran belleza altamente significativo en la experiencia mística: *écart*, *regard*, *égard*.

El encuentro, con su fruto existencial de lo íntimo, es en su fondo «discreto, camina, trabaja paso a paso» y procede por «transformaciones silenciosas». <sup>59</sup> Un encuentro no es posible que «al precio de la paradoja». «Hace falta que el Otro esté tan cerca, entrando en presencia, pero que se mantenga al mismo tiempo su alteridad». Hace falta que se mantenga el *écart* o más bien «que éste se profundice (*se creuse*) hasta el infinito: que el Otro, en lugar de dejarse asimilar y consumir, sea cada vez más reconocido como desconocido». <sup>60</sup> De esta manera, indicamos la relevancia de la distancia en la concepción de la trascendencia.

El arte del encuentro, o su supervivencia «será entonces mantener el *écart*, o más bien abrirlo indefinidamente, en el seno de la más íntima proximidad». <sup>61</sup> La exigencia alude «a la vez resguardarse del repliegue sobre sí mismo y de la fusión en el Otro, mantenerse en la línea de cresta de un desbordamiento de sí que no es sin embargo renuncia a sí por abandono al Otro». <sup>62</sup> En la contradicción del encuentro «se abre un infinito en el seno de lo finito que podemos llamar lo inaudito»: <sup>63</sup>

«“Tan cerca, totalmente Otro” dice lo Inaudito; o lo Inaudito es su concepto. Nombra el totalmente Otro percibiéndose a proximidad, al cual sin embargo no tengo acceso. Nombra al Otro en cuanto in-asimilado e incluso in-asimilable. Con el que sólo podemos relacionarnos fugitivamente, es decir de hecho paradójicamente, y eso precisamente, en el encuentro». <sup>64</sup>

Lo inaudito forja el estatuto de lo que es absolutamente Otro, es insostenible, ya que es «efracción del Otro surgiendo en lo más cerca», y del mismo modo «es inagotable». Inagotable, «porque ese totalmente otro a proximidad, que no se deja asimilar, o que nuestra censura no ha excluido ni reprimido, no deja efectivamente de desbordarnos». <sup>65</sup> Sin embargo, lo inaudito no es lo extraordinario. Acontece en la dimensión cotidiana y a la vez se presenta como siempre otro con respecto a lo que hemos asimilado, concebido o incluso imaginado. Nos encontramos ante la osadía que implica el encuentro con el Otro y con lo inaudito, ésta «define lo que es la tensión propia de la existencia». <sup>66</sup>

Por último, cabe destacar que, el filósofo y sinólogo, pone en relieve el valor de la metáfora, considerándola «no una figura entre otras, sino el medio de la evocación del

---

<sup>58</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 188.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 199.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 205.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*, 206.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 215.

<sup>65</sup> *Ibid.*, 216.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 221.

Otro que permanece otro: “transportando” en el otro, en efecto la metáfora rechaza la asimilación». Señala de este modo que hay siempre un Otro que se nos escapa, si no, no sería otro.<sup>67</sup> Con esta delicada atención y vigilancia a la riqueza semántica que despliega cada palabra, el autor nos ofrece claves hermenéuticas con las que entraremos en diálogo para entrar en la experiencia mística.

## 1.2 El símbolo del Encuentro, categoría central para una interpretación de la experiencia mística

Hemos explicitado algunas claves que tendremos en cuenta desde el pensamiento de François Jullien. Convendría, ahora, en diálogo con la fenomenología de la religión y de la mística desde las contribuciones de Juan Martín Velasco,<sup>68</sup> adentrarnos en el símbolo del encuentro como categoría central en nuestro estudio. En su obra *El encuentro con Dios*, Velasco considera que «el encuentro interpersonal es el símbolo por excelencia de la relación religiosa». La reflexión se abre a partir de la dimensión simbólica de esta categoría:

«Como en todos los grandes símbolos, en éste la capacidad analógica del símbolo del encuentro, es decir, su capacidad de remitir al hombre a su relación con el Misterio, hunde sus raíces en la *anagogía*, es decir, en la referencia constitutiva de su ser persona, realizada en términos de encuentro, al Tú absoluto que es el Misterio, reflejada en la relación interpersonal con el tú humano, y que, por eso, se deja “percibir” simbólicamente en ella».<sup>69</sup>

Asimismo, por experiencia mística, Velasco alude a la polivalencia del término «mística»<sup>70</sup> y a la complejidad de ir delimitando su empleo. El vocablo nos acerca al misterio, en las lenguas latinas: «es la transcripción del término griego *mystikos*, que significa en griego no cristiano lo referente a los misterios (*ta mystika*)». A lo que agrega que:

«Todas estas palabras, más el adverbio *mystikos* (secretamente), componen una familia de términos, derivados del verbo *myo*, que significa la acción de cerrar aplicada a la boca y los ojos, y que tienen en común el referirse a realidades secretas, ocultas, es decir misteriosas».<sup>71</sup>

Como estudioso de la fenomenología de la mística, el autor considera que en todo fenómeno místico, nos encontramos con la experiencia de hombres y mujeres que entablan una relación. Relación enteramente original con «el Misterio». «Presencia originante absolutamente trascendente» y, al mismo tiempo, es percibida en lo más

---

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> Véase, Juan Martín Velasco, *El Encuentro con Dios. Nueva edición revisada por el autor* (Madrid: Caparrós, 1995); *El fenómeno místico. Estudio comparado*, tercera edición (Madrid: Trotta, 2009); *Espiritualidad y mística* (Madrid: Santa María, 1994).

<sup>69</sup> Velasco, *El Encuentro con Dios*, 9-10.

<sup>70</sup> Para un análisis de la utilización del término «Mística», véase, Velasco, *El fenómeno místico*, 17-24; para un estudio profundizado del fenómeno místico esta obra es un referente.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 19.

íntimo de la realidad y de la persona. Esta Presencia originante, que es una Presencia «dante» provoca una respuesta de entrega incondicional, de trascendimiento de sí, esto es una actitud teologal, que es una actitud de fe.<sup>72</sup> Desde esta óptica, entendemos por «mística»:

«Experiencias interiores, inmediatas, fruitivas, que tienen lugar en un nivel de conciencia que supera la que rige en la experiencia ordinaria y objetiva, de la unión -cualquiera que sea la forma en la que se viva- del fondo del sujeto con el todo, el universo, el absoluto, lo divino, Dios o el Espíritu».<sup>73</sup>

En otro sentido, McGinn resume «mística» como la «conciencia directa de la presencia de Dios». La experiencia mística puede darse en diferentes grados y para Velasco la persona adquiere la posibilidad de «vivenciar»<sup>74</sup> la adhesión al Misterio, tras un proceso de preparación y disposición. Sus rasgos característicos serán asimismo nuestras claves de lectura: el carácter holístico, totalizador y englobante de la experiencia; la pasividad, la inmediatez por contacto con la realidad experimentada, la simplicidad o sencillez, la infabilidad, el carácter noético de la experiencia que se caracteriza a su vez por ser «cierta y oscura» a la vez.<sup>75</sup>

González de Cardedal sintetiza una serie de aclaraciones terminológicas en su obra *Cristianismo y mística* que haremos nuestras: la *mística* como acontecimiento personal de la experiencia inmediata de Dios; la *mistografía* como su traducción en texto escrito; y, por último, la *mistagogía* como la experiencia ofrecida a otros.<sup>76</sup>

### 1.2.1 La categoría del encuentro y sus rasgos característicos

Sin duda, la categoría del encuentro da luz para abordar la experiencia mística de Margarita Porete y Margarita de Oingt. Nos hemos acercado con François Jullien, desde la perspectiva de la existencia, al encuentro. Estimamos importante tener en cuenta en este punto las contribuciones de Velasco, autor que, apoyándose en la descripción de la existencia que ha llevado a cabo tanto la filosofía existencial como las corrientes personalistas, sienta las bases de la condición intersubjetiva como raíz del encuentro. El

---

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*, 253-287.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>74</sup> El autor entiende por «vivenciación»: «la encarnación en las diferentes facultades y en los diferentes niveles de la persona: su razón, su deseo, su querer, sus sentimientos y afectos, de esa adhesión fundamental en la que consiste la fe y, a través de ella, de la estrecha relación con el Misterio, con el Absoluto, con Dios que instaura» en Velasco, *Ibid.*, 319. Subrayamos este aspecto que consideramos fundamental ya que toda experiencia de relación religiosa viva, implica un grado de personalización de la fe, y algún grado de ejercicio experiencial de la misma. De esto deriva, en la concepción del autor, que toda experiencia de fe viva tiene algo de mística. Podríamos decir, con el autor, que se pueden identificar rasgos identificables de las experiencias de fe como místicas.

<sup>75</sup> Véase, Velasco, *El fenómeno místico*, 319-356. Estos rasgos de la experiencia mística que simplemente mencionamos, desde los aportes de la fenomenología de la mística, los tendremos presentes en la descripción, interpretación de lo que consideraremos una cartografía del encuentro en la experiencia mística.

<sup>76</sup> Cf. Olegario González de Cardedal, *Cristianismo y mística* (Madrid: Trotta, 2015), 110-112.

autor considera la referencia personal a las otras personas como dimensión constitutiva del ser humano. Se trata de un «ser en el mundo», «abierto al mundo», y «los otros son co-sujetos con él de ese mundo en referencia al cual se realizan». De esto deriva que el ser humano no es sino «siendo con otros». La presencia de otros es constitutiva de la forma de ser relacional.<sup>77</sup>

En primer lugar, debemos considerar la respectividad de las personas, esto es el «frente a» de los sujetos que se encuentran, «esa respectividad comprende la alteridad insuperable, la resistencia de las personas que se encuentran y la relación, la referencia de esas dos alteridades». La alteridad introduce en la relación del encuentro una característica importante: «La trascendencia respectiva de las personas que se encuentran».<sup>78</sup> En la raíz del encuentro «afectante» nos encontramos ante un acto de presencia del otro, que requiere la libertad del sujeto, como consecuencia de una llamada que requiere, surge una respuesta a ese acto de presencia.<sup>79</sup>

En segundo lugar, el surgimiento del encuentro se continúa en la reciprocidad, en la que entran en juego la libertad en ejercicio de los sujetos y la intervención activa de ambos. Cada una de las partes crea con su iniciativa las condiciones de posibilidad para el ejercicio de la otra. Palabras como «invocación» y «respuesta» cobran aquí relevancia. Resulta asimismo significativo lo que emerge como una exigencia, es decir, una relación de intimidad entre las personas que se encuentran, y de este modo el encuentro afecta el centro mismo del sujeto.<sup>80</sup>

En tercer lugar, nos preguntamos: ¿Qué disposiciones se requieren por parte de los sujetos para que se ejercite el encuentro? La primera es la capacidad de trascendimiento, que está íntimamente relacionada con la no objetivación del otro; no privarle de su condición de otro, y a la vez, no renunciar a la propia condición de sujeto y convertirse en objeto para el otro. Podríamos asociar esta afirmación con la no asimilación de la que anteriormente nos hablaba Jullien. Una segunda disposición consiste en contemplar que «el encuentro no es un acontecimiento del que dispongamos por entero, sino que nos descubrimos como siendo desde el encuentro y fruto tanto como agentes de él».<sup>81</sup> Queremos subrayar aquí el verbo descubrir, tan presente en el desarrollo de Jullien. Y por último, Velasco pone de relieve un suelo común del encuentro: «un nosotros en el que el yo y el tú se descubren participando».<sup>82</sup>

---

<sup>77</sup> Cf. Velasco, *El encuentro con Dios*, 34. Véase, Martin Buber, *Yo y Tú*. Trad. de Carlos Díaz (Madrid: Caparrós, 1993). Buber considera que el yo en el ser humano es doble: es yo-tú y yo-ello. Considera que la relación intersubjetiva es constitutiva del ser humano. Asimismo convendría ver, Pedro Laín Entralgo, *Teoría y realidad del Otro*, 2 vols. (Madrid: Revista de Occidente, 1961). Ambos autores se encuentran presentes en las contribuciones de Velasco.

<sup>78</sup> Cf. Velasco, *El encuentro con Dios*, 37.

<sup>79</sup> Cf. *Ibid.*, 38.

<sup>80</sup> Cf. *Ibid.*, 38-39.

<sup>81</sup> *Ibid.*, 40.

<sup>82</sup> *Ibid.*

En cuarto lugar, las formas más elevadas del encuentro efectivo, el diálogo y el amor, confirman la constatación de ese suelo común de un nosotros en el que se descubren participando. El diálogo, como fenómeno de comunión y de participación activa en una verdad que no posee ninguno de los sujetos, alumbra el encuentro. El amor aparece como un fenómeno de participación a una generosidad que viene de más allá de la partes, y que desborda en oblación. Velasco, en la misma línea, resalta la entrega y la oblación y no la búsqueda de fusión y posesión; este desbordamiento en el encuentro, desde otro ángulo ha sido puesto en relieve por Jullien. De hecho el encuentro apunta a un encuentro supremo, a un tú absoluto, «que está no sólo al final de los encuentros humanos, sino en su raíz como lo que los posibilita y los hace ser permanentemente».<sup>83</sup>

Por último, dos rasgos más. Primero, «el encuentro con el otro se presenta como una enorme promesa que sólo se puede realizar desgranada en unas respuestas concretas que en modo alguno consiguen cumplirla adecuadamente».<sup>84</sup> En relación con esta dimensión de promesa, el umbral del encuentro acentúa un «silencio venerativo», como la imposible respuesta: lo inesperado, lo no definitivo y no conclusivo del encuentro, acompañado de un horizonte que se abre hacia nuevos. Recordamos aquí la reflexión acerca de lo imprevisto e indeterminado del encuentro, de lo que deriva su riesgo y aventura, de la que habla Jullien. Segundo, se establece la relación entre las formas variadas de encuentro y las mediaciones para vivirlo, sin las que no se hace realidad el encuentro.<sup>85</sup>

### **1.2.2 El encuentro personal con la Absoluta trascendencia, el Misterio.**

Damos un paso más en nuestra reflexión, que consiste en la consideración de esta categoría del encuentro personal en el encuentro con el Misterio como Absoluta trascendencia. Velasco desde la fenomenología que busca encontrar la estructura del fenómeno religioso, presenta el Misterio como clave del mundo religioso. Ahora bien, conviene especificar qué entenderemos por Misterio.

El Misterio «no designa tan sólo una verdad inalcanzable o incomprensible. Evoca, más radicalmente, una realidad “totalmente otra”, más allá de lo conocido y lo desconocido [...]».<sup>86</sup> Y a la vez que absolutamente trascendente, subrayamos «su condición de realidad íntimamente inmanente» en toda la realidad mundana y en el corazón del ser humano.<sup>87</sup> Evoca la inaccesibilidad absoluta; el único camino que nos

---

<sup>83</sup> Cf. Velasco, *El encuentro con Dios*, 40-41.

<sup>84</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>85</sup> *Ibid.*, 41-42.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>87</sup> Velasco, *El fenómeno místico*, 254. Hacen eco en este aspecto las palabras, citadas por el autor, de San Agustín en *Confesiones* 3,6: «*superior summo meo, interior intimo meo*».

queda, según el autor, para vislumbrar la realidad inaccesible del Misterio, es a través de «la huella que produce en la existencia el contacto con la trascendencia absoluta».<sup>88</sup>

Con su presencia, el Misterio anonada al sujeto. Lo describe como la experiencia de lo tremendo que se avecina con la de la finitud, la de contingencia. Estas huellas se aúnan con la conciencia de una dependencia absoluta. El sujeto se fascina y es atraído irresistiblemente, puesto que el Misterio evoca «la realidad sumamente valiosa, la que vale por sí misma y confiere valor a todo lo que existe. La que es y es en sí digna de ser y hace digno de ser a todo lo que es». Al mismo tiempo que el sujeto vive esa atracción, descubre su indignidad, que para el autor se traduce en la conciencia de pecado.<sup>89</sup>

Nos encontramos ante lo paradójico. El Misterio es al mismo tiempo, lo inaccesible y lo radicalmente presente, provocando una experiencia de vacío o de ausencia. Es lo totalmente otro y al mismo tiempo lo más cercano al ser humano en su interior. Pensemos en este punto en la consideración del Otro que hace Jullien. Velasco considera que la categoría del símbolo del encuentro con el Misterio se puede reconocer en la estructura de la relación religiosa, que presenta algunos rasgos singulares. No puede ser considerada de manera idéntica que en el orden intramundano.<sup>90</sup>

Entre éstos encontramos en primer lugar el hecho de que no se trata de una relación objetiva; en segundo lugar, el encuentro implica un reconocimiento del Misterio como supremo y centro por parte del sujeto desde una posición extática, es decir, que se opera un descentramiento, de ahí su carácter de riesgo<sup>91</sup>; en tercer lugar, implica la conciencia de absoluta novedad en la relación y el reconocimiento de la iniciativa del Otro-Misterio y a su vez, del don descendente de la salvación, como gracia; en cuarto lugar, la actitud religiosa como relación con la realidad absolutamente trascendente se traduce en una nueva forma de existir que se caracteriza por «la aceptación y el reconocimiento del Misterio como origen amoroso de sí mismo, y el confiado, liberado y gozoso ejercicio de la existencia que brota de tal conocimiento».<sup>92</sup>

Por último, cabe subrayar su condición de relación simbólica, este aspecto será fundamental en nuestro estudio:

«No sólo porque el sujeto religioso haya producido y produzca constantemente vastos complejos simbólicos para expresarse, sino más radicalmente porque la relación religiosa convierte al hombre y a su vida en el símbolo originario, en el lugar de

---

<sup>88</sup> Velasco, *El encuentro con Dios*, 48.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>90</sup> Véase, *Ibid.*, 43-88.

<sup>91</sup> Evocamos en relación al trascendimiento y descentramiento que comporta la actitud teologal, la experiencia a la que nos remite el profeta, que evoca el autor: «“Si no creéis en Dios, no subsistiréis” (Is 7,9), que buenos conocedores de la Biblia traducen: “Si no tomáis a Dios como apoyo, no tendréis lugar firme en que descansar”». En esto se subraya que la fe es «a la vez que trascendimiento y descentramiento en el Misterio, encuentro, íntimo como ningún otro, con él» en Velasco, “Breve ensayo sobre el fenómeno místico”, 33.

<sup>92</sup> Velasco, *El encuentro con Dios*, 53.

manifestación de lo invisible, que por eso sólo puede vivir simbolizando. Así, la relación religiosa sólo es efectivamente vivida por el hombre cuando éste proyecta sobre los actos, los objetos, las personas, el mundo todo en el que vive la presencia directamente invisible de la trascendencia que le origina».<sup>93</sup>

El autor presenta el encuentro con el Misterio, realidad que determina el ámbito de lo sagrado, como «lo absolutamente otro y lo que más íntima y definitivamente le concierne». Es decir, en la actitud religiosa han de conjugarse el reconocimiento de lo supremo y «la aceptación de esa superioridad como salvación de toda la persona, que atrae a ese Misterio y lo convierte en razón y el sustento de su propia subjetividad [...]».<sup>94</sup> Este reconocimiento es lo que permite, para el autor, descubrir esa realidad como lo último y definitivo para mí.

Desde su desarrollo considera que en el encuentro con el Misterio la trascendencia de éste no excluye la respectividad personal, sin que esto signifique comprometer su trascendencia absoluta. Como respuesta emerge una entrega de parte del sujeto que no le esclaviza, en esto insiste Velasco, «no le hace perderse como sujeto», sino justamente le confiere y posibilita «la más plena realización en confianza y libertad».<sup>95</sup> Confirma la categoría del encuentro con el Misterio, en un grado de radicalidad, es aquí donde el autor considera que «el sujeto accede a la condición de primera persona» o dicho de otro modo «se “salva” como persona» en la medida en que «reconoce al otro, abriéndose a él en la disponibilidad, fidelidad y confianza».<sup>96</sup>

Ahora bien, vamos a movernos desde la experiencia mística de Margarita Porete y Margarita de Oingt, dentro de lo que es la categoría del encuentro con el Misterio dentro del cristianismo. Desde una perspectiva cristiana entenderemos que se trata de «una experiencia personal de encuentro con Dios, con el Dios uno y trino, Padre de Nuestro Señor Jesucristo en el Espíritu».<sup>97</sup> Del encuentro con Dios, una forma de ser surge de la opción de asumir la existencia como un don y de vivirla como una respuesta. «Crear es ante todo existir dialogalmente»,<sup>98</sup> la invocación del Otro en el encuentro convoca a una respuesta en la historia, y abre al ser humano según el ejemplo de Jesús, a los otros, al mundo. Es así que «de la fe como relación dialogal surge la fe como compromiso en el mundo y con los demás».<sup>99</sup>

Las claves hermenéuticas que hemos esbozado en diálogo con diferentes autores, nos conducen a detenernos, en este punto de partida, en la metáfora de la cartografía y del viaje con lo que conlleva de exploración, de riesgo, de *écart*, de *entre*, de desplazamiento, y ciertamente de encuentro con el Otro.

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, 53-54.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 63.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>96</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>97</sup> Uribarri, 28. Véase la obra en su integridad, se trata de una valiosa contribución, a la que volveremos a referirnos.

<sup>98</sup> Velasco, *El encuentro con Dios*, 284.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 285.

### 1.3. Cartografía del encuentro en la experiencia mística

«Es místico aquel o aquella que no puede dejar de caminar y que, con la certeza de lo que le falta, sabe de cada lugar y de cada objeto que *no es eso*; que no se puede residir *aquí*, ni contentarse con *eso*».<sup>100</sup>

Estas palabras de Certeau indican el dinamismo de un recorrido en la mística o el místico, y de alguna manera indican el itinerario recorrido como lectora del legado escrito que nos han dejado: el de atreverse como este «caminante herido»<sup>101</sup> lo hizo, como «un cartógrafo de la alteridad»,<sup>102</sup> a dejarnos «alterar» en nuestro caso por las maestras de la mística medieval, atrevemos a vivir la experiencia de dejar que la literatura mística, nos haga partir:

«Encarar así los procesos, ‘interpretar’ en el sentido musical del término esta escritura mística como otra enunciación, implica concebirla como un pasado del que estamos separados, y no suponer que nos encontramos en el mismo lugar que ella; es intentar practicar nosotros mismos su movimiento, rastrear, aunque sea de lejos, las huellas del trabajo, y no identificar como objeto de saber esta cosa que, al pasar, ha transformado los grafos en jeroglíficos. Es permanecer en el interior de una experiencia escrituraria y conservar esa especie de pudor que respeta las distancias. Estos recorridos por las periferias textuales de la mística, nos enseñan caminos para perderse (incluso si se trata sólo de perder un saber). Quizás su rumor nos conducirá hacia la ciudad convertida en mar. Y así, una literatura haría perceptible algo de lo que la construye: un poder de empujar a partir».<sup>103</sup>

Pedro Rodríguez Panizo pone de relieve en Certeau la metáfora que alguna vez empleó del viaje. La figura del viajero explorador, frente a la del mapa y el cartógrafo. Presenta a los místicos como «aquellos exploradores intrépidos que no se cansan nunca de caminar; los que se arriesgan, llenos de confianza y amor, a descubrir la *terra incognita* del Misterio de Dios». A lo que agrega: «según esto, los teólogos parecerían más bien los cartógrafos que van detrás de ellos intentando trazar, con temor y temblor, un “mapa” que permita orientarse en lo infinito». El autor sostiene que ambos están invitados a la amistad con Dios.<sup>104</sup> Nos preguntamos ¿Son las místicas estudiadas viajeras exploradoras? ¿Son cartógrafas que nos han dejado en sus escritos mapas trazados que hemos de descubrir como lectores? ¿Son tanto exploradoras aventureras y cartógrafas-teólogas a la vez?

---

<sup>100</sup> Certeau, *La debilidad de creer*, 19.

<sup>101</sup> Expresión con la que titula su obra Françoise Dosse, *Michel de Certeau. El caminante herido* (México: Universidad Iberoamericana, 2003).

<sup>102</sup> Título de un capítulo de la obra a la que nos hemos referido de Françoise Dosse, 507.

<sup>103</sup> Certeau, *La fábula mística*, 26.

<sup>104</sup> Pedro Rodríguez Panizo, *La herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía* (Madrid: San Pablo-Universidad Pontificia Comillas, 2013), 95. El autor se refiere a Françoise Dosse, 522-524. La referencia a la metáfora en Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer* (México: Universidad Iberoamericana, 1996). Véase el planteamiento del autor y su valiosa contribución centrada en la invitación a la experiencia mística en algunos teólogos contemporáneos, 95-137.

El símbolo del camino, del viaje, de la «vía» es frecuente en diferentes tradiciones para referirse a la experiencia mística, puesto en valor por Velasco, por ejemplo:

« El término *tarikā* (camino, senda), que designa a la vez en el islamismo el camino que sigue el practicante sufi desde la observación de la ley revelada hasta el contacto con la realidad divina, y la congregación o cofradía de los que llevan una vida común orientada a ese fin [...]. Todos los ascetas musulmanes coinciden en calificar (ese camino) de viaje (*safāra*), viaje que san Juan Clímaco denominaba *xeniteia*, es decir, viaje al extranjero».<sup>105</sup>

«*Vía*» imagen frecuente en la espiritualidad cristiana, el camino designa «el proceso que conduce el alma a Dios». Se expresa asimismo con un itinerario.<sup>106</sup> Evelyn Underhill, al profundizar sobre «mística y simbolismo», se refiere asimismo al viaje, al peregrinar y a sus mapas, subraya el carácter aventurero y exploratorio. La autora destaca que en esta aventura de dejar atrás el puerto y de emprender el rumbo al «vasto y proceloso mar de lo divino». Puede el místico realizar sondeos y señalar peligros. De ello derivan mapas, representaciones artísticas o esquemas simbólicos que describen o sugieren las experiencias de la conciencia mística, así como las doctrinas a las que han dado origen estas experiencias. Enfatiza que lo que llama «diagramas místicos, [...] descripciones simbólicas y artísticas de la historia interior del ser humano -de sus secretas aventuras con Dios- son casi infinitas en su diversidad», implica una ilustración del país del alma visto a través de un temperamento diferente.<sup>107</sup>

A través del símbolo del peregrinaje, los místicos consiguen resumir y sugerir una gran parte de la historia vital del alma ascendente, de la conciencia espiritual en desarrollo:

«La necesaria libertad y distanciamiento del viajero; el alejamiento de su vida y sus intereses normales; las dificultades, los enemigos, las privaciones con que se encuentra en camino -la longitud del viaje, la variedad de países, la noche oscura que le sobrecoge, los vislumbres del lejano destino-, todas estas cosas se ve cada vez más, conforme avanzamos en el conocimiento, que constituyen una transparente alegoría del progreso del ser humano de lo irreal a lo real».<sup>108</sup>

Esta metáfora de viaje, camino, itinerario, exploración, estará presente en nuestro estudio, unida a la metáfora de cartografía, como los trazos que señalan el recorrido de una experiencia de exploración, trazos a los que accedemos a través del cuerpo escriturario que nos han dejado las místicas estudiadas.

\*\*\*

---

<sup>105</sup> Velasco, *El fenómeno místico*, 302.

<sup>106</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>107</sup> Cf. Evelyn Underhill, *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Prólogo de Juan Martín Velasco. Trad. Carlos Martín Ramírez (Madrid: Trotta, 2006), 147- 172; 147-148.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 152.



## CAPÍTULO II

### CARTOGRAFÍA DEL ESPEJO: LA TRADUCCIÓN DEL ENCUENTRO EN LA ESCRITURA

En el primer capítulo nos hemos acercado a algunas claves hermenéuticas fundamentales con las que hemos de dialogar a través de nuestro trabajo. Conviene ahora entrar en la experiencia mística propiamente dicha y en su traducción en la escritura, lo que dado lugar a una mistografía. Es lo que nos proponemos en el presente capítulo, profundizar en el acto de escribir y en la traducción de la experiencia mística. Esto nos permitirá analizar la simbólica de la escritura especular y, de manera específica, el *Espejo* y el *Speculum*.

#### **2.1 Entrar en la experiencia mística desde las claves hermenéuticas propuestas**

Desde la perspectiva de la alteridad nos hemos acercado, de la mano de François Jullien, a los conceptos de *écart*, de *entre*, de *lo común*, del *diálogo*, del *encuentro*, lo *íntimo* y lo *inaudito*. Estos conceptos pueden ayudarnos en primer lugar a pensar lo que acontece en el interior del sujeto, en relación a sí mismo. Se despliega una apertura y es así como descubrimos, en el interior de sí, la emergencia del Otro/lo otro. ¿No es un ejemplo claro de esto el humor, que permite tomar distancia consigo mismo? Estamos ante una nota particular, a nuestro juicio, en las místicas estudiadas. Volveremos sobre este aspecto del Otro en sí mismo, al profundizar más adelante en sus experiencias.<sup>1</sup>

En segundo lugar, estas claves nos ayudan a pensar la profundidad del proceso de traducción como experiencia de alteridad que las autoras han de transitar para expresar en un cuerpo escriturario sus experiencias. La tensión de encontrar palabras, de lo indecible, hará emerger «una manera de hablar» que las caracterizará. La experiencia mística como experiencia del lenguaje, es una experiencia de Alteridad. El acto mismo de hablar, implica un Otro, implica la no totalidad. El lenguaje místico, poético, paradójico, evoca en la experiencia de las místicas esta manera de proceder operativa, inventiva y exploratoria, que abre nuevas posibilidades, que desplaza, que «agujerea».

Tal como expresa lúcidamente Luisa Muraro hablando sobre las místicas: «el amor que la[s] hace hablar se inscribe en sus palabras haciendo un vacío desmedido y fascinante. Ellas dicen palabras vacías y lo que hacen es, simbólicamente, un agujero».

---

<sup>1</sup> Intentaremos señalar más tarde en nuestro recorrido esta afirmación a través de ilustraciones concretas. *Infra*, 93; 138.

Ese agujero, a su vez, es «pasaje hasta lo otro».<sup>2</sup> Abren brecha en lo cerrado, señalan ese *entre*, umbral, pasaje a veces imperceptible pero fundamental. Y de ese *entre* nacerá lo nuevo, tal como expresa Margarita Porete en el *Espejo*, en voz de «Nobleza de Unidad del Alma»: «¿Por qué habría de maravillarse cualquiera que tenga sentido en su interior si digo cosas grandes y nuevas?».<sup>3</sup>

En tercer lugar, estos conceptos nos ayudan a pensar la cuestión de la alteridad en el nacimiento del nuevo misticismo, la relevancia de la mujer y la emergencia de voces femeninas en la llamada «teología vernacular», según McGinn o «teología en lengua materna», según Muraro ¿Se ha abierto un *écart* entre la experiencia místico-teológica de las mujeres que estudiamos y la teología escolástica y monacal de la época?<sup>4</sup> ¿Cuáles son las nuevas posibilidades que emergen del espacio del *entre* los términos? ¿Reconocemos el potencial creativo del pensamiento que se despliega en «la vocación exploratoria» del *écart*, en el distanciamiento y el desplazamiento que implica el traducir la experiencia en las nuevas lenguas en las que han escrito sus obras?

Consideramos que la mística femenina permite desarrollar nuevas posibilidades, recursos inexplorados. En ese espacio del *entre*, ésta ha construido un *diálogo* entre experiencia espiritual y teología. La fundamentación de Jullien distingue el *écart*, seguido del *entre*, de la diferencia. No se trata tanto de oposición desde lo identitario, sino de situar el cara a cara en el distanciamiento y de mantener la tensión y la relación. Esto nos permite acercarnos a la mística femenina desde la novedad desplegada en los múltiples *écarts* y desde un *entre* fecundo e inventivo.<sup>5</sup>

En cuarto lugar, los conceptos ya evocados nos ayudan a reconocer en la experiencia de las místicas la vocación exploratoria en el conocimiento de sí y en la relación con el Otro. El espacio del *entre*, tantas veces imperceptible, es vital, ya que abre el umbral de la flexibilidad. Nos permite reconocer, en lo que se manifiesta, lo exploratorio y lo inventivo en el encuentro. La experiencia de alteridad «mantiene en tensión» e implica una mirada. Esta mirada será fundamental en la experiencia espiritual de las místicas.

---

<sup>2</sup> Muraro, “Reírse de Agustín”, 22.

<sup>3</sup> *Espejo*, cap. 86, 135.

<sup>4</sup> Véase, McGinn, *The Flowering*, 12-30; Muraro, *El Dios de las mujeres*, 31; 7-79.

<sup>5</sup> En este punto nos referimos a unas de las máximas que guían metodológicamente la investigación de la historia de la mística ofrecidas por McGinn, al considerar la cuestión de género. Consiste en evitar las indebidas generalizaciones y el esencialismo. El autor considera que «el hecho que algunas, o incluso muchas mujeres tiendan a emplear el lenguaje de una cierta manera, o adopten algunos tipos de símbolos distintivos, o construyan su identidad de género y sus relaciones con Dios acorde a ciertos modelos, no quiere necesariamente significar que todas las mujeres o ningún hombre lo harán». McGinn considera que es difícil considerar que existe «una forma singular de misticismo característico para todas las mujeres, y sólo para mujeres [...]». Sin embargo, es posible «discernir patrones de presentación de la conciencia mística -tanto de la experiencia inmediata de Dios y del camino hacia ella y los efectos que produce- que están primeramente asociados a mujeres, o que sus tempranas apariciones se encuentran en los escritos de místicas, y que siguen siendo más consecuentemente realizados en el caso de mujeres que de hombres» en McGinn, *Ibid.*, 15. Desde esta perspectiva los estudios de C. Bynum son valiosos. Tendremos en cuenta asimismo las contribuciones desde la perspectiva de la diferencia sexual, en la que situamos a Luisa Muraro y la comunidad filosófica femenina de Milán.

La manera de hablar mística es un conjunto de «prácticas traslativas» y de «actividades metafóricas (la metáfora es una “*translatio*”). Desplazan. Seducen y alteran las palabras», subraya Certeau.<sup>6</sup> En el trabajo de traducción del lenguaje místico se dan una diversidad y un proceso transformativo que a la vez buscan una unidad. Podemos ampliar la perspectiva que venimos desarrollando con Jullien, gracias a Certeau. Éste considera que el traductor «fabrica algo otro, pero en un campo que tampoco es el suyo y en el que no tiene derecho de autor. Produce, pero sin lugar propio, en ese intersticio, en esa barra en la que las lenguas se encuentran al girar sobre sí mismas». El autor señala la resistencia del traductor «a cuerpo descubierto», de manera ética, en «una producción de alteridad». Subraya también lo operativo y el desplazamiento que implica la traducción: «las maneras de hablar provienen de esta operatividad itinerante que carece de un lugar propio».<sup>7</sup>

## 2.2 La experiencia mística traducida en la escritura.

Las mujeres que tuvieron la osadía de escribir en la Edad Media, que tuvieron el coraje de «*faire un écart*» de lo esperado, de lo establecido, fueron escuchadas porque sus voces provenían de «excesos sobrenaturales», hecho que rompía el silencio en el que estaban confinadas. Estas mujeres hablan y escriben sobre lo que acontece en el «espacio invisible» de la interioridad. La conjunción de «mujeres, escritura, experiencia interior [...]»: es explosiva por lo insólita en la cultura medieval. Es tan insólita que no parece verdad. Y sin embargo lo es».<sup>8</sup>

Detengámonos sobre el acto de escribir. ¿De dónde nace la escritura? Se trata de un imperativo ineludible: «sólo una necesidad inexcusable puede explicar la existencia de un corpus textual referido a la experiencia mística».<sup>9</sup> Nos intentaremos acercar en este apartado a ese lugar en el que nace el imperativo de escribir. Para ello interrogaremos la experiencia del poeta, en lo que tiene de común con el acontecimiento interior experimentado por las mujeres místicas que estudiamos.

### 2.2.1 El imperativo de la escritura

Un joven poeta llamado Franz Kappus escribe a Rainer María Rilke, confiándole sus poemas, esperando en la respuesta un consejo, una crítica literaria. En la correspondencia del día 17 de febrero de 1903 desde París,<sup>10</sup> Rilke le empuja a volver la mirada no hacia fuera, sino hacia dentro:

---

<sup>6</sup> Certeau, *La fábula mística*, 122.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, 122-123.

<sup>8</sup> Cf. Cirlot y Garí, 11. Véase, María del Mar Graña Cid (ed.), *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, vol. 1 (Madrid: Laya, 1994); *Las sabias mujeres (siglos III-XVI)* vol.2, *Homenaje a Lola Luna* (Madrid: Laya, 1995); Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, 279-314.

<sup>9</sup> Cirlot y Garí, *Ibid.*, 28

<sup>10</sup> Rainer María Rilke, *Cartas a un joven poeta*. Trad. de José María Valverde, 2ª ed. (Madrid: Alianza, 1982), 23-33.

«Mira usted hacia fuera, y eso, sobre todo, no debería hacerlo ahora. Nadie puede aconsejarle, ni ayudarle, nadie. Hay sólo un único medio: Entre en usted. Examine ese fundamento que usted llama escribir; ponga a prueba si extiende sus raíces hasta el lugar más profundo de su corazón; reconozca si se moriría usted si se le privara de escribir. Esto sobre todo: pregúntese en la hora más silenciosa de su noche: “¿debo escribir?”. Excave en sí mismo, en busca de una respuesta profunda; y si ésta hubiera de ser de asentimiento, si hubiera usted de enfrentarse a esta grave pregunta con enérgico y sencillo *debo*, entonces construya su vida según esa necesidad: su vida entrando en su hora más indiferente y pequeña, debe ser un signo y testimonio de ese impulso».<sup>11</sup>

Rilke, en su carta, hace alusión a la ineficacia de la crítica e invita al joven poeta a prestar atención a lo que podríamos llamar un lugar virgen en sí. Ese lugar, en el que no ha penetrado palabra, es el del misterio indecible, presente en las obras de arte: «realidades misteriosas cuya vida perdura» ¿No son estos aspectos ineludibles a la hora de abordar las obras escritas por las místicas poetas que estudiamos? ¿No es su escritura una cuestión de vida o muerte? ¿No son también sus escritos realidades misteriosas cuya vida perdura, verdaderos tesoros? El único consejo que Rilke puede darle al joven poeta es «entrar en sí mismo», lo invita a explorar «las profundidades de las que brota su vida: en ese manantial encontrará [...] la respuesta a la pregunta de si *debe* crear». Hay una llamada a devenir artista, que sitúa al poeta en la posición de aquel que responde, que ha de tomarla sobre sí y llevarla, «“con su carga y su grandeza”, y sin preguntar jamás por la recompensa que pudiera llegar de fuera».<sup>12</sup>

Hélène Cixous, ante la pregunta «¿cómo habría escrito yo?» esboza «la llegada a la escritura» y señala la emergencia del imperativo. Detalla así en su interior el acontecimiento de alteridad al que nos hemos referido:

«Una fuerza alegre [...] una comarca inconcebible, interior a mí pero desconocida, vinculada a una profundidad, como si pudiera haber en mi cuerpo [...] un espacio distinto, sin límites, y ahí abajo, en zonas que me habitan y que no sé habitar, las siento, no las vivo, ellas me viven a mí, brotan las fuentes de mis almas, no las veo, las siento, es incomprensible pero es así. Hay fuentes. Ese es el enigma. Una mañana eso explota. Mi cuerpo experimenta ahí abajo una de sus alocadas aventuras cósmicas. Tengo algo de volcán en mis territorios. Pero no de lava: lo que quiere fluir, es soplo. Y no de cualquier manera. El soplo “quiere” una forma. “¡Escríbeme!”».<sup>13</sup>

Cixous afirma amar y temer ese soplo, relata con belleza la pasividad ante la experiencia de alteridad que acontece en su interior, ser «arrancada del suelo, zarandeada por el aire. Ser sorprendida. Albergar en mí misma la posibilidad de lo inesperado».<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 24-25.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 23-24; 26

<sup>13</sup> Hélène Cixous, *La llegada a la escritura*. Trad. Irene Agoff, 1ª reimp. (Buenos Aires: Amorrortu, 2015), 22.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 23.

Este *excursus* por la experiencia de escritura que evocan tanto la carta de Rilke al joven poeta, como Cixous, pone de relieve la dimensión relacional de la escritura. Se trata de una experiencia de alteridad y de una atención a lo que acontece en la interioridad. Con la fuerza poética de estos textos, en los que encontramos rasgos afines a lo que han vivido las místicas estudiadas, damos un paso más para adentrarnos en la traducción de la experiencia en escritura. Trataremos en primer lugar el testimonio de Margarita de Oingt y, tras la experiencia de la cartuja, nos detendremos en la experiencia de la beguina: Margarita Porete.

### 2.2.2 Margarita de Oingt, escritora

Muy poco se sabe del origen y de la vida de Margarita de Oingt antes de que vistiera los hábitos de la Cartuja de Poleteins, situada en Mionnay -Ain, Dombes- en la actual Auvernia-Ródano-Alpes y desaparecida en el siglo XVII. Margarita fue conocida hasta el siglo XX con diferentes nombres, *Duyngt* o de *Duyn*. Finalmente se demostró su origen como de «Oingt, cerca de Lyon»<sup>15</sup> y se la emparentó con la familia de Umfred d'Oingt, señor del siglo XI.<sup>16</sup> Margarita habría nacido, pues, en una familia señorial, de las más antiguas y poderosas de la región de Lyon, con un notable nivel económico.

Sus textos han llegado hasta nosotros en tres manuscritos. El más antiguo, un pergamino fechado en el siglo XIV y que contiene su obra, se encuentra en Grenoble (código 410),<sup>17</sup> fue compuesto justo después de su muerte. A través de sus escritos podemos rescatar algunos datos biográficos que aparecen dispersos y que sólo conciernen su etapa monástica: en 1286, dos años antes de que se convirtiera en la priora de Poleteins, comenzó a escribir su obra *Pagina Meditationum*, en latín. El resto de sus escritos se encuentran en francoprovenzal. Su segunda obra, *Speculum*, fue llevada al Capítulo General de la orden por el prior Hughes de Vallbone en 1294. El tercer escrito es un relato hagiográfico atribuido a Margarita: *Li via seiti Biatrice d'Ornacieu*, monja cartuja que murió en el año 1303. Encontramos finalmente cinco cartas ricas en contenido simbólico, importantes al estudiar su experiencia de escritura. Margarita fue citada en los testamentos de su padre, Guichard IV de Oingt, en 1297 y de su madre, Margarita, en 1300. Diez años más tarde, muere Margarita en la fecha estimada del 11 de febrero de 1310.<sup>18</sup>

Se conoce por su obra que fue priora del monasterio de Poleteins,<sup>19</sup> fundado por Marguerite de Beaujeu en 1245, época de pleno desarrollo de la rama femenina de la Cartuja. A mediados del siglo XII habían aparecido las primeras mujeres cartujas. La

---

<sup>15</sup> Durante nuestro trabajo de investigación se nos presentó la ocasión de visitar Oingt, presentamos en el Apéndice algunas fotografías del lugar. Lamentablemente no hemos tenido la misma oportunidad para visitar la región de Margarita Porete.

<sup>16</sup> Cf. Sancho Fibla, *Escribir y meditar*, 12.

<sup>17</sup> Cf. *Ibid.*, 14-15. Véanse las aportaciones del autor, que proporciona más datos acerca de los manuscritos. Los otros dos manuscritos datan del siglo XVII. A su vez menciona que existe una versión en francoprovenzal de la primera mitad del siglo XV.

<sup>18</sup> Cf. Cirlot y Garí, 180; Sancho Fibla, *Escribir y meditar*, 12; Duraffour, Gardette y Durdilly, 13.

<sup>19</sup> Dato que conocemos a través de su obra *Pagina*, contenida en el Manuscrito de Grenoble.

soledad, el silencio y la simplicidad son aspectos fundamentales de su forma de vida. Nuevos modelos monásticos -cartujos, cistercienses- habían visto la luz en las décadas anteriores, respondiendo a un deseo de reencuentro con los orígenes del cristianismo, presentes en el eremitismo oriental. Las órdenes inspiradas por San Bruno, Robert de Molesme o Bernard de Claraval se caracterizan por una espiritualidad marcada por la pobreza, la ascesis y la humildad, según comenta Sancho Fibla.<sup>20</sup> Margarita indica que no tuvo formación y que sólo fue instruida por Dios, sin embargo el análisis de su obra da cuenta de erudición teológica. Esto no es extraño si tenemos en cuenta su procedencia social. Margarita escribe en latín, en franco-provenzal, que es su lengua materna, y en *langue d'oïl*, que dominaba con dificultad.<sup>21</sup>

### **2.2.2.1 Entre la vida y la muerte: ser escrita y la escritura que cura.**

La cuestión vital entra en juego en la vida de Margarita de Oingt. Para ella «la escritura constituye el alivio del corazón, el aligeramiento de un peso insoportable, la única curación posible», comenta Cirlot.<sup>22</sup> Resuenan como un eco las palabras de Rilke al joven poeta y nos preguntamos: ¿hubiera vivido Margarita si se la hubiera privado de escribir? En una de las reflexiones que la cartuja hace sobre su proceso de escritura, manifiesta con claridad que se trata de una cuestión de vida o muerte:

«Mi dulce padre, yo no sé si lo que está escrito en el libro está en la santa escritura, pero sé que quien las puso por escrito, fue tan elevada una noche hasta Nuestro Señor, que le pareció que estaba viendo todas esas cosas. Y cuando volvió en sí, las había escrito en su corazón de tal modo, que no podía comer, ni beber, ni dormir, hasta tal punto que cayó en una debilidad tan grande que los médicos la creyeron cerca de la muerte. Pensó que si ponía todas estas cosas por escrito, tal como Nuestro Señor las había puesto en su corazón, su corazón se sentiría aliviado. Comenzó a escribir todo lo que está en el libro, todo en orden como las tenía en el corazón. Y en cuanto hubo puesto las palabras en el libro, aquello le salía del corazón. Y cuando las hubo escrito todas, fue completamente curada. Creo firmemente que si ella no lo hubiera puesto por escrito, se habría muerto o se habría vuelto loca, pues desde hacía siete días que no había comido ni dormido, y

---

<sup>20</sup> Cf. Sancho Fibla, *Escribir y meditar*, 13-14. El autor subraya que la vida de soledad, silencio y oración de la Cartuja tuvo una influencia notable en el sureste de Francia, en la zona de los Alpes francosuizos. Así como las beguinas tuvieron una influencia notable en el norte, en el sureste del territorio galo, prosperaron las cartujas. Las fundaciones florecieron hasta 1330, debido en gran parte al impulso de la nobleza. A partir de este año el número de fundaciones femeninas descendió de manera considerable y a finales de este siglo la propia orden prohibió crear nuevas fundaciones femeninas, debido al abandono que estaban conociendo las ya existentes. El autor se refiere a las contribuciones de Q. Rochet, *Les filles de saint Bruno au Moyen Âge: les moniales cartusiennes et l'exemple de Prémol (XIIIe – XVe siècle)* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013), 31 ; 61 en *Ibid.*, 14. Encontramos algunas referencias acerca de los Cartujos en Bernard McGinn, *The Presence of God. Vol. 2. The Growing of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century* (New York, Crossroad, 1994), 353-362; sobre Margarita de Oingt, en McGinn, *The Flowering*, 288-292.

<sup>21</sup> Cf. *Página* nº 4, 297. Sobre la cuestión de la autoridad y la insistencia en la obra de la gracia en la teología vernacular, véase McGinn, *The Flowering*, 21-22; acerca de la inspiración divina en los escritos y de la expresión de carecer de formación o incapacidad para escribir en las místicas, véase, De Pablo Maroto, 550-555; Jourdain, *Excursions historiques et philosophiques à travers le Moyen Age*, en Sancho Fibla, 12-13.

<sup>22</sup> Cirlot y Garí, 167.

nunca había hecho nada para ponerse en tal estado. Y por eso creo que fue escrito por voluntad de Nuestro Señor».<sup>23</sup>

La autora es escrita en su corazón por otro, Otro que nombra como «Nuestro Señor». Nos encontramos ante la imagen de un corazón colmado, lleno, grávido en su carga, que necesita ser vaciado; lo escrito por el Otro ha de ser escrito por ella en el pergamino, respetando el orden, como lo hacían los copistas. Margarita deja huella de este imperativo de escribir, al que ha de responder en la frontera entre la vida y la muerte, entre la salud y la enfermedad, con la locura en el umbral. Con profundidad Certeau se refiere al acto de escribir del copista, acercándolo a lo que podríamos llamar una liturgia de la Palabra:

«[...] muda su cuerpo en palabra del otro, imita y encarna el texto en una liturgia de la reproducción; da cuerpo al verbo (“*verbum caro factum est*”) y al mismo tiempo hace del verbo su propio cuerpo (“*hoc est corpus meum*”), en un proceso de asimilación que borra las diferencias para dar lugar al sacramento de la copia».<sup>24</sup>

El autor señala que su resistencia se presenta «a cuerpo descubierto», de una manera más contemplativa, en lo que llamará «un rito de identificación».<sup>25</sup> Hemos de ahondar sobre el horizonte hermenéutico que abre la experiencia mística de Margarita, en la que el cuerpo tiene un lugar preponderante.<sup>26</sup> Conviene mencionar que, según las artes retóricas del siglo XIII, escribir es copiar, en el caso de Margarita, se trata de copiar lo que está escrito en el corazón. Cirlot afirma que escribir es reproducir según el mismo orden con que ya fue escrito, pues en él se encuentra la verdad. Cabe destacar en este punto que, según señala Brantley, desde una época temprana «los cartujos se dedicaron a “orar con las manos”, es decir, a “copiar libros”».<sup>27</sup> Nos acercaremos a la experiencia mística de la cartuja traducida en la escritura.

### **2.2.2.2 La cartuja traduce y lee su experiencia**

La escritura en Margarita de Oingt<sup>28</sup> se inscribe dentro de la literatura monástica femenina bajomedieval que, tal como la describe Sancho Fibla, se encuentra íntimamente vinculada «a la práctica de la meditación, a una concepción medieval de la visualización interior de los textos, a un empleo sistemático de la mnemotecnia y a unos objetivos de perfeccionamiento espiritual y moral muy concretos».<sup>29</sup> En este punto de

---

<sup>23</sup> Cf. Citado por Cirlot en Cirlot y Garí, 171. La autora realiza algunas aclaraciones que sitúan la carta mencionada en su obra. No está fechada y no está claro a qué escrito se refiere, *ibid.*, 171-172.

<sup>24</sup> Certeau, *La fábula mística*, 122.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> Véase, Caroline W. Bynum, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, t. 1, ed. Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (Madrid: Taurus, 1990), 163-225; *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley: University of California Press, 1982).

<sup>27</sup> Cf. Cirlot y Garí, 170; Jessica Brantley, *Reading in the Wilderness. Private Devotion and Public Performance in Late Medieval England* (Chicago: The University of Chicago Press, 2017), 12. Citada por Cirlot, “Escrito en el corazón”, 260-261.

<sup>28</sup> Véase Cirlot y Garí, 167-191.

<sup>29</sup> Sancho Fibla, *Escribir y Meditar*, 16.

nuestro estudio, nos proponemos subrayar que el acto de escritura que traduce la experiencia mística de la autora está íntimamente relacionado con su forma de vida monástica cartuja y con la tradición en la que se inscribe, pero que a su vez se desplaza, abriendo un «*écart*».

Su primera obra, con la que se inicia en la traducción de su experiencia en la escritura, es *Pagina Meditationum*. Por su género literario, esta obra se inscribe dentro de una tradición propiamente masculina. El modelo al que Margarita se refiere se encuentra en *Orationes sive Meditationes* de Anselmo de Cantebury (1033-1109).<sup>30</sup> Cabe mencionar que, en esta obra, como experiencia iniciática y «a diferencia de otras místicas, la escritura no viene desencadenada por la visión y por la revelación, sino por el acto necesario que sigue a la meditación».<sup>31</sup> Escribir y meditar están íntimamente relacionados en la experiencia de la cartuja.

Podríamos afirmar con los autores que la han estudiado, que la escritora sigue el recorrido que proponen los priores cartujos en el siglo XII, aunque con su particularidad. Se trata, en concreto, del recorrido de la *Escalera de los monjes - Scala claustralium-* de Guigo II. Los grados que establece son: *lectio, meditatio, oratio y contemplatio*. A medida que la mística avanza en la escritura, dejará traslucir el pasaje de la meditación a la contemplación, con la iluminación que implica. En la obra que estudiamos, *Speculum*, esta iluminación se expresa en la unión con la divinidad.<sup>32</sup> McGinn pone de relieve que Margarita modifica el programa tradicional; esto es notable en la manera en la que acentúa «la significación mística del libro y el acto de escribir como necesario para una, cada vez más profunda, experiencia de Dios».<sup>33</sup> Subrayamos que el acto de escribir está íntimamente ligado a la experiencia de relación con el Otro.

Si nos detenemos en la experiencia de escritura, desde las contribuciones de Paulsell, Margarita agrega a la escalera un grado: *scriptio*, grado que la lleva nuevamente a vivir todo el recorrido, es decir, que la escritura la conduce de nuevo a la lectura (*lectio*). Para la autora, la imagen de la escalera presenta cierta insuficiencia a la hora de describir la experiencia mística de Margarita y considera el carácter cíclico de la misma;<sup>34</sup> subraya que, en la experiencia mística, adviene un momento que se constituye como respuesta. Denomina ese momento *scriptio divina*. Coincidimos con la autora cuando afirma que no sólo la experiencia mística conduce a Margarita a la escritura,

---

<sup>30</sup> Cf. Cirlot y Garí, 170. Cirlot señala que si bien no se han conservado ningún otro escrito femenino que responde a este modelo, no descartan la posibilidad de que otras religiosas hayan puesto por escrito sus meditaciones.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 52

<sup>32</sup> Cf. Cirlot y Garí, 172-173; Véase, Sancho Fibla, 23-24; McGinn, *The Flowering*, 288-292; Paulsell, "Writing and Mystical Experience in Marguerite d'Oingt and Virginia Woolf", 249-267.

<sup>33</sup> McGinn, 289. El autor señala la importancia especialmente en el contexto monástico, del papel espiritual del escribir. En el siglo XII se ha continuado con esta tradición que les precedía, argumentando a su vez «que todos los cristianos, incluso los *illiterate*, deben escribir Dios en sus corazones» en, *Ibid.*, 454, n.109.

<sup>34</sup> Paulsell, "Writing and Mystical Experience", 255.

sino que el acto mismo de la escritura resulta central en su experiencia mística.<sup>35</sup> En ésta el conocimiento de sí estará íntimamente relacionado con el conocimiento del Otro.

Paulsell relaciona la escritura y la experiencia mística de Margarita de Oingt con la de Virginia Wolf. A partir de las escritoras, profundiza en el acto de escribir la experiencia mística. En su reflexión se pone en juego la relación entre conocimiento de sí, autobiografía, conocimiento del Otro, y el poder curativo de la escritura. Acerca esto último a la experiencia de la cura analítica, en palabras de Wolf. Claro es que no sería el marco teórico de Margarita de Oingt en la Baja Edad Media, pero la autora abre una puerta de reflexión valiosa acerca del proceso de conocimiento de sí, el acto curativo de la escritura y la experiencia mística.<sup>36</sup>

Otro aspecto a destacar es que para la cartuja «el acto de inscribir sus meditaciones en la página preserva su experiencia, creando un texto adicional para la *lectio divina*». Paulsell nos indica que, tradicionalmente, la práctica de la *lectio divina* estaba limitada a la meditación de la Escritura, pero «Margarita creyó que “leer” la propia experiencia y meditar sobre ella, podría también conducir a Dios». Este comentario ilustra una nota de novedad y constituye un desplazamiento. Ponemos de relieve tres niveles de lo que llama *Scriptio divina* en la experiencia de Margarita: «primero, la propia inscripción de Dios sobre el texto de su corazón; segundo, la escritura del texto para ser empleado en la *lectio divina*; y tercero, el acto de escribir en sí mismo, que para Margarita implicó una experiencia de Dios».<sup>37</sup>

Es importante mencionar que Margarita manifiesta por otro lado que escribe para sí misma. Esto está relacionado con un proceso de interiorización, de comprensión de sí dentro de su forma de vida.<sup>38</sup> En una de las cartas escrita a su confesor, así lo expresa:

«Mi muy querido padre, no he escrito esas cosas para dároslas, ni a vos ni a nadie, ni para que queden después de mi muerte, pues no soy persona que deba escribir cosas duraderas, ni que deban ser tomadas en consideración. Sólo escribo esas cosas para pensar en ellas cuando mi// corazón está desperdigado por el mundo, para poder hacer retornar a mi corazón a mi creador y retirarlo del mundo».<sup>39</sup>

En el caso de *Speculum*, la experiencia traducida en la escritura se ofrece para beneficio de quienes la lean:

«Me parece haberos oído decir que, cuando habéis oído contar alguna gracia que Nuestro Señor ha hecho a alguno de sus amigos, os volvéis mejor durante largo tiempo. Y como deseo vuestra salvación tanto como la mía, os voy a decir, lo más brevemente

<sup>35</sup> *Ibid.*, 252.

<sup>36</sup> *Ibid.* Véase, asimismo, el excelente diálogo entre una escritora y un psicoanalista lacaniano, en Jean-Pierre Lebrun y Nicole Malinconi, *L'altérité est dans la langue. Psychanalyse et écriture* (Toulouse: Érès, 2015).

<sup>37</sup> Paulsell, “Writing and Mystical Experience”, 256; 258.

<sup>38</sup> Cf. Cirlot y Garí, 34.

<sup>39</sup> Este extracto de la carta se encuentra en el manuscrito que contiene su obra, citado por Cirlot y Garí, 170-171.

que pueda, una gran merced que le ha hecho Nuestro Señor no hace mucho tiempo, a una persona que conozco. Y para que esto sea para vuestro mayor provecho, os diré la razón por la que creo que Dios se la concedió» (Sp 1).

Un aspecto que ha retenido nuestra atención, y que nos parece necesario subrayar, es que Margarita emplea por un lado el «yo», y por otro, la tercera persona: «ella», o «una persona que conozco» y «creatura». Tal como nos indica Müller, se trata de una estrategia deliberada, para acentuar que el sujeto del discurso es a la vez sujeto y objeto de la visión. Emplea la tercera persona (ella), para designar el sujeto de la visión y la primera persona (yo) para quien glosa la visión y la transmite al lector. Podríamos decir con la autora que esta estrategia de *écart* en sí misma permite que el sujeto, deshaciéndose de una imagen obsoleta de sí, reciba la huella de la imagen de Dios y perciba una nueva imagen de sí misma.<sup>40</sup> Esta estrategia de *écart* permite que se abra un *entre* que resulta ser reflexivo, transformativo. Avanzamos para adentrarnos en algunos aspectos relevantes de la traducción de la experiencia mística en la escritura de la beguina.

### **2.2.3 Margarita Porete, escritora**

El día 1 de junio de 1310, en la Plaza de Grève en París, las llamas de la hoguera de la Inquisición, consumían el cuerpo de una mujer pero no su legado. *Les Grandes Chroniques de France* dejan huella del acontecimiento:

«El lunes siguiente (es decir, siguiente al día de la Ascensión), ardió en aquel lugar (es decir, 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 fe, y del sacramento del altar había dicho palabras contrarias y perjudiciales. Y había sido condenada por ello por los maestros en teología».<sup>41</sup>

Esta mujer, «Margarita»<sup>42</sup> sorprendentemente llamada «beguina clériga», había escrito un libro. Las crónicas y actas del proceso traslucen la radicalidad y coraje de esta mujer que fue hasta el final, defendiendo su libro con su palabra y su silencio. Poco sabemos de su vida. A partir del escenario de su muerte, podemos encontrar algunas

---

<sup>40</sup> Müller, 20.

<sup>41</sup> Verdeyen, 91. Nuestra traducción. No nos detendremos en los detalles del proceso de Margarita Porete, para ello, véase el estudio en su conjunto, es un referente sobre el proceso inquisitorial. Debemos al autor la publicación íntegra de los documentos y actas de dicho proceso, 47-94; asimismo la síntesis del proceso y la reflexión en torno a él de Garí, en Cirlot y Garí, 207-237; Babinsky, “Marguerite Porete: An Intrepid Beguine of the Late Thirteenth Century”, 5–15. La autora hace una presentación del proceso de Margarita, contextualiza la situación del movimiento de beguinas dentro del entramado relacional con la institución eclesial, con el poder político real y el papado, y avanza algunas hipótesis sobre los aspectos en los que «la intrépida beguina» y su obra vienen a «perturbar» el orden establecido; Véase, Boulnois, 127-154; Lerner, “Addenfa on an Angel”, 197-213; Courtenay, “Marguerites’s Judges The University of Paris in 1310”, 216-247.

<sup>42</sup> Para una presentación de Margarita Porete y de su obra inserta en la tradición de la mística femenina medieval, véase, Epiney-Burgard y Zum Brunn, 177-200; Garí, “El anonadamiento del alma en Margarita Porete” en Cirlot y Garí, 223-254 y su “Introducción” en *Espejo*, 9-33; para la consideración de su inserción en el nuevo misticismo y el papel primordial en la teología «vernacular», McGinn, *The Flowering*, 199-265.

pistas de quién era «*Margarita dicta Porete*».<sup>43</sup> En las *Crónicas* de Guillaume de Nangis y sus continuadores, se refieren a la autora como «*pseudo-mulier de Hannonia*».<sup>44</sup> Es decir, de la región de Hainaut, cuya capital es Valenciennes. No se nombra el libro que había escrito, sólo algunos artículos que, sacados del contexto de la obra, habían servido para condenarla.

Seis siglos transcurrieron hasta que se lograron conectar la voz de la autora en el libro y aquella «beguina clériga» que ardió en la hoguera. Gracias a una estudiosa italiana, Romana Guarnieri, se descubrió en 1946 de qué libro se trataba. Guarnieri ha editado el único manuscrito que contiene la versión original -o más cercana a ella- en francés de influencia picarda: el manuscrito de Chantilly.<sup>45</sup>

El proceso resulta sorprendente. A través de las aportaciones del proceso de Verdeyen, recogemos algunas etapas relevantes. Antes de 1306, el obispo de Cambrai, Gui de Colmieu, había condenado el libro de Margarita, lo había hecho quemar públicamente en la plaza de la ciudad de Valenciennes en presencia de Margarita y le había prohibido bajo pena de excomuniación, escribir, difundir o predicar sus ideas. Sin embargo, la autora no se detiene y busca apoyo en quienes tienen autoridad en la institución eclesiástica. Se conoce, a través de una *approbatio* en una traducción latina y en una versión inglesa del *Espejo*, el apoyo favorable de tres clérigos, figuras de ámbitos diversos de la iglesia: *Jean (de Queryn)* franciscano, un monje cisterciense llamado Franco y *Godefroi de Fontaines*, doctor en teología de renombre de la Sorbona. Esto fue omitido en las actas de la Inquisición. Las actas acusan a la autora de haber propagado su libro entre «los simples, begardos y otros», y de enviárselo al obispo de Châlons sur Marne, que actuará como testigo de cargo.<sup>46</sup>

La escritora es detenida a mediados de 1308 por el nuevo obispo de Cambrai, Philippe de Marigny. El sumario de la acusación es transferido al inquisidor general del reino, el dominico Guillermo de París. Ese año Margarita es arrestada y encarcelada en el convento dominico de París. En 1309 Guillermo reúne a veintiún teólogos para analizar la lista de quince artículos extraídos del *Espejo* y, basándose en esas frases sacadas de contexto, la asamblea juzgó el libro como herético.

Margarita se negó a responder a las preguntas del inquisidor y de prestar juramento. Cuando lo hizo, sin duda a la fuerza, se negó a prestar el juramento reglamentario que precedía el interrogatorio. Se pronunció contra ella la excomuniación

---

<sup>43</sup> En el Acta del 09 de mayo 1310, citada por Verdeyen, 51.

<sup>44</sup> Verdeyen, 88. McGinn señala que esta expresión de «*pseudo-mulier*» en la boca de sus inquisidores se debe «al parecer porque sus afirmaciones religiosas minaron radicalmente categorías tradicionales» en McGinn, *The Flowering*, 245. Véase, la perspectiva sobre el tema en Michael Sells, «The Pseudo-Women and the Meister», 114-146.

<sup>45</sup> «Manuscrito de Chantilly, *Musée Condé*, XIV F26 (*ancienne cote 986*)» en Verdeyen, 51-52. Según lo que se conoce por las investigaciones, entre el siglo XIV y XV se realizaron traducciones de la obra al latín, al italiano, al inglés, y posiblemente a algún dialecto del alemán. Esto denota la popularidad de la obra. Para mayor precisión véase la tesis de García Acosta, «Poética de la visibilidad», 1-4.

<sup>46</sup> Cf. Verdeyen, 86-87; 79. El autor publica la *approbatio*.

mayor y permaneció encarcelada un año. Durante ese tiempo soportó la sentencia sin retractarse, con un significativo y largo silencio. Subrayamos este aspecto que, a nuestro juicio, da testimonio de la firmeza y libertad de Margarita. Coincidimos, con Müller en que «podemos deducir de su actitud una profunda voluntad de dejar su libro hablar por ella y una tenacidad motivada por una fe intransigente en la validez de su pensamiento».<sup>47</sup>

En marzo de 1310 el inquisidor retoma el proceso de Margarita. Once de los veintiún teólogos que habían examinado los artículos del *Espejo* el año anterior, remiten el asunto de la beguina a cinco canonistas, especialistas en derecho. Margarita es declarada hereje relapsa, acusada por un lado de no haberse sometido a la prohibición del obispo de Cambrai de hablar de su libro y por otro lado por su silencio, al haberse negado a responder y prestar juramento ante el Inquisidor. Es acusada en las actas de «rebeldía y insumisión».<sup>48</sup> Nos llama la atención que Margarita es inculpada tanto por su palabra como por su silencio (que habla). La sentencia es pronunciada por el inquisidor general y, al día siguiente, el 1 de junio, es entregada al brazo secular y a la hoguera. ¿Por qué realmente Margarita fue condenada a la hoguera? ¿Por qué se puso en marcha este aparato para juzgar a una beguina?

En este trabajo no podremos dar una respuesta a esas preguntas, pero podemos puntualizar algunas circunstancias que los estudios han puesto en relieve. En el proceso de Margarita se entrecruzan diversos factores e historias, tal como señala Garí.<sup>49</sup> Mencionamos con la autora, en primer lugar, el contexto histórico-político y los intereses en juego del rey de Francia, su empeño en acabar con el Temple<sup>50</sup> (proceso vinculado al de la beguina) y en controlar la política del papado; Verdeyen sugiere esto mismo en su estudio sobre el proceso. En segundo lugar, nos encontramos con la creciente sospecha y las reticencias, por parte de la institución eclesiástica, hacia aquello que viene a desestabilizar las fronteras entre clérigos y laicos, especialmente hacia esas mujeres que viven una vida religiosa sin una regla ni han sido ordenadas por votos, que se conocen como «beguinas»<sup>51</sup>. En tercer lugar, el valor y la grandeza de la propia historia de Margarita, que podemos intuir tanto a través de su palabra en su obra como de su silencio.<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup> Müller, 15. Nuestra traducción para todas las referencias a esta obra.

<sup>48</sup> Cf. Verdeyen, 78-79.

<sup>49</sup> Cf. Cirlot y Garí, 211.

<sup>50</sup> Garí señala que algunos historiadores han visto «en el proceso de Margarita una moneda de cambio ofrecida por el rey al papa por la cuestión de templarios», *Ibid.*

<sup>51</sup> Con McGinn ampliamos esta circunstancia: «el movimiento de beguinas había atraído a críticos desde el principio, aunque también ha tenido partidarios poderosos. Las bandas conciliares contra las nuevas órdenes religiosas (1215 y 1274), la competencia creciente entre las órdenes existentes, sospechas que conciernen la proliferación de herejía, y especialmente el miedo medieval profundamente inculcado de las mujeres que dieron un paso fuera de los roles prescritos para ellas, con cuidado controlados por la iglesia y la sociedad, todo ha contribuido a la creciente oposición hacia las beguinas en la segunda mitad del siglo XIII», en McGinn, *The Flowering*, 245.

<sup>52</sup> Cirlot y Garí, 211. En este sentido, al entrar en su obra descubriremos en qué medida su propia cartografía del encuentro en la experiencia mística, estableciendo una distancia exploradora y creativa, viene a «cuestionar e incluso a subvertir los estereotipos religiosos», según palabras de McGinn quien

Entre las muchas resoluciones del Concilio de Vienne en 1311, cercano al proceso, destacaremos dos que se entrelazan con el juicio de Margarita: por un lado, en la bula *Ad nostrum*, la formulación y condena de la herejía del Libre Espíritu, empleando algunos artículos del *Espejo* y por otro lado, la condena del movimiento religioso de las beguinas en el *decreto Cum de quibusdam mulieribus*.<sup>53</sup>

Es entonces a partir de esta reconstrucción del escenario de su muerte y del largo recorrido de siglos en la historia como, finalmente se ha logrado reunir la voz de la autora y los datos que podemos recoger de esa mujer. Una mujer que había llevado a los presentes en el proceso a lágrimas y compasión por la nobleza que encarnaba ante su muerte. A partir de esto, podemos deducir que Margarita, calificada como «beguina clériga», era una mujer que se encontraba al margen de las instituciones monásticas y que a su vez había recibido una formación sólida propia de los *litterati*, a la que accedían normalmente los clérigos. No se sabe con exactitud cuándo nació. Según cálculos hipotéticos de Guarnieri, había nacido entre 1250 y 1260.<sup>54</sup>

Las beguinas<sup>55</sup> constituyeron una forma de vida original y que aportó novedad en sus inicios. Tal como las presenta Bara, integraban la vida activa, el trabajo manual y la atención a los pobres y enfermos en medio de las ciudades. En algunos casos prestaban servicios funerarios. Todo esto iba acompañado por una profunda experiencia contemplativa de oración, lectura y estudio.<sup>56</sup> Esta forma de vida representó un aire nuevo de libertad, fuera de los muros que enclaustraban en la vida monástica, y a su vez representó un terreno favorable para la emergencia de voces de mujeres en la predicación, en la escritura. Desde un punto de vista geográfico, podemos situar su desarrollo en el centro de Europa: en Brabante, en Flandes, al norte de Francia y al sur también, en ciudades alemanas, especialmente al borde del Rin, en ciudades del norte de Italia y en España.<sup>57</sup>

Entre sus contribuciones más originales encontramos la acción apostólica, señala M. del Mar Graña. Esta es una manifestación relevante del interés que en la época se prestaba a la *cura animarum*. La autora subraya en primer lugar que esta dedicación, «de signo penitencial-evangélico, nació con carácter espontáneo y estrictamente laico», y en segundo lugar, que carecía de reglas y que no dependía de instituciones eclesíásticas en su origen. La dedicación «se practicó sobre todo *in domibus propriis* o

---

considera que este aspecto es tarea de los místicos, en particular acentuado en Margarita Porete, en McGinn, *The Flowering*, 244.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 246.

<sup>54</sup> Cf. Las *Crónicas* de Nanges citadas por Verdeyen, 89; Cf. Cirlot y Garí, 211-212.

<sup>55</sup> Véase, Bara, 51-91; Edith González Bernal, “Principios sobre el Dios Trinitario en la teología de las beguinas”, en *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*, ed. Bara, 93-117; Graña Cid, “Vivir la vida celestial”, 511-550; McGinn, *The Flowering*, 153-265; J. Van Mierlo, “Béguins, Béguines, Béguinages”, en *DSp*, vol. 1, 1341-1352.

<sup>56</sup> Bara, 51.

<sup>57</sup> Cf. Bara, 51. La emergencia de estas voces femeninas nos permite ir descubriendo a grandes teólogas, poetas y místicas. Entre ellas además de Margarita Porete, podemos mencionar, entre otras del mismo siglo, a Hadewijch de Amberes y Matilde de Magdeburgo.

en las casas de otros particulares, tanto de forma individual como comunitaria».<sup>58</sup> La mayoría de las beguinas eran célibes, no hacían votos perpetuos y se caracterizaban por su movilidad de vida. Algunas mendigaban llevando una vida errante y pidiendo pan por Dios, según Zum Brunn. Estas eran las peor consideradas.<sup>59</sup>

Estimamos importantes dos aspectos que McGinn avanza sobre el movimiento de beguinas: por un lado, «fueron la única nueva forma de “vida apostólica” (*vita apostolica*) en la cual la mujer tomó un rol de liderazgo». Por otro lado, este movimiento de mujeres ha sido tratado, generalmente, como «un movimiento del corazón», sin embargo, ha sido también un «movimiento de la cabeza» como ilustra la obra de Margarita Porete y de otras beguinas.<sup>60</sup>

Bara afirma que podemos encontrar beguinas que vivían de manera independiente, otras que vivían en pequeños grupos de dos o tres mujeres o en comunidades más grandes. Muchas de ellas vivieron en grandes «beguinatos», especialmente en los Países Bajos y en el norte de Francia.<sup>61</sup> En el caso de Margarita, es difícil tener datos precisos sobre su vida. Consideramos con Garí que se puede deducir que en su madurez no pertenece a ningún grupo de mujeres religiosas viviendo en una comunidad. Podría haber vivido como una beguina independiente, probablemente sola o con una o dos mujeres más, con una forma autónoma de vida.<sup>62</sup>

Su alto nivel de educación sugiere que pertenecía a una alta clase social. ¿Fue una mendicante? Nos detendremos sobre este aspecto más adelante. No hay respuestas acabadas sobre si lo fue o si se trata de una expresión simbólica. Lo cierto es que por el número de copias de su obra circulando a principios del siglo XIV, no nos encontramos ante una indigente, ya que no habría podido sostener el coste que implicaba la elaboración de los manuscritos, comenta Garí.<sup>63</sup>

### 2.2.3.1 «La puesta en abismo» del libro: ¿uno o varios libros? ¿Quién escribe?

Tras precisar algunos aspectos destacados sobre Margarita Porete, nos detendremos en su experiencia de escritura. Esto implica entrar en la complejidad de lo que Müller ha denominado con gran lucidez «*la mise en abîme*»<sup>64</sup> (puesta en abismo) en

---

<sup>58</sup> Graña, 513-514.

<sup>59</sup> Epiney-Burgard y Zum Brunn, 21.

<sup>60</sup> McGinn, “Introduction. Meister Eckhart and the Beguines”, 3.

<sup>61</sup> *Ibid.*, 65. Bertho destacó la importancia de las beguinas en la región a la que posiblemente pertenecía Margarita, y la formación en 1239 del importante beguinato de Santa Isabel. Cf. Berho, 22-26 citada por Garí, *Espejo*, 19.

<sup>62</sup> En su obra, el Alma entona un canto al Amado y afirma: «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 frailes menores, / por lo que escribo del ser del Amor inmaculado[...]» en *Espejo*, cap. 122, 174. A partir de estas palabras de la autora que manifiestan una distancia con las beguinas se han realizado diferentes hipótesis. Cf. *Espejo*, 16.

<sup>63</sup> Cf. *Espejo*, cap.13, 16.

<sup>64</sup> Véase Müller, 55-91. La autora desarrolla en el capítulo que ha llamado «*Une poétique de la mise en abîme*», la puesta en abismo en las obras de Margarita Porete y Margarita de Oingt. Emplea la metáfora

el *Espejo*. La autora desarrolla lo que llama «la poética de la puesta abismo», que se traza visualmente como círculos que incluyen en su interior otros círculos. Esta poética de puesta en abismo del libro se desarrolla en cinco niveles, en los que vamos descubriendo un proceso transformativo. Nuestro eje de reflexión se apoya en el itinerario por el que Müller nos conduce a través del *Espejo*. A partir de él nos detendremos en algunas características que pueden esclarecer nuestra investigación sobre la traducción de la experiencia mística de Margarita Porete en la escritura.

Müller toma como punto de partida, en un primer círculo, el título que se conoce a través del manuscrito francés de Chantilly: «*Miroir des simples ames anienties et qui seulement demourent en vouloir et désir de amour*». Tras ese libro, la autora considera que existen varios libros, que se van abismando hacia el interior de un círculo más profundo. En el segundo nivel estaría el libro «*El espejo de las almas simples que en deseo y querer moran*», título mencionado en el cap.13<sup>65</sup> del *Espejo*; a él se refieren Razón, Amor y el Alma en el diálogo. Tras este nivel, nos encontramos con otros que son designados por «este libro» («*ce livre*»). Paradójicamente, tanto Amor como el Alma se presentan como sus autores o como quienes lo han hecho escribir. Se trata por un lado «de un libro único compuesto por Amor y dado al Alma y por otro de uno o de varios libros sucesivos redactados por un alma en perpetua transformación».<sup>66</sup>

A) *Una criatura mendicante emprende su camino: la necedad de escribir lo imposible*

El tercer nivel engloba «este libro», en el que se incluyen esos sucesivos libros redactados. Los capítulos 96 y 97 reflejan la experiencia de escritura del Alma, que aún se considera presa de sí misma, presa de las palabras. En este punto se pueden reconocer en el Alma rastros autobiográficos de la autora<sup>67</sup> que se presenta como una «criatura mendicante»:<sup>68</sup> autora del libro «que estáis oyendo». A continuación, la voz expresa su intención de escritura: «quiso que sus prójimos encontrasen a Dios en ella a través de sus escritos y sus palabras».<sup>69</sup> La autora-Alma-criatura mendicante explicita que «quería que su prójimo fuera perfectamente como ella discurría».<sup>70</sup>

En el cap. 97, en un diálogo entre la Ensalzada Doncella de Paz y el Alma, la primera se interroga: «Pero ¿en qué pensaba la que hizo este libro y quería que se

---

de la *mise en abîme* «en el sentido gidien de la obra en la obra tal como lo ha adoptado Lucien Dällenbach en *Le Récit spéculaire*», en n. 1, Müller, 56.

<sup>65</sup> *Espejo*, 66.

<sup>66</sup> Müller, 61.

<sup>67</sup> Véase notas 225 y 226 en Garí, *Espejo*, 223; McGinn, *The Flowering*, 246-251; García Acosta, «Poética de la visibilidad», 6-13.

<sup>68</sup> Mencionamos algunas aclaraciones sobre la significación de mendigar: «Mendigar define para Margarita la dependencia del alma respecto a las cosas externas» en, *Espejo*, 210, n. 48. Garí, a su vez, en n. 226 comenta que: «Margarita define su propia dependencia de las criaturas, su apego a lo externo y la necesidad de buscar fuera de sí misma para hallarse a sí misma como una mendicidad», *Espejo*, 223.

<sup>69</sup> Cf. *Espejo*, cap. 96, 144-145.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 145.

encontrase a Dios en ella, para vivir lo que ella decía de Dios?»). A lo que agrega: «parece como si quisiera vengarse; es decir, como si quisiera que todas las criaturas mendigasen en otras criaturas, como lo hizo ella». <sup>71</sup> En el diálogo, el Alma responde aludiendo a una necesidad de tener que pasar por ahí, al mismo tiempo que indica el horizonte al que ha de llegar, el estado de libertad:

«Cierto, pues es necesario hacerlo antes de llegar en todo al estado de libertad, estoy segura. Y con todo-dice esta Alma que escribió el 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 no se podían hacer, pensar ni 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 quien quisiera hacer estas tres cosas». <sup>72</sup>

Se dejan entrever los trazos de la cartografía por la que el *Espejo* nos conducirá. Nos encontramos ante «el imposible» del libro, lo indecible y la necedad que implica querer escribir por sí misma el libro: como su obra. Este imposible es ilustrado por las metáforas empleadas. Aún así, emprende su camino para alcanzar la cúspide, que antes había definido como el estado de libertad y que es el de la perfección. Nos detendremos en este camino a lo largo de nuestro trabajo:

«Cuando puse precio a lo que no podía decirse  
Y me hallé presa en escribir estas palabras.  
Pero así emprendí mi camino  
Para acudir en mi propio socorro,  
Y alcanzar al fin la cúspide  
del estado del que hablamos  
que es el de la perfección». <sup>73</sup>

«La absoluta y total necesidad de escribir para ayudarse sitúa la relación experiencia-vivencia-escritura en la base misma del *Espejo* aún cuando no se trate de un texto directamente autobiográfico». <sup>74</sup> La doble autoría, el Alma autora y Dama Amor autora, <sup>75</sup> se irá presentando en su obra de diferentes maneras, de acuerdo a la trayectoria del Alma en la cartografía transformativa en el *Espejo*.

---

<sup>71</sup> *Espejo*, cap. 97, 145.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 146.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> Subraya Garí, *Espejo*, 223, n.230.

<sup>75</sup> McGinn señala que hacer llamado a la fuente divina para la enseñanza del libro, como en el caso de Matilde de Magdeburgo, generalmente significa otorgar cierta seguridad y confianza en el texto. Refiriéndose a Margarita Porete considera que «si bien Dama Amor, que es Dios, es la mayor voz maestra en el *Espejo*, hace poco para aliviar la inestabilidad en el libro con lo cual Margarita literalmente se jugó la vida hasta la hoguera. El *Espejo* se presenta a sí mismo como un libro que ha sido, a su vez necesario e imposible de escribir» en McGinn, *The Flowering*, 249. El autor acentúa la dimensión vertiginosa en el *Espejo* y la tensión permanente a la que conduce la vía apofática.

B) *El Alma, preciado pergamino escrito por el Otro y el Libro de la Vida, fuente de la escritura*

Si retomamos el planteamiento de Müller<sup>76</sup>, se podrán exponer, a partir de la obra poreteana, dos niveles más en «la puesta en abismo» del libro. En el cuarto nivel, se menciona el libro como obra del Otro y nos adentramos en la escuela divina, en el silencio. Amor, refiriéndose al Alma que ha penetrado y progresado en la lección divina, al haber caído «bajo el manto del amor», afirma:

«[...] Esta lección no ha sido escrita por mano de hombre, sino que viene del Espíritu Santo que la ha escrito maravillosamente, y es el Alma su preciado pergamino. Así funciona la escuela divina, a boca cerrada, de forma que el sentido humano no puede ponerla en palabras».<sup>77</sup>

¿Obra del Alma? ¿Obra de la criatura mendicante en la que reconocemos rasgos de la autora? ¿Obra de Amor? ¿Obra del Espíritu Santo? ¿Un libro, varios libros? En el *Espejo* hemos de desplazarnos, de una parte a otra, como en el diálogo. Como lectores, lejos de permanecer estáticos, hemos de explorar y aventurarnos en una cartografía que refleja la paradoja y el itinerario relacional que vive la mística. Si damos un paso más en la puesta en abismo llegamos al círculo más profundo, en el que encontramos «el libro de la vida».<sup>78</sup>

El «libro de la vida» se encuentra en el interior del libro que es dado por Amor al Alma. Ésta se halla en paz: «se sienta inmóvil en el trono de la paz, en el libro de la vida, en testimonio de buena conciencia y en libertad de caridad perfecta» (cap. 47). El Alma anonadada y «clarificada por la ausencia de amor de sí misma», afirma que «no quiere hacer nada» porque ya lo «ha hecho todo», refiriéndose a que es Amor quien le ha abierto el libro (cap. 101):

«En la época-dice el Alma- en que Amor me abrió su libro. Pues este libro es de tal condición que tan pronto como lo abre Amor, el Alma lo sabe todo, y lo tiene todo, y se colma en ella toda obra // de perfección por la apertura de este libro. Esta abertura me ha hecho ver tan claro que me ha hecho devolver lo que le pertenece y retomar lo mío. Es decir, que él es, y por ello está en posesión de sí mismo; y yo no soy, y por ello es justo que yo no me tenga en absoluto».<sup>79</sup>

La abertura del libro está asociada a la luz que permite ver claro y a la Justicia que le muestra desnudamente por la vía negativa: «que no soy en absoluto», y quiere «que no me tenga en absoluto». Y se dibuja así un centro, esa ley está escrita en el pleno centro del libro de la vida. El Alma anonadada reconoce lo que pasa en ella: «Y así sucede con el libro y conmigo [...], como sucedió con Dios y las criaturas cuando las creó». El libro de la vida, según el Alma, es el libro de Amor, «su libro». Esa claridad

---

<sup>76</sup> Müller, 61.

<sup>77</sup> *Espejo*, cap. 66, 115.

<sup>78</sup> Cf. Müller, 61-66. Reconocemos a Margarita como lectora de la Biblia, evoca Ap 20,12-15.

<sup>79</sup> Cf. *Espejo*, cap. 47, 98-99; cap. 101, 148-149.

hace exclamar al Alma, su enunciación es imperativa-exhortativa y aparece vinculada a una promesa: «ved lo que hizo, hace y hará y tendréis paz, paz común y paz completa, y paz de paz [...] ¡Ay Dios, qué bellas y grandes palabras para el que entiende la verdad de las glosas!». <sup>80</sup> Invitación al lector a ver, a oír, a entender, a glosar, y promesa ya realizada del obrar de Dios, que se expresa en pasado, presente y futuro.

La puesta en abismo nos lleva a descubrir que «el libro de la vida es aquel que engendra los otros y los engloba a todos». <sup>81</sup> A partir de allí podemos vislumbrar la trayectoria que se dibuja en la puesta en abismo, que nos hace adentrarnos en un proceso de advenimiento del sujeto en el encuentro. Se trata de un proceso transformativo cuya cumbre es la unión y que se traduce desde una teología apofática que iremos profundizando, en la experiencia de Margarita. La escritura nace de la experiencia, que comienza mendigando y es conducida, en la relación de alteridad, hacia la luz del Otro. Así, recibe como un don en el pergamino de su alma, pasivamente: la obra divina. Obra que nacerá de la unión de amor, ya que es «en el corazón de esa unión que se realiza la escritura divina sobre la página blanca del alma». <sup>82</sup>

Tras este recorrido podemos entrever que tanto Margarita de Oingt como Margarita Porete dejan huella en su obra de la dimensión de alteridad en el acto de escritura que intenta traducir lo inefable, la experiencia. Escriben como autoras y son escritas por Otro. El acontecimiento de palabra nace de la relación, su corazón/Alma hecha pergamino evoca el espacio vacío en el que adviene la Palabra que hemos de escuchar. Es necesario inscribir este dinamismo en el contexto del florecimiento de la mística femenina, en el que las voces de mujeres emergen, se plasman en la escritura. La espiritualidad del Císter ha contribuido a la invitación a la introspección, a procesos de «autoanálisis y confesión que se configuran ante todo como un espacio para hablar». <sup>83</sup> La escritura está íntimamente vinculada, a nuestro juicio, a la escucha de lo que acontece. Así lo expresa Cixous: «la escritura no es muda, no es a-fónica, es algo que debe retener, que debe hacer resonar, *es una historia de escucha*». <sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> Cf. *Ibid.*, 149

<sup>81</sup> Müller, 61.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 65. McGinn califica la obra de Margarita de evangelio, pone de manifiesto las ambigüedades y paradojas que resultan evidentes en el género del *Espejo*. Éstas, para el autor, son importantes para entender «la forma de la autoridad evangélica y la audiencia a la que se dirige a través de esa afirmación». Estos aspectos no se encuentran desvinculados de lo que el autor considera como tema central de la obra: el anonadamiento. Sostiene que: «el evangelio de Margarita» «continuamente se esfuerza por negarse a sí mismo». Se trata de «un evangelio desaparecido escrito para las secretas Almas libres que realmente no lo necesitan». El autor considera que: «la contradicción interna introduce tensiones, puzzles, y paradojas en el espejo como un carácter inusual entre los textos místicos medievales» en McGinn, *The Flowering*, 249.

<sup>83</sup> Cf. Cirlot y Garí, 35.

<sup>84</sup> Cf. Hélène Cixous, «Entretiens avec Françoise van Rossum-Guyon», *Revue des Sciences Humaines* 168 (1977): 488, citado en n.15 por Müller, 7.

## 2.3 La experiencia traducida en la escritura como Espejo

Tras detenernos en la experiencia mística traducida en escritura, nos proponemos focalizar nuestra atención en la particularidad del Espejo, como tipo de escritura traductora. La experiencia de las autoras que nos ocupan se inscribe dentro del género literario especular pero, en éste, su manera propia de traducir la experiencia mística, abrirá un distanciamiento, un *écart* que será fecundo y explorará nuevas posibilidades.

Nos encontraremos ante un espejo traductor de una experiencia inefable que mantiene en tensión el *entre* del cara a cara, del mirar y ser mirado, y que nos lanza a la aventura de explorar. El espejo nos ofrecerá una cartografía del encuentro, con trazos que escriben itinerarios, que van de *écart* en *écart*, desplegando el *entre*. La palabra dibuja un recorrido, el del diálogo: cruce y brecha, que lleva al verdadero encuentro con el Otro. Nos aproximaremos en primer lugar a la literatura especular en general, después al *Espejo* de Margarita Porete y, finalmente, a *Speculum* de Margarita de Oingt.

### 2.3.1 Una aproximación a la literatura especular y a la simbólica del espejo

Desde nuestras representaciones, el vocablo *espejo* nos evoca un objeto. Objeto que desde un punto de vista funcional, tal como lo define la RAE, es una «tabla de cristal azogado por la parte posterior, y también de acero u otro material bruñido, para que se reflejen en él los objetos que tenga delante». En su segunda acepción, se puede definir como: «cosa que da imagen de algo. El teatro es espejo de la vida o de las costumbres». En su tercera acepción: «modelo o dechado digno de estudio e imitación. Espejo de la andante caballería»<sup>85</sup>.

Margot Schmidt, en la presentación de la voz «*miroir*»<sup>86</sup> advierte que son múltiples los empleos de la palabra *miroir* (espejo), prestándose así a «una simbólica diversificada». La autora señala que si nos miramos en el espejo, éste nos reenvía nuestra propia imagen. Puntualiza tres aspectos que el espejo evoca: el conocimiento de sí, la idea de purificación y, por último, la asimilación a un ideal moral. A su vez, el espejo no nos ofrece sólo una representación, sino que puede darnos la ilusión de la realidad, deformarla; en este caso nos encontramos ante un espejo engañoso como fuente de ilusión. Schmidt, nos remite al latín *speculum*, del que deriva el sentido de espejo como «*tableau, portrait, voire description*». El espejo se convierte así en un instrumento o medio de conocimiento y nos aporta una enseñanza que puede ser informativa y/o normativa. De todo ello deriva, en la Edad Media y más allá de ésta, lo que ha dado lugar a la literatura especular, al nacimiento de una serie de *Specula*.<sup>87</sup>

Podemos dividir, la literatura de *Miroirs* en dos grupos: el primero alude a la instrucción. Son «*les miroirs instructifs*» orientados a enriquecer el conocimiento. El

---

<sup>85</sup> RAE, s.v. «Espejo».

<sup>86</sup> Cf. Margot Schmidt, «*Miroir*», en *DSp*, vol. 10, 1290-1303. Las referencias serán de nuestra traducción.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 1291-1292.

segundo grupo se refiere a la ejemplaridad, son «*les miroirs exemplaires*», que aclaran la vida moral y espiritual. Otro aspecto importante que subraya Schmidt es que la Escritura, sobre todo el Evangelio, ha sido presentada como un espejo en el que podemos ver lo que hemos de ser, y podemos confrontarlo con lo que somos. Es conveniente especificar que esta clasificación no conduce a oponer ambos grupos, sino que generalmente estarán asociados.<sup>88</sup> Podemos decir que tanto el carácter instructivo como el ejemplar se encuentran en las obras estudiadas.

La fascinación por el espejo se remonta a la literatura de la Antigüedad griega y latina, pero en el siglo XII los escritos hicieron un esfuerzo de síntesis de la riqueza semántica y de las múltiples posibilidades metafóricas de *Speculum* o de sus equivalentes en lengua materna. La importancia de la teoría especular o del conocimiento por medio de la refracción indirecta es analizada por Javier Vergara Ciordia, quien subraya que algunos filósofos de la Antigüedad «habían considerado la naturaleza como un gran espejo cuyo reflejo contenía las respuestas a las grandes preguntas sobre Dios, el mundo y el hombre». El autor recalca que los padres de la iglesia, «retomaron con fuerzas renovadas la teoría especular a partir de un nuevo concepto de naturaleza creada de la nada y de un nuevo modelo de hombre hecho a imagen y semejanza de Dios».<sup>89</sup>

Este último aspecto tendrá un relieve significativo en los siglos XII y XIII. En estos siglos encontramos las metáforas especulares de la naturaleza, de la Escritura y del alma. Aparece a su vez un enciclopedismo especular y un nuevo género literario que «hará de la refracción indirecta y de la voz *speculum* el camino óptimo para la restauración de la imagen divina en el hombre».<sup>90</sup>

La referencia a la metáfora del espejo y a su simbólica se encuentra ya en la Escritura. La Sabiduría es considerada como «un espejo inmaculado de la actividad de Dios e imagen de su bondad» (Sb 7,26). No podemos eludir la referencia a San Pablo. En dos ocasiones recurre explícitamente a la metáfora del espejo: 1Cor 13,12 y 2Cor 3,18.<sup>91</sup> En ambos casos evoca el conocimiento de Dios al que se puede acceder y lo compara a un espejo. En el primero, se distinguen dos tipos de conocimiento: el

---

<sup>88</sup> Cf. *Ibid.*, 1292.

<sup>89</sup> Cf. Javier Vergara Ciordia, “Enciclopedismo Especular en La Baja Edad Media: La Teoría Pedagógica del Espejo Medieval”, *Anuario de Historia de La Iglesia* 18 (2009): 295-309; 295. Ofrece un recorrido amplio por las diferentes facetas de la literatura especular. Véase, Müller, 23-26. Tanto Müller como Schmidt remiten a las contribuciones de Herbert Grabes, *The Mutable Glass. Mirror- Imagery in Titles and Textes of the Middle Ages and English Renaissance* (Cambridge: University Press, 1982). El autor ha reagrupado más de cien obras del siglo XII y XIII que contienen el título *Speculum* o su equivalente en lengua vulgar, en Müller, 23.

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> «Ahora vemos como en un espejo, de forma borrosa; pero entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré tal como soy conocido» (1 Cor 13, 12); «Y todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen, cada vez más gloriosos. Así es como actúa el Señor, que es Espíritu» (2Cor 3,18); «Si alguno se contenta con oír la palabra sin ponerla por obra, se parece al que contemplaba sus rasgos en un espejo: efectivamente, se contempló, pero, en cuanto se dio media vuelta, se olvidó de cómo era» (Stgo 1,23-25); traducción de la Biblia de Jerusalén (1975).

conocimiento de Dios hoy con una visión imperfecta: «*in aenigmate*» que se diferencia del conocimiento pleno del contemplar a Dios cara a cara. En el segundo, la imagen también puede interpretarse como una visión imperfecta de Dios, por reflejo. Encontramos también la metáfora especular en Stgo 1,23-25: la expresión se emplea en relación con la puesta en práctica de la Palabra de Dios.<sup>92</sup>

A través de la simbólica del espejo, que es múltiple, el lector es transportado. Ésta busca «pasar de lo visible a lo invisible, de lo conocido a lo desconocido: el espejo evoca la manifestación de lo trascendente en lo inmanente».<sup>93</sup> Esta simbólica, para Schmidt, está basada en el principio de analogía, y podemos considerarla con López Hortelano en su dimensión de operación metafórica. Cabe destacar con Wunenburger que la metáfora «no debe ser considerada sólo como un hecho de lenguaje, sino también como el testimonio de una espacialización del pensamiento». Destaca que «la metáfora atañe a las operaciones mentales del pensamiento, participa de la génesis de sus contenidos, porque el pensamiento tiene un vínculo nato, estructural con una topología».<sup>94</sup>

Subrayaremos algunos aspectos de la literatura especular en la teología medieval que presentan un interés notable para nuestro trabajo. En primer lugar, el espejo en su función simbólico-metafórica cobra importancia como símbolo de conocimiento de sí y de la visión indirecta de Dios e invita a un proceso de entrar en sí mismo. Proceso introspectivo en el que «el ser ve en su misma alma un reflejo de la imagen trinitaria que verá un día con sus propios ojos».<sup>95</sup>

En segundo lugar, se puede considerar el espejo como un instrumento de retorno del alma a Dios. Como ya hemos mencionado, se trata de un camino que lleva a la restitución de la imagen original en el alma. Se esboza así un itinerario, el recorrido de una distancia, un viaje que indica desplazamiento y, según nuestra propia metáfora, una cartografía de retorno. Müller señala la influencia del neoplatonismo, a través de la concepción del espejo de Plotino, que establece una jerarquía de reflejos: «el alma sería un reflejo de la emanación del Uno, y su expresión un reflejo de ese reflejo, y así hasta el infinito», a través de una sucesión de espejos que se interponen. Según esta concepción, el alma, al poseer la imagen divina en su alma-espejo, puede alcanzar el conocimiento de realidades superiores. Como instrumento de retorno, el espejo permite

---

<sup>92</sup> Véase, Norbert Hagedé, *La métaphore du miroir dans les Epîtres de Saint Paul aux Corinthiens* (Neuchâtel : Delachaux, 1957); Schmidt, 1291 ; Müller, 24-25.

<sup>93</sup> Cf. Schmid, 1295.

<sup>94</sup> Cf. Eduard López Hortelano, «Poética y forma Christi. El valor transformativo de la imaginación en la espiritualidad ignaciana: «Imaginando...» (Ej 53)» (Tesis doctoral, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2016), 262-281; 268; Jean-Jacques Wunenburger, *La vida de las imágenes* (Buenos Aires: Jorge Baudino, 2005), 47. López Hortelano pone de relieve la metáfora «como lenguaje de la imaginación por su carácter representativo y transformativo donde las coordenadas espacio-temporales son su lugar», *Ibid.*, 109-110.

<sup>95</sup> Müller, 26.

al alma elevarse hacia el Uno, que es la fuente. Se enfatiza que el alma, a condición de ser pura, será reflejo de la imagen divina.<sup>96</sup>

En tercer lugar, no podemos dejar de mencionar la importancia de la tradición cisterciense en el empleo de la metáfora del espejo y de su circulación. La mística del amor cisterciense ha influenciado y ofrecido a nuestras autoras una clave de interpretación e interrogación del simbolismo catóptrico neoplatónico según la definición que habían dado del mismo los padres de la iglesia, especialmente Gregorio de Nisa y Agustín de Hipona. De esto deriva su propia teoría del conocimiento de sí y del mundo, subraya Müller.<sup>97</sup> A esto podemos añadir la importancia de la Escritura como espejo.

Garí afirma en su estudio que existe un precedente literario religioso de importancia en el género literario de los *Specula*. Se trata de dos obras anónimas del siglo que precede a las autoras estudiadas: el *Cantar de St. Trudpert* y el *Speculum virginum*. Estas obras se presentaban como propuesta de «un modelo de relación amorosa espiritual que encontró gran resonancia entre las *mulieres religiosae* del siglo XIII». Ofrecían a la espiritualidad femenina la hermenéutica original del simbolismo catóptrico neoplatónico que acabamos de mencionar. A estos precedentes religiosos agregaremos los precedentes literarios laicos, de gran valor, a los que aludiremos más tarde.<sup>98</sup> A continuación nos detendremos en la obra de Margarita Porete, para considerar la traducción de su experiencia mística en la escritura como espejo.

### 2.3.2 El Espejo de las almas simples

El *Espejo* nos hace escuchar la voz viva de la experiencia mística de Margarita Porete; a través de él heredamos los trazos de una cartografía del encuentro, de un itinerario o de varios itinerarios, que pueden adentrarnos en un encuentro de amor transformativo, revelador de la alteridad. Toda cartografía se dibuja desde la experiencia, experiencia a la que tenemos acceso a través de los textos que dan testimonio de ella. Leer el *Espejo* nos «implica y complica»,<sup>99</sup> nos convoca a partir como caminantes, a ser «transportados» a través del espejo. Nos adentramos como

<sup>96</sup> *Ibid.*, 24. Véase, Schmidt, 1299-1300.

<sup>97</sup> Cf. Garí, *Espejo*, 18; Müller, 23-26; 24. A partir de las contribuciones de Müller, retenemos que san Gregorio de Nisa y san Agustín hacen una síntesis entre la fuente neoplatónica y la tradición cristiana del espejo. Ambos consideran el espejo como instrumento de conocimiento de Dios y de sí. Gregorio de Nisa, agrega una nueva condición al espejo, como «objeto doble, capaz de girar y de reflejar, a elección, el arriba y el abajo, el universo celeste o la realidad material». «Interrogando el espejo de su alma, el hombre tiene la libertad de conocer todas las dimensiones del universo, según quiera elevarse o descender» en Müller, 24. La refracción es indirecta, con la promesa de una contemplación cara a cara. san Agustín añade un nuevo aspecto: «la imagen de la Trinidad reflejada en el fondo del alma». Creada a imagen de Dios, el alma es una (*mens*) y tripartita («*intelligentia, memoria, voluntas*»). «El alma ha recibido la facultad divina de conocerse y de amarse». Cf. *De Trinitate* (10,3). Otra contribución de la metáfora especular consiste en la consideración de las Santas Escrituras como espejo que permite ir comparándose con la imagen ideal, con un modelo, en *Ibid.*, 25.

<sup>98</sup> Cf. Cirlot y Garí, 232-233; Müller, 26; Schmidt, 1294. *Infra*, 71, n.117.

<sup>99</sup> Expresión inspirada en el título de la obra editada por Bara: *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*.

lectores y lectoras, en una experiencia con «fuertes dosis de confusión y de vértigo», según palabras de McGinn, centrales en la obra de Margarita como «terapia mística».<sup>100</sup> Volveremos más adelante sobre este aspecto vertiginoso en la cartografía que el *Espejo* nos ofrece.

La tensión de decir lo inefable, aparece claramente reflejada en la obra de la mística, ejercicio imposible del que Margarita dirá que sólo puede realizarlo «mintiendo» o «mal-diciendo», ya que su Dios es aquel del «que nada puede decirse»; el Alma así lo expresa:

«Sin embargo, Dama Amor, mi amor es de tal manera que prefiero oír mal-decir algo de vos que que no se diga. Y eso ciertamente es lo que hago. Maldigo, pues, todo lo que digo no es sino mera maledicencia acerca de vuestra bondad. Pero lo que yo maldigo me lo debéis de perdonar».<sup>101</sup>

La tensión entre callar-decir o mal-decir, mentir-decir verdad, estará presente como un hilo conductor en el proceso transformativo del encuentro y, a través de él, descubriremos progresivamente el estatus de la palabra en la relación con el Otro. Margarita nos llevará por la vía apofática, que se presenta poblada de paradojas. El estatus de la palabra en la obra alcanzará el cantar.<sup>102</sup> Nos encontramos además con el *écart* que abre al *entre* creativo al ser una obra escrita en lengua materna, con lo que esto conlleva de apertura de nuevas posibilidades, que se dejan percibir en su «teología vernacular». Existe también un diálogo con la literatura cortés y trovadoresca que ha dado lugar a lo que B. Newman ha denominado mística cortés, mística del amor.<sup>103</sup>

Hemos mencionado algunos aspectos característicos de la literatura especular. Iremos puntualizando aquellos que reconocemos en el *Espejo* de Margarita Porete, centrando nuestra atención en si existe un *écart* con respecto a ellos y en lo que emerge como novedoso. Por otro lado, algunas claves hermenéuticas fundamentadas en la elaboración de Jullien que hemos desarrollado más arriba acompañarán la reflexión.

---

<sup>100</sup> McGinn, *The Flowering*, 248.

<sup>101</sup> *Espejo*, cap. 11, 63. Garí explica: «...mesdire, “hablar mal”, literalmente “maldecir”, el término alude a la indecibilidad de lo divino», *Ibid.*, 211, n.52.

<sup>102</sup> Hemos mencionado la inefabilidad como una característica relevante de la experiencia mística. Véase Velasco, *El fenómeno místico*, 341-351.

<sup>103</sup> Cf. Cirlot y Garí se refieren al siglo XIII como un siglo de «estallido» de voces místicas femeninas: «La voz latina deja ahora paso a muchas otras lenguas; estas traspasan los muros de los claustros y conventos y se hacen múltiples en la novedad de sus formas, en la cantidad e importancia de sus textos, en las vías de difusión de sus ideas y en el diálogo audaz y renovador al que responden y, al mismo tiempo, invitan» en Cirlot y Garí, 14-15. Véase, Lichtmann, “Marguerite Porete and Meister Eckhart”, 65-86. La autora enfatiza el desplazamiento operado por la mística femenina, su carácter subversivo en el caso de Margarita. Acerca de la «mystique courtoise», Barbara Newman, *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995), 137-167; Jean-René Valette, “Marguerite Porete et le discours courtois” en *Marguerite Porete et le “Miroir des simples âmes”*, ed. Field, Lerner y Piron, 169-196; Coral Cuadrada, “Mística y amor cortés”, en *Voces de Mujeres de la Edad Media. Entre realidad y ficción*, ed. Esther Corral Díaz, 309-320.

### 2.3.2.1 Espejo y su carácter ejemplar

La palabra «espejo» aparece en la obra sólo en tres ocasiones.<sup>104</sup> La primera mención, la encontramos en el cap.13, en el que Amor inserta el título del libro en un diálogo con Razón:

«Amor. Razón -dice Amor-, ¿dónde se hallan esas palabras de doble sentido que me pedís que distinga y explique para provecho de aquellos por quienes nos rogáis tan humildemente y también de todos aquellos que oigan este libro al que llamaremos “*El espejo de las almas simples que en deseo y en querer moran*”?».<sup>105</sup>

En esta mención podemos identificar el carácter ejemplar de la obra, libro que ha de ser oído-leído por otros y que será de provecho para ellos. Es el texto mismo espejo-ejemplar, que a su vez tiene un fin didáctico, en el que el lector-oyente se encontrará en posición de ser enseñado. La segunda mención la encontramos en el cap. 63. Aparece en un diálogo entre Amor (identificado con Jesucristo en este caso) y el Alma. En el diálogo se diferencia a los villanos de los otros; los otros son aquellos que «jamás olvidarán las obras de vuestra dulce cortesía: el desprecio, las pobreza y los insufribles tormentos que habéis padecido por nosotros», tampoco «olvidarán jamás los dones de vuestro sufrimiento que, al contrario, son siempre para ellos espejo y ejemplo».<sup>106</sup>

Aparece aquí Jesucristo como espejo y ejemplo. La tercera mención asocia, como en la segunda, espejo y ejemplo. La encontramos en el cap. 109, en un diálogo entre el Alma y Verdad, en el que el acento está puesto en la unidad y en la voluntad divina: «El Hijo de Dios Padre es en esto mi espejo...», es espejo para el Alma. La voz del Alma, así lo expresa: «El Hijo de Dios es nuestro ejemplo, por ello le debemos seguir en esto, pues hemos de querer en todas las cosas sólo la voluntad divina; y así seremos hijos de Dios Padre siguiendo el ejemplo de Jesucristo su hijo».<sup>107</sup>

Son estos rasgos característicos de la literatura especular: Jesucristo como espejo y el carácter ejemplar de un modelo. A su vez el libro es espejo. Se abre así un itinerario a seguir, que según expresa el Alma: «está a nuestro alcance cumplir con su querer, si mora en nosotros sin buscarlo».<sup>108</sup> Es decir, se trata de un itinerario que está al alcance, no dependiendo del propio querer, sino del Otro que mora en nosotros sin buscarlo. Este aspecto relacional será clave: el Otro aparece como espejo y ejemplo, identificado con Jesucristo- el Hijo de Dios Padre. A su vez el libro de la autora aparece también como espejo de las almas simples.

---

<sup>104</sup> Cf. Müller, 32. Gracias a la autora encontramos las referencias en la obra.

<sup>105</sup> *Espejo*, cap. 13, 66.

<sup>106</sup> *Espejo*, cap. 63, 113.

<sup>107</sup> *Espejo*, cap. 109, 155-156.

<sup>108</sup> *Ibid.*, 156. Müller desarrolla en su obra los múltiples *exempla* que encontramos en el *Espejo*, estos se empleaban en la literatura religiosa y didáctica, con fines formativos o instructivos. Se considera asimismo como un modelo. Uno de los mencionados y desarrollados por la autora se encuentra en el prólogo en el que nos detendremos a continuación. Encontramos a su vez múltiples *exempla* bíblicos, como «*regars*» en el *Speculum Scripturae*. Véase entre otros *Espejo*, caps. 123-129,177-184.

### 2.3.2.2 El amor, el ejemplo del prólogo: distancia, el entre y una cartografía del encuentro a explorar

Nos centraremos ahora en el prólogo del *Espejo*,<sup>109</sup> que nos introducirá en algunos aspectos fundamentales para nuestro trabajo: por un lado, encontramos claves importantes sobre la categoría del encuentro, expresada en el lenguaje simbólico a través de un ejemplo, que opera como metáfora. Por otro lado, el prólogo nos introduce en una cartografía que comienza a trazarse en las letras, indicando un recorrido. Por último, nos ofrece una pista acerca de la función del libro *Espejo*. Recorreremos el prólogo de manera progresiva.

El punto de partida nos introduce como lectores en el itinerario de los siete estados de gracia, como una cartografía ya recorrida. Se inicia con la experiencia del Alma «tocada por Dios», y que «es elevada» por «por gracia divina» hasta el séptimo estado. Subrayamos en la experiencia la pasividad y la obra del Otro. Es en este estado en el que el Alma «tiene la plenitud de su perfección por la divina fruición en el país de la vida».<sup>110</sup> Se nos introduce en estas breves líneas, en primer lugar, a una experiencia de encuentro en el que el Alma es tocada por Dios; en segundo lugar, a un itinerario ascendente en el que destaca el papel activo de la gracia divina y la pasividad del Alma. En tercer lugar, se califica este estado como aquel en el que el Alma tiene la plenitud de la perfección, «por la divina fruición», que en la obra de Margarita designa la unión de Amor, y ésta acontece en un espacio que se define como «el país de la vida», rasgos indicativos de las huellas del encuentro con el Otro.

A continuación escuchamos la voz de Amor, que se dirige a un auditorio al que exhorta a oír, a escuchar. Se solicita el sentido del oído. Ese auditorio al que se dirige está compuesto por: «vosotros, los activos y contemplativos, y quizás anonadados por amor verdadero».<sup>111</sup> Los sitúa en posición de escucha: «vosotros que oiréis de algunas de las potencias del puro amor, del noble amor, del alto amor del Alma liberada, y de cómo el Espíritu Santo ha desplegado en ella su vela como en su nave».<sup>112</sup> Se señala lo

---

<sup>109</sup> Nos referimos e inspiramos en el análisis del prólogo en García Acosta, “Poética de la visibilidad” (tesis doctoral), 31-47; Müller, 73-79 y López Hortelano, 262-281.

<sup>110</sup> Cf. *Espejo*, cap. 1, 51. Subrayamos la importancia de toque divino como «experiencia inmediata por contacto con la realidad que se experimenta», como uno de los rasgos característicos de la experiencia mística. El «toque divino» aparece como expresión en la experiencia de otros místicos y místicas. Véase, Velasco, *el fenómeno místico*, 328-335; convendría asimismo acercarse a otra particularidad: la pasividad, *Ibid.*, 324-328.

<sup>111</sup> Cabe mencionar que en el camino hacia la perfección espiritual, Margarita Porete establece una jerarquización: la gente común, tras ellos: los activos y los contemplativos y, por encima, los anonadados. Véase, *Espejo*, 205, n. 8. En lo que respecta a la personificación de Amor, Garí explicita como nota de traducción que: «a lo largo de todo el texto, el simbolismo del Amor es claramente femenino se trata de dama Amor, un aspecto de Dios o Dios mismo. Siguiendo una gramática de transición (en francés medieval amor es femenino) en (Ch) comparece el personaje de Amor en ocasiones bajo el género femenino, en otras bajo el masculino. Sujeta a la gramática castellana he utilizado en general el masculino salvo en los casos en el que Amor aparecía explícitamente como *dama Amor* o en aquellos en que, para no distorsionar la lectura simbólica del texto, me ha parecido conveniente introducir entre corchetes la palabra (*dama*) delante de *Amor* y poder así mantener el femenino» en *Espejo*, 205, n.7.

<sup>112</sup> *Espejo*, cap. 1, 51.

que va a acontecer: la apertura del oído a una experiencia de amor, es decir a una relación de amor, al itinerario de un Alma que ha sido liberada, y en relación a ella, menciona un protagonista activo que es el Espíritu Santo.

El Alma liberada, en la cartografía de Margarita aparece aquí como aquella que ha alcanzado «el país de la vida», también llamado «país de la libertad», a través de un «anonadamiento» de sí que implica no sólo ascenso sino descenso. El anonadamiento la lleva a la unión de amor con lo divino y es así elevada.<sup>113</sup> A continuación, Amor exhorta a una posición de escucha que implica: «gran estudio de vuestro sutil entendimiento interior», «gran diligencia», ser lo que se escucha para entender y una atención, apelando a la «humildad». Estos rasgos presentados son de gran importancia en la disposición espiritual y tendrán carácter ejemplar, iniciando progresivamente al lector a través de una mistagogía.

Tras lo mencionado, escuchamos la voz de Amor narrando «un pequeño ejemplo del amor mundano aplicable al amor divino». En este momento, la autora, traduce a través de la escritura, en voz de Amor, su experiencia:

«Hubo una vez una doncella, hija de rey, de gran corazón y nobleza, así como de gran coraje, que vivía en un país extranjero. Sucedió que la doncella oyó hablar de la gran cortesía y nobleza del rey Alejandro y al instante su voluntad le amó por el gran renombre de su gentileza. Pero estaba *tan lejos* esta doncella del gran señor al que había entregado su propio 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 este *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 por quien a menudo sentía el 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 la tenía presa; y por medio de esta imagen y con otros métodos suyos soñó al propio rey».<sup>114</sup>

Vamos a detenernos en el ejemplo de «amor mundano» presentado por Amor, en el que podemos identificar algunos rasgos de la categoría simbólica del encuentro. En primer lugar conviene señalar los dos términos de la relación: el primero, una doncella en posición de hija, perteneciente a un linaje real, en la que destacan «los atributos positivos dentro de los marcos de la *fin d'amors*». Estos atributos son: el gran corazón, la nobleza y el gran coraje. A su vez, se la sitúa en un «país extranjero». El segundo término, el rey Alejandro, caracterizado por atributos también positivos: gran cortesía y nobleza, y de gran renombre por su gentileza. La doncella oyó hablar de él - posición de escucha-, y «al instante» le amó.<sup>115</sup> Esta secuencia denota la fuerza performativa de lo escuchado y la posición activa de la doncella.

---

<sup>113</sup> En nuestro trabajo iremos ahondando sobre esta cartografía, así como sobre la topografía y topología espiritual que traza a través de una poética del espacio, a partir de su experiencia mística. Nos acercaremos a éstos aspectos en el tercer capítulo.

<sup>114</sup> *Espejo*, cap. 1, 51. Los subrayados son nuestros.

<sup>115</sup> Cf. García Acosta, «Poética de la visibilidad», 32.

Tras situar y caracterizar los términos de la relación - el uno y el otro-, se presenta una clave fundamental: la distancia. Si relacionamos esto con las claves hermenéuticas de Jullien, podríamos hablar de *écart*: una distancia desplegada y una tensión entre los términos. En el conflicto que se plantea se buscan los medios o recursos para mantener lo que podría ser un «cara a cara» en tensión. Se definen progresivamente posiciones y referencias que esbozan el espacio simbólico: lejanía- cercanía, dentro de ella-fuera de ella (interioridad-exterioridad). Un espacio se abre: el *entre* definido por la distancia.

Todo parece narrarse desde la perspectiva de la doncella, a través de la voz de Amor. Se resalta que se trata de una relación de amor: «su voluntad le amó al instante», «le había entregado su propio amor» al señor del que estaba tan lejos. A su vez, en ese espacio entre los dos, la doncella «no podía verlo ni tenerlo», con su consecuente efecto: el desconsuelo, pues «ningún otro amor le bastaba más que éste». No existe la tensión de las miradas, ni de la palabra entre ellos. El sentido de la vista aparece aquí desde la negación, «no podía verlo», a lo que agrega: «ni tenerlo». Se acentúa la ausencia, lo que se escapa, la imposibilidad, la no posesión, rasgo característico del amor cortés.

Algo cambia a continuación: interviene un ver - «y cuando vio»- que puede indicar una toma de conciencia de la posición y del movimiento de ese amor. En la frase se deja entrever el movimiento de la lejanía-cercanía, con el juego entre el interior-exterior de un espacio que se dibuja. Tal como menciona García Acosta, se presenta una solución posible y la realización de la idea con sus efectos. La solución a su desazón consistiría en «imaginar una figura de su amigo», amigo «por quien a menudo sentía su corazón herido». La realización de la idea consiste en que la doncella «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 la tenía presa; y por medio de esta imagen y con otros métodos suyos soñó al propio rey».<sup>116</sup>

Resaltaremos ahora algunas características: en primer lugar, existe entre los términos de la relación, la doncella y el rey Alejandro, una distancia, una lejanía. En segundo lugar, «un proceso de enamoramiento que encaja en los parámetros de la *fin' amors* y más específicamente en el “*amor de lohn*” de Jaufre Rudel».<sup>117</sup> García Acosta nos hace ver que la acción marcada por el sujeto de los tiempos verbales, sitúa a la doncella en la posición de sujeto activo y al rey en la posición de pasividad-

<sup>116</sup> Cf. *Ibid.*, 33-34; *Espejo*, cap. 1, 51.

<sup>117</sup> Cf. García Acosta, “Poética de la visibilidad”, 33. Las contribuciones de Garí sobre Jaufre Rudel son esclarecedoras: « 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 el ambiguo sentido y valor de la distancia». La autora aclara que es «en el *roman*, en la primera novela europea donde se define plenamente el amor cortés, pero donde, al mismo tiempo se substraen 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*”» en Garí, “Mirarse en el espejo”, 101. Los autores, a su vez identifican en el *exemplum* la referencia al *Roman de Alexandre*. Véase, Cirlot y Garí, 215; 11-44 en lo que respecta a la relación entre el amor cortés y la mística femenina; García Acosta, “Poética de la visibilidad...”, 35, n. 68

receptividad. En tercer lugar, señalamos la referencia en los personajes a un lugar de pertenencia diverso, indicado por la distancia: ella en un «país extranjero» y podemos deducir distante del país del rey.<sup>118</sup> Aparece la mediación de la imagen pintada y otros medios que van a contribuir a soñar al rey, esbozando así desde su perspectiva la función del libro *Espejo* como imagen. Tras el ejemplo narrado por la voz de Amor, es el Alma la que habla:

«En verdad -dice el Alma que hizo escribir este libro- yo os digo algo semejante: oí hablar de un rey de gran poder, que por cortesía// y por su gran nobleza y generosidad era como un noble Alejandro; pero estaba *tan lejos de mí y yo de él* que no lograba consolarme por mí misma y para que me acordase de él me dio este libro que representa su amor en algunas de sus formas. Pero aunque tenga su imagen, eso no quita que *me halle en tierras extrañas y lejos del palacio* donde habitan los muy nobles amigos de este señor, que son todos ellos puros, immaculados y libres por los dones de este rey con el que moran».<sup>119</sup>

El Alma «dice algo semejante», pero a la vez, se abre un *écart* en relación al ejemplo del amor mundano. Conviene aquí prestar atención para reconocer los posibles rasgos presentes del encuentro con el Otro-Misterio. El Alma habla en primera persona, y se puede identificar a la doncella que ha oído hablar del rey ya que se encuentra en una posición de escucha semejante. Se acentúan la generosidad y el don que, en este caso, posicionan de manera activa al rey: como donante de este libro; podemos deducir que se trata de Amor divino. El libro representa «su amor en algunas de sus formas». Müller pone de relieve un aspecto interesante, desde el texto en francés: «*et pour moy souvenir de lui il me donna ce livre qui represente en aucuns usages l'amour de lui memes*». La autora indica que esta expresión, rica en semántica y a la vez ambigua, significa a la vez «el amor del alma por el Rey divino, del Rey por el alma, y del Rey por sí mismo, haciendo eco a la expresión de “la doncella” del ejemplo, ella ha entregado a Alejandro “su amor propio”» («*elle avoit mis son amour d'elle memes*»)<sup>120</sup>

En este caso, no se trata de una imagen según la representación del modo en el que ella le amaba, sino que recibe el libro-retrato que representa el amor: «su amor en alguna de sus formas». Se manifiesta una reciprocidad por parte del rey y se acentúa su iniciativa activa, lo que no está presente en el ejemplo. Otro aspecto significativo en relación a la distancia entre los términos, el Rey y el Alma, viene expresado por la doble posición: «estaba tan lejos de mí y yo de él» y ella no logra consolarse «por sí misma». No sabemos si el consuelo llega o no pero sí nos deja entrever que éste no viene por la acción del alma.

---

<sup>118</sup> Cf. *Ibid.*, 33-34. El autor subraya la referencia al territorio de la doncella, como «país extranjero», que entronca con la tradición de textos que hablan del “exilio” del Alma. Éste se entiende por su posición externa a la divinidad, que incluye el deseo de volver a él, presente en los escritos de otras beguinas. Esta referencia tiene relación con la consideración del espejo como un viaje de retorno del Alma a Dios, presente en la obra de la autora, véase *Espejo*, cap. 111, 157-158.

<sup>119</sup> *Espejo*, cap. 1, 51-52. El subrayado es nuestro.

<sup>120</sup> Müller, 77. En la traducción de Garí a la nos referimos la doncella entrega «su propio amor», en la referencia de Müller al texto más cercano al original: «*elle avoit mis son amour d'elle memes*».

La imagen-libro entregada al Alma no resuelve que se «halle en tierras extrañas y lejos del palacio donde habitan los nobles amigos de este señor». Se pone énfasis en los atributos de sus amigos: «puros, inmaculados y libres», derivados de la acción del rey: «por los dones de este rey con el que moran». A diferencia de la doncella, que por la imagen y otros medios sueña con el rey, aquí la tensión no se resuelve y es precisamente esto lo que nos abre como lectores a la peregrinación por la cartografía en la que nos invita a aventurarnos el libro. Al final del prólogo, por voz del Autor, escuchamos:

«Y así os dice Amor a vosotros: hay siete modos de ser de gran nobleza 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 antes de que el libro finalice».<sup>121</sup>

Margarita, a la vez que dialoga con la fuente del «*amor de lohn*», abre un *écart*, en la experiencia mística traducida en la escritura. La beguina espiritualiza el concepto en su aplicación al amor divino, «recoge en toda su fuerza la tensión originaria». Existe para Margarita una tensión paradójica: «el amor de lejos [es] en realidad un amor de cerca, pues [es] en su imaginación, en su interior, donde puede conocerse». Anotamos un desplazamiento que la mística femenina opera en relación al amor de Dios: este amor no es un imposible.<sup>122</sup>

El prólogo nos inicia a la cartografía del encuentro. Se trata de un encuentro amoroso que el Alma irá trazando a través del *Espejo*, si está dispuesta a pasar por todos los estados y a recibir su ser como un don, como los amigos que moran con el rey en el palacio, nota particular del encuentro con el Otro-Misterio. Margarita acuña con belleza y profundidad un nombre: el «*Loingprès*», el Lejoscerca, que designa a Dios en su relación con el Alma. El Alma anonadada será «superficie límpida para reflejar y engendrar lo divino»,<sup>123</sup> operando como Alma espejo de lo divino y a la vez, «el lejos es más bien cerca, pues el Alma conoce en sí misma a este lejos como más cerca».<sup>124</sup> Nos encontramos aquí con una clave teológico-espiritual fundamental en la obra de la autora que iremos descubriendo progresivamente.

Hemos puntualizado algunos de los aspectos relevantes ofrecidos por el prólogo desde la perspectiva de nuestro objeto de investigación. Se ha ido así perfilando el espacio simbólico del encuentro del Alma con el Otro- Misterio, aquí bajo la metáfora del rey, y con la mención inicial del Espíritu Santo. Interesante desplazamiento de la categoría simbólica del encuentro en clave de amor mundano a la categoría del encuentro con el Otro-Misterio, representado en su imaginación desde la metáfora presentada. Esa tensión del Lejoscerca, el oxímoron, indica el espacio del *entre* transformativo, que en la obra de Margarita será ilustrado por la metáfora del

---

<sup>121</sup> *Espejo*, cap. 1, 52.

<sup>122</sup> Garí, “Mirarse en el espejo”, 102; Cf. Cirlot y Garí, 41.

<sup>123</sup> Cirlot y Garí, 216.

<sup>124</sup> *Espejo*, cap. 135, 193.

Relámpago, como veremos más adelante.<sup>125</sup> Éste será revelador de ella y del Otro, visión cara a cara. Nos encontramos ante un *écart* del Espejo de Margarita con respecto a la tradición cristiana especular: una brecha se abre en el espejo. Anticipamos este punto fundamental, que trataremos más tarde con mayor profundidad.

### 2.3.2.3 ¿Espejo? ¿Anti-espejo?

Tras este recorrido de la mano de Margarita Porete, podemos considerar que el *Espejo* traduce su experiencia operando múltiples desplazamientos, desplazamientos que hemos de experimentar como lectores. Cabe mencionar, con Müller, que la autora, a la vez que presenta el espejo, presenta un anti-espejo, a través de un proceso de deconstrucción, por negación. Al mismo tiempo que aparece la mediación del espejo, como reflejo de Dios, afirmamos con García Acosta, se niega, dejando abierto el camino de peregrinación hacia el encuentro, invitando a la experiencia. Se trata de recorrer cada paso del itinerario. Margarita acentúa así su condición de peregrina,<sup>126</sup> condición fundamental desde la perspectiva de nuestro estudio. El Alma de la que habla el libro aparece como espejo de un itinerario, nosotros diríamos como espejo de una cartografía trazada en la experiencia, no sin complejidad.

En el prólogo se presenta un itinerario ya realizado del Alma perfecta que ha sido elevada al séptimo estado; Müller señala que, de manera paradójica, en el cap. 118, en el que se describen los siete grados con mayor detenimiento, se nos indica que el séptimo estado «lo guarda Amor en su interior para otorgárnoslo en la gloria eterna; de él no tendremos conocimiento» en esta vida. El *Espejo* se detiene sobre todo en explicar el quinto y sexto estado. Presenta a su vez un itinerario ya realizado del que el Alma no puede hablar y, el itinerario que está realizando el Alma en diálogo en el libro; presenta además el itinerario que debe realizar el alma del lector.<sup>127</sup> Esta manera de proceder en la escritura, propia de la teología apofática de Margarita, da relieve a las palabras de Cixous: «La carne es la escritura, y la escritura no está leída jamás: está aún siempre por leer, por estudiar, por buscar, por inventar».<sup>128</sup> Nos encontramos así ante un *Espejo* que seguirá abriendo un *entre* fecundo, seguirá creando nuevas traducciones, nuevas exploraciones.

### 2.3.3 *Speculum* en Margarita de Oingt.

Tras habernos detenido en el *Espejo* de Margarita Porete, vamos a adentrarnos en la traducción de la experiencia mística de Margarita de Oingt en la escritura como espejo en *Speculum*. En ese dinamismo de *écart*, la autora se ha lanzado a la aventura de escribir en francoprovenzal. Como lectores de *Speculum*, hemos de explorar su

---

<sup>125</sup> Véase, *Espejo*, cap. 59, 108-109. El Relámpago, «apertura arrebatadora», que se abre y luego se cierra. Indica la transitoriedad de la experiencia, breve, apresurada, epifánica.

<sup>126</sup> Cf. Müller, 79; García Acosta, “Poética de la visibilidad”, 41.

<sup>127</sup> *Espejo*, cap. 118, 168; Cf. Müller, 79.

<sup>128</sup> Cixous, 41. Hemos descubierto esta autora gracias al estudio de Müller.

cartografía, acercarnos a la fecundidad de su experiencia y a las nuevas posibilidades que Margarita, tomando distancia de lo establecido, nos ofrece.

En la obra de Margarita se ponen en juego múltiples efectos de espejos que ilustran la «especularidad del lenguaje y del sujeto».<sup>129</sup> Müller ha acuñado la terminología, ya mencionada, de «puesta en abismo» también para la obra de la cartuja, en el sentido de «una obra en la obra», una puesta en abismo de la visión y «del libro como símbolo de escritura».<sup>130</sup> Descubriremos en este apartado cómo se va trazando en la escritura como espejo una cartografía, trayectoria trazada a partir de la experiencia. Ésta nos conduce a través de diferentes libros y espejos, uno en el otro. Prestaremos atención a la estrategia de escritura en la autora, que abre un *écart* entre la primera persona y la tercera; un *entre* se despliega a su vez como espacio de auto-reflexividad. Es decir que, por un lado la experiencia que acontece y que se traduce en la escritura, se presenta en tercera persona: «una persona que conozco» (Sp 1), o «esta creatura» (Sp 2) y por otro escuchamos en primera persona la voz de la autora que interpreta la visión.

Sancho Fibla, recoge las posiciones de diferentes autores acerca del juego de los pronombres «yo-ella» en la escritura de la autora. Ponemos de relieve, con el autor, el proceder hermenéutico de la experiencia vivida por la mística, junto con la conciencia literaria adaptada al modelo especular, que presenta de alguna manera un itinerario ejemplar en tercera persona en el que el lector pueda verse reflejado. A su vez, se presenta, a nuestro juicio, un *écart* seguido de un *entre* transformativo: por un lado, «la persona que conozco», ella o «creatura» y por otro lado, el «yo» que narra, que ha vivido el proceso transformativo, alcanzando finalmente la *deificatio*. Podríamos decir que el «yo» va guiando al lector a través de la cartografía del encuentro transformativo que presenta, ofreciendo claves hermenéuticas de la propia experiencia.<sup>131</sup>

La autora expresa su intención de escritura, a la que ya hemos aludido, al inicio de su obra:

«Me parece que os he oído decir que, cuando habéis oído contar alguna gracia que Nuestro Señor ha hecho a alguno de sus amigos, os volvéis mejor durante largo tiempo. Y como deseo vuestra salvación tanto como la mía, os voy a decir, lo más brevemente que pueda, una gran merced que le ha hecho Nuestro Señor no hace mucho tiempo, a una persona que conozco. Y para que esto sea para vuestro mayor provecho, os diré la razón por la que creo que Dios se la ha hecho» (Sp 1).

Subrayamos en este preámbulo la invitación de la autora, que nos hace participar en el movimiento del deseo que la llevó a escribir. El oído del lector debe permanecer atento a la fecundidad de la relación de amistad que presenta en la siguiente expresión: «la gracia que Nuestro Señor ha hecho a alguno de sus amigos». Señalamos la nota

---

<sup>129</sup> Müller, 21.

<sup>130</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>131</sup> Cf. Sancho Fibla, *Escribir y meditar*, 121-143.

particular del encuentro como experiencia de gracia. Esta escucha es fecunda, hace «volverse mejor durante largo tiempo».

Se trata de un deseo de salvación que se extiende de la autora a los lectores. Y se sitúa el ejemplo en tercera persona, la escucha de éste será para nuestro mayor provecho. Subrayamos en este punto la característica ejemplar de la literatura especular. La autora anuncia a su vez que nos dirá «la razón por la que cree que Dios concedió a esa persona que conoce una gran merced». Desde el punto de partida, nos encontramos ante una experiencia en la que se acentúa la recepción del don, de la gracia, y que es leída en clave de amistad. Esta experiencia nos será transmitida.

Resaltamos, junto con Elena Lagos y Rolando Carrasco, el rasgo predominante de la oralidad en la literatura escrita por mujeres medievales, que permite establecer un puente entre la visionaria y el auditorio. Se configura en las visiones «una estructura visual y auditiva a la vez». Entran en juego en la experiencia la imaginación visual y el diálogo. A esto podemos agregar, según los autores, el carácter autobiográfico y una nota característica que es la introducción de «la escritura divina como un puente de conocimiento que debe ser develado a través de la lectura».<sup>132</sup>

«Esta creatura, por la gracia de Nuestro Señor, había escrito en su corazón la santa vida que Dios Jesucristo llevó en la Tierra y sus buenos ejemplos y su buena doctrina. Y tanto había puesto al dulce Jesucristo en su corazón que le parecía alguna vez que estuviera presente y que tenía en la mano un libro cerrado para instruirla» (Sp 2).

### ***2.3.3.1 Jesucristo con el libro cerrado: «Las letras espejos»***

En el punto de partida, nos encontramos ante una contemplación subjetiva de su corazón escrito por la gracia de Dios. Tal como hemos mencionado, Margarita traduce la experiencia con la metáfora de ser escrita por Otro. Su cuerpo es escrito en el espacio del corazón. Éste alberga en él un Otro que nombra como Dulce Jesucristo, Otro que ella había introducido en su corazón.<sup>133</sup> En un lenguaje metafórico, se va esbozando el encuentro, inscrito en el cuerpo, cuerpo que se presenta como un libro escrito. En él las letras operan como un espejo-libro en el que se puede mirar y leer «la santa vida que Dios Jesucristo llevó en la Tierra y sus buenos ejemplos y su buena doctrina» (Sp 2). El corazón actúa asimismo como espejo, en el que al sujeto de la visión le «parece»<sup>134</sup> estuviera presente Jesucristo teniendo en la mano un libro cerrado para instruirla.

---

<sup>132</sup> Véase, Lagos y Carrasco, 115-121; 116; 118.

<sup>133</sup> Sancho Fibla nos señala que la acción de introducir a Jesucristo en su corazón, expresión que hemos traducido que «había puesto en su corazón», «se nos presenta como metáfora del trabajo de oración y comprensión de los ejemplos y de la doctrina divina, es decir del ejercicio contemplativo que percute en el corazón, mente o libro de la memoria de la autora». En este momento se presenta como una metáfora visual, que alude a un espacio que contiene o alberga el Otro, en Sancho Fibla, *Escribir y meditar*, 144-145.

<sup>134</sup> «Eso es lo que le parece ver [...], lo que no sólo es indicativo de los escrúpulos de Margarita (A. Duraffour) sino que de algún modo alude al carácter de la visión, donde las formas son semejantes a las formas percibidas por la visión// exterior, pero no idénticas ni de la misma cualidad», en Cirlot y Garí, 181-182. Véase el análisis acerca de la expresión «le parece» en Müller, 128-129.

Cabe mencionar que la imagen de Jesucristo con el libro cerrado se encuentra presente en el arte escultórico del siglo XIII. Cirlot menciona el ejemplo de Chartres, Amiens y Reims. La autora establece la relación del libro con la Escritura, en Ap 5,1: «Vi también en la mano derecha del que está sentado en el trono un libro, escrito por el anverso y el reverso, sellado con siete sellos». Es posible que este pasaje haya inspirado a Margarita. El relato se focaliza en el exterior del libro, escrito por fuera: «Este libro estaba todo escrito por fuera con letras blancas, negras y rojas; los cierres del libro estaban escritos con letras de oro» (Sp 3). Estas letras operan como «letras espejos».<sup>135</sup>

«En las letras blancas estaba escrita la santa vida<sup>136</sup> del bendito hijo de Dios, que era totalmente blanca por su muy grande inocencia y por sus santas obras. En las negras estaban escritos los golpes, las bofetadas y las escorias que los judíos le arrojaron a su santa faz y a su noble cuerpo, de tal modo que parecía un leproso. En las rojas estaban escritas las heridas y la preciosa sangre que fue derramada por nosotros» (Sp 4).

«Y además había dos cierres sellando el libro, que estaban escritos con letras de oro. En uno estaba escrito “*Deus erit omnia in omnibus*”. En el otro estaba escrito: “*Mirabilis Deus in sanctis suis*”» (Sp 5).

Significativamente, Margarita nos guía con un cierto orden, a través de los colores, ofreciéndonos una cartografía, por la vida de Jesucristo. Lo explicita así: « En este libro encontraba escrita la vida que Jesucristo llevó en la tierra, desde su nacimiento hasta que subió al cielo» (Sp 12). Sancho Fibla subraya que las letras de diferentes colores se pueden poner en relación con diferentes episodios de la vida. Nos encontramos ante un «recorrido cromático» que empieza por el blanco, para continuar por el negro y el rojo y finalizar con el dorado. El autor considera que Margarita ofrece al lector unas claves, una guía:

« [...] la autora está ofreciendo unas pautas de meditación ilustradas por el libro, una imagen clave que, con sus letras y colores, probablemente sirviera como recurso alegórico -estético y emocional- y mnemotécnico para el estudio de las doctrinas, la tortura, el sacrificio y la gloria de Cristo. Así la narradora guiaría a los lectores a través de su obra -el *Speculum*- como el libro de colores la orientó a ella hasta alcanzar el estado de gracia de la visión».<sup>137</sup>

En Sp 6 la autora relata cómo “esta creatura” se aplicaba al estudio de este libro. Libro espejo que refleja la vida de Jesucristo que medita. Progresivamente en el relato se dibuja el *entre*, abriendo el espacio de reflexividad entre el exterior del libro y el libro de su conciencia. Esto dará lugar a una fecundidad transformativa.

---

<sup>135</sup> Cf. Cirlot y Garí, 182. Sancho Fibla agrega al pasaje bíblico de Ap 5,1; Is 29,11 y Dn 12,4. «En ellos se combinan la figura de la *Maiestas Domini* y la simbología del libro cristiano, que engloba diferentes imágenes canónicas como el verbo hecho carne, el libro de la vida o el libro del mundo» en Sancho Fibla, *Escribir y meditar*, 146. Müller, en su análisis de la obra, se refiere a las letras como espejos, expresión asimismo adoptada por Sancho Fibla. Véase Müller, 26-31; 55; Sancho Fibla, 124ss.

<sup>136</sup> Traducimos por vida el término original «*conversations*» que incluye, según el diccionario de francés medieval [[https://www.lexilogos.com/francais\\_ancien.htm](https://www.lexilogos.com/francais_ancien.htm)], además de tipo de vida y conducta, la conversación entre personas.

<sup>137</sup> Sancho Fibla, 156.

### **2.3.3.2 *Un écart entre el libro y el libro de su conciencia: la auto-reflexividad del entre.***

«Cuando hubo mirado bien el libro, comenzó a leer el libro de su conciencia, que encontró lleno de falsedad y mentiras. Cuando miraba la humildad de Jesucristo, se encontraba llena de orgullo. Cuando pensaba que él quiso desprecios y persecuciones, hallaba en sí todo lo contrario. Cuando miraba su pobreza, no encontraba en sí que quisiera ser tan pobre y se despreciaba. Cuando miraba su paciencia, no encontraba ninguna en sí. Cuando pensaba cómo él fue obediente hasta la muerte, no se hallaba tan obediente como sería menester» (Sp 7).

Se dibujan los trazos de un recorrido, de una distancia y de un espacio de reflexibilidad entre el libro que le presenta, como en un espejo ejemplar, la vida de Jesucristo y el libro interior de su conciencia. Se repite la acción de «mirar», de aplicarse al estudio de las diferentes letras de colores. Esto la lleva a esforzarse «por enmendarse tanto como le fue posible, según el ejemplo de la vida de Jesucristo» (Sp 8); «a aprender a sufrir las tribulaciones con paciencia» (Sp 9) y a «deleitarse de tal manera que todos los placeres de este mundo se le tornaban odiosos», a «sufrir las penas y los tormentos de este siglo por amor de su creador» (Sp 10); y a «aprender a desear las cosas celestiales» (Sp 11).

Ahora bien, se trata de una cartografía que recorre más de una vez, durante mucho tiempo, guiada por los colores. Ese espacio del *entre* libro exterior-espejo y el libro de su conciencia, será activo y transformativo, aunque en la tensión de cara a cara, los ojos del corazón aún están oscuros:

«Después comenzó a pensar cómo el bendito hijo de Dios se sienta a la diestra de su glorioso padre. Pero tenía aún los ojos del corazón tan oscuros, que no podía contemplar a Nuestro Señor en el cielo. Mas tenía que retornar siempre al comienzo de la vida que Nuestro Señor Jesucristo llevó en la tierra, hasta que hubo bien enmendado su vida, según el ejemplo del libro; durante mucho tiempo estudió de esta manera» (Sp 13).

Estas palabras evocan un permanecer con paciencia en la brecha, a través del ejercicio meditativo. Subrayamos algunas características de la literatura especular en la autora: en primer lugar, el carácter ejemplar del espejo de la vida de Jesucristo. Con Müller podemos decir que Jesucristo juega el papel de espejo que permite ver a la visionaria sus propias imperfecciones y enmendarlas. El espejo resulta ser un instrumento de conocimiento, de sí y del Otro, y de enseñanza.<sup>138</sup> Se opera, a nuestro juicio, un proceso de cambio en la relación, en la que progresivamente Margarita es configurada y adviene, al ir introduciendo al Otro en su espacio interior. Adviene al aprender a desear, podríamos decir, por obra del Deseo en ella.

En segundo lugar, en Sp 13, no puede contemplar con los ojos oscuros a Cristo en la gloria. Esto presenta una similitud con el espejo de San Pablo, que permite una visión

---

<sup>138</sup> Cf. Müller, 27.

velada de Dios. Se distanciará sin embargo de esta tradición, abriendo un *écart*, sobre el que volveremos más tarde.<sup>139</sup> En tercer lugar, la literatura especular nos presenta aquí un recorrido que tiende al perfeccionamiento espiritual, acorde con la tradición espiritual de su época. A través de ese recorrido nos abre a nuevas posibilidades.

### ***2.3.3.3 De lo exterior a lo interior: la apertura y la contemplación del libro espejo***

Damos un paso más y entramos en el segundo capítulo de la obra. Al inicio del mismo, algo nuevo acontece, el paso del libro cerrado al libro que se abre, del fuera, al dentro.

«No hace mucho tiempo, estaba ella en oración después de maitines y comenzaba a mirar en su libro, como tenía por costumbre. Sin darse cuenta, le pareció que se abría el libro que hasta entonces sólo había visto por fuera» (Sp 14).

«Este libro era por dentro como un hermoso espejo, y no tenía más de dos páginas. De aquello que ella vio dentro del libro, no os contaré mucho, ya que no tengo el corazón que lo pueda pensar, ni la boca que lo sepa contar. Aún así os diré algo si Dios me da la gracia» (Sp 15).

La cartuja traduce elementos fundamentales que caracterizan la experiencia mística: por un lado, lo que acontece en la oración «sin darse cuenta» puede apuntar a su pasividad y a la acción del Otro; según Cirlot<sup>140</sup> alude al rapto místico; en la visión, «le parecía que se abría el libro». Experimenta una novedad, que en la simbólica espacial produce un desplazamiento, del fuera al dentro. Por otro lado, el libro por dentro era como un «hermoso espejo y no tenía más de dos páginas». Lo que contiene el libro, y que es visto por ella, la hace vivir una experiencia inefable, que la sobrepasa. Sin embargo, si Dios le da la gracia, se aventurará a traducir la experiencia inefable. El interior del libro se abre ante el lector, a través de la traducción que la mística hace de lo que acontece:

«Dentro de este libro aparecía un lugar delicioso, que era tan grande que todo el mundo no es más que poca cosa comparado con aquello. En aquel lugar aparecía una luz muy gloriosa, que se dividía en tres partes, así como en tres personas; mas no hay boca de hombre para hablar de ello» (Sp 16).

Nos sitúa ante un lugar delicioso, que hace estallar los límites, describe lo que nos sobrepasa acentuando la hipérbole. Nos sitúa ante una imagen sin límites, se abre así un díptico luminoso, dos páginas, reveladoras del Otro. Visión sin intermediarios, epifánica de las maravillas de Dios, que esboza los trazos del encuentro en este espacio. Nos encontramos ante la visión de la Trinidad en la metáfora de la luz que se dividía en tres partes, como en tres personas, recalando nuevamente en la experiencia lo inefable, se va perfilando así el Otro del encuentro. En la visión, los sentidos son exaltados, como si todo el cuerpo vibrara ante lo contemplado:

---

<sup>139</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>140</sup> Cirlot y Garí, 183.

«De allí salían todos los bienes que pueden existir. De allí salía la verdadera sabiduría por la que todas las cosas han sido hechas y creadas. Allí estaba el poder ante cuya voluntad todas las cosas se inclinan. De allí salía una dulzura tan grande y una consolación tan grande que los ángeles y las almas estaban tan saciados que no podían desear ninguna otra cosa. De allí salía un olor que era tan bueno que atraía a sí todas las virtudes del cielo. De allí salía un abrazo de amor tan grande que todos los amores que están en este mundo no son más que una gran amargura en comparación con este amor. De allí salía una alegría tan grande que el corazón humano no lo podría pensar» (Sp 17).

Sólo la gracia puede hacerle decir algo: experiencia de gozo y amor que desborda, fuente de todo bien, de sabiduría, un abrazo de amor a la humanidad, de dulzura y consuelo. Todo ello se acompaña de una sollicitación del sentido del oído y de una poética del acontecimiento de la palabra como canto:

«Cuando los ángeles y los santos miran la gran belleza de Nuestro Señor y sienten la bondad y su muy gran dulzura, tienen un gozo tan grande que no pueden no cantar, mas hacen una canción totalmente nueva, que es tan dulce que es una gran melodía. Este dulce canto va por todos los órdenes de ángeles y santos, desde el primero hasta el último. Y este canto no ha terminado del todo que ya hacen otro completamente nuevo. Y este canto durará sin fin» (Sp 18).

Allí nace un canto nuevo en los santos y ángeles, ante la contemplación del Señor y la experiencia de haber experimentado su bondad y su dulzura. La palabra se renueva, no cesa, y durará para siempre. Las escrituras en los broches que cierran el libro corresponden a la experiencia de contemplación: «Para que Dios sea todo en todos» (1Cor 15,28) en Sp 21 y «Temible es Dios en su santuario» (Sal 67,36) en Sp 22. Subrayamos la apertura de los sentidos al servicio de la contemplación, como si todo su cuerpo vibrara en el encuentro (Sp 14-22).

Nos adentramos ahora en el capítulo tercero de la obra de Margarita. En la oración «comenzó a pensar en Jesucristo, en cómo se sienta a la diestra de Dios Padre». Acontece algo nuevo que denota la pasividad en la experiencia; es transportada, es elevada: «le pareció estar en un lugar que era más grande que el mundo entero y más reluciente que el sol en todas partes; y estaba lleno de gente que era tan bella y tan gloriosa que boca humana no lo podría contar» (Sp 23). Nos encontramos ante un espacio infinito y reluciente, contemplado en el espejo; este espacio estaba lleno de personas bellas y gloriosas. Nuevamente subraya lo inefable de la experiencia. La visión se focaliza en el cuerpo-espejo de Jesucristo que sustituye al libro:

«Entre otros le pareció que veía a Jesucristo tan glorioso que ningún corazón podría pensarlo. Estaba vestido con ese glorioso ropaje que tomó del muy noble cuerpo de Nuestra Señora. En sus muy nobles manos y en sus pies, aparecían las gloriosas llagas que sufrió por amor a nosotros. De estas gloriosas aperturas<sup>141</sup>, salía una claridad tan grande que era asombroso como si toda la belleza de la divinidad saliera por ellas. Aquel cuerpo glorioso era tan noble y tan transparente que se veía muy claramente el

---

<sup>141</sup>Hemos preferido traducir la palabra franco-provenzal «*pertuis*» por aperturas para respetar el significado señalado en el *Dictionnaire de moyen français* [<http://www.cnrtl.fr/definition/dmf/pertuis>], es decir: «*trou, ouverture, passage*».

alma dentro. Este cuerpo era tan noble que uno puede verse más claramente que en un espejo. Este cuerpo era tan bello, que se veían en él los ángeles y los santos como si en él estuvieran pintados. Su faz era tan graciosa que los ángeles que la habían contemplado desde que fueron creados, no se podían saciar de mirar, mas deseaban mirarlo» (Sp 24).

Se encuentra ante Cristo glorioso, en un «cara a cara», deteniéndose a contemplar su belleza y las marcas de la Pasión en su cuerpo de gloria. De estas aperturas-heridas emerge una gran claridad. El cuerpo glorioso de Cristo en su nobleza, transparencia y pureza es un espejo que refleja el alma, cada uno puede verse en él, refleja en su belleza las creaturas como si estuviesen pintadas en él. La visionaria permanece en la contemplación de Jesucristo, Dios y lo que Él, en su amor y bondad, da a sus amigos. Describe la relación en un dinamismo de don que les hace participar de lo que Él es. Se trata de una relación de amor y amistad de gran profundidad y belleza (Sp 25-34).

La visión conduce a la meditación. La traducción de su experiencia a través del espejo nos ha guiado a habitar el umbral de un pasaje: del cuerpo de Cristo al cuerpo humano, de la visión de la luz tripartita que evoca la Trinidad a la visión de la Trinidad en el interior del cuerpo humano. Cuerpo hecho a imagen y semejanza de Cristo:<sup>142</sup>

«Ahora podéis pensar la muy gran bondad que hay en él, que ha dado así todo cuanto tiene a sus amigos. Aún ha hecho más, pues se ha dado a sí mismo, pues los ha hecho tan bellos y tan gloriosos que cada uno ve a la Trinidad en sí, así como se ve en un bello espejo lo que está delante. Y ésta es la escritura que estaba escrita en el segundo cierre, donde estaba escrito: “*Mirabilis Deus in sanctis suis*”» (Sp 35).

A continuación se refleja el *écart* entre Margarita, objeto de la visión en tercera persona y la interpretación de la autora en primera persona que despliega su hermenéutica:

«Yo creo en verdad que aquel que considere (*qui metrit bein son cor*) la gran belleza de Nuestro Señor y cómo se manifiesta glorioso en sus santos, dirá que se trata realmente de maravillas, y creo que llegaría a desfallecer. Y bien podría decir que Dios les ha dado lo que prometió a través del profeta David: «*Ego dixit, dii estis*». Pues a cada uno le parecerá ser un pequeño dios, pues todos serán sus hijos y sus herederos» (Sp 37).

La relación conduce a la unión con la Trinidad, a la semejanza, a la realización de la promesa de la divinización. Margarita abre un *écart* con la tradición especular de su época, de la visión indirecta de Dios. Se produce una brecha en su espejo, transgrediendo así la interdicción bíblica de la visión cara a cara con Dios (Ex 33,20). La cartuja «traduce el pasaje de una visión de Cristo a distancia a una unión total e inmediata con la Trinidad, por la transformación del simbolismo catóptrico». Es decir, «de reflejo y de enigma que era, el espejo deviene transparente, permitiendo al humano y a lo divino encontrarse y verse el uno y el otro “*face ad faciem*”».<sup>143</sup>

---

<sup>142</sup> Cf. Cirlot y Garí, 185.

<sup>143</sup> Müller, 29.

En la contemplación nos encontramos ante un Dios que ha dado cuanto tiene a sus amigos, aún más, se ha dado a sí mismo, haciéndolos tan hermosos y gloriosos, que cada uno puede ver en sí mismo a la Trinidad, como se ve en un hermoso espejo que está delante (Sp 35). El ser humano es espejo de la Trinidad, santuario en el que Dios habita. Es asombroso el proceso «de puesta en abismo» en la obra, que concluye evocando que no sólo los santos se alegran de contemplar la belleza de Nuestro Señor, sino que el Buen Creador, como un buen maestro, se alegra de ver su obra: la belleza y el amor de sus creaturas (Sp 36).

Hemos podido visualizar cómo se va dibujando el espacio del encuentro, en la tensión del cara a cara con el Otro, con lo otro, a través de los múltiples reflejos a los que los espejos nos reenvían; los sentidos y el cuerpo cobran un papel relevante en la experiencia visionaria de Margarita de Oingt. Hemos señalado algunas huellas del encuentro con el Otro que se manifiestan en la escritura como espejo en ambas autoras; asimismo hemos reconocido, en una primera aproximación, los trazos de una cartografía de la experiencia del encuentro en *Speculum* y en el *Espejo*.

\* \*\*

### CAPÍTULO III.

#### LA «POÉTICA DEL ESPACIO» Y EL ENCUENTRO TRANSFORMATIVO A TRAVÉS DEL ESPEJO

«Los intervalos y los umbrales forman parte de la topología de la pasión. Son zonas de olvido, de pérdida, de muerte, de miedo y angustia, pero también de anhelo, de esperanza, de aventura, de promesa y de espera. El intervalo, en muchos sentidos, también es una fuente de sufrimiento y dolor [...]. La espera se convierte en pasión cuando el intervalo temporal que separa el presente del futuro esperado se prolonga en lo abierto. Provoca sufrimiento cuando el cumplimiento de lo ansiado o prometido, es decir, el momento de la posesión o de la llegada definitiva, se dilata».<sup>1</sup>

Las palabras de Byung-Chul Han nos conducen a detenernos en el camino, en su topología, en su cartografía con vistas a abrir nuevos horizontes. El autor considera que el espacio que separa el lugar de partida de la meta es un intervalo. El intervalo temporal se extiende entre dos situaciones o acontecimientos. Resuenan aquí los dos términos, origen y destino, que se dibujan en los escritos de la experiencia mística. «El intermedio es un tiempo de transición, en el que uno no se encuentra en una situación definida. En el umbral el andar vacila». Es, también, tiempo de esperanza o de una espera que prepara la llegada. En la peregrinación, el camino es constitutivo de la meta a la que se llega.<sup>2</sup> Recordemos que la meta en las experiencias místicas estudiadas se expresa como la unión en el Amor; este camino puede leerse en clave de Amor-Amistad.

Estar en camino cobra pues una gran importancia en la peregrinación. El peregrino no es un turista, éste no conoce transición, para él:

«En todos los sitios se trata del *aquí* y el *ahora*. El turista no está en *camino* en sentido estricto. Los caminos son reducidos a trayectos vacíos que no merecen visita alguna. La totalización del aquí y del ahora despoja a los espacios intermedios de cualquier semántica».<sup>3</sup>

El filósofo describe con profundidad cómo en la sociedad actual la aceleración tiende a hacer desaparecer «la prolífica semántica del camino». Esto conduce a lo que considera un empobrecimiento semántico del mundo. Es así como el tiempo y el espacio ya no tienen demasiada importancia. Si ligamos el intervalo espacio-temporal a la negatividad de la pérdida y el retraso, todos los esfuerzos se concentran en hacer que

---

<sup>1</sup> Byung-Chul Han, *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse* (Barcelona: Herder, 2015), 59. Para profundizar véase el conjunto de su obra, en este punto especialmente páginas: 49-75.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, 60

desaparezca. Tendemos a eliminar la distancia o lejanía.<sup>4</sup> Por consiguiente, al eliminar los intervalos, a través de «una totalización del aquí que aleja el allí»:

«La proximidad del aquí destruye el aura de la lejanía. Desaparecen los umbrales que distinguen el allí del aquí, lo invisible de lo visible, lo desconocido, de lo conocido, lo inhóspito de lo familiar. La ausencia de umbrales conlleva una visibilidad total y una disponibilidad absoluta.... Todo está aquí».<sup>5</sup>

Los umbrales son indispensables. La metáfora del umbral nos conduce a la tensión de la espera, a la profundidad y a la importancia del «arte de demorarse», a una puerta y a un tiempo de “adviento”. Nos invita a interrogarnos sobre el tiempo y el proceso de amar. “La escuela de las místicas” tiene, a nuestro juicio, mucho que enseñarnos acerca de ello. Denis Vasse, jesuita y psicoanalista, sostiene que el ser humano habla en verdad cuando «significa lo que busca, en la alegría de un encuentro que a él le resulta imposible provocar por sí mismo. Desear sería esperar que el otro llegue y abra la puerta del imaginario en el que el sujeto está encerrado». La puerta permanece cerrada mientras intentamos atravesarla apoyados únicamente en nuestra fuerza obstinada, sin pedir y sin obedecer. La puerta evoca así un espacio que anuncia el posible encuentro.<sup>6</sup>

Ya en la introducción hacíamos alusión a la importancia de la metáfora del camino para la espiritualidad de hoy. Han comenta los análisis de la sociedad postmoderna de Zygmunt Bauman y distingue entre el peregrino y el turista; señala junto a ellos el «vagabundear» y el «callejear», que serían, según él, formas típicas del andar postmoderno. Asocia el *zapping* al callejear, dos expresiones de la falta de lazo y de compromiso, vinculadas a la idea de libertad total.<sup>7</sup> Han nos proporciona una interesante reflexión acerca de la libertad y el vínculo:

«El concepto de libertad resulta muy problemático. Ser libre no significa tan solo ser independiente o no tener compromisos. La ausencia de lazos y la falta de radicación no nos hacen libres, sino los vínculos y la integración. La carencia absoluta de relaciones genera miedo e inquietud. La raíz indogermánica *fri*, de la que derivan las formas libre, paz y amigo [*frei, Friede, Freund*] significa «amar» [*lieben*]. Así pues, originariamente, «libre» significaba «perteneciente a los amigos o los amantes». Uno se siente libre en una relación de amor y amistad. El compromiso, y no la ausencia de éste, es lo que hace libre.

---

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, 61.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 62

<sup>6</sup> Denis Vasse, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila* (Paris : Seuil, 1991), 107. Nuestra traducción. Véase, Bachelard, 250-270. El autor alude a la dialéctica del dentro, del fuera, de lo cerrado y de lo abierto, se detiene sobre la puerta y el umbral. «Me sorprende definiendo el umbral/ como el lugar geométrico/ de las llegadas y de las salidas/ en la casa del Padre», se refiere a un poeta en M. Barrault, *Dominicale*, I, 11. Bachelard expresa con belleza que: «Diríamos toda nuestra vida si hiciéramos el relato de todas las puertas que hemos cerrado, que hemos abierto, de todas las puertas que quisiéramos volver a abrir» en *Ibid.*, 263.

<sup>7</sup> Han, *El aroma del tiempo*, 52-53. El autor se refiere a Zygmunt Bauman, “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad” en *Cuestiones de la identidad cultural*, ed. Stuart Hall y Paul du Gay (Buenos Aires: Amorrortu), 56.

La libertad es una palabra relacional *par excellence*. La libertad no es posible sin un sostén».<sup>8</sup>

Retomamos la metáfora del camino y de su cartografía, en la que nos detendremos en este capítulo con el propósito de ahondar en el legado teológico espiritual de las místicas para nuestro hoy. Nos acercaremos en este capítulo a la poética, subrayamos con Gérard Genette que ésta «será la forma como el lenguaje puede ser o llegar a ser un medio de creación». Cabe destacar que *poesis* etimológicamente significa “poesía” pero también “creación”.<sup>9</sup> Comenzaremos por estudiar la obra de la beguina. Nos centraremos en un primer momento en «la poética del espacio» a través del espejo, focalizando nuestra atención, en primer lugar, en algunos aspectos fundamentales de la cartografía del encuentro; en segundo lugar, realizaremos un recorrido por los siete peldaños de la escalera; en tercer lugar, nos acercaremos a la topografía teológico-espiritual; y en cuarto lugar descubriremos los países del *Espejo*, y la elaboración de una topología teológico-espiritual. Por último, presentaremos un mapa-figura que puede orientar al lector para situarse en el recorrido.<sup>10</sup>

En un segundo momento, en la obra de Porete, nos detendremos en el encuentro transformativo y en la poética de lo íntimo. Nos acercaremos al anonadamiento del Alma y a la teología del “no” fundada en el que es Todo. Después, descubriremos la elaboración teológico-espiritual de la autora a través de un juego de preposiciones, y por último, nos centraremos en la transformación en Amor Amigable y en la poética de lo íntimo.

Pasaremos después a la obra *Speculum* de Margarita de Oingt. Comenzaremos por retomar algunos aspectos fundamentales de la cartografía del encuentro, focalizando nuestra atención en los espacios más relevantes de su poética y en la elaboración de su teología espiritual a través de ellos. Añadiremos un mapa-figura que puede servir de guía en el itinerario<sup>11</sup>. A continuación nos detendremos en la poética de lo íntimo y en lo que nos revela del encuentro con el Otro.

### **3.1 La poética espacial a través del *Espejo***

El prólogo del *Espejo*, en el que nos hemos detenido en el segundo capítulo, nos ha introducido en «la condición de peregrina» del Alma. Al lector se le presenta la aventura de ponerse en camino, de transitar por la cartografía que vamos descubriendo a través del libro y de la propia experiencia. Se trata de un itinerario ejemplar en el que se entrecruzan diferentes estructuras, senderos. Hemos mencionado brevemente que el itinerario implica siete grados o estados y que exhorta a la disposición de transitar por

---

<sup>8</sup> Han, *El aroma del tiempo*, 52-53. Véase asimismo el concepto de «libertad en relación» en Muraro, *El Dios de las mujeres*, 35.

<sup>9</sup> Cf. Gérard Genette, *Ficción y dicción* (Barcelona: Lumen, 1993), 15; Véase, López Hortelano, 78. En la misma línea el autor considera la poética como creación, como lo genuino y sublime en el acto creador.

<sup>10</sup> *Infra*, 102.

<sup>11</sup> *Infra*, 117.

todos ellos. Hemos anunciado también como clave fundamental del *écart*, la tensión de la lejanía y la cercanía; nos hemos acercado a lo que descubriremos a lo largo de la elaboración teológico-espiritual de Margarita: el *Lejoscerca*. Este nombre condensa la profundidad y riqueza de la categoría del encuentro del Alma con el Otro y sus huellas, que podemos reconocer y que constituyen trazos de la cartografía del encuentro. Ahondaremos en estos aspectos desde una perspectiva teológico-espiritual.

### 3.1.1 Algunos aspectos fundamentales de la Cartografía del encuentro en el *Espejo*

En el *Espejo* se dibuja el recorrido de una cartografía de siete estados, grados o niveles<sup>12</sup> en la que el lector es introducido «en una especie de laberinto espiral que le arrastra en una progresión al tiempo ascendente y descendente». El *Espejo* es una escalera, pero en modo alguno un camino lineal y por etapas, subraya Garí. Conviene destacar que el discurso de Margarita, como el camino del Alma hacia Dios, avanza de manera circular, se trata de «un juego de proximidad y distancia». Para ilustrarlo, Garí emplea una metáfora que nos permite visualizar el proceso que vivimos como lector del *Espejo*: «la palabra remonta la escalera caracol de un torreón de conocimiento desde cuyas ventanas [...], se contempla siempre el mismo paisaje», pero cada vez se trata de un nivel distinto, la perspectiva se renueva y el horizonte se amplía.<sup>13</sup>

Nos encontramos ante una escalera que se asocia didácticamente al camino o vía en ascenso y que es a la vez «una escalera kenótica, de descenso», según López Hortelano.<sup>14</sup> En lo que respecta al carácter descendente, la escalera comporta tres muertes y cuatro caídas. El cap. 91 se refiere a las cuatro caídas, centrándose en la voluntad de estas Almas libres, que es la voluntad de Amor:

« [Amor:] Su voluntad es nuestra, pues ha caído de la gracia en la perfección de las obras de las Virtudes, y de las Virtudes en Amor, y de Amor en nada, y de nada en claridad de Dios, viéndose con los ojos de su majestad, que justo ahí le ha dado su claridad».<sup>15</sup>

Nos encontramos ante estados, niveles o grados, con muertes y caídas que se organizan a su vez, según Garí, en torno a:

---

<sup>12</sup>Garí especifica, haciendo alusión a la escalera en el *Espejo*, que Margarita se refiere a ellos de diferente manera: por un lado «*estre*», según el contexto se trata de «modos de ser» o «estados»; a su vez se refiere en el cap. 118, en el que nos detendremos, a «*estaz*» que son llamados «*estrés*» y que constituyen asimismo los «*degrez*» o los peldaños de la progresión espiritual del alma, en *Espejo*, 206, n.16.

<sup>13</sup> *Espejo*, 22.

<sup>14</sup> López Hortelano, 266. En su investigación considera que se trata «de la escalera espiritual» que según Heck: «es la representación de la progresión en los grados de virtud durante la vida terrestre [...] es una ascensión simbólica e interior, progresiva y aleatoria» en Christian Heck, *L'échelle céleste* (Paris: Flammarion, 1999), 16 citado por García Acosta, «Poética de la visibilidad», 179. Nuestra traducción. Véase, López Hortelano, 262-281. McGinn considera la dimensión kenótica del itinerario del Alma y comenta, al referirse al binario dinámico “ascenso-descenso” en su modelo de anonadamiento, las implicaciones cristológicas que comporta en el descenso y el vaciamiento (kénosis), en obediencia a la voluntad del Padre, de la Segunda Persona de la Trinidad en la naturaleza humana y en su sacrificio en la cruz, en McGinn, *The Flowering*, 254; 261.

<sup>15</sup> *Espejo*, cap. 91, 141.

«Dos grandes regímenes, a dos leyes, a dos gobiernos: el de Razón que tiene bajo su soberanía los cuatro primeros estados y las dos primeras muertes, y el de Dama Amor, de la que dependen y viven directamente las almas a partir del quinto estado, aquellas que han traspasado la tercera muerte, liberándose del dominio de Razón».<sup>16</sup>

Al régimen de Razón (señora de las virtudes) pertenece la «Santa Iglesia la pequeña», en la que se incluye la Iglesia institucional, y al de Amor, pertenece la «Santa Iglesia la grande», constituida por las almas libres. Ambos no son contrarios, pero el gobierno de Dama Amor está por encima del de Razón. En el primer capítulo hemos hecho alusión al diálogo como «recorrido», apoyándonos en las reflexiones de Jullien. En este caso, el carácter dialógico de la obra, en el que las personificaciones alegóricas de Razón y Dama Amor son centrales, nos hará avanzar en ese recorrido, en la tensión de un *écart* y un *entre* a través de una «estructura helicoidal»<sup>17</sup> que nos hace peregrinar progresivamente hacia el llamado «País de la libertad». Como lectores, iremos descubriendo en el camino, a través de una poética espacial, por un lado la cartografía del encuentro que traza un itinerario y por otro lado, una topología y topografía teológico-espiritual.<sup>18</sup>

Nos proponemos profundizar en lo que de manera didáctica nos transmite el *Espejo* acerca de la cartografía de la escalera-camino. Avanzaremos hasta el cap. 61 ya que en él encontramos una referencia a los siete estados que ilustra el encuentro del Alma con el Lejoscerca. Este nombre contiene en sí la tensión entre lejanía y proximidad, evoca el *écart* y el *entre*. Escuchamos la voz de Amor:

«Hay siete estados, cada uno de ellos de entendimiento mucho más elevado que el anterior e incomparables entre ellos [...] Entre los cuatro primeros no hay ninguno tan elevado que no haga vivir el Alma en grandísima servidumbre; en el quinto, en cambio, vive en libertad de caridad, pues se ha desasido de todo; el sexto es glorioso, pues la abertura del dulce movimiento de gloria que da el gentil Lejoscerca no es sino un vislumbre que Dios quiere que tenga el Alma de su propia gloria que poseerá eternamente. Y por ello le otorga por su bondad esa manifestación del séptimo en el sexto estado. Esta manifestación nace del séptimo estado y éste le procura al sexto, pero de una forma fugaz que aquella a quien se le otorga no tiene percepción alguna de ese don recibido».<sup>19</sup>

Se establece una jerarquía en ascenso y podemos vislumbrar una diferencia radical entre los cuatro primeros y los tres últimos estados. Se aprecia el paso de una «grandísima servidumbre» a un vivir «en libertad de caridad», vinculada al

---

<sup>16</sup> Cirlot y Garí, 220.

<sup>17</sup> Garí, «El camino al “País de la libertad”», 53-54.

<sup>18</sup> García Acosta, en su estudio sobre el *Espejo*, se ha centrado en lo que denominó una «poética de la visibilidad». Establece una relación entre los esquemas visuales que conlleva el *Espejo* y el contraste, mediante un análisis comparativo, con obras que hayan sido producidas o difundidas en unas coordenadas histórico-espirituales que coincidan con las de Margarita Porete. Véase, García Acosta, “Poética de la visibilidad”, 173-189. Garí hace alusión a una topografía y a una topología espiritual en la obra, véase *Espejo*, 210-211, n.44 y n. 60.

<sup>19</sup> *Espejo*, cap. 61, 111.

desasimiento de todo. Luego se detiene en lo que significa el Lejoscerca. La voz del Esposo del Alma arrojará luz sobre el gentil Lejoscerca, que es la Trinidad misma:

«Yo os he enviado mis arras a través de mi Lejoscerca, pero que nadie me pregunte quién es ese Lejoscerca, ni cuáles son sus actos, ni cómo obra cuando muestra la gloria del Alma, pues nada puede decirse excepto que el Lejoscerca es la Trinidad misma y le otorga [al Alma] su manifestación viva que hemos denominado “movimiento”: no porque el Alma se mueva ni lo haga la Trinidad, sino porque la Trinidad obra en el Alma la manifestación de su gloria. De ello nadie sabe sino la propia Deidad [...]».<sup>20</sup>

Se va esbozando así el espacio simbólico del encuentro del Alma con el Otro-Misterio, es decir con Dios. Éste se define como «una manifestación viva» otorgada al Alma: «un movimiento» en el que el Otro, la Trinidad que es Alteridad, obra en el Alma, y ésta es manifestación de su gloria. Esa tensión del Lejoscerca, el oxímoron, indica el espacio del *entre* transformativo. Se trata de un proceso que en la obra de Margarita será calificado como una transformación en el Amor- en el que iremos profundizando- ilustrada, a su vez, por la metáfora del Relámpago, como veremos más adelante.<sup>21</sup> Éste será revelador de ella y del Otro, visión cara a cara. Resuena aquí el juego de palabras de Jullien: *écart, regard, égard*. Nos encontramos ante un *écart* del *Espejo* de Margarita con respecto a la tradición cristiana especular: una brecha se abre en el espejo: La visión de Dios antes de la muerte es posible.

McGinn señala la paradoja que comporta la obra en cuanto al viaje de transformación mística. Considera por un lado en el *Espejo* la creación de estructuras detallando el proceso y a la vez la negación de las mismas:

«La extrañeza de la geografía del país en el que transcurre este viaje de transformación crece con la ausencia de voz narrativa que describa dónde están los que hablan y a dónde se dirigen, aunque algunos capítulos sí que ofrecen más sentido de la dirección y de la ubicación. No es tanto que al *Espejo* le falten estructuras detallando el proceso de transformación mística (por ejemplo los siete peldaños hacia la unión del capítulo 118), como el que esas estructuras son necesariamente secundarias en un tratado cuyo único propósito es negar la estructura. Introducir fuertes dosis de confusión y vértigo en el lector es central en la terapia mística del *Espejo de las almas simples*».<sup>22</sup>

Este aspecto ha sido considerado por García Acosta, que subraya la «paradoja aparente» con la que chocamos. Por un lado, considera que una de las enseñanzas principales del tratado es que el alma –o cierto tipo de almas- no se debe conformar con una representación del amor de la divinidad como es el mismo *Mirouer*, sino que debe pretender anular la distancia que existe entre la divinidad y la misma alma, peregrinando a su encuentro. Por otro lado, el autor señala que, a pesar de que ésta es la doctrina esencial, el texto, «el *Mirouer* se alza como *imagen* en la lejanía mediadora y con él

---

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Véase, *Espejo*, cap. 59, 108-109. El Relámpago, «apertura arrebatadora», que se abre y luego se cierra. Indica la transitoriedad de la experiencia, breve, apresurada, epifánica. En la cartografía corresponde al sexto estado.

<sup>22</sup> McGinn, *The Flowering*, 248.

Marguerite construye su propia teología». Es así como nos encontramos ante la función didáctica del libro, dado por la gracia; el libro resulta una mediación para enseñar a otros el camino hacia el encuentro con la divinidad. Y lo particular es que el camino será un camino de negación, la apófasis.<sup>23</sup>

### **3.1.2 Un recorrido por los siete peldaños de la escalera: camino de encuentro**

Si avanzamos como lectores en la poética espacial, que va dando lugar a una cartografía, nos encontramos con el cap. 118, que se presenta como un tratado en el interior de la obra. Éste nos proporciona una visión general de la poética espacial del itinerario que evoca la escalera-camino.<sup>24</sup> Como punto de partida escuchamos la voz del Alma:

« [El Alma:] He prometido-dice esta Alma-, desde que Amor me hizo presa, que diría algo acerca de los siete estados que llamamos modos de ser, pues lo son. Son como peldaños por los que se asciende del valle a la cima de la montaña, que está tan solitaria que en ella no se ve más que a Dios, y cada uno de esos peldaños se asienta en un estado».<sup>25</sup>

Se va clarificando la metáfora de la escalera con la alusión a los peldaños, que trazan una cartografía en ascenso. A su vez, nos abre a un nuevo horizonte en la poética espacial en el *Espejo*: la topografía -en la que nos detendremos más tarde-. Se indica un desplazamiento en ascenso del valle a la cima de la montaña. Esta última se asocia con Dios: en ella no se ve más que a él. El lector espera escuchar la promesa del Alma diciéndole algo sobre la cartografía en la que se le ha introducido en el prólogo. Nos detendremos en cada uno de los estados o peldaños.

El *primer estado* abre el recorrido con la acción del Otro en el Alma, que es «tocada de Dios por la gracia». Subrayamos su iniciativa. Nos encontramos ante lo que podríamos considerar un dinamismo pascual de muerte-vida:<sup>26</sup> «despojada de su poder de pecar, tiene la intención de guardar, aunque le cueste la vida, es decir, la muerte, los mandamientos que Dios establece en la Ley», el acento está puesto en el Amor. Se refiere a la primera muerte: *muerte al pecado*. Escuchamos la voz del Alma libre que recuerda haber estado «en ese punto y en ese estado» y que exhorta desde su experiencia a «ir más allá hasta lo más alto». Pone en contraste el corazón con noble coraje y el pequeño que «no osa emprender grandes cosas, ni remontar alto por falta de

---

<sup>23</sup> García Acosta, «Poética de la visibilidad», 175.

<sup>24</sup> Cf. *Espejo*, cap. 118, 163-168. Véase, McGinn, *The Flowering*, 257-265; López Hortelano, 267-281;

<sup>25</sup> *Espejo*, cap. 118, 163.

<sup>26</sup> Cabe destacar que, en lo que nosotros consideramos la cartografía del encuentro, se entrecruzan diferentes estructuras o «modelos de transformación mística», según McGinn. El autor hace referencia a los tres tipos de muertes necesarias para el anonadamiento, es decir: muerte al pecado, muerte a la naturaleza y muerte al espíritu (cf. *Espejo*, cap. 54, 104; caps. 60-64, 109-114; cap. 73, 121-122; cap. 87, 136-137; cap. 131, 186-189) y también a tres tipos de vida que nacen de las muertes: vida de gracia, vida del espíritu y vida divina (véase ésta relación en *Espejo*, cap. 59, 108-109). Cf. McGinn, *The Flowering*, 257.

amor». Acentúa que «viven en la pereza que no les deja buscar a Dios, y no le encontrarán si no le buscan con diligencia».<sup>27</sup>

El *segundo estado* nos introduce en una clave particular, desde la perspectiva de la categoría del encuentro, la de la amistad, y alude asimismo al ejemplo de Jesucristo, que, como hemos mencionado en el segundo capítulo, es ejemplo y espejo. Se hace referencia a lo que será una segunda muerte, es decir, *muerte a naturaleza*:

«El Alma toma en consideración lo que Dios aconseja a sus más especiales amigos más allá de lo que manda. Y no es amigo aquel que se permite dispensa en el cumplimiento de lo que sabe que complace a su amigo. [...] La criatura se abandona y se esfuerza en actuar por encima de todo consejo humano, mortificando la naturaleza, despreciando las riquezas, delicias, honores para cumplir la perfección que aconseja el Evangelio, de la que Jesucristo es ejemplo».<sup>28</sup>

El *tercer estado* continúa presentándose en clave de amistad y se caracteriza por el apego al amor hacia las obras de perfección. En un primer momento, para ofrecer a su amigo lo que ella ama, las multiplica:

«El Alma se considera a sí misma apegada al amor hacia las obras de perfección, por lo que su espíritu decide, por un ferviente deseo de amor, multiplicar esas obras en ella [...] Y resulta que la voluntad de esta criatura no ama sino las obras de bondad, en el rigor de las grandes empresas de todos los trabajos en los que alimenta su espíritu».<sup>29</sup>

En un segundo momento, «le parece ver justamente» que lo que ama su voluntad son las obras de bondad, y su ofrenda será el martirio que lleva a la «muerte de esa voluntad que vivía de ello»: «martirio de someterse al querer de otro, absteniéndose de toda obra y todo querer, cumpliendo el querer de otro para destruir su propio querer». Se presenta la necesidad de ampliar el espacio:

«Y así es necesario triturarse, rompiéndose y rasgándose a sí mismo, para ampliar el espacio en el que querrá instalarse Amor; probarse a sí mismo en muchos estados para despojarse uno mismo a fin de alcanzar su propio estado».<sup>30</sup>

Anotemos aquí la actividad del Alma en cuanto a la voluntad. Podríamos decir que el Alma “quiere no querer” y aún se encuentra lejos del anonadamiento del Alma en la elaboración teológico-espiritual de la autora. El Alma *cae de la gracia en la perfección de virtudes*. El *cuarto estado* se caracteriza por el deleite del pensamiento: el Alma es arrebatada y elevada en la contemplación. En el encuentro se describe como embriagada por la Gracia de Amor:

---

<sup>27</sup> *Espejo*, cap. 118, 163-164. La cuestión de buscar y de hallar a Dios es compleja en la obra, puesto que, como el Alma se irá transformando, pasará de la afirmación a la negación. Descubrirá que se puede hallar a Dios en todas partes y, al mismo tiempo, descubrirá dónde se halla ella misma. Véase, *Espejo*, cap. 5, 54-55; cap. 30, 82-83; cap. 41, 92-93; cap. 42, 93-94; cap. 69, 117-118; cap. 93, 142; cap. 100, 147-148.

<sup>28</sup> *Espejo*, cap. 118, 164.

<sup>29</sup> *Ibíd.*

<sup>30</sup> *Ibíd.*

«El Alma es arrebatada, por la supremacía de amor, en el deleite del pensamiento en meditación, apartada de los trabajos externos y de la obediencia a otro, por la elevación de la contemplación. Ahí el Alma es tan vulnerable, noble y deliciosa que no puede sufrir que nadie la toque sino el toque del puro deleite de Amor, que le aporta singular regocijo y belleza».<sup>31</sup>

Este cuarto estado se describe como abundancia de amor, deleite, concordancia de unión. En él, el Alma considera que no hay vida más alta y que Dios la ha saciado a tal punto que «no cree que Dios tenga don mayor para darle a un alma aquí abajo que ese amor que Amor ha derramado dentro de ella».<sup>32</sup> La metáfora que se emplea es la de un Alma embriagada de Amor que no puede ver más allá de su amor, ni considerar otro estado ya que está deslumbrada por la claridad de ese amor. Sin embargo, se aclara que el Alma se equivoca «pues existen dos estados más aquí abajo, que Dios otorga y que son mayores y más nobles que éste».<sup>33</sup>

Llegados a este punto podríamos decir que el alma caminante está ante el paso de una frontera. Se trata de un punto de inflexión marcado por la tercera muerte: *muerte al espíritu* que se articula entre dos caídas. Se perfila así el descenso: *la caída de las Virtudes en Amor y la caída de Amor en nada*.<sup>34</sup> El alma se encuentra bajo el gobierno o ley de Dama Amor. El *Espejo* se detiene en este paso y lo hará con mayor profundidad en los dos estados siguientes. Es en el *quinto estado* en el que podemos decir que comienza el anonadamiento del Alma, y el nacimiento de la *vida anonadada*:

«Es aquel en el que el Alma considera que Dios es, del que toda cosa es, y que ella no es y, por tanto, no es de la que toda cosa es. Y esas dos consideraciones le otorgan un maravilloso embelesamiento, y ve que es todo bondad el que le ha dado libre voluntad a ella, que no es sino toda maldad».<sup>35</sup>

Este estado pone en tensión, en la relación al Otro, que él es todo bondad y ella toda maldad, y acentúa el dinamismo del don transformativo.<sup>36</sup>

«Ahora bien, la divina Bondad ha puesto en ella libre voluntad, por pura bondad. Y he aquí que aquella que no es al margen de la maldad, que es, por tanto, toda maldad, lleva

---

<sup>31</sup> *Espejo*, cap.118, 165.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ibid.* A este nivel empieza la distinción entre tres tipos de almas: la pericada, la extraviada y la anonadada, a las que nos referiremos más tarde. Cf. McGinn, *The Flowering*, 258.

<sup>34</sup> Cf. *Espejo*, 222, n. 211. Acerca de cómo el Alma se despidió de las virtudes, véase, *Espejo*, cap. 6, 55-56; cap. 21, 75-76; Danielle C. Dubois, “The Virtuous Fall: Marguerite Porete, Meister Eckhart, and the Medieval Ethics of Sin”, *Journal of Religious Ethics* 43, n.º.3 (2015): 432–53; David Kangas, “Dangerous Joy: Marguerite Porete’s Good-Bye to the Virtues”, *The Journal of Religion* 91, n.º. 3 (July 2011): 299-319.

<sup>35</sup> *Espejo*, cap. 118, 166.

<sup>36</sup> McGinn subraya el modelo cristológico de salvación, descenso y muerte en la cruz que revela la totalidad de la bondad divina. Éste se presenta como ejemplo y espejo de total obediencia a la voluntad del Padre. Se pone de relieve la dimensión kenótica. Para Margarita Porete, acentúa el autor, la salvación consiste en comprender el significado de la bondad divina, implica el reconocimiento del Alma como totalmente pecadora, como maldad y convertida así en bondad divina. Según el autor, la comprensión de la unión con Dios para la beguina, descansa en la fusión entre maldad y bondad y en la transformación de amor en lo que él es, por bondad. Cf. McGinn, *The Flowering*, 255-256; 261.

encerrada en su interior libre voluntad del ser de Dios, que es Ser y que quiere que quien no tiene ser lo tenga de él a través de este don. Y por ello la Bondad divina derrama ante sí el flujo arrebatador del movimiento de la Luz divina. Y ese movimiento de Luz divina, que se vierte en el interior del Alma con la luz, muestra al Querer <del alma la equidad de aquello que es y le da el conocimiento de lo que no es, a fin de mover el Querer del Alma> del lugar en el que se encuentra y en el que no debería estar, y hacerla regresar allí donde no es, de donde viene y donde debe estar.<sup>37</sup>

El encuentro con el Otro, bajo la metáfora de la Luz líquida, que «se vierte en el interior del Alma», es epifánico, revelador, «muestra» al Querer. El encuentro se expresa en términos de acción con el fin de mover, desplazar. Se trata de lo que podría definirse como un viaje de regreso del Alma: «allí donde no es, de donde viene y donde debe estar». Ahora, ese viaje, no es posible sin la Luz:

«Entonces ve Querer por la claridad desbordante de divina Luz (Luz que se entrega a un tal Querer para hacerle retornar a Dios, pues sin esa Luz no puede regresar) que no puede sacar provecho de sí mismo si no se aleja de su propio querer [...] Ve el Alma esta inclinación y esta perdición de la nada de su naturaleza y del propio querer y ve así, por la luz, que Querer debe querer el sólo querer divino, sin otro querer, y que para ello le fue dado tal querer».<sup>38</sup>

Nuevamente entra en juego la distancia. Se trata de un alejarse para volverse a Dios, del que había salido. Aquí, en el encuentro, el don es una condición, que obra en ella y la transforma:

«Por ello se aleja el Alma de ese querer, y querer se aleja del Alma, y se remite, da y vuelve a Dios del que había salido sin retener nada propio, para colmar la perfecta voluntad divina que no puede colmarse en el Alma sin ese don so pena de que el Alma siga en guerra y desfallecer; y este don obra en ella esta perfección y la transforma así en naturaleza de Amor, que la deleita de paz plena y la sacia de divina pastura».<sup>39</sup>

Margarita continúa afirmando que el Alma es nula y ve su nada, gracias a la abundancia de conocimiento divino. Su nada la anula y la reduce a nada. Se dibuja en su poética espacial, vinculada al anonadamiento, la profundidad. Conviene detenerse aquí en la metáfora espacial del abismo en la obra poretana, que se presenta de diferentes formas y está vinculada a la teología espiritual de Margarita sobre el anonadamiento y la unión con Dios.

El Alma gracias a la profundidad del conocimiento de su propia maldad, ve que ésta «es tan profunda y grande que no encuentra comienzo, medida ni fin, sino sólo un abismo abismado sin fondo».<sup>40</sup> El Alma «abismo de maldad» cae en nada para acoger en ella el abismo de bondad. Müller señala que el abismo en el *Espejo* «es el lugar en el que la nada y el Todo coexisten y se confunden»; asimismo subraya que como el adjetivo latino “*altus*” designa al mismo tiempo lo que es alto y profundo, el abismo del

---

<sup>37</sup> *Espejo*, cap. 118, 166.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*, cap. 118, 166-167.

Alma es “fondo sin fondo”, a la vez lo más bajo y lo más profundo, pero también lo más elevado.<sup>41</sup> Encontramos asimismo la referencia al Alma como «abismo de toda pobreza» (cap. 38); ésta vive un descenso kenótico, un abismamiento en el abismo de Dios, designando el lugar de encuentro. Esa Alma es un abismo por la humildad de su memoria, entendimiento y voluntad (cap. 23), que están abismados en un solo ser, que es Dios y que le da el ser (cap. 43).<sup>42</sup>

Tras esta reflexión sobre el abismamiento volvemos a aquello que le permite al Alma ver su nada: la profundidad de humildad, que «la entroniza y ahí reina sin orgullo», «ella se ve a ella misma y así no se ve; y ese no ver le permite verse perfectamente a ella misma». De este modo se acentúa nuevamente, en la poética espacial, la profundidad: «esta Alma se asienta en el fondo de lo bajo, donde no hay fondo, por eso se hace hondo». Observamos el descenso y que es ese “hondo” lo que le hace ver claro: «el Sol de la altísima bondad». Aquí el Otro, desde su atributo de divina Bondad, se acompaña por verbos que denotan acción: «se muestra ante ella por bondad, atrayéndola, transformándola y uniéndola por conjunción de bondad». El encuentro se califica, a su vez, en términos esponsales y de amistad. La transformación operada en ella por la acción del Otro en su presente se expresa así: «Ahora es toda y nula, pues su Amigo la hace una».<sup>43</sup>

Los trazos en descenso concluyen el quinto estado, dibujándose la *caída del Alma: de amor en nada*, «nada sin la cual no podría ser todo». En este punto se acentúa la transformación en el Alma:

«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. Ahí pierde el Alma orgullo y juventud, pues envejece su espíritu que ya no la deja ser alegre y bonita, pues se ha alejado de ella el querer que a menudo la hacía, por sentimiento de amor, altiva y orgullosa, vulnerable en las alturas de la contemplación del cuarto estado. El quinto la ha ultimado al mostrarle a ella misma. Ahora ella ve por ella y conoce la divina Bondad, y ese conocimiento le permite volverse a ver ella misma; y esas dos visiones le quitan 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».<sup>44</sup>

Destacamos la nota de humor irónico acerca de su propia experiencia, humor posible gracias al *écart* que se abre en su interior. Aquí, significativamente se conjugan el conocimiento de sí, asociado a lo que puede ver, lo que le es mostrado, y el conocimiento del Otro, su bondad. Se trata de un volverse a ver ella misma, acompañado de un desplazamiento que irá desde la voluntad y el deseo de obras de

---

<sup>41</sup> Cf. *Espejo*, cap. 118, 176; Müller, 81.

<sup>42</sup> Cf. *Espejo*, cap. 38, 90; cap. 23, 78; cap. 43,95. El abismamiento en la poética espacial estará vinculado, a su vez, a la topografía teológico-espiritual en la que nos detendremos más tarde. Se refiere asimismo al «abismado en humildad» como encumbradamente sabio, «ve tan claro que se ve por debajo de todas las criaturas» (*Espejo*, cap. 40, 92), alusión al sexto estado. Véase, Müller, 81-83.

<sup>43</sup> *Espejo*, cap. 118, 167.

<sup>44</sup> *Ibíd.*

bondad hasta hallarse en reposo, en estado de libertad. La *cuarta caída* «de nada en claridad de Dios», indica otro punto de inflexión: el paso del quinto al sexto estado. El *sexto estado* está íntimamente relacionado con el no ver y el ver del Otro:

«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 que clarifica a esta Alma de sí mismo de tal forma que ella no ve que nada sea sino Dios, que es el que es, del que toda cosa es; y lo que es es el propio Dios; por eso ella no se ve sino a sí misma, pues quien ve lo que es no ve sino el propio Dios que se ve a sí mismo en esa misma Alma en su majestad divina».<sup>45</sup>

El Alma se halla en este estado «liberada de todas las cosas, pura y clarificada, pero no glorificada; pues la glorificación pertenece al séptimo estado en el que alcanzaremos la gloria de la que nadie sabe hablar». En este sexto estado, experiencia de encuentro con el Lejoscerca, que se muestra como Relámpago: «Dios [...] se ve a sí mismo en ella, por ella y sin ella; él, es decir Dios, le muestra que no hay sino él». El Alma no conoce, no ama, no alaba sino a él.<sup>46</sup> En este estado el Alma y Dios son espejo uno del otro gracias a la clarificación del alma: «ella ve Dios desde los ojos de él y Dios se ve en ella con su propia luz». Se presenta así un espejo simple porque es «*auto-réflechissant*» señala Müller. Resuenan aquí las reflexiones de Jullien acerca del *écart* en su «vocación exploratoria», que invita a la auto-reflexividad del humano.<sup>47</sup> Así, podemos decir que la apertura realizada por el *écart*, en la poética, dibuja «un espacio de reflexividad» que mantiene la tensión del cara a cara: la mirada cobra un papel relevante y el *entre* resulta fecundo y operativo. Nos encontramos, aquí, en la *vida clarificada, divina*.

Concluye el recorrido por los peldaños de la escalera-camino con una breve referencia al *séptimo estado*: «lo guarda Amor en su interior para otorgárnoslo en la gloria eterna; de él no tendremos conocimiento hasta que nuestra alma abandone el cuerpo».<sup>48</sup> En el cap. 91 se vincula este estado al Paraíso, allí está el séptimo estado, calificado como perfecto y sin falla.<sup>49</sup>

### 3.1.3 Del Valle a la cima de la Montaña: hacia una topografía teológico-espiritual

Nos hemos detenido en la cartografía del encuentro centrándonos en la poética espacial de la escalera-camino. Tal como hemos mencionado, el cap. 118 la vincula al ascenso del valle a la cima de la montaña. Se establecen así dos puntos de referencia topográficos que, por un lado, sitúan el itinerario, delimitando un punto de partida y uno de llegada o meta, y, por otro, enmarcan la cartografía en un “paisaje” orientado verticalmente.<sup>50</sup> Nos detendremos ahora en la topografía teológico-espiritual en el

<sup>45</sup> *Ibid.*, 167-168.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Cf. Müller, 40. Nuestra traducción.; Jullien, *Entrer*, 197.

<sup>48</sup> *Espejo*, cap. 118, 168.

<sup>49</sup> *Espejo*, cap. 91, 141.

<sup>50</sup> Cf. García Acosta, “Poética de la visibilidad”, 177.

*Espejo*. La cartografía que la peregrina ha ido trazando se va presentando como un camino de Amor que nos conduce a la cima de la montaña. En el cap. 9 se hace por primera vez mención a la topografía, en voz de Amor:

« Este don -dice Amor- se otorga a veces en un instante; quien lo reciba que lo guarde, ya que es el don más perfecto que Dios concede a la criatura. Esta Alma es discípula de la Deidad, toma asiento en el valle de la Humildad y en la llanura de la Verdad y reposa en la montaña del Amor». <sup>51</sup>

La «topografía espiritual» ha sido abordada por García Acosta. El autor comenta que la imagen espacial que aquí se desarrolla proporciona un sustento imaginal a tres conceptos teológicos que por su naturaleza son abstractos: Humildad, Verdad y Amor. Estos se integran en un esquema espacial demarcado por términos referidos al ámbito topográfico: valle, llanura y montaña respectivamente. Desde la didáctica de la obra, la importancia está aquí en establecer una relación del Alma con estos conceptos teológicos, como «elementos fundamentales en y para la vida espiritual». Los verbos ponen de relieve la posición estática del Alma. <sup>52</sup> Desde la categoría del encuentro, subrayamos el dinamismo del don del Otro-Dios a la criatura, y la calificación del Alma como discípula de la Deidad. A través de la poética espacial topográfica se visualizan rasgos de esa posición.

La elaboración teológico-espiritual de la beguina transporta al lector a través de una poética espacial vinculada a los estados del Alma. El lenguaje simbólico cobra una importancia vital, indicando el descenso, el ascenso, la profundidad, la hondura, la anchura. En consecuencia, el Alma es nombrada de diferentes maneras. Escuchamos la voz de Razón:

«Oh, dulcísima abismada-dice Razón- en el fondo sin fondo de la entera humildad!, ¡nobilísima piedra en la anchura de la planicie de la verdad!, ¡única encumbrada en la montaña, salvo aquellos de vuestro señorío!». <sup>53</sup>

El Alma, en el diálogo, es llamada al mismo tiempo «encumbradamente sabia» y «abismada» en humildad, manteniendo el dinamismo binario. La tensión entre lo bajo y lo alto es permanente en la poética espacial y será epifánica del encuentro. La voz de Amor evoca que, a través del Espíritu Santo, se ha oído decir que « Dios pondrá al más pequeño en lo más alto, por su sola y leal bondad». <sup>54</sup> Subrayamos la acción del Otro y la pasividad de ser elevado, encumbrado. Mencionamos otra referencia a la topografía, esta vez en voz de Amor, y descubrimos la posición del Alma en el espacio. Aquí la vista cobra relevancia:

---

<sup>51</sup> *Espejo*, cap. 9, 59.

<sup>52</sup> García Acosta, «Poética de la visibilidad» (Tesis), 54-55.

<sup>53</sup> *Espejo*, cap. 53, 103.

<sup>54</sup> *Espejo*, cap. 40, 92. Garí señala las referencias bíblicas que evocan esta afirmación: Lc 1,52; 9,46-48; y 13,30; Mt 19,30; 18,3-4; y 20,16 en *Espejo*, 215, n.101. Encontramos otros pasajes que hacen referencia al Alma como encumbradas: «criaturas encumbradas en la montaña», en cap. 13, 67; las «Almas tan encumbradas» se hallan «exiliadas, anonadadas y olvidadas», «nadie conoce a estas almas sino Dios que está con ellas» en *Espejo*, cap. 19, 73-74.

«Ella lleva por nombre “pura”, “celestial” y “esposa de paz”, pues toma asiento en el fondo del valle, desde donde ve la cima de la montaña y la montaña de la cima, y entre una y otra no cabe intermedio; allá deposita seguro el sabio su tesoro: el don de divino amor de unidad; y esa unidad le da la paz y la pastura sutil y maravillosa del glorioso país donde su amigo mora. No tiene otro dominio sino la vida gloriosa».<sup>55</sup>

Se construye así la tensión del ver orientado desde el fondo del valle, desde lo bajo hacia la cima de la montaña y la montaña de la cima, y se hace alusión a la “no cabida de intermedio”. La poética evoca el espacio del encuentro vinculado a un tesoro allí depositado por el sabio. Se trata del don del divino amor de unidad con sus efectos en el Alma. La clave sponsal y de amistad se hacen presentes.

En un diálogo entre Razón y Amor acerca de «las muertes que tiene que morir el Alma», se hace referencia a la tercera muerte que, según Amor, entiende «aquel que vive en la montaña». La montaña del Amor se alcanza con la tercera muerte: la del espíritu. En relación con los estados, ésta nos sitúa en la cartografía a partir del paso del cuarto al quinto estado. Razón hace referencia en plural a las «gentes» de la montaña, de manera colectiva.<sup>56</sup> En el cap. 65<sup>57</sup> descubrimos otros aspectos que evocan la poética topográfica y que nos proporcionan nuevos elementos en lo que al encuentro se refiere:

« [Amor:] Así pues, Razón -dice Amor- , ya habéis oído algunas cosas acerca de las tres muertes por las que se alcanzan esas tres vidas. Ahora os diré quién es el que toma asiento en la montaña por encima de los vientos y las lluvias. Se trata de aquellos que en la tierra no tienen vergüenza, honor ni temor por cosa que les acontezca. Tales gentes se hallan seguras, sus puertas están por ello abiertas, y así nada puede forzarlas, ni obra de caridad osa penetrar por ellas: tales gentes toman asiento en la montaña donde ningún otro se sienta más que ellos».<sup>58</sup>

En el diálogo que sigue, la topografía aparecerá asociada a la imagen de una casa, vinculada a la señoría. Razón, Vergüenza y Temor, personajes alegóricos, serán «tres guardianas» de su puerta, cumplirán así la función de porteras. El Alma, «vestida de la vida divina», «se halla más a gusto en la dulce región nada conocida, allá donde ama, que no en su propio cuerpo, al que da vida; y ese es el poder de la libertad del Amor».<sup>59</sup> La dulce región nada conocida es el país de la libertad y aquí la cima de la montaña, aspecto fundamental en la experiencia espiritual.

---

<sup>55</sup> *Espejo*, cap. 74, 122.

<sup>56</sup> *Espejo*, cap. 54, 104. En relación a la dimensión colectiva de la montaña en voz de Razón, no así en voz de Amor, que evoca la simplicidad de la unión, García Acosta subraya la incapacidad de Razón que lleva a que sea necesario crear «representaciones visuales que localizan estados ilocalizables e individualizan entidades, según las enseñanzas del *Mirouer*, no individuables» en García Acosta, «Poética de la visibilidad», 59.

<sup>57</sup> Véase el análisis que realiza García Acosta, *Ibid.*, 58-65. El autor establece la vinculación de este pasaje, al evocar la casa y sus puertas, con el lugar de residencia del rey-divinidad: el castillo de amor en la cima de la montaña, en el que reconocemos los rasgos cortesés en la obra de la autora y en continuidad con el prólogo.

<sup>58</sup> *Espejo*, cap. 65, 114.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 115.

El cap. 98, en un diálogo entre Razón y Amor, se refiere a aquellos cuyo estado está «por encima de sus pensamientos». Se señalan espacios del encuentro, en los que el Alma se embelesa en el Otro y, a la vez, se dibuja otro espacio que nos transporta a lo íntimo:

«*Amor*. Se embelesan en aquel que está en la cima de la montaña y se embelesan por igual en aquel mismo que está en el fondo de su valle en un nada pensar que se encuentra encerrado y sellado en la secreta clausura de la suprema pureza de tan excelente Alma; clausura que nadie puede abrir, ni desellar, ni cerrar cuando está abierta, si el gentil Lejoscerca, de muy lejos y de muy cerca, no la abre o cierra; él es el único que tiene las llaves, no hay otro que las lleve, ni las podría llevar».<sup>60</sup>

El que se encuentra en la cima de la montaña -presencia en lo alto-, se encuentra asimismo en el fondo del valle -el fondo de lo bajo-. Este pasaje esboza con hondura el espacio del encuentro del Alma con el Lejoscerca, en la tensión de la proximidad y la distancia, de lo cerrado y lo abierto. Se designa en el encuentro su lugar primordial: es el único que tiene las llaves. Recordemos en este punto la clave hermenéutica de lo íntimo, desde Jullien, y la importancia de la paradoja que comporta la tensión entre cercanía y distancia en el encuentro con el Otro.

Por último, en referencia a la consideración de la topografía teológico espiritual, resaltamos una clave hermenéutica que la misma autora nos brinda en su glosa, como lectora de la Biblia en el cap. 75.<sup>61</sup> Lo hace aquí a través del episodio de «la Transfiguración de Jesucristo en el monte Tabor».<sup>62</sup> El Alma iluminada brinda elementos para entender el pasaje: por un lado, subraya que pocos son los que verán la claridad de su transfiguración, mostrada sólo a sus amigos más especiales -y por eso sólo estaban tres de ellos-. Y así sucede en este mundo cuando Dios se da por «ardor de luz en corazón de criatura». Por otro lado, el Alma explica por qué sucedió en la montaña. Escuchemos su voz:

«Fue así para mostrar y significar que nadie puede ver las cosas divinas mientras se encuentra mezclado y entremezclado en cosas temporales, es decir, en cualquier cosa menos que Dios. Ahora os diré por qué Dios les dijo que no hablasen hasta que hubiera resucitado: para demostrar que no podéis decir palabra de los secretos divinos mientras podáis vanagloriaros de ello; y hasta entonces nadie debe hablar. Pues aseguro que quien tiene algo que disimular o esconder -dice esta Alma- tiene algo que mostrar, pero el que nada tiene que mostrar nada tiene que esconder».<sup>63</sup>

Este capítulo del *Espejo* ilustra la elaboración de una topografía teológico-espiritual por parte de la autora, y también su cartografía del encuentro del Alma con Dios. Al encuentro se halla íntimamente vinculado el binomio amistad-amor. La

---

<sup>60</sup> *Espejo*, cap. 98, 146. Acerca de la metáfora de la clausura, véase también, *Espejo*, cap. 134, 192.

<sup>61</sup> *Espejo*, cap. 75, 122-123.

<sup>62</sup> Garí señala la referencia bíblica a la que Margarita puede haber aludido: Mt 17, 1-9. La autora considera que «la transfiguración de Jesucristo ante algunos elegidos de entre sus discípulos, que deberán mantenerla en secreto, simboliza la iluminación de las almas libres, que son “las elegidas” y que así mismo guardan silencio» en *Espejo*, 219, n. 170.

<sup>63</sup> *Espejo*, cap. 75, 123.

montaña se asocia a las cosas divinas y, en este caso, al silencio acerca de los secretos divinos. Se señala una progresión que aún ha de realizarse para alejarse de la vanagloria. Daremos un paso más para centrarnos con mayor atención en la topología teológico-espiritual del *Espejo*.

### **3.1.4 Los países del *Espejo*. Topología teológico-espiritual**

El *Espejo* nos hace descubrir un largo caminar por los países por los que peregrina el Alma. La cartografía que se va trazando nos va señalando las distancias que existen entre un país y el otro. Al comentar el prólogo, hemos señalado la distancia que se abre y que implica el intervalo de un camino o recorrido hacia «*el país de la vida*», llamado también «*país de la libertad*». En el ejemplo de amor, la distancia se abre entre «*un país extranjero*» y lo que se deduce como el «*país del rey*». <sup>64</sup> La categoría simbólica de la distancia está vinculada con el proceso de transformación que vive el Alma hacia el llamado «*país de la libertad*», proceso que implica diferentes estados o niveles, como hemos mencionado anteriormente. Escuchemos algunos ejemplos que ilustran esta categoría en la poética espacial:

«Entended sanamente -dice esta Alma- las palabras de Amor, pues están lejos del país de los extraviados en el país de la libertad y de la paz plena donde moran los que se hallan en ese estado». <sup>65</sup>

Se designan dos países: por un lado, *el país de los extraviados* y por otro, *el país de la libertad* y de la paz plena. Entre ambos, una distancia. En este punto conviene hacer mención de una importante distinción que la autora realiza en su obra, subrayada por McGinn. <sup>66</sup> En el cuarto nivel o estado Margarita Porete empieza a distinguir entre los tres tipos de almas: «la perecida, la extraviada y la anonadada». Las dos primeras «viven en la vida de la perfección por las obras de las virtudes en el apego al espíritu». Los perecidos viven en «*un país donde todos son tuertos*» y allí se les llama «reyes». Se trata del país del deseo en el que «permanecen y quieren seguir permaneciendo», se sacian con lo que les da el deseo y la voluntad y por ello «perecen en el camino», piensan que no hay mejor estado. <sup>67</sup>

El segundo tipo corresponde a las almas extraviadas que obran «más sabiamente» que las anteriores. Quienes se encuentran en este estado «conciben que hay un estado mejor que el suyo y conocen que no conocen ese estado mejor en el que creen», «se sienten malvados y extraviados». Un criterio que consideramos fundamental consiste en que:

«A menudo preguntan por el camino a aquella que lo conoce, es decir, a doncella Conocimiento, iluminada de divina gracia. Y esta doncella se apiada de sus preguntas y eso lo saben los que han estado extraviados. Por ello, ella les enseña el recto camino

---

<sup>64</sup> Véase, *Espejo*, cap. 1, 51-52. Nos referimos a nuestro segundo capítulo.

<sup>65</sup> *Espejo*, cap. 72, 119. Se refiere a la distancia entre el país de los que viven la vida del espíritu y permanecen en voluntad y el país de la libertad.

<sup>66</sup> McGinn, *The Flowering*, 258.

<sup>67</sup> Cf. *Espejo*, cap.55, 104-105. Véase, asimismo, *Espejo*, cap. 56, 105-106.

regio que atraviesa *el país del no querer nada*. Es la dirección correcta: quien la sigue sabe que digo verdad. [...] Pues si se han extraviado, pueden llegar al estado de libertad del que hablamos a través de las enseñanzas de Divina Luz, a la que la pequeña alma extraviada pregunta por el camino y la dirección».<sup>68</sup>

Subrayamos la profundidad con la que la mística, a través de su poética, esboza los rasgos fundamentales de la apertura y la docilidad en la vida espiritual, poniendo de relieve el espacio del *entre*. Aquí, preguntar y dejarse enseñar el camino y la dirección son fundamentales. Se dibuja el *entre* fecundo de dos términos: quien enseña y quien se deja enseñar. Se perfila, asimismo, la distancia recorrida que atraviesa un país: el «del no querer nada». Volveremos más tarde sobre este aspecto. La voz de Amor Divino «que reposa en el Alma anonadada» exclama: «¡cuán largo es el camino y amplía la distancia entre esa vida extraviada y la vida liberada en la que gobierna el nada querer!».<sup>69</sup>

La segunda parte del *Espejo* presenta, de manera mistagógica, consideraciones que nos brindan elementos para una cartografía del encuentro y que contribuyen a recorrer la distancia. Así lo expresa el título: «Aquí siguen algunas consideraciones para aquellos que se hallan en el estado de los extraviados y preguntan por el camino al país de la libertad».<sup>70</sup> Tras el título, escuchamos en primera persona, una relectura, una mirada contemplativa hacia atrás, que la autora hace de su propia experiencia. Se abre así un *entre* activo entre la experiencia de la mística y el lector que se halle extraviado:

«Quiero hacer algunas consideraciones para los extraviados que preguntan por el camino al país de la libertad, pues a mí me hicieron mucho bien en el tiempo en que pertencí a los extraviados, cuando vivía de leche y papillas y aún hacía el tonto. Y estas consideraciones me ayudaron a soportar y sobrellevar las cosas mientras estuve descarriada y me sirvieron para encontrar el camino; pues preguntando puede llegarse lejos, y preguntando puede encontrarse el propio camino, o reencontrarse si se ha salido de él».<sup>71</sup>

El texto nos va aclarando acerca de los diversos países que llevan diferentes nombres. Aquí encontramos aclaraciones acerca del país de los extraviados y un nuevo nombre para el país de la libertad; los nombres responden a sus moradores:

---

<sup>68</sup> *Espejo*, cap. 57, 106-107. El subrayado es nuestro. La segunda parte de la obra (caps. 123-139) de carácter mistagógico, presenta algunas consideraciones «para aquellos que se hallan en el estado de extraviados y preguntan por el camino al país de la libertad».

<sup>69</sup> *Espejo*, cap. 133, 191.

<sup>70</sup> La segunda parte comporta caps. 123-139. Cf. *Espejo*, 177. Cabe mencionar que Garí explicita que ha traducido la palabra «*regars*» por «consideración». La autora subraya que no se ha de perder de vista la complejidad de su significado: «la idea de mirada puesta sobre algo, la implícita actividad contemplativa que conlleva y al mismo tiempo su estructura meditativa» en *Espejo*, 227, n. 281. A su vez, señalamos con Garí que en esta segunda parte de la obra, Margarita «dirige la mirada hacia atrás para guiar un proceso contemplativo basado en su propia experiencia», desde la contemplación de la Escritura, la beguina traza su teología: tanto de ascenso en los primeros siete *regars* en los que se encuentran ecos a los siete estados; como de descenso con los siguientes tres *regars* que atañen el encuentro del Alma con Dios articulada con las caídas. Cf. *Ibid.*, 227, n. 227.

<sup>71</sup> *Espejo*, cap. 123, 177.

«[Amor] Hay un largo camino entre el país de las Virtudes, donde moran los extraviados, y el país de los olvidados, el de la desnudez anonadada, el de los clarificados que se hallan en el supremo estado donde Dios se abandona de sí mismo en sí mismo. Donde ya no es, por ello mismo, ni conocido, ni amado, ni loado por las criaturas, sino en la medida en que no se le puede conocer, ni amar, ni loar. Ésta es la suma de todo su amor y el último trecho del camino: el último concuerda con el primero, pues no hay discordancia en el del medio. Y ya que el Alma ha acabado su caminar, es justo que se repose en aquel que puede cuanto quiere por la propia bondad de su ser divino».<sup>72</sup>

En este denso pasaje, rico en semántica en lo que respecta a la topología y a la cartografía del encuentro, se dibuja el largo camino entre *el país de las Virtudes*, que corresponde al *país de los extraviados* y *el país de los olvidados*, que es caracterizado por ser *el país de la «desnudez anonadada»*, el de las Almas anonadadas, clarificadas. El último de entre doce nombres que recibe de Amor el Alma libre, en el cap. 10, es: “Olvido”,<sup>73</sup> de ahí, el país de los olvidados. Subrayamos por un lado, el acento puesto en la vía apofática, y por otro, la indicación que recibimos de que se trata del último trecho del camino, que concuerda con el primero. Señala, a su vez, un punto de llegada del caminar del Alma y la apertura a un reposo en el Otro. Subrayamos esta dinámica: ya no se trata de caminar sino de reposar.

Los que se encuentran en *el país de las Virtudes*, como ya hemos mencionado, están bajo el dominio o gobierno de Razón. En el cap. 86, al referirse a la distancia, el Alma considera a los que se alimentan de Razón como:

«Gentes de pies sin camino, manos sin obra, boca sin palabra, ojos sin claridad, orejas que no oyen, razón que no razona, cuerpo sin vida y corazón sin entendimiento. Por ello los que se alimentan de vos van de maravilla en maravilla de maravilla».<sup>74</sup>

Se establece una diferencia entre los que se maravillan en el país de las Virtudes y los de otro país ya que los primeros se encuentran demasiado lejos del país donde “estas cosas” son usuales. Los que son del otro país -y Dios vive en ellos- no se maravillan en absoluto. El no maravillarse está asociado con la sabiduría y el reconocimiento del don que viene del Otro, del Amigo grande que da gran don, de aquel que es, del Amante que tiene la capacidad de saciar a su amiga.<sup>75</sup>

Atravesar esta distancia dibuja un pasaje en la obra: se trata de la «salida de la infancia», del anonadamiento del Alma en Dios, en el que el cumplimiento del Amor, según palabras de Garí, es al mismo tiempo el abandono de todo deseo y voluntad de Amor. Y es entonces cuando aparece el País de la Libertad,<sup>76</sup> aparición que implica atravesar «*el país del no querer*», envejecer y nacer en el encuentro:

---

<sup>72</sup> *Espejo*, cap. 95, 143-144.

<sup>73</sup> Véanse, los doce nombres del Alma. Cf. *Espejo*, cap. 10, 59-60. La autora probablemente se refiere a 1Cor 13,10-12.

<sup>74</sup> *Espejo*, cap. 86, 134.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, 135.

<sup>76</sup> Cf. *Espejo*, 228, n. 309; cap. 131, 189; cap. 132, 189.

«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 horadador a él y a mí. Es decir: a él tan alto y a mí tan baja que ya no pude ponerme de pie ni valerme por mí misma; de ahí nació lo mejor de mí».<sup>77</sup>

El país de la libertad recibe diferentes nombres vinculados al estado del Alma y a su proceso de transformación. Es nombrado en el cap. 52 como «*la dulce región del exceso de paz*». Esta región, en lo que respecta a la categoría del encuentro, está relacionada con el reposo del Alma del “menos” en el “más”. El “más” es revelador de su nada, de su desnudez que le es mostrada por la bondad de la justicia divina. «Esas percepciones la hacen profunda y ancha, alta y segura, pues la desnudan continuamente, toda y nula, mientras la poseen».<sup>78</sup> Es también nombrado como «*la dulce región nada conocida*», allí donde el Alma ama y se halla a gusto. Es en el país de la libertad, donde se encuentran las «damas no conocidas».<sup>79</sup>

La obra nos hará descubrir que *el país de la libertad es el país de la Trinidad*. En lo que respecta al encuentro, el Alma unida a la Trinidad, expresa que ha aprendido en el «secreto de la secreta corte del *dulce país*». Este país se caracteriza porque en él, según lo expresa el Alma, «cortesía es ley, amor es medida, bondad es pastura, dulzura me atrae, belleza me place, bondad me alimenta». Lo que la lleva a exclamar: «¿Qué más puedo querer si vivo en paz?».<sup>80</sup> La paz, como hemos mencionado, está íntimamente vinculada al país de la libertad, denominado también «*el país de la entera paz*». En él se halla «presa y detenida» el Alma anonadada que «recibe su nombre de la nada donde mora». Se trata de una paz que se asocia a una metáfora líquida, en la que el Alma «está siempre colmada de satisfacción en la que se zambulle, desliza, flota y se inunda de paz divina, sin moverse interiormente ni obrar exteriormente». El Alma se reposa y es nombrada como dama del esposo de su juventud, que «ha dado todo libremente sin un porqué».<sup>81</sup>

Hemos recorrido los países que constituyen una topología teológico-espiritual en el *Espejo*. Estos países están relacionados con el proceso de transformación del Alma en el encuentro de Amor, a través de la escalera-camino, con su carácter ascendente y descendente. En esta relación, la tensión de la lejanía y la cercanía, el *écart* y el *entre*, la distancia, resulta fundamental. La cartografía, a su vez, se halla íntimamente

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, 190. Véase asimismo el cap. 58, 107-108, en el que el relámpago es una «apertura que se cierra apresuradamente». Ésta hace al Alma «tan libre, tan noble, tan desasida de todo». Se trata de «la obra del arrebatador Lejoscerca al que llamamos relámpago». Nos encontramos en la cartografía del paso del quinto al sexto estado.

<sup>78</sup> *Espejo*, cap. 52, 102-103.

<sup>79</sup> Cf. *Espejo*, cap. 65, 115; *Espejo*, cap. 119, 168-169. Cabe destacar que las almas «nada conocidas» es uno de los nombres de las almas libres. Véase, cap. 10, 59-60. Garí subraya que la autora aclara la significación en el cap. 11, 60-64, es decir «que no se puede hallar». Se hará referencia a ellas, asimismo en cap. 5, 54-55 y en cap. 134, 192. Cf. *Espejo*, 226, n.267.

<sup>80</sup> *Espejo*, cap. 68, 116.

<sup>81</sup> *Espejo*, cap. 81, 130.



### 3.2 El encuentro transformativo y la poética de lo íntimo en el *Espejo*

Hablar de encuentro implica adentrarnos en el “yo” y el “tú”, en el suelo común de un “nosotros”. El encuentro con el Otro como totalmente Otro nos va introduciendo, según la hermenéutica de Jullien, en “lo íntimo.” Cobra relevancia el dinamismo entre lo exterior y lo interior, entre el fuera y el dentro, incluso en “lo más dentro de sí”. Lo íntimo, fruto existencial del encuentro, es en su fondo «discreto, camina, trabaja paso a paso» y «procede por transformaciones silenciosas».<sup>83</sup> En la obra de la beguina, la transformación, que se va operando en el encuentro, es una transformación en el Amor.

#### 3.2.1 El anonadamiento del Alma: la Teología del “No” fundada en el que Es Todo

La cartografía del encuentro nos ha conducido a través de un itinerario en el que el anonadamiento del Alma se presenta progresivamente como una condición para el encuentro o un fruto progresivo de él: revelador del Otro y del sí misma en el *Espejo*. A la vez, es el fundamento de la libertad. Coincidimos con Lichtmann en la afirmación de que la obra de la beguina es a la vez apofática y catafática, es decir, que en el corazón de su teología negativa se encuentra el valor supremo del Amor como una revelación afirmativa de lo divino en femenino. En la beguina «*Minnemystik*», Amor, como Dama Amor, «reemplaza la estoica-patrística Razón-Logos como el principio del universo». La supremacía de Amor en el tratado es claramente una marca de la espiritualidad beguina.<sup>84</sup>

El diálogo como «recorrido» es revelador de la dialéctica apofática-catafática, «el anonadamiento del Alma es paradójicamente su liberación», libera de la servidumbre del sí mismo preso. La beguina nos abre un horizonte desde su experiencia de libertad y en su construcción teológico-espiritual, el “no”, acompañado de verbos relevantes, cobra una importancia vital: “no querer” y “no saber”. Vamos a detenernos en estos dos aspectos de la teología negativa de Margarita, en la radicalidad del anonadamiento, paso indispensable para profundizar en la poética espacial y en la poética de lo íntimo.

En el diálogo entre Amor, Razón y el Alma (cap. 48) se considera que el Alma que «no quiere nada» es libre, y «no es libre aquel que quiere algo, sea lo que sea con su voluntad interior, pues es esclavo de sí mismo incluso el que quiere que Dios haga su voluntad para su propia honra». Esta servidumbre se asocia a la ausencia de paz, aunque crea el Alma lo contrario. Se asocia también a la no saciedad y a que estas almas «no valen tanto como para pensar que alguien sea más grande que ellas [...] y eso les impide mejorar, y permanecerán así con sus buenas voluntades». Se describe la esclavitud como una «servidumbre en la que entra el Alma que cree firmemente en estas dos virtudes: Razón y Temor, y en la tiránica voluntad». Por el contrario, es libre

---

<sup>83</sup> Jullien, *Si près*, 188.

<sup>84</sup> Cf. Lichtmann, “Marguerite Porete and Meister Eckhart”, 71.

«solamente aquel al que Fe y Amor gobiernan, pues le arrancan de toda servidumbre, sin temor a las cosas terribles ni deseo de las cosas deleitables».<sup>85</sup>

El cap. 49 nos ilustra sobre el Alma que no tiene en absoluto voluntad. El Alma se «halla libre y contenta», y «no quiere nada»; Amor aclara que esto les parece extraño «a los que quieren obtener grandes rentas de los frutos del amor». Es decir, estas Almas «están tan ciegas que lo grande les parece pequeño». A lo que agrega que, del mismo modo «que la obra divina vale más que la de la criatura, así vale más ese no querer nada en Dios que un querer bien por Dios».<sup>86</sup> Consideramos que la radicalidad que plantea la autora, no ha de entenderse como una negación del deseo o una concepción negativa del mismo, se trata de un camino de liberación del deseo desde una experiencia profundamente alterizante.<sup>87</sup>

Vasse considera que el Otro es aquello hacia lo que el sujeto tiende desde el origen, aquello que ordena el deseo en lo más íntimo. Ese Otro que lo atrae es Aquel que lo desea vivo. Subraya que el humano no puede, por su voluntad propia, entrar en el corazón del deseo, lo que quiere por sí mismo, no es lo que desea o, aún mejor, lo que «es deseado» en él. El autor sostiene que «no sabemos» el deseo sino que se reconoce por sus frutos de vida. Se opera una conversión de su sentido y el deseante descubre que era, primero, deseado.<sup>88</sup>

Las contribuciones del autor acerca de la voluntad y la distinción entre voluntad propia y voluntad de Dios, nos han inspirado en la lectura de la obra de la beguina. Para el psicoanalista, la voluntad propia sólo aspira a la satisfacción de la pulsión para su propio placer. Se confunde ese placer con la verdad. La voluntad de Dios en mí, de ese Dios que habita en mí, en lo íntimo de lo íntimo, que es Verdad de la Vida, no concurre con la mía propia. No se trata de otra voluntad propia, sino de la voluntad de Dios, que se caracteriza por no ser “propia”, pues sólo quiere “para nosotros”, no quiere nada para ella, ni reservarse nada. El verdadero amor es el don.

La «Vida» que está en cada uno, nos hace estar vivos. Sólo tenemos acceso a la vida que nos hace vivir, a través de los vivos. Estar vivo es obedecer a la palabra de vida que está en cada uno. Sólo podemos saber que está ahí en la medida en que otro nos hable de verdad. Esto se reconoce porque deja paz y alegría. Se puede decir que el

---

<sup>85</sup> Cf. *Espejo*, cap. 48, 99. Véase, *Espejo*, caps. 77 y 78, 124-126; 126. Se hace alusión al Alma presa de sí misma, a la que se contraponen el Alma grande, fuerte, libre, desasida de todas las cosas y que confía en Dios y que Dios la santifica. El Alma presa, «hace por sí misma», por sus propias fuerzas y esto la aprisiona.

<sup>86</sup> *Espejo*, cap. 49, 100. Subrayamos en el encuentro, la actitud religiosa del reconocimiento del Otro-Misterio como supremo y la aceptación de esa superioridad como salvación de toda la persona. Reconocimiento fundamental para descubrir esa realidad como lo último y lo definitivo. Cf. Velasco, *El encuentro con Dios*, 63.

<sup>87</sup> Véase, Garí, “El camino al ‘País de la Libertad’”, 49-68; 55.

<sup>88</sup> Denis Vasse, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi*, 110 ; 154. Nos referimos asimismo a las notas no publicadas del seminario «La liberté de vivre ou le voeu d'obéissance», (Lyon, 31 janvier-1 février 2004). Nuestra traducción.

verdadero deseo acontece en el humano como una revelación. El don llega, no para satisfacer, sino para hacer que alguien esté vivo. Se manifiesta como el don mismo de la vida. No se trata de querer para tener. Si queremos a cualquier precio para nosotros mismos, incluso el bien o ser testigos de Dios, queremos eso y lo ganamos todo. Nos ponemos a reivindicar, tenemos el bien por sí mismo. Pero la religión cristiana no tiene otro objetivo fuera de dar cumplimiento al ser humano. El ser humano es el hombre y la mujer de Dios: es el que quiere lo que quiere Dios, ya que por sí mismo no es capaz de querer o, cuando quiere, quiere para sí.<sup>89</sup>

Podemos afirmar, a partir de las contribuciones de Vasse, que morir a la voluntad propia para poder ser habitado por la voluntad de Dios, es la cuestión del amor verdadero. Es renunciar a querer por sí mismo para vivir de aquello que el Otro quiere y pide. La paz que se nos da, es la Verdad en el lugar íntimo de lo íntimo; la voluntad de Dios, es el Espíritu en nosotros que desea a Dios. Nos encontramos ante una apertura a la verdad. Este morir implica un movimiento kenótico encarnado. La voluntad de Dios es lo que la Vida quiere que seamos cuando vivimos, es decir, cuando «estamos vivos». La Vida sólo es la Vida dándose a sí misma dándose en los vivos. Significativamente el país de la Libertad es el país de la Vida.

Para la beguina, la liberación del Alma conlleva asimismo un “*no saber nada*”. Este proceso se describe de manera paradójica: el Alma “lo sabe todo” y “no sabe nada”. Consiste en la tensión binaria entre nada-todo en su elaboración teológico-espiritual. En este aspecto notamos la influencia dionisiaca apofática.<sup>90</sup> El camino al «País de la libertad», ha sido considerado por Garí con lucidez, como proceso de autoconocimiento, con diferentes planos a los que vamos a referirnos. Comenzaremos por la sabiduría, que se despliega en cuatro planos. Al entendimiento nos referiremos más tarde.<sup>91</sup> La experiencia mística en el *Espejo* conduce a «un saber otro», a través de un peregrinar por diferentes senderos de conocimiento.

Encontramos, en un primer plano, el conocimiento intelectual que implica referentes culturales, cortesés y teológicos que nos permiten situar a Margarita dentro del movimiento beguino, «ese espacio femenino original en su lectura del mundo»; en un segundo plano, la construcción del yo en la escritura que conduce a la conciencia de sí, y a la búsqueda interiorizada a través del cuestionamiento; en un tercer plano, la estructura helicoidal, -lo que nosotros llamamos una cartografía- que da forma a la

---

<sup>89</sup> Cf. *Ibid.*

<sup>90</sup> Algunos autores ponen de relieve la influencia de Dionisio en la obra de Margarita. Véase, Lichtmann, “Marguerite Porete and Meister Eckhart”, 71-86. La autora subraya que en el *Espejo* existe una tensión dialéctica dionisiaca-beguina. Ésta se manifiesta en el apofatismo cognitivo del programa dionisiaco, y a la vez, la beguina se centra aún más en un apofatismo conativo, a través del “no querer nada”; asimismo, “Negative Theology in Marguerite Porete and Jacques Derrida,” *Christianity and Literature* 47, n.º. 2 (1998): 213-227. Un interesante artículo para profundizar sobre la teología negativa y el deconstruccionismo; Patrick Wright, “Marguerite Porete’s Mirror of Simple Souls and the Subject of Annihilation”, *Mystics Quarterly* 35, n.º.3-4 (2009): 63-98. El autor sostiene que el apofatismo del “*nient-savoir*” y del “*nient-vouloir*” de Porete es más radical que el de Dionisio, en *Ibid.*, 75.

<sup>91</sup> *Infra*, 139.

obra, y que permite un proceso de autoconocimiento, a través de «una escalera interior que conduce al país de la libertad», como «un torreón por cuya escalera espiral asciende la palabra». <sup>92</sup> En un cuarto plano, se encuentra la cima de la escalera, marcada por la renuncia al amor y el deseo de Dios, situando al Alma en «un más allá de sí» o en su «más» frente al «menos»: «aquello que es en tanto que creada» y que «alcanza a través del no-ser, es decir, la identidad con lo divino increado». Se trata de un proceso de «descreación», a través de la experiencia unitiva, que «incorpora el momento eterno en su hoy, lo actualiza abismándolo en su interior. Y en su interior encuentra la libertad». <sup>93</sup>

La negación que comporta el “no saber”, está vinculada a la negación de hacer de Dios un objeto, acentuándose su trascendencia absoluta, y esto se manifiesta en lo cognitivo y en lo conativo. El Alma entra en la profundidad de la pobreza de espíritu, en el desasimiento en el amor, en el anonadamiento. En voz del Espíritu Santo se nos instruye sobre este aspecto:

« ¡Oh Santa Iglesia! -dice el Espíritu Santo-, ¿queréis saber lo que esta Alma sabe y quiere? Os diré lo que quiere. Esta no sabe más que una cosa, esto es, que no sabe nada; y así no quiere más que una cosa: no quiere nada. Y ese no saber nada y no querer nada le dan el todo [...] y le dejan encontrar el tesoro oculto y escondido que eternamente encierra la Trinidad. Y no por naturaleza divina [...], pues no puede ser, sino por la fuerza del amor, pues es menester que sea». <sup>94</sup>

En voz de Amor se afirma que ésta es la razón por la que el Alma tiene todo. En el diálogo, la personificación del Espíritu Santo declara que el Alma tiene en ella el tesoro de la Trinidad, oculto y escondido en su interior y que morará por siempre en ella. <sup>95</sup> Con gran profundidad, descubrimos que lo que tiene el Alma le es dado por la Trinidad en su bondad, y que esto, según el Espíritu Santo «es todo lo que tenemos [...] y es bien justo [...] que no retengamos frente a tales Almas nada de lo que tengamos. Pues esta Alma [...] nos ha dado todo lo que tenía de valor». <sup>96</sup>

Podríamos decir que el todo del Alma es la Trinidad misma que se le da, sin retener nada, es Dios que se comunica al Alma dándose. Ese todo se inscribe en el dinamismo del don del Amor. Al no saber nada, le es dado el todo. El “no querer nada,” es decir, la no voluntad propia, implica incluso «no querer querer» la voluntad de Dios. Esto conduce a la liberación, a la afirmación, en la vida interior, de que Dios sea todo en todos, que sea verdaderamente Dios. El cap. 16, en voz de Amor, se nos aclara sobre el

---

<sup>92</sup> Cf. Garí, “El camino al ‘País de la libertad’”, 53- 58.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>94</sup> *Espejo*, cap. 42, 93-94. Véase el excelente análisis que hace Vasse acerca del verdadero conocimiento ligado a la experiencia de la vida y a la perversión de “*tout savoir*” separado de la vida o lo que llama «abstracción», «como si vivir no fuera vivir, sino conocer las leyes de la vida», en lugar que el saber sea la expresión de lo que es dado en la vida. Consideramos que Porete, desde su lenguaje, accede a la profunda verdad de esta dimensión en la experiencia espiritual del sujeto, que el psicoanalista aborda. Cf. Denis Vasse, *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole* (Paris: Seuil, 1969), 72-73. Nuestra traducción.

<sup>95</sup> *Ibid.*, 94.

<sup>96</sup> *Espejo*, cap. 43, 95.

“no querer” y el “no saber”. Del “no saber” Amor dirá que el Alma, en virtud de la fe -recordemos la importancia de ser lo que se cree- sabe lo que le conviene para su salvación. «Y por ello no sabe nada de lo que Dios posee de él mismo en ella y por ella, aquello que no le daría a nadie sino a ella. Así pues, en este sentido, esta Alma lo sabe todo y por ello no sabe nada».<sup>97</sup>

Del “no querer” Amor dirá que éste está asociado a un querer todo. Escuchémoslo en sus propias palabras:

«Lo quiere todo -dice Amor- y por ello no quiere nada; pues esta Alma quiere la voluntad de Dios de forma tan perfecta que no sabe nada, no puede y no quiere querer nada más que la voluntad de Dios, hasta ese punto la ha cautivado Amor. Y por ello, no quiere nada; pues lo que ella quiere, y que Dios quiere en ella, es tan poca cosa al lado de lo que ella querría querer que no puede tener lo que Dios quiere que ella quiera. Pues su querer es nada al lado de lo que la saciaría y que jamás le será dado, esto es, el querer del querer de Dios como ya se ha dicho. Así pues, en este sentido, esta Alma lo quiere todo y por ello no quiere nada».<sup>98</sup>

En el mismo capítulo, Amor afirma que esta Alma no mendiga, no tiene necesidad de desear nada que esté fuera de ella, Dios está en todas partes.<sup>99</sup> Progresivamente, vamos descubriendo en el diálogo, a través de un lenguaje paradójico, categorías teológico-espirituales que son centrales. Una de ellas es la tensión binaria entre «*nada-todo*». McGinn sintetiza el pensamiento místico de la autora en dos pilares apofáticos. El primero, Dios es incomprensible y de allí, “nada” desde la perspectiva de las categorías humanas. El segundo, el Alma ha de caer en nada, a través del “nada querer” en vistas de alcanzar a Dios que es nada, y de allí, Todo.<sup>100</sup>

Otra tensión binaria, que revela el dinamismo del don en la obra de la autora, es el «*más-menos*». El diálogo, en el cap. 52, nos aclara acerca del anonadamiento que conduce al Alma a la experiencia del encuentro en el exceso. Se trata de un exceso de amor de las afluencias del «más» y un exceso de paz «en la que vive y dura, es, fue y será sin ser». Es decir, el Alma es revestida, transformada por el «más», por su amor. Se trata de una transformación en el Amor, que la ha «desnudado y la ha reducido a nada». Escuchamos la voz del Alma que habla de su Amigo y dice así:

«Él es [...], eso no le falta; y yo no soy en absoluto y eso no me falta en absoluto; me han dado paz y no vivo sino de la paz nacida de sus dones en mi alma, sin pensamiento; y así no puedo nada si no me es dado. Esto es mi todo y lo mejor de mí. Un estado así

---

<sup>97</sup> *Espejo*, cap. 16, 70.

<sup>98</sup> *Ibíd.*

<sup>99</sup> Véase, *Espejo*, cap. 45, 97 y cap. 46, 98. Estos capítulos arrojan luz sobre la libertad de los que no tienen en absoluto voluntad. A lo que se asocia el haber «alcanzado el conocimiento de su nada, es decir, que en lo que respecta a ellos mismos no pueden conocer nada de su nada [...], pero han alcanzado la creencia en el “más” y todo el conocimiento de esa creencia reside en que nada puede conocerse». Se acentúa desde una teología negativa: al Dios no conocido, es decir, que no conocemos nada de Dios, frente al todo que él es.

<sup>100</sup> McGinn, *The Flowering*, 257.

hace tener un solo amor, un solo querer y un solo obrar en dos naturalezas. Ese es el poder del anonadamiento en la unidad de la justicia divina». <sup>101</sup>

Se trata de un proceso de simplificación del Alma y de unidad, en el que naturaleza humana y divina están diferenciadas en la unión. El Alma se reposa del “menos” en el “más”. Amor aclara que el “más” es revelador:

«Es el “más” el que le muestra su nada, desnuda, sin cobija, y esa desnudez le es mostrada por el todopoderoso por la bondad de la justicia divina. Esas percepciones la hacen profunda y ancha, alta y segura, pues la desnudan continuamente, toda y nula, mientras la poseen». <sup>102</sup>

Nos encontramos ante dos conceptos particulares en la obra de la beguina. Se puede definir “el menos” como «aquello que el alma es en tanto que creada» y el «más» como «aquello que el alma es y alcanza a través del no ser, es decir, la identidad con lo divino increado». <sup>103</sup> El “más” se perfila en el encuentro transformativo del amor, el Alma que ama a través de su Amigo, lo expresa así:

«[...] allí donde se encuentra el “más” de mi amor, allí se encuentra, mi mayor tesoro. Y porque amo más el “más” de él que jamás conoceré que el “menos” que conoceré, por ello ese “más” es más mío gracias al “más” de mi amor, como Amor mismo atestigua. Éste es el fin -dice el Alma- del amor de mi espíritu». <sup>104</sup>

Subrayamos en esta paradoja con Kangas que el texto de Porete pide al ser humano consentir a su condición de *carencia*. Es decir, el Alma que asume su condición de carencia sin reservas es lo que Margarita llama el alma aniquilada, anonadada. Este consentimiento va acompañado de un movimiento de “indiferencia” hacia los objetos que podrían suplir la carencia. <sup>105</sup> Se trata de un movimiento en la gratuidad del don, que es contrario a la consideración del otro como objeto. Esto, desde la perspectiva de Jullien correspondería a “asimilar” al otro. En este punto, conviene subrayar que se trata de encontrar, no de asimilar, desde el respeto a la trascendencia del Otro como Otro. Podemos acceder a la experiencia del encuentro por las huellas que el Otro deja en el Alma, nos hemos detenido la importancia del anonadamiento, para dar un paso más que nos lleva a la poética de lo íntimo.

---

<sup>101</sup> *Espejo*, cap. 52, 102-103.

<sup>102</sup> *Ibid.*, 103. La desnudez del Alma aparece asimismo en los caps. 94 y 111, y es un tema relevante en la literatura mística contemporánea a la beguina y posterior a ella.

<sup>103</sup> Cf. *Espejo*, 210, n. 49. Acerca de “el menos” y “el más”, véase, *Espejo*, cap. 134, 192, el “más” se presenta como liberador del “menos”. «Y ese “más” quiere tener lugar pleno en ella sin mediación»; *Ibid.*, cap. 23, 76-78, el “más” está vinculado a la bebida divina de la bondad del Amigo. Amor obra la transformación en el Alma embriagándola de la bebida divina del “más” que jamás beberá, bebida que bebe la Trinidad; *Ibid.*, cap. 11, 60-64.

<sup>104</sup> *Espejo*, cap. 32, 85.

<sup>105</sup> Cf. Kangas, 313-314.

### 3.2.2 Lo íntimo: El Otro «en ella, sin ella, por ella»

En el *Espejo* se esbozan algunos aspectos fundamentales del encuentro a través de un juego de preposiciones indispensables en la construcción teológico-espiritual de la autora. El encuentro es revelador de la obra del Otro en el Alma. Si nos centramos en el “yo” y el “Tú”, en el suelo común de un “nosotros”, nos encontramos ante la riqueza de una poética espacial que perfila lo íntimo, en la que lo interior-exterior resulta relevante. El Otro se descubre en el “dentro”, la preposición “en” se acentúa.

¿Dónde se halla el Alma? Esta pregunta, relevante en la vida espiritual, surge a menudo en la obra. Descubrimos una distinción entre «hallarse en ella» o «con ella» y «hallarse en él», es decir, en el Otro-Misterio «sin ella». El Alma anonadada responde a esta pregunta: se halla sola en él, sin ella, por completo liberada. En cuanto quiere algo, está consigo y pierde libertad. Se dibuja, así, el espacio en el que se halla el Alma que no está consigo: el Otro. Aquel en el que ella está, obra por ella, por lo que se halla liberada. Dios mismo es el autor de esta obra y se trata de un movimiento que implica «morir de amor». El Alma está «allá donde ama», movimiento del Otro en ella, ciertamente kenótico. Es Amor el que obra «en ella, por ella, sin ella», el Alma se reposa, vive de la vida divina en paz.<sup>106</sup> El cap. 59 nos aclara acerca de este movimiento y su efecto en el Alma que se encuentra «en ella sin ella»:

«Cuando ella no está en parte alguna por ella misma, ni en Dios, ni en ella, ni en su prójimo, sino en el anonadamiento que ese Relámpago opera en ella por la proximidad de su propia obra, que es tan preciosamente noble que, al igual que no puede hablarse de la abertura al movimiento de gloria que dispensa ese Relámpago gentil, del mismo modo nada sabe decir Alma alguna de ese precioso cierre en el que ella se olvida por anonadamiento de conocimiento que ese anonadamiento se prodiga a sí mismo».<sup>107</sup>

Ahora bien, no se trata de un lugar en el que el Alma «se pone por sí misma», sino que «es puesta por la Bondad» en ese «allí donde estaba antes de tener el querer», se trata de la desnudez original. Se indica la pasividad receptiva de la vida mística y un viaje de retorno. El cap. 111 lo describe con claridad, en voz del Alma liberada. Estamos ante un pasaje denso que describe con belleza el don de la libertad y la gratuidad del don:

«Pero es necesario que haga eso sin mí, de la misma forma que sin mí me creó de su bondad divina. Soy pues alma creada de él sin mí para obrar entre él y yo grandes cosas de virtud, él por mí y yo por él, hasta que yo esté nuevamente en él; pero no puedo estar en él si no me pone él por él mismo sin mí, tal como sin mí me hizo de él mismo [...] Bondad increada posee por sí misma libre voluntad y nos da por su bondad también a

<sup>106</sup> Cf. *Espejo*, cap. 51, 101; cap. 41, 92-93; cap. 93, 142. El Alma anonadada puede seguir con vida y estar al mismo tiempo «sin ella», «ella no es “por” sí misma, pues vive de substancia divina». *Ibid.*, cap. 114, 159.

<sup>107</sup> *Espejo*, cap. 59, 109. El cap. 73, desde la categoría del encuentro descrita en términos esponsales y de amistad, en voz de Amor, lo expresa así: «No tengo otra amiga-dice Amor Divino- que la que no teme perder o ganar, salvo sólo por mi placer; de otro modo ella no estaría conmigo para mí, sino consigo para ella; y la que fuera mi esposa no podría ser para ella», 121.

nosotros una voluntad libre exterior a su poder, *sin ningún porqué*, sino por nosotros mismos y para que gracias a su bondad seamos». <sup>108</sup>

### 3.2.3 La transformación en Amor Amigable y la poética de lo íntimo

Nos detendremos ahora en la traducción que opera la beguina, a través de una poética de lo íntimo, del encuentro con el Otro, en el *entre* transformativo y sus huellas en el Alma. El Otro-Misterio, en el *Espejo*, es el Dios Uno y Trino, es el *Lejoscerca*. Descubrimos progresivamente que habita en el Alma y la ha transformado en Amor, liberándola. En el diálogo, ante la pregunta de Razón: «¿Y quién sois vos, [Dama] Amor?», ésta responde:

«Yo soy Dios- dice Amor-, pues Amor es Dios y Dios es Amor, y esta Alma es Dios por condición de Amor, y yo soy Dios por naturaleza divina, y esta Alma lo es por justicia de Amor. De esta forma que esta mi preciosa amiga es instruida y conducida por mí sin ella, pues se ha transformado en mí. Y a tal fin [...] se alimenta de mí». <sup>109</sup>

El Dios de la beguina es el Dios Amor, <sup>110</sup> y el encuentro conduce a la *deificatio*, que es una transformación en el Amor que la hace advenir en la unión. Se trata del Dios del encuentro, que se comunica y que entra en relación con el Alma. Ella confiesa:

«Él es nuestro padre, nuestro hermano y nuestro leal amigo. Él es sin comienzo. Incomprensible sino por sí mismo. Él es sin fin. Tres personas en un solo Dios; y tal es -dice esta Alma- el amigo de nuestras almas». <sup>111</sup>

El Alma es amada por la Trinidad, no hay instante en el que el Alma no haya sido amada por un Padre, un Hermano, un Amigo:

---

<sup>108</sup> *Espejo*, cap. 111, 157. El subrayado es nuestro. El Alma anonadada, a su vez, también «ha dado todo libremente sin un porqué», *Ibid.*, cap. 81, 130; «La perfecta libertad no tiene ningún porqué» en *Ibid.*, cap. 134, 192. Esta expresión estará presente en la literatura mística de la época, notablemente en Beatriz de Nazaret, posteriormente en Eckhart. Véase, Cirlot y Garí, 287; *Espejo*, 220-221, n.192.

<sup>109</sup> *Espejo*, cap. 21, 75-76. Cf. 1Jn 4,16. Garí señala que la noción de *deificatio* es común a las místicas del siglo XIII, y que podemos encontrar la fuente en Guillermo de Saint-Thierry: «...*homo ex gratia, quod Deus ex natura* (cf. *Epistula ad fratres de Monte Dei* 263, 13, SC 223, pág. 354)», transpone la gracia en «*droicture d'amour*». La autora indica a la vez, que Guillermo recoge la tradición de la patrística griega y dionisiana. Cf. *Espejo*, 213, n.75. En lo que respecta a las acciones de Amor, véase, *Espejo*, cap. 79, 128: «Dama Amor no destruye, sino que instruye, alimenta y sostiene a los que confían en ella, pues es sol, abismo y pleamar».

<sup>110</sup> Véase, González Bernal, “Principios sobre el Dios Trinitario en la Teología”, 93-117; Babinsky, “Christological Transformation in *The Mirror of Souls*, by Marguerite Porete”, 34-48; Élisabeth Boncour, “L’Esprit Saint comme principe de réforme chez Marguerite Porète”, *Théophilyon* 22, n.2 (Novembre 2017): 265-80; Marin, “Annihilation and Deification in Beguine Theology and Marguerite Porete’s *Mirror of Simple Souls*”, 89-109; acerca de las contribuciones de Muraro sobre “el Dios de las místicas. El Dios de las mujeres” en Gemma del Olmo Campillo, *Lo divino en el lenguaje. El pensamiento de Diótima en el siglo XXI* (Madrid: horas y Horas, 2006), 105-121; Muraro, *El Dios de las mujeres*, 30-33; 47; 164.

<sup>111</sup> *Espejo*, cap. 5, 55. El Alma habla a la Trinidad: «¡Ah, Señor que todo lo podéis!, ¡ah, maestro, que todo lo sabéis!, ¡ah, amigo que todo lo valéis!, haced cuanto queráis. Dulce Padre, yo nada puedo. Dulce Hijo, yo nada sé. Dulce Amigo, yo nada valgo, por ello no quiero nada», en *Ibid.*, cap. 96, 144.

«Vos, Señor, me amasteis, lo hacéis y lo haréis con todo vuestro poder como un Padre. Vos me amasteis, y esto hacéis y haréis con toda vuestra sapiencia como un Hermano. Vos me amasteis, me lo hacéis y lo haréis con toda vuestra bondad, como un Amigo. Dulce Padre, dulce Hermano, dulce Amigo, no fuisteis jamás, ni por un instante, ni por un abrir y cerrar de ojos, sin que yo fuera por vos amada».<sup>112</sup>

En el diálogo, la Trinidad, le habla al Alma. Dios Padre le expresa: «sois mi cara amiga [...], mi primogénita, heredera de mi reino, sabedora de los secretos del Hijo, por el amor del Espíritu Santo, que se los ha dado al Alma de sí mismo». La Santísima Trinidad se refiere a ella como hija querida, hermana y amada, se trata de una elegida hija.<sup>113</sup>

El encuentro se expresa en la relación de Amor y Amistad, es decir de Amigo a amiga y es, asimismo, un encuentro entre amantes en términos esponsales.<sup>114</sup> Esto queda reflejado en el cap. 31. Al amigo le basta la voluntad de su amiga, le es otorgado un «bello privilegio», que consiste en que él no amará nada sin ella ni tampoco ella sin él. El Alma proclama que lo ama más que a sí misma y que es la suma de todos los bienes: «mi señor, mi Dios, mi todo, él es [...] todo mi consuelo». Él es a quien nada le falta, y en ello el Alma encuentra paz y reposo, huellas indiscutibles del encuentro con el Misterio. El Alma afirma que no ama sino a través de él y que nada le falta. Justamente aquí, el consentimiento del Alma a “la carencia” en ella, encuentra reposo en el que es todo don y a quien nada le falta. Este amor del «amigo incomprensible» es inagotable, el Alma lo describe con belleza: «mi amor, por muy grande que sea, no encontraría nunca límite en amor, recibiendo siempre *amor nuevo* de aquel que es todo amor».<sup>115</sup>

La novedad y el que Alma sea saciada por el Otro amigo-amante constituyen sendas huellas del encuentro que acontece. Se nos indica que el amante tiene la capacidad de saciar a su amiga con su bondad. Nobleza de Unidad del Alma así lo expresa:

«[...] ¿por qué habría de maravillarse cualquiera que tenga sentido en su interior si digo cosas grandes y nuevas, y si tengo por todo, de todo y en todo mi plena satisfacción? Mi amigo es grande y me da gran don, *él es siempre nuevo y nuevo don me da*, y tal como él se halla pleno y saciado de todos los bienes de sí mismo, así me hallo yo, plena y

---

<sup>112</sup> *Espejo*, cap. 136, 194. Véase asimismo, *Ibid.*, cap. 35, 87-88: el Alma es amada por la Trinidad sin comienzo y sin fin, desde siempre. Se trata de un Dios de Amor que no contiene su amor hacia el Alma.

<sup>113</sup> Cf. *Espejo*, cap. 50, 101; cap. 121, 170-171.

<sup>114</sup> Cabe subrayar que la fuente de la idea de amistad divina se encuentra en la Santa Escritura, notablemente en Jn 15,14-15; Abraham es llamado amigo de Dios (Sant 2,23), así como Moisés (Éx 33,11). La expresión se encuentra ya en el siglo XII aunque con mayor frecuencia en el siglo XIII, notablemente en Margarita Porete, en Matilde de Magdeburgo. Véase, Cf. A. Chiquot, «Amis de Dieu» y G. Vansteenberghe, «Amitié» en *DSp*, vol. 2, 493-500; 500-530.

<sup>115</sup> Cf. *Espejo*, cap. 31, 83-84. El subrayado es nuestro. Amor se refiere al Alma como «nuestra amiga-dice Amor a esta Alma que es el propio Amor y no otra cosa que Amor» (cap. 87, 136-137). El Otro con exclamación es llamado « ¡Oh, desbordante amigo, todo abandono! [...] cortés sin medida». Al Alma todo don le es otorgado, «como de la propia persona del Espíritu Santo», en *Ibid.*, cap. 38, 90-91.

saciada, y abundantemente colmada de múltiples delicias de bondad derramada de su divina bondad [...].<sup>116</sup>

La bondad, el amor y la amistad se encuentran íntimamente vinculados en la concepción teológico-espiritual del encuentro del Alma con Dios. El cap. 112 arroja luz sobre esta relación:

«Hay una bondad eterna que es amor eterno, que por naturaleza de caridad tiende a dar y expandir su bondad; bondad eterna que engendra bondad agradable; de esta bondad eterna y agradable procede el amor amigable del amante en la amada; y con ese amor amigable contempla siempre la amada a su amante».<sup>117</sup>

El *entre* del encuentro, queda evocado a través de una poética de lo íntimo, que expresa la unión sin mediación. Amor les da a las Almas anonadadas «la flor del ardor de amor, la unión de los amantes y fuego abrasado que arde sin fuelle» (cap.64). La expresión «conjunción en la unión con Divino Amor» (cap. 60), Amor la describe en estos términos:

«Esta Alma-dice Amor- está entregada por completo, fundida y atraída, conjugada, unida a la altísima Trinidad; y no puede querer más que la divina voluntad por obra divina de toda la Trinidad. Y una luz y claridad arrebatadoras la unen y la abrazan estrechamente».<sup>118</sup>

La unión se describe, por un lado, como un haber sido despojada de sí por completo y «sin ella» haber sido llevada «al divino placer». Por otro lado, se da una colmada paz que une, que conjuga y que se asocia a la recepción del ser y a la creación.<sup>119</sup> La unión es un acto de creación, es obra de la Trinidad. El cap. 115<sup>120</sup>, de gran densidad teológico-espiritual, asocia a la unión, la fuerza transformadora del amor del Amigo, el Espíritu Santo, como amorosa conjunción de unidad, «engendrando en el Alma anonadada, liberada y clarificada la Trinidad».

El Alma clarificada es imagen de la Trinidad, que se expresa en estos términos: La substancia permanente (el Padre), la fruición agradable (el Hijo) y la amorosa conjunción (el Espíritu Santo) que procede del Padre y del Hijo. Por ello, el Alma, a imagen de la Trinidad, tiene en la memoria la potencia del Padre, en el entendimiento tiene la sapiencia del Hijo y en la voluntad, la bondad del Espíritu Santo. Ésta última es la que une al Alma en el amor del Padre y del Hijo. Y esa unión es lo que lleva al Alma «al ser-sin-ser que es el Ser», estado paradójico en el que Dios es a la vez su nada y su todo. Y ese Ser es el «Espíritu Santo que es el amor del Padre y del Hijo».

---

<sup>116</sup> Cf. *Espejo*, cap. 86, 135. El amigo da por amor y en libertad, de su bondad: la libre voluntad es un don del amigo. No se guarda nada, lo da todo, pues «no sería amor de amigo si no fuera así». Cf. *Ibid.*, cap. 104, 151; cap. 103, 150. Acerca del amor siempre nuevo, véase asimismo, cap. 106, 152-153.

<sup>117</sup> *Espejo*, cap. 112, 158.

<sup>118</sup> *Espejo*, cap. 64, 114; cap. 60, 110; cap. 68, 116.

<sup>119</sup> *Espejo*, cap. 71, 119.

<sup>120</sup> *Espejo*, cap. 115, 160.

Margarita da un paso más afirmando que ese Amor es el que fluye y une con el «soberano Amante» que se da «simple». El encuentro en la unión conduce a una voluntad, un amor y una obra en dos naturalezas, es decir que el Alma adviene por gracia a lo que Jesucristo es por naturaleza: verdadero hombre- verdadero Dios y es imagen de la Trinidad. Margarita Porete como teóloga, se inscribe aquí junto a otras mujeres místicas de su época, que han encontrado en la experiencia de divinización del Alma, y de ser creadas a imagen y semejanza de Dios, autoridad para su palabra.<sup>121</sup>

Esa fuerza transformadora une con el Amante. El espacio de la «secreta alcoba», a la que nadie entra si no está preparado, se evoca y se asocia a la esposa que está con Amor y para Amor, ya que «la que fuera mi esposa no podría ser para ella».<sup>122</sup> El encuentro que alcanza la unión alude asimismo al ser habitado por el Otro, y ese espacio se representa en algunos pasajes a través de la metáfora de la casa: «Amor. [El Alma] está siempre madura sin tristeza, alegre sin disolución, pues Dios ha santificado en ella su nombre y en ella la Trinidad divina tiene su casa». A la vez el Alma establece su casa en el «más», allí se detiene y en él mora.<sup>123</sup>

No podemos analizar todas las alusiones que nos transportan al espacio íntimo. Pero prestaremos atención a la metáfora líquida del «mar de la alegría», acompañada de la del fuego y la llama, para evocar la unión transformativa. Se trata de un Dios que es Amor y que es Alegría. Escuchemos la voz de Amor:

«Esta Alma-dice Amor- nada en el mar de la alegría que es el mar de las delicias que escapan y fluyen de la Divinidad; y no siente alegría alguna, pues ella misma es alegría y nada y flota en la alegría sin sentirla, porque habita en Alegría y Alegría habita en ella; ella misma es Alegría en virtud de Alegría que la transformado en sí misma. [...] Hay entonces un querer común, como fuego y llama, el querer del amante y el de la amiga, pues Amor ha transformado al Alma en él mismo».<sup>124</sup>

Este pasaje ha sido comentado con profundidad por Kangas, que lo considera central. Nos encontramos ante «una peligrosa alegría» desconocida por el sistema de las Virtudes desde el gobierno de Razón. No se trata de la experiencia de la alegría, sino de ser transformada en la Alegría misma, la alegría es «el nombre del acontecimiento de ser sí misma», es decir, «en mí, sin mí, por mí», por la obra de Dios «en ella, sin ella, por ella». Alegría nombra lo que podría llamarse «el misterio de la pasividad», es «el

---

<sup>121</sup> Cf. *Espejo*, cap. 115, 160. Véase asimismo cap. 43, 94-95: «Esta Alma tiene la memoria, el entendimiento y la voluntad abismados en un solo ser, y éste es Dios; y tal ser le da el ser, sin saber, ni sentir, ni querer ningún ser fuera del ordenamiento divino». McGinn asocia a la teología de Margarita sobre la unión mística en este punto, la de Guillermo de St Thierry, que considera al Espíritu Santo, el Amor uniendo al Padre y al Hijo en la Trinidad y como poder que une el Alma con Dios en McGinn, *The Flowering*, 262.

<sup>122</sup> *Espejo*, cap. 73, 121. La alcoba es evocada en lo que puede considerarse la muerte mística: «en esa nada [de vuestro amigo] —dice Amor— os extasiáis y permanecéis muerta. Pero vivís, amiga, totalmente en su querer; esa es la alcoba, donde le place demorarse», en *Ibid.*, cap. 51, 102.

<sup>123</sup> *Espejo*, cap. 22, 76. La aclaración es nuestra. *Ibid.*, cap. 56, 106. Acerca de la metáfora de la casa véase también, cap. 65, 114-115; cap. 79, 127.

<sup>124</sup> *Espejo*, cap. 28, 80-81.

amor divino mismo dándose, dejando al alma ser». O aún mejor, «es la identidad del alma recibiendo su ser con Amor dándose a sí mismo». El autor sostiene que el mar de alegría evoca la fluidez de la vida alegre del Alma. En su continuo emerger sugiere gratuidad, novedad, nacimiento, indica un dinamismo sin un fin, «sin un porqué». El don de Dios y el darse del Alma son un don «sin un porqué».<sup>125</sup>

¿Se trata de una unión sin mediación? ¿Un retorno al ser primordial? ¿Un encuentro que conduce a la unión y que descubre el Otro en ella, en lo más íntimo? La diversidad de metáforas puede conducirnos a responder sí y no; experiencia paradójal que conserva la tensión de lejanía y cercanía, de *écart* y *entre*, del sí mismo y del Otro, de un sí misma como otra: habitada por el Otro, «en ella sin ella». Se trata ciertamente de una experiencia de alteridad transformativa, de un *entre* creativo y fecundo. El Alma libre exclama en primera persona: «Soy lo que soy por la gracia de Dios. Pues solamente soy lo que Dios es en mí y no otra cosa».<sup>126</sup>

### **3.3 La poética del espacio en *Speculum***

Tras habernos detenido en el *Espejo* de Margarita Porete, avanzamos en nuestro recorrido para centrarnos ahora en la obra *Speculum* de Margarita de Oingt.

#### **3.3.1 La cartografía del encuentro y la poética del espacio**

En el itinerario a través del cual la cartuja nos conduce conviene resaltar las tensiones *exterior-interior*, *fuera-dentro*. Su poética invita a la mirada a detenerse para contemplar los diferentes espacios que van apareciendo en sus visiones, que hemos anticipado en el capítulo precedente. En el punto de partida nos encontramos con *el espacio del corazón escrito*, por la gracia de Dios, de la creatura sujeto de la visión. La atención se centra en el contenido escrito, se trata de «la santa vida que Dios Jesucristo llevó en la Tierra y sus buenos ejemplos y su buena doctrina». A lo que agrega «y tanto había puesto al dulce Jesús en su corazón que le parecía alguna vez que estuviera presente y que tenía en la mano un libro cerrado para instruirla» (Sp 2).

En su poética, el corazón aparece así como un espacio que alberga al Otro y como un espacio con un texto escrito. Nos hemos desplazado del exterior al interior de ese corazón. Éste, en su antropología teológica, integra el sentimiento y el pensamiento, dista de la dicotomía cuerpo-espíritu y se presenta como «la escena de encuentro de lo humano y lo divino, lugar donde los sentidos y la reflexión se unen para concebir una nueva espiritualidad». En él se hallan los «sentimientos amorosos, la palabra y la escritura».<sup>127</sup>

---

<sup>125</sup> Cf. Kangas, 314-317. Véase, Jean-Louis Chrétien, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*. Paris: Minuit, 2007.

<sup>126</sup> *Espejo*, cap. 70, 118. Véase, McGinn, *The Flowering*, 157-265.

<sup>127</sup> Müller, 128-129.

Dentro del corazón escrito, nos encontramos con otro espacio simbólico: *el espacio exterior del libro*, «escrito por fuera con letras blancas, negras y rojas; los cierres del libro estaban escritos con letras de oro» (Sp 3). Ya nos hemos detenido en ello, pero subrayamos que la cartuja nos guía a través de un mapa cromático que pasa por el blanco, el negro, el rojo y finalmente el dorado. A través de los colores, nos hace recorrer «la vida que Jesucristo llevó en la tierra, desde su nacimiento hasta que subió al cielo» (Sp 12).<sup>128</sup> Se evoca, así, desde la poética espacial una cartografía que implica descenso y ascenso. El descenso se condensa en el siguiente párrafo:

«Ahora os diré brevemente cómo esta creatura se aplicaba al estudio de este libro. Cuando llegaba la mañana se ponía a pensar cómo el bendito hijo de Dios quiso descender a la miseria de este mundo, tomar nuestra humanidad y agregarla a su divinidad, de manera que se pueda decir que Dios, que era inmortal, murió por nosotros. Después pensaba en la gran humildad que había en él. Y después pensaba en cómo quiso ser siempre perseguido. Después pensaba en su gran pobreza y en su gran paciencia y cómo fue obediente hasta la muerte» (Sp 6).

El descenso indica el movimiento de la encarnación hasta la muerte obediente en la cruz; la divinidad y la humanidad se unen en el bendito hijo de Dios. En lo que respecta al ascenso, en la primera etapa del recorrido de la cartografía, comenzó a pensar «cómo el bendito hijo de Dios se sienta a la diestra de su glorioso padre» pero tenía aún «los ojos del corazón tan oscuros, que no podía contemplar a Nuestro Señor en el cielo» (Sp 13). Se dibujan dos recorridos o senderos por los que vuelve a transitar. Por un lado, un vaivén entre el libro exterior, guiado por el mapa cromático, y la lectura *del espacio interior del libro de su conciencia* (Sp 7). Y por otro lado, al no poder ver aún con los ojos del corazón en el espacio cielo, se indica un retorno «al comienzo de la vida que Nuestro Señor Jesucristo llevó en la tierra». Es decir, vuelve a la tierra, al descenso y a recorrer la vida escrita en su corazón. Un eco significativo resuena en este ir y venir entre la vida de Jesucristo y la lectura del libro de su conciencia, se trata de GS n° 16:

«En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla...».<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Sancho Fibla resalta el valor visual en la obra de la cartuja que servía como *aide-mémoire* en el proceso de meditación del lector, a la vez que pedía que éste hiciera un proceso de reconstrucción y que desarrollara en su mente las imágenes proporcionadas. Se trata de un ejercicio interior que parte de la memoria para desarrollar posteriormente las meditaciones con preguntas adecuadas a cada uno de los colores: «¿qué es?, ¿qué significa?, ¿cómo estoy yo en comparación con esto? Y ¿qué puedo aprender de ello?» Cuando la narradora se refiere a las letras de color dorado, «es la que mueve los engranajes mentales para poder abrir el libro y recibir la visión divina», en Sancho Fibla, *Escribir y meditar*, 167.

<sup>129</sup> Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual *Gaudium Spes* (7 de Diciembre 1965) n°16.

La cartuja, desde su experiencia, nos ofrece una bella ilustración de lo que siglos más tarde declarará el Concilio Vaticano II: la conciencia humana como sagrario, lugar de encuentro a solas con Dios en lo íntimo. Algo nuevo acontece en la oración, se pasa nuevamente *del fuera al dentro*, «le pareció que se abría el libro que hasta entonces sólo había visto por fuera» (Sp 14). La poética espacial nos conduce «dentro del libro»: el espacio es descrito como «*un hermoso espejo*», y se delimita indicando que «*no tenía más que dos páginas*» (Sp 15).<sup>130</sup>

Dentro del libro hace su aparición *un lugar delicioso*. A través de la hipérbole la cartuja acentúa: «era tan grande que todo el mundo no es más que poca cosa comparado con aquello». *En aquel lugar* aparece «una luz muy gloriosa, que se dividía en tres partes, así como en tres personas». Esta visión de la Trinidad como luz tripartita se acompaña de la afirmación de que «no hay boca de hombre que pueda hablar de ello» (Sp 16). Se precisa que «de allí» salían todos los bienes que pueden existir. Se esboza así un espacio de encuentro en el dinamismo del don que fluye de la luz tripartita. Volveremos sobre aspecto en el siguiente apartado. Se da un paso nuevo en la cartografía, el del ascenso en la pasividad:

«No hace mucho tiempo, una persona que conozco estaba en oración antes o después de maitines, y comenzó a pensar en Jesucristo, cómo se sienta a la diestra de Dios Padre. De pronto su corazón fue elevado tanto que le pareció estar en un lugar que era más grande que el mundo entero y más reluciente que el sol en todas partes; y estaba lleno de gente que era tan bella y tan gloriosa que boca humana no lo podría contar» (Sp 23).

Se ha producido un pasaje que va de lo cerrado a lo abierto, de lo oscuro a la luz. «*Entre otros* le pareció que veía a Jesucristo». Subrayamos la indicación espacial «entre otros», que lo sitúa en un espacio compartido. Luego la mirada se focaliza en el cuerpo glorioso de Jesucristo y finalmente se aclarará que los puros de corazón «verán a Dios abiertamente», pues «verán a Dios cara a cara» (Sp 39). En su poética, el sentido de la vista ocupa un valor central, y a través de toda «una imagería escatológica» la cartuja representa lo divino y nos conduce a través de su visión, a superar la prohibición bíblica del encuentro cara a cara con Dios (Éx 33,20).<sup>131</sup> ¿Cómo se manifiesta el encuentro y a qué nuevos espacios nos conduce? Nos acercaremos a continuación a la poética de lo íntimo, en la visión de la Trinidad y del cuerpo glorioso de Jesucristo.

---

<sup>130</sup> Sancho Fibla pone en valor que las dos páginas se presentan como unidas como si fueran una, no son presentadas como texto sino como imagen. Se refiere a Hamburger quien profundiza sobre la doble página: «En cuanto al diseño de la página, casi nada se ha escrito sobre la noción de doble página, es decir lo que se ve cuando un libro está abierto [...] Esta experiencia de apertura, considerada no sólo como una práctica que necesita la utilización de las manos sino también como un concepto que engloba incluso la idea de revelación» en Jeffrey Hamburger, *Ouvertures. La double page dans les manuscrits enluminés du Moyen Âge* (Lyon : Les Presses du Réel-Presses Universitaires de Lyon, 2010), 26-27, citado por Sancho Fibla, 185, n. 376. Nuestra traducción.

<sup>131</sup> Cf. Sancho Fibla, 123. Müller sostiene que la apertura del libro significa la transgresión de los límites convencionales del espejo, es la entrada en ese otro lado del espejo, que hace florecer la visión de Dios sin intermediarios, la contemplación de Dios cara a cara. Cf. Müller, 28 y 64; Sancho Fibla, 227.

### 3.3.1 Mapa-figura: cartografía y poética espacial en *Speculum*



### 3.4 La poética de lo íntimo: el encuentro con el Otro

Jullien nos ha conducido, a través de su reflexión sobre el encuentro con el Otro, a lo íntimo. Resalta que en la lengua no encontramos un superlativo de «exterior». Sin embargo existe un superlativo de «interior»: «íntimo». En latín: *Intimus* se refiere a lo que es «lo más interior». Lo íntimo, al ser la radicalización de un interior, nos orienta hacia nosotros mismos y nos retira de los otros. Pero lo íntimo también indica todo lo contrario: la unión al Otro, unión íntima; lo exterior se torna interior, «lo más interior», y nace la exigencia de un compartir. Lo íntimo, desde estos dos significados, realiza un vuelco: lo más interior, por el simple hecho de serlo, conduce «lo interior» hasta su límite y suscita una apertura al Otro. Provoca pues la caída de la separación y opera el encuentro.

De esto deriva que, a través de lo íntimo, se quebrantan las relaciones tradicionales entre el dentro y el fuera. De la posibilidad de retirarse nace la solicitud de compartir. La apertura al fuera parece estar inscrita en el corazón de la profundización del dentro. Ser íntimo de otro es compartir un mismo espacio interior-sin preguntarse a quién pertenece. Jullien nos hace notar, a partir del lenguaje, que no podemos decir “soy íntimo”, uno no puede ser íntimo sólo, sino necesariamente «íntimo de». Únicamente puedo ser íntimo gracias a un tú, convocando un fuera.<sup>132</sup>

La poética de lo íntimo en *Speculum* nos transporta al espacio del encuentro y a descubrir cómo éste es vivido. Consideramos que el dinamismo del don en clave de amistad se deja traslucir a través de una celebración de los sentidos, nota relevante en la

<sup>132</sup> Cf. Jullien, *De l'intime*, 23-28.

teología espiritual de la cartuja. En lo íntimo, tal como lo hemos mencionado, la frontera del fuera y del dentro parece perderse, y el compartir en la unión íntima con la Trinidad se expresa en un intercambio incesante, en lo que aparece como un espacio común. El espacio del encuentro, en los capítulos segundo y tercero, se manifiesta a través de la contemplación en su visión de la luz tripartita por un lado, y en la visión del encuentro con el cuerpo glorioso de Nuestro Señor, por el otro.

Detengámonos en el encuentro tal y como aparece en la visión de la Trinidad. El *entre* con el Otro se perfila a través de la poética y somos transportados a lo íntimo. Podemos ver un «lugar delicioso», «una luz muy gloriosa». Se trata de «un lugar tan grande que todo el mundo es poca cosa comparado con ello» (Sp 16). El Otro se revela en la visión bajo la metáfora de la luz tripartita, el encuentro con ella es epifánico del dinamismo del don. «De allí salía la verdadera sabiduría por la que todas las cosas han sido hechas y creadas». Es allí donde «estaba el poder ante cuya voluntad todas las cosas se inclinan». «De allí», -expresión que se repite siete veces-, es decir, de la luz tripartita, salen «todos los bienes que pueden existir». El verbo salir, se repite enfatizando, en su teología espiritual, el movimiento de salida de sí y el don a un otro. Indica, asimismo el lugar de la fuente del don.

En el encuentro no sólo se pone en valor el sentido de la vista, también los otros sentidos<sup>133</sup>: el olfato, «de allí salía un olor que era tan bueno que atraía a sí todas las virtudes del cielo»; el tacto, «de allí salía un abrazo de amor tan grande que todos los amores que están en este mundo no son más que una gran amargura en comparación con este amor»; el gusto, «de allí salía una dulzura tan grande y una consolación tan grande que los ángeles y las almas estaban tan saciados que no podían desear ninguna otra cosa». El encuentro desborda: «de allí salía una alegría tan grande que el corazón humano no lo podría pensar» (Sp 17).

A la metáfora de la luz, se asocia la de la novedad de un canto que durará sin fin, el sentido del oído y la palabra como canto, cobran relevancia y se vinculan a la mirada contemplativa al Otro:

«Cuando los ángeles y los santos miran la gran belleza de Nuestro Señor y sienten la bondad y su muy gran dulzura, tienen un gozo tan grande que no pueden no cantar, mas hacen una canción totalmente nueva, que es tan dulce que es una gran melodía. Este dulce canto va por todos los órdenes de ángeles y santos, desde el primero hasta el último. Y este canto no ha terminado del todo que ya hacen otro completamente nuevo. Y este canto durará sin fin» (Sp 18).

La novedad sin fin del encuentro, nacimiento de la palabra cantada siempre nueva, se acompaña de la dimensión apofática de la experiencia del encuentro con el Otro. Se

---

<sup>133</sup> Para profundizar acerca de los sentidos en la experiencia espiritual-mística. Véase, Gordon Rudy, *The Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages* (London-New York: Routledge, 2002); Karl Rahner, “Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”, *Revue d’ascétique et de mystique* 13 (1932) : 113-145 y “La doctrine de ‘sens spirituels’ au Moyen Age, en particulier chez saint Bonaventure”, *Revue d’ascétique et de mystique* 14 (1933): 263-299.

expresa así en primera persona: «de aquello que ella vio dentro del libro, no os contaré mucho, ya que no tengo el corazón que lo pueda pensar, ni la boca que lo sepa contar. Aún os diré algo si Dios me da la gracia» (Sp 15). En la voz narrativa de la visión se acentúa el rebasamiento del pensamiento humano: «más no hay boca de hombre que pueda hablar de ello» (Sp 16); «el corazón humano no lo podría pensar» (Sp 17). «Incluso si los santos no hicieran nunca nada más que pensar en su gran bondad, no podrían pensar de manera perfecta la caridad tan grande por la cual el muy buen Señor envió a su Hijo bendito a la tierra» (Sp 20).

Descubrimos una tercera metáfora en la poética de lo íntimo: la metáfora líquida del mar y de los peces dentro de él. Aquí la unión indica el espacio íntimo como «dentro del creador»:

«Los santos estarán dentro de su creador como los peces están dentro del mar, beben siempre hasta saciarse, sin hartarse y sin hacer disminuir el agua. Así serán los santos, pues beberán y comerán la gran dulzura de Dios. Y cuanto más reciban, más grande será su hambre. Y esta dulzura no puede disminuir ni más ni menos que el agua del mar. Pues como los ríos salen todos de la mar y a ella vuelven todos, así la belleza de Nuestro Señor y sus dulzuras, aunque se derraman por doquier, retornan siempre a él. Y por eso no pueden disminuir nunca» (Sp 19).

Señalamos con Müller que el corazón es el lugar mismo del gozo. La unión con la Trinidad, «del otro lado del espejo», pues una brecha se abre en él, se describe en *Speculum* «como un intercambio perfecto en el que el deseo se sacia y se revivifica sin cesar». <sup>134</sup> El don no se agota jamás, el deseo tampoco, sino que se reaviva, como el canto que nace del encuentro. A través de las letras doradas hemos sido guiados «a aprender a desear las cosas celestiales». Ahora, a través del encuentro, se encarnan las palabras de la Escritura en las letras doradas:

«Entonces pensad que hay en él también otros bienes. Él es todo lo que se pueda pensar o desear en todos sus santos. Y esto es la inscripción que estaba escrita en el primer cierre del libro donde estaba escrito: “*Deus erit omnia in omnibus*”» (Sp 21).

Se trata de una experiencia holística, de totalidad. Significativamente, el espacio íntimo «dentro del creador» no está desvinculado de «en todos sus santos». Ese espacio interior bebe y se alimenta del encuentro con el Otro: «Él es todo lo que se pueda pensar o desear en todos sus santos». El segundo cierre también se refiere a lo que el Otro es «en sus santos»:

«El segundo cierre del libro tenía escrito: “*Mirabilis Deus in sanctis suis*” Dios es maravilloso en sus santos. No hay corazón humano que pueda pensar cómo Dios es maravilloso en sus santos» (Sp 22).

Nos detendremos ahora en la poética de lo íntimo que se manifiesta a través de la visión del encuentro con el cuerpo glorioso de Nuestro Señor. Observamos nuevamente

---

<sup>134</sup> Müller, 163. En relación a la metáfora del mar véase, *Espejo*, caps. 28, 82 y 83.

que en la narración se emplea la hipérbole al describir el espacio. Se trata de «un lugar que era más grande que el mundo entero y más reluciente que el sol en todas partes» «y estaba lleno de gente que era tan bella y tan gloriosa que boca humana no lo podría contar» (Sp 23). «Entre otros le pareció que veía a Jesucristo tan glorioso». La poética recorrerá con belleza el espacio-cuerpo glorioso de Jesucristo:

«Entre otros le pareció que veía a Jesucristo tan glorioso que ningún corazón podría pensarlo. Estaba vestido con ese glorioso ropaje que tomó del muy noble cuerpo de Nuestra Señora. En sus muy nobles manos y en sus pies, aparecían las gloriosas llagas que sufrió por amor a nosotros. De estas gloriosas aperturas, salía una claridad tan grande que era asombroso como si toda la belleza de la divinidad saliera por ellas [...]» (Sp 24).

En la contemplación del cuerpo glorioso se reconoce el cuerpo del Crucificado. Con detalle se detiene en las llagas, en las «gloriosas aperturas» o heridas de las que sale una claridad tan grande. Destacamos la relevancia de este aspecto para la teología espiritual de hoy. Han sostiene que la sociedad actual elimina cada vez más «la negatividad de la herida». Lo mismo se puede decir del amor. El ver, implica un experimentar y no se puede ver de forma distinta sin exponerse a una vulneración. Ver presupone la vulnerabilidad. De lo contrario solo se repite lo mismo, que indica la ausencia de alteridad. Sensibilidad es vulnerabilidad. Para el filósofo, «la herida es el momento de verdad que encierra el ver». Sin herida no hay verdad, es más, ni siquiera verdadera percepción. El autor sostiene que no hay poesía, ni arte sin herida que es la experiencia misma de la alteridad.<sup>135</sup>

La cartuja concentra en el cuerpo glorioso la belleza. Observamos una asociación entre belleza, alteridad, herida, claridad. Han, en su reflexión, se refiere a Elaine Scarry y a su obra sobre *la belleza y el ser justo*.<sup>136</sup> La autora remite a una experiencia de lo bello que «des-narcisifica» al sujeto; es más, que lo «desinterioriza». «En presencia de lo bello, el sujeto se retira, dejando espacio para el otro». Se asocia esta retirada radical del sí mismo en beneficio del otro como acto ético: «Para Simone Weil la belleza exige de nosotros “renunciar a nuestra figurada posición de centro” [...] No es que cesemos de estar en el centro de nuestro mundo propio, sino que, voluntariamente, cedemos nuestro terreno a las cosas ante las cuales nos hallamos». En presencia de lo bello «el sujeto asume una posición lateral», es decir, se pone a un lado, en lugar de imponerse, pasa a ser una «figura lateral». Y esta experiencia estética en presencia de lo bello se prolonga en lo ético. Resulta así que la retirada de sí es esencial para la justicia. En su análisis se vincula la justicia a un bello estado de convivencia, en el que en la experiencia de lateralidad suscita un estado de alegría. La alegría estética se puede traducir en lo ético.<sup>137</sup>

---

<sup>135</sup> Byung-Chul Han, *La salvación de lo bello*. Trad. Alberto Ciria, 3ª impr. (Barcelona: Herder, 2016), 53-54.

<sup>136</sup> Elaine Scarry, *On Beauty and Being Just*, (Princeton, 1999), 93-114 en Han, *La salvación de lo bello*. 86-88.

<sup>137</sup> Scarry, 111 ss. citado por Han, *La salvación de lo bello*, 87.

En el cuerpo glorificado se reconoce el cuerpo de Cristo en la pasión, en el que había meditado y que había sido objeto de contemplación en *Pagina*. Cabe destacar que Margarita describía el sufrimiento de Jesús como una madre «pariendo el mundo entero en un solo día». En la cruz Jesucristo es la madre auténtica, y el amor «por nosotros» es el amor de una madre por su hijo:

« ¿No eres tú mi madre y más que madre? La madre que me llevó, sufrió en el parto un día y una noche, y tú, hermoso y dulce Señor, fuiste humillado por mí, no una noche o un día, sino que sufriste más de treinta años. ¡Ay, hermoso y dulce Señor, cuánta amargura sufriste por mí toda tu vida! Pero cuando se acercó el tiempo en que debías parir, fue tanto el sufrimiento que tu santo sudor fue como gotas de sangre que corrían por tu cuerpo hasta la tierra» (*Pagina* 33).

« ¡Ay, dulce Señor Jesucristo! ¿Quién vio nunca a ninguna madre sufrir así en el parto? Pero cuando llegó la hora del parto, fuiste colocado en el duro lecho de la cruz donde ya no pudiste moverte, dar vueltas o agitar los miembros como suele hacer el hombre que sufre un gran dolor, pues ellos te extendieron y te clavaron con clavos fuertemente que no quedó hueso por dislocar y los nervios y todas tus venas fueron rotos. Y ciertamente no era admirable que todas tus venas se rompieran cuando estabas pariendo el mundo entero en un solo día» (*Pagina* 36).<sup>138</sup>

Bynum<sup>139</sup> considera que podemos hablar de una noción de feminidad de Dios inédita en el siglo XII-XIII, no se trata de una simple repetición de ideas patristicas previas. En efecto la presencia de metáforas maternas en la devoción de los textos del siglo XII presenta dos rasgos fundamentales: el resurgimiento de una espiritualidad afectiva y la feminización del lenguaje religioso. Señala que algunos estudios han reparado en que el uso de la imagen materna en ciertos autores estaba asociado al nacimiento, a partir del siglo XI, con un tipo de devoción emocional, lírica basada en la humanidad de Cristo. La consideración de cualquiera de las personas de la divinidad en tanto que mujer, forma parte de una tradición devocional de la Baja Edad Media que se caracteriza por preferencia del uso de «analogías de las relaciones humanas». Un ejemplo es la consideración de Dios como amante y accesible, acompañada de una aceptación de lo natural, incluido el cuerpo humano.

En el caso de la imagen de la madre o lo femenino, la autora destaca tres estereotipos desde Anselmo de Canterbury hasta Juliana de Norwich: en el primero lo femenino es generador-el feto es fruto de su materia- y sacrificial en su generación- los dolores de parto-; en el segundo, lo femenino es amor y ternura; y por último, lo femenino se vincula a la función nutricia, alimentando con sus fluidos corporales. En la imagen de Margarita de Jesús como madre, imagen alegórica, podemos identificar la consideración generadora y sacrificial.<sup>140</sup>

Müller resalta -un aspecto que consideramos importante- que la llegada de Margarita de Oingt a lo divino se realiza a través de una doble identificación «al cuerpo

---

<sup>138</sup> *Pagina Meditationum*, en Cirlot y Garí, 302-303.

<sup>139</sup> Cf. Bynum, *Jesus as Mother*, 129-135.

<sup>140</sup> Cf. *Ibid.*, 131-135.

maternal y al cuerpo textual de Cristo». Estima que realiza una redefinición del Logos como masculino y femenino, aspecto considerado por Luce Irigaray como una condición sin la cual no es posible el acceso de la mujer a lo simbólico.<sup>141</sup>

En *Speculum*, obra posterior a *Pagina*. La mirada se detendrá en el espacio-cuerpo glorioso de Jesucristo, cuerpo-espejo transparente:

«[...] Aquel cuerpo glorioso era tan noble y tan transparente que se veía muy claramente el alma dentro. Este cuerpo era tan noble que uno puede verse más claramente que en un espejo. Este cuerpo era tan bello, que se veían en él los ángeles y los santos como si en él estuvieran pintados. Su faz era tan graciosa que los ángeles que la habían contemplado desde que fueron creados, no se podían saciar de mirar, mas deseaban mirarlo» (Sp 24).

Aquí, el cuerpo glorioso de Cristo es espejo revelador: en el encuentro, uno puede verse claramente. Nos encontramos ante la unión de lo humano y lo divino, el espacio de lo íntimo es epifánico, a través del cuerpo, del punto culminante de la cartografía del encuentro: la *deificatio*. Sancho Fibla indica que el cuerpo es transparente, se puede ver el alma a través de él, y a la vez, es «material, opaco y especular» pues «se pueden ver los ángeles y santos como si en él estuvieran pintados».<sup>142</sup> En ese *entre* del encuentro cara a cara, la mirada cobra importancia.

El *entre* del encuentro y su poética de lo íntimo, en la elaboración teológica espiritual de la cartuja, nos conducen «a pensar y a mirar» al Otro, sus cualidades divinas y de manera especular, a sus amigos-santos que fueron engendrados a su imagen y semejanza. El Otro del encuentro, «es tan bueno, tan dulce y tan cortés que todo lo que tiene de bien, lo ha dado y repartido a sus amigos» (Sp 25). El compartir de lo íntimo es aquí evocado. La belleza es concedida a los ángeles y santos que «son sus miembros», a cada uno le es dado ser «tan claro como el sol». Invita al lector a pensar o imaginar el espacio del encuentro: «cuan bello es el lugar donde hay tantas claridades» (Sp 26). Es, asimismo, un espacio de presencia, de estar «con» el Otro:

«Dios es tan grande que está en todas partes, y esto no concierne a nadie más que a él. Ha dado una ligereza tan grande a sus amigos que van, en un momento, a donde quieren; pues donde quiera que estén, están en todas partes presentes con él» (Sp 27).

Este estar «con Dios», es eterno, pues «ha hecho a sus amigos de una materia tan noble que no pueden corromperse jamás, ni pueden envejecer, sino que vivirán perdurablemente con él» (Sp 34). La contemplación del espacio íntimo continúa con profundidad de manera especular, indicando lo que es dado a los amigos de Dios, y cómo los ha hecho: fuertes y con gran poder «que si quisieran levantar el mundo entero con el dedo pequeño, lo podrían hacer con ligereza» (Sp 28); libres como «Jesucristo totalmente libre», a lo que se asocia la sutileza y la transparencia del Resucitado que

---

<sup>141</sup> Müller, 127.

<sup>142</sup> Sancho Fibla, 237. Müller interpreta la transparencia del cuerpo de Cristo como lugar de la unión, en el que el sujeto se deshace de su imagen antigua para recibir la huella de la de Dios en ella y percibir una nueva imagen de sí. Para que tenga lugar la unión es necesario que reine la transparencia. Cf. Müller, 20.

pueden entrar y salir con las puertas cerradas (Sp 29); indemnes y con gran salud (Sp 30); sabios que «no tendrán que pedir ya nada porque tendrán todo lo que deseen» (Sp 32).

El encuentro es en el amor, «Dios es amor y de él tanto ha dado a sus santos que se aman tanto como un miembro puede amar a otro. Y lo que el uno quiere todos los otros lo quieren» (Sp 33). Se trata de un encuentro que abre a los otros miembros del cuerpo resucitado de Cristo, y a una unidad de voluntad en él. El encuentro se define por el gozo y dulzura que viene de Dios: «es tan bueno que los que lo prueben, cuanto más reciban, más hambre tendrán. No osarán desear otra cosa fuera de la dulzura que de él sentirán» (Sp 31). El deseo se renueva con el don, no se agota, se profundiza aún más.

La unión se manifiesta por el encuentro con el Otro, que no sólo da cuanto tiene a sus amigos sino que «se da a sí mismo». La cartuja nos conduce, así, a la *deificatio*:

«Ahora podéis pensar la muy gran bondad que hay en él, que ha dado así todo cuanto tiene a sus amigos. Aún ha hecho más, pues se ha dado a sí mismo, pues los ha hecho tan bellos y tan gloriosos que cada uno ve a la Trinidad en sí, así como se ve en un bello espejo lo que está delante. Y ésta es la escritura que estaba escrita en el segundo cierre, donde estaba escrito: “*Mirabilis Deus in sanctis suis*”» (Sp 35).

Dios es maravilloso en sus santos. Se revelan así en la propia vida las letras doradas, se abre la Escritura, y se la experimenta en el encuentro. Nos encontramos con un Dios artista, el *entre* creador y la mirada contemplativa del otro que se deleita:

«Y tal como los santos se deleitan al ver la belleza de Nuestro Señor, se deleita nuestro buen creador en la belleza y el amor de sus bellas creaturas, que ha hecho a su imagen y a su semejanza, así como los buenos maestros se complacen en mirar una bella pintura, cuando está bien hecha» (Sp 36).

La cartuja, concluye afirmando en la fe, como hermeneuta de la Escritura del Salmo 81, 6 de la Vulgata: «*Ego dixit, dii estis*». La manifestación de su belleza «en sus santos», la *deificatio*, define el espacio del *entre* en la filiación y como realización de la promesa:

«Yo creo en verdad que aquel que considere la gran belleza de Nuestro Señor y cómo se manifiesta glorioso en sus santos, dirá que se trata realmente de maravillas, y creo que llegaría a desfallecer. Y bien podría decir que Dios les ha dado lo que prometió a través del profeta David: «*Ego dixit, dii estis*». Pues a cada uno le parecerá ser un pequeño dios, pues todos serán sus hijos y sus herederos» (Sp 37).

\*\*\*



## CAPÍTULO IV

### LLEGAR PARA VOLVER A PARTIR A TRAVÉS DE LA CARTOGRAFÍA DEL ENCUENTRO

«Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí.  
Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre;  
Desde ahora lo conocéis y lo habéis visto».  
Jn 14,6-7<sup>1</sup>

Al partir, nos hemos realizado la siguiente pregunta: ¿Cómo se manifiesta, a través de la escritura como Espejo, lo que llamamos una cartografía del encuentro de/o en la experiencia mística de Margarita Porete y Margarita de Oingt? Como lectores, se nos ha conducido a descubrir sus trazos en *Speculum* y *Espejo*. Las huellas del encuentro con el Otro-Misterio han dibujado un recorrido en el que el espejo ha reflejado sus relieves, nos ha trasladado a través de su poética espacial y guiado hasta su brecha.

La obra *Speculum*, al ser más breve y de alguna manera menos compleja y vertiginosa en comparación al *Espejo*, ha condicionado la extensión de páginas dedicadas a cada una de las autoras. Trataremos, en este capítulo conclusivo, de abrir nuevas perspectivas, que puedan contribuir a una prolongación de la reflexión en el ámbito teológico-espiritual para nuestro hoy.

#### 4.1 «Ser testigos es habitar un pasaje»

El poder performativo del lenguaje místico nos ha empujado a partir a través de las cartografías que nos ofrecen Margarita Porete y Margarita de Oingt. Un recorrido que nos ha transportado, a través de la metáfora especular, al umbral de una brecha, apertura que es a la vez *écart* y *entre*, espacio epifánico del encuentro íntimo, cara a cara con el Otro como totalmente Otro: la Trinidad. De alguna manera, como lectores, nos encontramos en la posición de testigos del encuentro transformativo del que han dejado huellas las místicas a través de una mistografía. Según palabras de un recordado profesor de filosofía, «ser testigo es habitar un pasaje».<sup>2</sup> Las místicas han dado testimonio de ese pasaje que han habitado a través de un relato, en sus escritos. Estos constituyen un cuerpo expresivo que nos permite acceder a su experiencia. Nos preguntamos: ¿qué pasaje hemos de habitar como lectores?

---

<sup>1</sup> Véase *Espejo*, cap. 128, 183-184.

<sup>2</sup> Expresión de Pierre Gire, nos inspiramos en su reflexión sobre el testimonio realizada en el curso de Fenomenología de la Religión de la Universidad Católica de Lyon, 2012.

El relato es una figura narrativa, es decir, la exposición de un trayecto, de un recorrido, de una travesía inteligible que es dada a la percepción, por lo tanto, a la comprensión del otro. Esto quiere decir que aquí hay una inseparabilidad de la aparición y de la significación en el relato mismo. Éste, siendo una exposición narrativa, se presenta como el recorrido de una incesante regeneración. Hemos enfatizado este aspecto al referirnos a la «puesta en abismo» en la experiencia de escritura en ambas autoras.

Podríamos decir que el relato es una forma de itinerario de regeneración, una peregrinación interior que deja huella en una cartografía, una experiencia de nuevo nacimiento. La beguina proclama en el encuentro con el Otro que se muestra como un Relámpago: el nacimiento de lo mejor de sí<sup>3</sup>; la cartuja en su poética lo expresa a través de un canto nuevo sin fin (Sp 18). Se trata verdaderamente de la exploración fundamental de la vida trascendental; es decir, de una experiencia, en la contingencia, de lo que es originario, constitutivo en el sujeto. Se trata de experimentarse vivo en razón del vínculo con Aquel que es el Viviente, el Misterio Absoluto o Dios.

El vínculo se presenta como una respuesta a dar, en la libertad, a una llamada. Podríamos decir que está estructurado como una respuesta que constituye un testimonio, introduce una dialéctica en el vivir. Se trata de una dialéctica de la negatividad, que se podría enunciar de la siguiente manera: por un lado, la llamada es aquello que esculpe el espacio de la ausencia, que hace venir a la existencia. Por otro lado, la respuesta da forma al espacio de la presencia. Es decir, la respuesta constituye una historia.

Esa tensión dialéctica entre la llamada en posición de retirada, de desposesión, de distanciamiento y la respuesta del lado de una posición, de la afirmación, es la constitución de una historia en la que la categoría simbólica del encuentro es fundamental. Esta historia de encuentro se expresa a través del lenguaje simbólico, dando lugar a una poética espacial, una poética de lo íntimo. Resuenan los verbos «*écarter*» y su inverso *rencontrer* (encontrar). Es el Otro-Misterio que se revela en la historia y esto implica encuentro y diálogo.

La dialéctica del vivir se manifiesta en la paradoja existencial de la llamada y de la respuesta, que en Margarita Porete se ilustra con belleza en el nombre del “Lejoscerca”. Se manifiesta asimismo, en la paradoja de lo cerrado y lo abierto, siendo la apertura una categoría simbólica fundamental en Margarita de Oingt. Esta dialéctica de la negatividad realiza dos operaciones: por un lado exige una expresión y, al mismo tiempo, sobrepasa toda expresión que se presentaría como absoluta. Esto se deja percibir en la tensión del imperativo de decir, de no poder callar y de lo indecible. En consecuencia, esta negatividad instaaura en el vivir lo que podríamos llamar *un pasaje que es esencial*.

---

<sup>3</sup> *Espejo*, cap. 132, 189.

Lo que manifiesta el testimonio es un pasaje esencial con dos aspectos fundamentales: una especie de deconstrucción de sí, es decir, de la omnipotencia, de la auto-referencialidad, con todas las imágenes ideales de sí que se pueden tener y una reconstrucción de sí, de su identidad pero en referencia al llamado de una Alteridad. En este sentido, el relato especular da cuenta de un proceso de conocimiento de sí y del Otro, en el pasaje, que es transformativo y alterizante.

«Ser testigo es habitar un pasaje», un pasaje regenerador que el cristianismo ha formalizado a través del paradigma Crístico, pasaje pascual de la muerte a la vida. Éste manifiesta la vida mística, de la que las cartografías de la experiencia que hemos descubierto dan cuenta con belleza. Enfatizamos aquí que las experiencias místicas estudiadas presentan claramente, a través del espejo, la ejemplaridad del paradigma de Jesucristo, norma fundamental para todo cristiano.<sup>4</sup> Ser testigo no es entonces una instalación sino una presencia en el dinamismo del pasaje, al que accedemos a través del relato en *Espejo y Speculum*. Se trata de una historia de encuentro, que ha dejado sus huellas en la cartografía trazada en las letras de las autoras, una beguina y una cartuja, dos formas de vida diferentes que se dejan percibir en su relato.

El testimonio que se expresa en el relato narrativo especular manifiesta el «hablar místico», que hemos considerado, desde las contribuciones de Michel de Certeau, como «fundamentalmente ‘traductor’», «pasador».<sup>5</sup> La afirmación «es pasador» evoca un pasaje. Habíamos, a su vez, asociado con Müller, a esta afirmación la consideración de Marguerite Duras: «el lenguaje femenino, en general, es traductor».<sup>6</sup> Se abre un *écart* a través de una operación de espaciamento, aparece así el *entre* que genera el *otro*. El *entre* abre a nuevas posibilidades o es revelador de recursos insospechados en su carácter activo e inventivo, según las contribuciones de Jullien. Ciertamente podemos decir que, en las obras estudiadas se ha producido un distanciamiento en relación a los referentes simbólicos predominantes, fundamentalmente masculinos en la teología de la época y su lengua: el latín, en sus cuerpos expresivos en la escritura. *Écart* y fecundidad del *entre* en la cartografía del encuentro.

## **4.2 Una brecha en el Espejo: «Un pasaje hasta lo Otro»**

Hemos encontrado una perspectiva interesante en las contribuciones de Luisa Muraro, para aclararnos acerca del «pasaje» o desplazamiento que se produce en la mística femenina, de la que forman parte Margarita Porete y Margarita de Oingt. Para Muraro «la teología en lengua materna» es el verdadero nombre de «la mística

---

<sup>4</sup> Jesucristo nos muestra y abre el camino, es modelo ejemplar y es espejo. Hemos encontrado una clara ilustración de ello en el relato de la experiencia de ambas místicas. El Concilio Vaticano II recoge este aspecto, entre otros en GS 22: «Padeciendo por nosotros nos dio ejemplo para seguir sus pasos (1Pe 2,21; Mt 16,24; Lc 14,27) y, además, abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren un nuevo sentido». La vida cristiana es, subraya Uríbarri, seguimiento e imitación del Maestro. El camino del maestro es pauta fundamental para nuestra vida espiritual. Cf. Uríbarri, 98.

<sup>5</sup> Certeau, *La fábula mística*, 121.

<sup>6</sup> Müller, 55 en Husserl-Kapit, 423-434.

femenina». Esta mística se produce en y desde lo cotidiano, en este caso el de una beguina y una cartuja. Se enfatiza que es el deseo de compartir, de comunicar la experiencia vivida, de apertura a lo otro, lo que provoca que asumieran el riesgo de hacerlo, es decir el riesgo de hablar, de escribir de la experiencia de relación personal y libre con Dios.<sup>7</sup> Hemos puesto de relieve, considerando a McGinn, la novedad de lo que él llamó «teología vernacular» en la que las mujeres han tenido un papel preponderante.<sup>8</sup> Pasaje del latín a la lengua materna y puente que une teología y espiritualidad.

Las contribuciones de Muraro, desde la perspectiva de la teología en lengua materna, ponen de relieve un aspecto que venimos desarrollando: *el pasaje*. La autora considera que «el pasaje hasta lo otro» está presente en la escritura mística femenina. Lo expresa así:

«El universal del pasaje hasta lo otro, que lo comprende todo pero no da posesión de nada, que despega el pensamiento de cualquier contenido llegando a intuir lo impensado y lo indecible, en una especie de perdición muy especial, porque está llena de confianza».<sup>9</sup>

Podemos afirmar con la autora que la escritura de las místicas tiene la característica de un «asomarse hacia lo otro y hacerle sitio». Lo hace para empezar en el lector: «su procedimiento imprime en el texto un movimiento semejante al de una corriente de agua absorbida por un pasadizo que de la superficie no se ve». Este movimiento se reconoce en las formas lingüísticas pero, sobre todo, en su carácter performativo, en la eficacia que tiene en quien lee, «hace pensar [...] con una fuerza irreductible para la mente y, para todo lo demás, liberadora».<sup>10</sup> Evocamos, en este punto, el análisis de Jullien, la vocación exploratoria del *écart* y la invitación a una «auto-reflexividad del humano».<sup>11</sup> El *entre* que genera el otro-lo otro es revelador de recursos insospechados, de nuevas posibilidades. Se despliega el pensamiento.

¿Qué pasaje nos enseñan las místicas estudiadas? Coincidimos con Muraro cuando afirma que «las místicas nos enseñan el universal pasaje hasta lo otro, nos enseñan a ser libres».<sup>12</sup> Tal vez sea una invitación, recorriendo el camino en nuestra propia cartografía, a descubrir «el país de la libertad» como Margarita Porete o la libertad como don en el encuentro con el Jesucristo «totalmente libre», como Margarita de Oingt. Libertad que nos hace entrar y salir como el Resucitado, ser sutiles y transparentes (Sp 29) y en definitiva reflejar al Otro en sí. La categoría del encuentro

---

<sup>7</sup> Cf. Olmo Campillo, 104-105. Véase asimismo la síntesis completa de las contribuciones de Luisa Muraro realizada por la autora, 55-121.

<sup>8</sup> Cf. McGinn, *The Flowering*, 19-25.

<sup>9</sup> Muraro, *El Dios de las mujeres*, 27-28.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>11</sup> Jullien, *Entrer*, 197.

<sup>12</sup> Muraro, *El Dios de las mujeres*, 35. Nos hemos referido asimismo a la consideración de la libertad y el vínculo de Han, *El aroma del tiempo*, 52-53.

personal con el Otro-Trinitario resulta aquí de vital importancia como fundamento de la libertad a la que hacemos referencia. Es decir, se trata de una «libertad en relación».<sup>13</sup>

El encuentro con el Otro, como totalmente Otro, en la tensión de un *écart* y en el “cara a cara” del *entre*, en las cartografías de la cartuja y de la beguina, es revelador de lo íntimo: espacio epifánico del Amor, de la Amistad, de la llamada y la respuesta en libertad. *Écart, regard, égard*, un juego de palabras que dibujan el dinamismo del encuentro:

«El hecho de tener abierta la puerta a Su eventual pasar, era el estar aquí y ahora, en presencia de lo otro; no otro de esto o de aquello sino otro de todo, otro en términos absolutos, sin nada ni nadie de por medio».<sup>14</sup>

Descubrimos en la cartografía del encuentro de ambas autoras, la experiencia de carencia y la apertura al otro y al dinamismo del don. La «obrero del pasaje» es la «inteligencia de Amor», expresa Muraro, «su obra consiste en hacernos pasar... no importa decir de qué a qué, admitiendo que se pueda, porque la obra consiste esencialmente en el hacer de su propio déficit de ser, el pasaje».<sup>15</sup> En esto, el espejo como instrumento de conocimiento, es una progresiva «educación de la mirada», que a través del encuentro, refleja en el itinerario al “sí misma” y al “Otro”.

Hemos evocado la experiencia de carencia, que Muraro define en Margarita Porete como una «especie de agujero ontológico (que ella llama “nada”, “carencia” y “abismo”) lo que llama infinitamente y hace que nazcan ser y amor sin fin».<sup>16</sup> Se trata de una brecha que permanece y por ella puede pasar más y más amor, «recibiendo siempre amor nuevo de aquel que es todo amor»,<sup>17</sup> se trata del amor que sacia, sin hartar y que no disminuye al darse (Sp 18). Podríamos decir que esta brecha, desde las consideraciones de Jullien, es una «fractura existencial de un Exterior», el sujeto, en la experiencia del encuentro es desbordado de la limitación de sí y del enredo en ese sí.<sup>18</sup>

Esta operación de «agujerear», a la que hemos hecho referencia en el hablar místico y en la escritura, abre un pasaje al Otro -a lo otro.<sup>19</sup> Pasaje que se opera por espaciamento. La carencia implica un reconocimiento de que «no se es todo». En el caso de la beguina la radical afirmación de que se «es nada», significa relación con Aquel, que a menudo nombra como Amigo, que es Todo, que es quien la hace ser. El encuentro no es fusión. La cartuja, guiada por el mapa cromático, a través de “un ir y venir” entre la vida de Jesucristo y el libro de su conciencia, descubre esta carencia en

---

<sup>13</sup> Cf. Expresión de Muraro en Luisa Muraro, *Le amiche di Dio* (Nápoles: D’Auria, 2001), 8, citada por Olmo Campillo, 103.

<sup>14</sup> Muraro, *El Dios de las mujeres*, 30.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 135.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 111; Véase, Kangas, 313-314.

<sup>17</sup> *Espejo*, cap. 31, 84.

<sup>18</sup> Cf. Jullien, *Si près*, 177.

<sup>19</sup> Cf. Muraro, *El Dios de las mujeres*, 119; Certeau, *La fábula mística*, 144-145.

ella y la relación con Él a través del Libro-espejo, cuerpo-espejo, la va transformando y la va configurando.

El encuentro conduce, en ambas autoras, a la revelación del Otro Trinitario en ellas. En el *Espejo*, el Alma anonadada en la fuerza del amor podrá encontrar «el tesoro oculto y escondido que eternamente encierra la Trinidad, que morará por siempre en ella»<sup>20</sup>. Lo que tiene el Alma le es dado por la Trinidad en su bondad, no retiene nada, es la Trinidad misma que se dona.<sup>21</sup> En *Speculum* la apertura del libro y la claridad en los ojos devela en la visión de la Luz tripartita la profusión del don, «de allí» indica el origen y la salida de todo don (Sp 17). Profusión del don que no acaba jamás (Sp 19). La visión del cuerpo glorioso de Jesucristo es epifánica del don de Dios, que se da a sí mismo a sus amigos: «cada uno ve a la Trinidad en sí, así como se ve en un bello espejo lo que se está delante» (Sp 35). Nos encontramos, así, con la indispensable brecha, indispensable apertura para el encuentro con Dios que se dona, nota fundamental en la teología espiritual de las autoras estudiadas.

La obra *Des lois pour être humain*, recoge un diálogo entre Jean-Pierre Lebrun, psicoanalista y André Wénin, exégeta. Este diálogo evoca la conferencia de cuaresma que para la ocasión hizo el escritor Valère Novarina. Hacía notar que Dios (*Dieu* en francés) es el anagrama de vacío (*vide* en francés), si se quiere aceptar, como en latín, la no distinción entre la u y la v. Según Novarina:

«En nuestra lengua hay un espléndido anagrama de la palabra *DIEU: VIDE*. Cada lengua piensa también por sus anagramas. En toda frase, *Dieu* es una palabra en silencio, una llamada, un “*trou d’air*”, un agujero para el aire que le permite al espíritu retomar aliento y movimiento -como en el juego en el que, dentro de un marco, treinta y seis letras en fichas deslizantes van permutando en torno a una casilla vacía- Es el soplo de aire el que nos entrega el movimiento: una nada que permite el juego y nos da la libertad. Ninguna otra palabra agujerea tanto: en el lenguaje una palabra que abre, una palabra amante- imán (“*un mot aimant*”), un vacío- una atracción para el pensamiento: una gravitación, un principio de amor en el universo imantado. Una palabra al revés de todas las palabras y que le devuelve el movimiento al espíritu».<sup>22</sup>

Desde la poesía, el autor, a través de sus metáforas, evoca ese espacio vacío, esa brecha que se abre, presente en la mística femenina, espacio vacío que dibuja la Alteridad, sin el cual no es posible la relación y la libertad. Se trata de una palabra que agujerea -como el oxímoron- que hiere, que abre. Hemos avanzado el ejemplo del Lejoscerca en Margarita Porete. Dirá Derrida: «No hay poema sin accidente, no hay poema que no se abra como una herida, pero también que no sea hiriente».<sup>23</sup> Las heridas se presentan como aperturas (*pertuis*) en *Speculum*. *Pertuis*: «*trou, ouverture,*

<sup>20</sup> *Espejo*, cap. 42, 93-94.

<sup>21</sup> Cf. *Espejo*, cap. 43, 95 ; cap. 122, 172-175.

<sup>22</sup> Jean-Pierre Lebrun y André Wénin, *Des Lois pour être humain* (Toulouse: Érès, 2012), 225-226 en Valère Novarina, «Les cendres» en *Qu’est-ce que la Vérité?* Conférences Notre-Dame de Paris, carême 2007 (Paris: Parole et Silence, 2007). La traducción es nuestra.

<sup>23</sup> Han, *La salvación de lo bello*, 54 en Jacques Derrida, «¿Qué es la poesía?», en *Poesía*, I,II (Milán: 1988).

*passage*».<sup>24</sup> Agujero, apertura y pasaje se unen en la significación. Palabras a las que venimos haciendo alusión en nuestra reflexión. De estas aperturas, que indican el pasaje de la muerte a la vida, «salía una claridad tan grande que era asombroso como si toda la belleza de la divinidad saliera por ellas» (Sp 24). Se trata de una claridad que permite ver.

En el contexto de las representaciones medievales de la Pasión, en las que la herida ocupa un lugar importante, «la herida de Cristo se abre como un gran ojal y el ojo se fija allí donde el dedo de Cristo le indica». El ojo es atraído por «el agujero que se insinúa y que conduce no se sabe dónde»:

« ¿Hacia dónde lleva la brecha abierta? Ahora la mirada aumenta el motivo. Desinteresada de todo lo que no sea la hendidura, perfila sus contornos, intensifica su forma. Aparece la almendra, espacio creado por la intersección de dos círculos. Lugar teofánico en el arte románico, la mandorla no contiene nada en su interior. Vacía, como el escenario en el que todavía no ha comenzado el drama, invita a entrar adentro».<sup>25</sup>

La herida se presenta como «un camino de entrada en el cuerpo, invisible en su interioridad».<sup>26</sup> Este camino de entrada en el cuerpo glorioso de Jesucristo, y en el cuerpo de sus amigos (Sp 24 y 35), queda ilustrado con belleza en *Speculum*. Margarita Porete hace referencia también a la herida: «ahí está la llaga abierta para curar a los que sin saberlo estaban heridos»<sup>27</sup>.

Nos encontramos ante un encuentro dialógico que se recorre y que implica una «brecha» -*écart*-, un «cruce» que atraviesa el espacio. Implica también «lo común de lo inteligible» que es, al mismo tiempo, condición y objetivo del diálogo.<sup>28</sup> Las cartografías que nos ofrecen el diálogo en el *Espejo* y el relato visionario en *Speculum* trazan un recorrido en el que se acentúa el *écart*, el *entre* y que implica «el cruce» que atraviesa el espacio. Espacios simbólicos que se dibujan a través de una poética constituyendo una original topología y una topografía, en el caso de Margarita Porete. La poética, nos transporta al espacio epifánico del encuentro y de su fecundidad, introduciéndonos en “lo íntimo”. Lo íntimo se manifiesta como un encuentro de transformación en el Amor: *la deificatio* y la visión cara a cara con el Otro-Trinitario, unión con Dios, e interpretación en *écart* con respecto a la literatura especular.

### 4.3 Lo inaudito

Detengámonos, tras el recorrido realizado, en “lo inaudito”, clave que consideramos fundamental al interpretar las cartografías del encuentro en las

---

<sup>24</sup> Según *Dictionnaire de ancien français*, s.v. « *pertuis* ».

<sup>25</sup> Cf. Cirlot y Garí, 193. Cirlot asocia que de esta manera aparece la herida de Cristo en una miniatura del siglo XIV (folio 331r del *Salterio de Bonne de Luxemburgo*, en el *Metropolitan Museum of Art*).

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Espejo*, cap. 117, 163.

<sup>28</sup> Jullien, *La identidad cultural*, 101.

experiencias místicas estudiadas. «Se abre un infinito en el seno de lo finito que podemos llamar inaudito». Hemos considerado que lo inaudito, que viene a decir el estatuto de lo absolutamente otro, es inagotable. Nos encontramos ante la osadía que implica encontrar al Otro, y la tensión misma de la existencia en lo cotidiano.<sup>29</sup>

Chiara Zamboni pone de relieve lo inaudito o lo imprevisto, como aquello que no tiene lugar alguno en el orden simbólico predominante. Ella se refiere en su reflexión al orden patriarcal. Desde su perspectiva, «lo real no se reduce a lo presente, a lo que es, sino que se expresa en la relación entre lo que es y lo que no puede ser», lo que en ese orden no está previsto.<sup>30</sup> Subraya asimismo que «la fuerza femenina en el gesto de nombrar el mundo dando vínculos y referentes a signos y a acciones [...] recibe significados nuevos, que no forman parte de su horizonte». Se trata de un presente abierto a nuevas posibilidades, es decir, no se trata de «un real macizamente presente, sin grietas ni agujeros, un todo dado».<sup>31</sup> Estas reflexiones iluminan, a nuestro juicio, lo que acontece con la teología en lengua materna o teología vernacular.

Lo real, entonces, no es sólo lo que está presente sino un lugar otro con respecto a él. En este sentido, es inagotable en cuanto a significación. Las reflexiones, tanto de Zamboni como de Jullien, contribuyen a ahondar en la dimensión del riesgo, ineludible en la categoría simbólica del encuentro, ineludible, asimismo, en la consideración de las cartografías de la experiencia mística de Margarita Porete y Margarita de Oingt. Recordemos que McGinn, refiriéndose al *Espejo*, pone de relieve que se introducen en el lector fuertes dosis de confusión y vértigo, como terapia mística.<sup>32</sup> La disposición de mantenerse en la brecha del *écart* y la tensión del cara a cara con el Otro, como ese «lugar otro», implica riesgo. ¿Por qué no el vértigo de la no certidumbre, del no saber, de un develamiento que va del no ver-al ver? Se abre así una fecundidad del *entre* en el espejo, en el aquí y ahora, expuesto a un espaciamiento, a un vacío. Es decir, se trata de una apertura al acontecimiento del encuentro con el Otro que no se asimila, no es un objeto que se posee.

Subrayaremos con Zamboni que considerar lo real como inagotable, hace que «nuestro único lugar de enraizamiento sea el corte a través de lo real: nuestra colocación histórica». La mirada estará atenta, tanto al presente como a ese «lugar otro». Este corte en el presente «hace referencia a un vacío que abre una distancia entre mí y lo presente, entre mí y mi pregunta sobre lo que está presente». La autora dirá, a su vez, que es esta distancia la que permite analizar la experiencia femenina. Es decir, que permite no quedar atrapada en el presente, sino distanciarse de él y asumir un riesgo personal, un riesgo teórico, que podríamos llamar el riesgo de lo inaudito, de lo impensado, de lo

---

<sup>29</sup> Jullien, *Si près*, 206; 221.

<sup>30</sup> Cf. Chiara Zamboni, “Lo inaudito” en Diótima, *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*. Trad. M<sup>a</sup> Milagros Rivera Garretas (Barcelona: Icaria, 1996), 23-39; 26-27.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 27; 32-33.

<sup>32</sup> McGinn, *The Flowering*, 248.

nuevo.<sup>33</sup> Asociamos a lo antes mencionado la operación de un espaciamento en el *écart* de la traducción como experiencia de alteridad y la emergencia de nuevas posibilidades que implican una no asimilación del Otro-lo otro, sino la emergencia de lo inaudito en la experiencia mística y en la teología espiritual.

En este sentido, subrayamos *la vocación exploratoria y aventurera* en la experiencia mística de la beguina y la cartuja. Asumen el riesgo personal y teológico-espiritual al experimentar y hablar de su encuentro con el Otro-Misterio: la Trinidad. La autorización a la palabra estaba fundada en esa relación personal con Dios, es en el encuentro donde nace la escritura especular. Esto resultaba “imprevisto” en un orden simbólico en el que la teología y la escritura eran un dominio masculino. Lebrun evoca la experiencia de fragilidad en la que el sujeto «hablante» se encuentra y que podemos reconocer en el salto de confianza en la fe que han vivido las místicas estudiadas:

«Fragilidad, al tener que reconocer que se trata de sostenerse en el vacío. A pesar de todas las legitimaciones que nos damos, de todo aquello en lo que nos podemos apoyar, por ejemplo en conocimientos, en una posición que podamos haber, por cierto, recibido, que se nos ha reconocido al fin y al cabo, cada vez que un sujeto progresa- según Hannah Arendt- y avanza algo eminentemente singular, la humanidad entera da un paso hacia adelante. Pero cada vez que un sujeto da un paso adelante, tiene que reconocer que avanza en el vacío y que incluso se sostiene por ese vacío; Todo aquello que la herencia, la genealogía, el saber le han permitido decir sólo sirve para autorizarle, para permitirle dar ese paso en el vacío; pero ese paso será siempre un riesgo del que paradójicamente podemos decir que cuanto más sabemos, más difícil resulta asumirlo [...]».<sup>34</sup>

Podemos considerar que el pasaje habitado del que dan testimonio las místicas y que se ha trazado en las cartografías, relata este paso. Paso al que se invita al lector a arriesgar. Se trata de reconocer que se avanza en el vacío y que uno se sostiene por ese vacío. En el riesgo de ese paso singular, toda la humanidad avanza, porque ese paso es frutivo, produce efectos para la humanidad. Este paso es el paso del Otro en una cartografía que se dibuja, al haber sido experimentada, es el paso del imperativo existencial de una escritura mística, profética, que se apoya en la promesa de que el Espíritu hablará.

El lenguaje místico de nuestras maestras nos empuja a partir y a vivir nuestra propia condición de peregrinos como lectores. Y hemos de recuperar esa genealogía que autoriza, reconociendo en nuestras vidas y en el ámbito teológico-espiritual y pastoral, la autoridad de las palabras de estas mujeres que han fundado sus vidas en la Palabra, en el Amor encarnado en el encuentro. Nos encontramos ante una experiencia que humaniza, ante «una carne hecha Palabra».<sup>35</sup> El corazón es escrito por el Otro, el Alma es un preciado pergamino en el que el Espíritu escribe.

---

<sup>33</sup> Cf. Zamboni, “Lo inaudito”, 37. Véase también, 34-37.

<sup>34</sup> Lebrun y Wénin, 220-221. Nuestra traducción.

<sup>35</sup> Müller, 4.

#### 4.4 El margen: un espacio de respiración y creación en la Teología espiritual

«Ensancha el espacio de tu tienda las cortinas extiende, no te detengas;  
alarga tus sogas, tus clavijas asegura;  
porque a derecha y a izquierda te expandirás,  
tu prole heredará naciones y ciudades desoladas poblarán».  
Isaías 54,2-3

Brecha, *écart*, agujerear, apertura evocan simbólicamente un espacio vacío. Damos un paso más, con otra metáfora espacial: «*el margen*». Las palabras del psicoanalista Jean-Marie Quéré nos inspiran en nuestra reflexión:

« El psicoanálisis (*la mística femenina medieval*) nos conduce *al margen* del mundo. Vivir al margen del mundo no es vivir fuera del mundo. Al contrario, es ofrecerle al mundo en el que vivimos un espacio libre, vacío de toda suposición, indispensable para el tiempo de detención interior y esencial para el pensamiento. Imaginemos por un instante una página de libro sin margen, sin espacio en blanco, sin anotación posible. Sería un libro sin respiración y daría la impresión de relleno, conduciéndonos sin duda a la confusión. Sin ese espacio, indispensable y sin embargo tan vulnerable, el mundo corre el peligro de vivir en una uniformidad estéril en lugar de en una unidad creadora».<sup>36</sup>

El margen aparece aquí como un indispensable espacio vacío, constitutivo de lo humano. ¿Desde qué perspectiva podemos considerar el margen? Por un lado, podemos focalizar la atención en lo que no es, es decir, no es el centro de una página. Se aleja del centro para situarse en la periferia. Puede leerse como la consecuencia de la acción de un centro predominante que ha desplazado lo que no lo es, lo que no puede pensarse en ese centro, como la no consideración de lo otro, “dejándolo al margen” o “marginado” a una especie de periferia. Una periferia de lo instituido, de lo oficial, de los referentes desde los cuales se piensa el centro de la página. En este caso el margen no beneficiaría de la autorización de una palabra en el centro de la página.

Por otro lado, el margen, como señala Quéré, puede evocar justamente los poros que permiten respirar. Puede evocar asimismo, el *écart*, como operación de espaciamiento, el desplazamiento y la emergencia del *entre* que posibilita el surgimiento de recursos inexplorados, lo inaudito. El espacio vacío, desde esta perspectiva, es activo, pone en trabajo, es fecundo y oxigena. Nos recuerda, en la tensión de un cara a cara, que lo que está en el centro de la página no es todo y nos sitúa en la brecha para entrar en la vertiginosa aventura de pensar, de lo inexplorado, del pasaje a lo otro, de la escucha de la promesa de que el *Espíritu* hablará.

Certeau acentúa que el místico se inscribe en la propia tradición cristiana que hace de la tumba vacía el motor de sus prácticas. Y que «el Verbo ha de nacer en el vacío que lo atiende».<sup>37</sup> ¿Qué sería una experiencia espiritual que no se atreviera a lanzarse a la

<sup>36</sup> Cf. Jean-Marie Quéré, Conferencia no publicada sobre «*La maltraitance*» organizada por *Les Entretiens d'Entr'Aids*, (Lyon, 2012). Nuestra traducción, asimismo el paréntesis y subrayado.

<sup>37</sup> Certeau, *La fábula mística*, 15.

aventura del margen, a consentir al vacío que nos remite al lugar del que surge la Palabra y que funda lo humano? ¿No es el margen el que da la posibilidad de crear nuevos referentes simbólicos? Aquí, el margen se aproxima al indispensable *écart* y a la posibilidad de lo inaudito. Consideramos que este margen en las páginas de la teología espiritual, es un espacio de respiración en el escuchamos el Soplo del Espíritu y por ello hemos considerado importante profundizar en el legado que nos han dejado Margarita Porete y Margarita de Oingt. En nuestro recorrido hemos encontrado otras contribuciones que ponen de relieve lo acontecido en el margen, en la mística femenina.

Las reflexiones de Maria Lichtmann<sup>38</sup> tratan la relación entre la mística femenina y el margen. La autora considera el cambio a la lengua vernácula como «un don que se aleja del centro y se dirige hacia la periferia», o según la metáfora de Margarita Porete, desde lo alto hacia el fondo -hacia la parte inferior. Entiende que la espiritualidad beguina de Margarita, vernácula y laica, opera un alejamiento del centro y un acercamiento a los márgenes. La beguina sitúa en posición de enseñanza a Dama Amor y subraya en el *Espejo* que «La Santa Iglesia la grande» de los verdaderos amantes de Dios tiene la misión de enseñar y alimentar a «la Santa Iglesia la pequeña». Subrayamos aquí la dimensión eclesial de la mística de la beguina.

La utilización de la lengua vernácula, para Lichtmann, es una declaración implícita de libertad respecto a la lengua establecida por la autoridad jerárquica centralizada. Margarita, a su vez, asume una libertad explícita hasta su muerte: el texto que escribe acerca del Alma anonadada o Alma libre. La mística femenina se manifiesta como «un misticismo de los márgenes» que habló con la autoridad de la propia experiencia y que no sólo reflexionó acerca de la vida interior del Alma sino que también, con carácter «subversivo», presentó un nuevo horizonte eclesial en el que Amor tiene supremacía. Margarita de Oingt escribe asimismo en lengua materna y presenta en su teología espiritual una libre audacia con respecto, entre otros aspectos, al cuerpo y a los sentidos en la vida espiritual.

En los «márgenes de lo oficial», se ha asumido la apuesta, más frecuente en mujeres, de un corte con lo que se presenta como único y desde la valoración de otros aspectos dejados de lado por el poder, afirma Luisa Muraro. La autora considera que en los márgenes, «eludiendo la presión social, es más fácil la reflexión sobre cuáles son los propios deseos, los verdaderos, no lo que “deberíamos desear”. Decidir el lugar en el que se quiere vivir, la postura a adoptar en la interpretación del mundo».<sup>39</sup>

Muraro subraya que en los márgenes han reflexionado sobre todo mujeres. Mientras que el pensamiento masculino se ha mantenido en general en el centro del sistema de ordenación, viéndose a sí mismo desde ese sistema. No se trata de privilegiar un sexo sobre otro, para asegurar que una mirada sea superior a otra, sino de un enriquecimiento del conocimiento humano. Como sabemos, la teología escolástica y la

---

<sup>38</sup> Cf. Lichtmann, “Marguerite Porete and Meistre Eckhart”, 65-86.

<sup>39</sup> Cf. Muraro, *El Dios de las mujeres*, 89.

escritura eran un terreno masculino. La teología en lengua materna o vernacular desde lo vivo de la experiencia emerge en su *écart*, como un *entre* inventivo: de palabras «grandes y nuevas»<sup>40</sup>, de un «canto nuevo» sin fin (Sp 18). De alguna manera indican un nuevo comienzo, como toda creación.

En este contexto estudiado, el lenguaje místico como traductor y «el lenguaje femenino, en general, traductor», según expresión de Duras,<sup>41</sup> pueden considerarse desde la perspectiva de un *écart* y un *entre* inventivo. Se trata de la emergencia de lo inaudito, lo imprevisto, de encontrar, a su vez, palabras nuevas para nombrar lo experimentado. La palabra diálogo, aquí, cobra relevancia en «un cara a cara» con la poesía cortés, con los textos sagrados, con la filosofía, con las fuentes teológicas a las que se han referido, con la literatura especular. Se abre una brecha en el espejo de ambas autoras, como una apertura novedosa, de la que las cartografías trazadas dan cuenta. Esta brecha puede considerarse, a su vez, como margen de lo que se considera el centro de la página en la literatura especular y en la teología espiritual. Esta brecha ha sido considerada, desde la perspectiva «*de l'autre côté du miroir*» en el estudio de Müller.<sup>42</sup>

¿El cuerpo escriturario que nos dejan nuestras maestras, no es acaso una herencia de gran valor en nuestra sociedad actual? Nos dejan trazos en sus cartografías para aventurarnos en una experiencia de Amor, de Alteridad ¿No es vital la hermenéutica que nos brindan en búsqueda de la igualdad del ser humano en su relación con Dios y en el mundo?

#### **4.5 La Escuela de la Alteridad: ser enseñado/as en la experiencia espiritual**

¿Por qué hablar de una cartografía del encuentro en el espejo? ¿De topología y de topografía teológico-espiritual? Nuestras autoras han escogido el género literario especular para traducir su experiencia mística en escritura: la del encuentro con el Otro Trinitario. Han trazado lo que hemos llamado una cartografía del encuentro. Han dibujado a través de sus letras el recorrido, dando relieve al espejo que, lejos de ser liso, nos ha trasladado como lectores a los espacios simbólicos que se manifiestan, a los países, regiones, a los espacios de lo íntimo.

Hemos señalado el carácter instructivo, didáctico del espejo y también su carácter ejemplar. Margarita Porete y Margarita de Oingt han explorado el terreno, han trazado un mapa, han elaborado una topología teológico-espiritual y una topografía, en el caso de la beguina. Han traducido su experiencia en un relato especular, en el caso de Porete

---

<sup>40</sup> *Espejo*, cap. 86, 135.

<sup>41</sup> Cf. Müller, 55 en Susan Husserl-Kapit, 423-34.

<sup>42</sup> Véase, Müller, 1. La autora se inspira en las contribuciones de Luce Irigaray, entre otras en su obra *Speculum de l'autre femme* (Paris: Minuit, 1974) y “Le Miroir, de l'autre côté” en *Ce Sexe qui n'en est pas un* (Paris : Minuit, 1977), 9-20. Véase, Luce Irigaray, *Espéculo de la otra mujer*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo (Madrid: Akal, 2017).

con la estructura de un diálogo entre personajes alegóricos (caps. 1-122) y un monólogo en primera persona que se presenta como un tratado mistagógico (caps 123-139); en el caso de la cartuja, en un relato especular visionario. La simbólica del espejo busca, como hemos mencionado: «pasar de lo visible a lo invisible, de lo conocido a lo desconocido: el espejo es la manifestación de lo trascendente en lo inmanente».<sup>43</sup>

Como lectores, nos encontramos invitados a dejarnos enseñar por lo que llamaremos la Escuela de la Alteridad en el espejo: aprender a escuchar-hablar, a mirar, a conocer-amar. Experiencia de conocimiento de sí y del Otro, el libro-espejo presenta en ambas autoras una estructura visual y auditiva. Ver, oír y conocer aparece como una tríada fundamental. Se trata de animarnos a preguntar por el camino a quienes nos han precedido para «sacar provecho» de la experiencia de las exploradoras y cartógrafas que además son maestras-mistagogas. El encuentro con el Otro abre al otro, y es un paso fructífero para la humanidad. Margarita de Oingt lo expresa con belleza en Sp 1, desea la salvación del lector tanto como la suya, escribe para nuestro mayor provecho. Margarita Porete, en la voz del Alma libre, discípula de Dama Amor, exclama:

«Lo que está en mí o pasa por mí y que es de conocimiento divino lo habéis dicho en mí a través de mí vos misma en vuestra bondad, dama Amor, para mi provecho y el de otros; a vos, la gloria, y a nos, el provecho si todas estas cosas permanecen en los oyentes que leerán este libro».<sup>44</sup>

Como lectores estamos allí incluidos. La recepción de sus obras implica la apertura del oído a lo que se dice en las experiencias de encuentro vividas y traducidas en la escritura. Implica también la progresiva apertura de los ojos para ver lo que se refleja en el espejo. Ambas han sido enseñadas en su propio itinerario y a través de sus escritos, nosotros también somos instruidos. La cartuja tiene a Jesucristo como maestro: «Y tanto había puesto al dulce Jesucristo en su corazón que le parecía alguna vez que estuviera presente y que tenía en la mano un libro cerrado para instruirlo» (Sp 2).

Margarita se aplica al estudio del libro, se trata de mirar, de leer, meditar. La *Lectio* y la *meditatio* ilustran el ejercicio mental especulativo en el contexto cartujo.<sup>45</sup> Hay “un ir y venir” a través de un mapa cromático, entre el libro con las letras espejos y el libro de su consciencia (Sp 7). Margarita estudia (Sp 9-13), entre otros aspectos «aprende a desear las cosas celestiales» (Sp 11) que más tarde contemplará. Podemos decir que con la apertura del libro se le enseñan, a través de los sentidos, en la experiencia, los misterios que escondían las letras doradas. La función poética y el aprendizaje experiencial en la *meditatio* y *oratio* cobran relevancia. Y, por último, en el encuentro-unión a través de la visión del cuerpo glorioso de Jesucristo, se pone en valor el sentido de la vista, en la contemplación de Dios (*contemplatio*), en la experimentación de lo divino. El cuerpo-espejo revela lo humano y lo divino.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup>Cf. Schmidt, 1295. Nuestra traducción; Cirlot y Garí, 216-217.

<sup>44</sup> *Espejo*, cap. 37, 90.

<sup>45</sup> Cf. Sancho Fibla, *Escribir y meditar*, 19.

<sup>46</sup> Véase, *Ibid.*, 124-125.

El lector, será enseñado por el libro *Speculum*, en una escuela del encuentro, en el que se verá reflejado a través de la experiencia que se presenta como espejo con su cartografía. Es, a su vez, enseñado a través del proceder hermenéutico entre Margarita, que narra en primera persona, y la visionaria en tercera persona. Ese *écart* que opera como espejo, abre un *entre* interpretativo que guía, enseña al lector. Al final de la obra (Sp 38- 40) nos encontramos con un contraste entre aquellos que «están llenos de tiniebla que no ven nada» (Sp 38) y los bienaventurados, que son puros de corazón que verán abiertamente. La cartografía nos enseña una progresiva apertura de la mirada que conduce al encuentro cara a cara con quien nos revela sus secretos, que nos permite conocer y amar:

«Y la gente que tiene tan poca pureza no tiene el poder de amar a Dios ni conocerle. Pues Dios dice en el evangelio que nadie conoce al hijo sino el padre, ni al padre sino el hijo y aquel a quien el hijo querrá revelarlo. Yo creo firmemente que el hijo de Dios no revela sus secretos a gente impura, y por eso son bienaventurados los puros de corazón, pues verán a Dios abiertamente. Y él mismo lo promete en el evangelio y dice que bienaventurados son los puros de corazón, pues verán a Dios cara a cara, en su muy gran belleza» (Sp 39).

Detengámonos en la Escuela de la Alteridad en la obra de la beguina. En el *Espejo*, el diálogo que organiza el libro se estructura a través de preguntas y respuestas, que tienen una función didáctica y que resultan el motor del relato a través del cual se va trazando la cartografía del encuentro. Tal como hemos mencionado, la tensión entre dos leyes o gobiernos está presente en la estructura de la obra. Aquí queremos enfatizar que se trata de dos escuelas: la de Razón y la de Dama Amor.<sup>47</sup> Ambas son necesarias, la de Amor se encuentra por encima de la de Razón. El lector será enseñado a través de la cartografía que traza el diálogo. La mistagogía se focalizará sobre todo en el paso de un régimen al otro, de una escuela a la otra: de Razón a Dama Amor. Se trata de un paso de la servidumbre a la libertad, en el que el personaje de Entendimiento de Amor tendrá un papel clave.

Razón y aquellos que se encuentran en su escuela son presentados con ironía, con una nota de humor: son aquellos que no entienden. Ella y sus pupilos necesitan ayuda para comprender, su «entendimiento es demasiado bajo», son calificados por la «rudeza de su desentendimiento». Razón «no entiende más que lo basto y deja lo sutil». Los que son alimentados por esta escuela, sus discípulos, «avanzan a paso de caracol», necesitan de su alimento para las dos primeras muertes, son llamados «gente pequeña, ruda y poco recomendable», asimismo, «bestias y asnos». Ante ellos, el Alma libre considera que más le vale callar y encubrir su lenguaje. Se trata de gente «que queda atrapada en sí misma hasta la muerte», siendo esclava; «son gente de pies sin camino, manos sin obra, boca sin palabra, ojos sin claridad, orejas que no oyen, razón que no razona,

---

<sup>47</sup> Véase, *Espejo*, cap. 119, 168-169; cap. 53, 103; cap. 54, 104; cap. 68, 116; cap. 69, 117-118; cap. 74, 122; cap. 75, 122-123; cap. 78, 126-127; cap. 86, 134-135. Cap. 8, 57.

cuerpo sin vida y corazón sin entendimiento». <sup>48</sup> Razón es «tuerta y no puede ver lejos», «es menester que su ser perezca». <sup>49</sup>

Razón tienen una función pedagógica en el *Espejo*, sus preguntas guían al lector a una comprensión más profunda a través de las respuestas de Entendimiento de Amor. Una frase que la caracteriza es: « ¡Ah, por Dios!- dice Razón-, ¿qué quiere decir eso?». <sup>50</sup> Esta presencia fundamental en el diálogo de Razón, en el proceso transformativo, ha sido señalada por varios autores. Si bien Razón muere de manera teatral, le falla el corazón en el cap. 87, para continuar con el diálogo se siguen refiriendo a lo que Razón diría si estuviese con vida y lo que preguntaría, volviendo a estar así presente. <sup>51</sup>

Este diálogo, *écart* y *entre* reflexivo, entre Razón y Amor es central en la función didáctica del libro. La voz de Amor lo expresa así:

«Hijos de la Santa Iglesia-dice Amor-, por vosotros he hecho este libro, a fin de que oigáis, para valeros mejor, la perfección de la vida y el estado de paz a los que puede llegar en virtud de la caridad perfecta la criatura a la que es concedido este don de toda la Trinidad. Don del que oiréis dirimir en este libro a través de las respuestas de Entendimiento de Amor a las preguntas de Razón». <sup>52</sup>

La escuela de Dama Amor, cuya vía de conocimiento es el Entendimiento de Amor, se distingue de la escuela de Razón, cuya vía es el Entendimiento de Razón. <sup>53</sup> El entendimiento de Amor «es intenso, sutil y muy noble». Se exhorta al Alma, que es llamada y elegida, a que se apresure a entender. Se trata de un don: «Entended y apresuraos, pues ardua es la ruta y largo el camino desde el primer estado de gracia hasta el último estado de gloria, que otorga el Lejoscerca». <sup>54</sup> El Alma a la que se le entrega ese Lejoscerca «tiene tan gran conocimiento de Dios, de sí y de todas las cosas que ve en Dios mismo, por conocimiento divino, que la luz de ese conocimiento le resta el conocimiento de sí, de Dios y de todas las cosas» <sup>55</sup>. La experiencia de encuentro con el Lejoscerca es una experiencia de conocimiento y de libertad. El Alma afirma como verdad:

«Si Dios quiere que yo tenga ese gran conocimiento, que me lo quite y procure que no lo conozca, porque de lo contrario [...] no tendré conocimiento alguno. Y si quiere que

---

<sup>48</sup> Véase, *Espejo*, cap. 12, 64-65.

<sup>49</sup> *Espejo*, cap. 116, 161.

<sup>50</sup> Cf. *Espejo*, cap. 9, 58-59. Véase, asimismo, cap. 11, 60-64 ; cap. 20 , 74 ; cap. 21, 75-76 ; cap. 23, 76-78 ; cap. 29, 81 entre otros que ilustran las preguntas de Razón; Müller, 116.

<sup>51</sup> Cf. *Espejo*, cap. 87,136-137; McGinn, *The Flowering*, 248-248. El autor señala que el diálogo entre Razón y Amor es análogo a la manera en que los teólogos escolásticos glosan y debaten un texto bíblico; Garí, “El camino al ‘País de la libertad’”, 59-64. Véase asimismo: *Espejo*, cap. 88,137-138; cap. 98,146-147; cap. 101,148-149; cap. 106, 152-153; Müller, 115-118.

<sup>52</sup> *Espejo*, cap. 2, 52.

<sup>53</sup> Véase, *Espejo*, cap.12, 64-65.

<sup>54</sup> Cf. *Espejo*, cap. 60, 110.

<sup>55</sup> *Espejo*, cap. 61, 111.

me conozca que me quite el conocimiento de mí misma, pues de lo contrario no tendré conocimiento alguno».<sup>56</sup>

Amor reconoce esa obra del Otro como la cosa más segura que pueda conocerse y la más provechosa. Dama Amor es presentada como «maestra». El cap. 21 presenta un *exempla* que ilustra el pasaje que vive el Alma de la escuela de Razón a la escuela de Dama Amor. En la primera el Alma «ha ganado y 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». En la segunda, el Alma contiene en ella a Dama Amor Divino, que es maestra de las Virtudes. Amor la ha transformado en ella misma y la ha unido a sí.

Razón pregunta a Dama Amor quién es, a lo que ésta responde: «Yo soy Dios, pues Amor es Dios y Dios es Amor». La maestra se presenta como aquella que instruye a su preciosa amiga, la conduce «sin ella» y la alimenta. La escuela de Amor en el *Espejo* se llama también «escuela divina», en ella se aprende la lección divina escrita en el pergamino del Alma por el Espíritu Santo. La escuela divina funciona, «a boca cerrada, de forma que el sentido humano no puede ponerla en palabras».<sup>57</sup> Se subraya de esta manera la inefabilidad de la experiencia mística.

En el cap. 56 se presenta a Dama Amor como «maestra de Conocimiento», «madre de Conocimiento y de Divina Luz, pues ella lo sabe todo a través del “más” de todo; más en el que el Alma se detiene y mora, y no puede, sino en ese todo, establecer su casa». En el cap. 79, en voz del Alma, se confirman algunas acciones que la caracterizan y descubrimos otras nuevas: «Dama Amor no destruye, sino que instruye, alimenta y sostiene a los que confían en ella, pues es sol, abismo y pleamar».<sup>58</sup> En la cartografía, a través del diálogo el Alma, y gracias a la función especular, el lector es enseñado en la experiencia de encuentro. Cristo es también maestro (cap. 73); Doncella Conocimiento enseña el camino a los extraviados (cap. 57); el Espíritu Santo enseña a la Santa Iglesia (caps. 41-43); el Alma recibe las enseñanzas de bondad divina en la experiencia (cap. 44).<sup>59</sup> Subrayamos esta presencia de la función mistagógica a lo largo de la obra.

Garí asocia el entendimiento a un volver por los senderos recorridos, a encontrar a través de ellos «la forma que convierta la experiencia mística en una presencia real en el tiempo». Se trata de una conciencia de sabiduría que es dada por el entendimiento. Es una mediación, «un velo que oculta y manifiesta al mismo tiempo ese saber-otro, un prisma de infinitas facetas que demuestran las miles, infinitas posibilidades de lo uno». La autora considera, desde esta perspectiva, que el entendimiento es un espejo, en el sentido que refleja aquel saber que permite “saberse” y comunicar.<sup>60</sup> Es un camino que

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, 111-112.

<sup>57</sup> Véase, *Espejo*, cap. 32, 85; cap. 21, 75-76; cap. 66, 117.

<sup>58</sup> Cf. *Espejo*, cap. 56, 105-106; cap. 79, 128.

<sup>59</sup> Cf. *Espejo*, caps. 41-44, 92-96; cap. 57, 106-197; cap. 73, 121-122.

<sup>60</sup> Cf. Garí, “El camino al ‘País de la libertad’”, 58-59. Véase el artículo en su totalidad, 49-67.

conduce al conocimiento de sí, a alcanzar la libertad y a invitar a otros a la libertad. Margarita dirá: «no otra cosa es el paraíso sino ese mismo entender». La escuela de Amor nos enseña que se entiende si se es lo que se entiende, sólo se cree de verdad si se es lo que se cree.<sup>61</sup>

La cartografía del encuentro en la que nos hemos detenido, da cuenta de este pasaje y de este camino hacia la libertad. El Alma es liberada por Amor, se despide de las virtudes en el cap. 6, en un canto de libertad y de paz que ha de entenderse en el marco de este diálogo, en el aprendizaje progresivo de la experiencia que posibilita el entender que no está desligado de ser lo que se entiende. Razón misma reconoce que nadie entenderá el libro a través de ella, sino a través de la virtud de Fe y la fuerza del Amor que son sus dueñas, es a ellas a las que obedece en todo. Allí, Amor reconoce que Razón es «muy sabia» y está muy segura de lo que le corresponde cuando pide respuesta a las palabras dichas<sup>62</sup>. Razón reconoce, a su vez, que el Alma libre es guiada y habitada por Amor y que es Amor quien hace su voluntad en ella, y no osará «meterse» con ella, ni «entrometerse». Al contrario, le expresa al Alma que:

« De ahora en adelante os prometo obediencia y paz con todas mis fuerzas, pues hacerlo me conviene necesariamente, y porque si Amor lo quiere, no puedo estar en su contra, sino que a vos me rindo por completo».<sup>63</sup>

El Alma embelesada de nada pensar, se expresa acerca de Razón:

« No quiero oír más sus groserías: ¡a mí no me las van a decir más!, ¡ya no puedo sufrirlas!, y no tengo de qué ni por qué hacerlo. Esta es la obra de Dios que obra en mí; yo no le debo obra alguna pues él mismo obra en mí y si entrometiera mi obra, desharía la suya. Y así, los discípulos de Razón me querrían reducir a la pobreza de sus consejos, si llegara a creerlos. Pierden su tiempo, pues es cosa imposible; pero les excuso por su buena intención».<sup>64</sup>

El Alma libre y anonadada es reconocida por Santa Iglesia la Pequeña como «nuestra maestra» (cap. 51). Las Almas libres son llamadas «Santa Iglesia» la Grande: «ellas sostienen, enseñan y alimentan a toda la Santa Iglesia; y no ellas-dice Amor-, sino la Trinidad a través de ellas; y ello es cierto y nadie lo duda». Por debajo de ella, se encuentran los discípulos de Razón, identificados como Santa Iglesia la Pequeña. Ésta reconoce «que tales Almas están en vida por encima de nosotras, pues Amor habita en ellas, y Razón en nosotras».<sup>65</sup> El Alma libre es enseñada en el encuentro, y la Trinidad sostiene, enseña y alimenta a toda la Santa Iglesia a través de ella, de ellas, las Almas

---

<sup>61</sup> *Espejo*, cap. 11, 63. Véase asimismo cap. 58, 107-108 y cap. 100, 147-148.

<sup>62</sup> Cf. *Espejo*, cap.6, 55-56; cap. 13, 65-67. En lo que respecta al pedido de Razón a Dama Amor que enseñe a los activos, los contemplativos y la gente común, véase: cap.10, 59-60; cap. 11, 60-64, cap. 13, 65-67. Para el pedido de Fe, Esperanza y Caridad a Amor que les de conocimiento acerca de las Almas libres, véase cap. 19, 73-74.

<sup>63</sup> *Espejo*, cap. 35, 88.

<sup>64</sup> *Espejo*, cap. 84, 133.

<sup>65</sup> *Espejo*, cap. 43, 94-95.

libres. Con belleza el Alma recoge su itinerario a través de su canto poético en el cap. 122.<sup>66</sup>

La cartografía del encuentro y la mistagogía de la escuela divina nos conducen a la dimensión eclesial de la mística en la que Amor hace su obra. La experiencia mística produce frutos para todos, este aspecto es fundamental para nuestro hoy, se nos invita a «sacar provecho» de sus enseñanzas.

#### **4.6 Cartógrafas del encuentro con el Otro: un Espejo para nuestro hoy**

¿Cartógrafas del encuentro? Margarita de Oingt y Margarita Porete nos ofrecen audacia y creatividad en su elaboración teológico-espiritual. Recogeremos ahora algunos de estos relieves como legado de las cartógrafas-teólogas y nos detendremos en el *écart* que se abre entre el espejo de las autoras y el espejo narcisista.

##### **4.6.1 Los relieves audaces en la Teología Espiritual en *Speculum* y *Espejo***

Una contribución audaz<sup>67</sup> es, en la teología espiritual de la cartuja, la importancia otorgada al cuerpo y a los sentidos en la experiencia del encuentro con el Otro-Misterio. La cartografía del encuentro en *Speculum* refleja la importancia de la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26-27), en la que se funda su concepción de sujeto y de la teología de la Encarnación. La humanidad de Jesucristo representa una «garantía de la unión inextricable» de la humanidad con la divinidad. El descenso y el ascenso son posibles en él. Estos aspectos han sido puestos de relieve por Bynum.<sup>68</sup>

La poética de lo íntimo es epifánica del encuentro con la Trinidad, a través de una cartografía en la que el cuerpo cobra relevancia, y que conduce de una conciencia individual a lo universal. El humano, amigo de Dios, ha sido hecho «tan bello y tan glorioso» que como en un espejo puede verse en él la Trinidad (Sp 35).<sup>69</sup> A través de la visión de la Luz tripartita y del cuerpo glorioso de Jesucristo, se nos conduce a la *deificatio*, con su interpretación de la Escritura desde lo contemplado:

«Y bien podría decir que Dios les ha dado lo que prometió a través del profeta David: «*Ego dixit, dii estis*». Pues a cada uno le parecerá ser un pequeño dios, pues todos serán sus hijos y sus herederos» (Sp 37).

El camino de unión con la Trinidad que dibuja la cartografía del encuentro, es el del Hijo de Dios, que une la humanidad con la divinidad. Jesucristo es, a la vez, nuestra

---

<sup>66</sup> *Espejo*, cap. 122, 172-175.

<sup>67</sup> Una mística «audaz; capaz de bañar la vida cotidiana con la luz de la presencia agraciante del Dios que nos ama y nos llama a la entrega», en Uríbarri, 79.

<sup>68</sup> Bynum, *Jesus as Mother*, 130.

<sup>69</sup> Cf. Lagos y Carrasco, 115-121. Los autores ponen de relieve la trilogía texto-cuerpo-espejo en *Speculum* y de lo individual- universal en la experiencia.

«madre», que da a luz a la humanidad en la cruz y que, en su cuerpo glorificado, lleva las «aperturas-heridas» de la pasión. Lo masculino y lo femenino están presentes en el Otro-Misterio. En la visión, una brecha se abre en el espejo, un encuentro cara a cara con la Trinidad es posible. La Trinidad se revela como creadora, creativa y fuente de todo don:

«Y tal como los santos se deleitan al ver la belleza de Nuestro Señor, se deleita nuestro buen creador en la belleza y el amor de sus bellas creaturas, que ha hecho a su imagen y a su semejanza, así como los buenos maestros se complacen en mirar una bella pintura, cuando está bien hecha» (Sp 36).

¿En qué sentido resulta audaz la consideración del cuerpo en la experiencia mística y en su teología espiritual? Por un lado, estimamos que se abre un *écart* respecto a la dualidad de lo corporal-espiritual.<sup>70</sup> Una perspectiva de integración de ambos se refleja a través de la manera en que es considerado el corazón, en el cuerpo glorificado de Cristo espejo y en el cuerpo espejo de la Trinidad. En la experiencia corporal de la cartuja convergen la reflexión, la percepción de los sentidos y el encuentro “encarnado” con el Otro Misterio. El cuerpo no es obstáculo para la unión sino lo contrario. Nos encontramos con el mutuo reflejo a través de una transparencia epifánica del Otro. Su cuerpo-en el corazón-es escrito. Esto ilustra con belleza la Palabra encarnada de la vida de Jesucristo en la Tierra hasta que subió al cielo inscrita en la carne que se hace palabra, se unifica y clarifica gracias a las visiones que revelan el sentido de las letras doradas.

La importancia de los sentidos corporales en la experiencia mística se refleja con una gran fuerza simbólica en la *Carta IV*<sup>71</sup> de la mística, dirigida a una dama desconocida. Empieza con una breve historia, en tercera persona, que pregunta acerca de la significación de la palabra «vehemente». La palabra está clavada en su corazón y le pide al Señor que le enseñe en su bondad lo que quería decir o que la saque de su corazón. Luego presenta la visión:

«Le pareció estar en un lugar desierto, donde no había nada excepto una gran montaña, y al pie de la montaña había un árbol muy maravilloso. En ese árbol había cinco ramas que estaban todas secas y todas se inclinaban a tierra. Y en las hojas de la primera rama estaba escrito *visu*; en la segunda estaba escrito: *auditu*; en la tercera estaba escrito:

---

<sup>70</sup> Véase, Kari Elisabeth Borresen, “Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica”, *Concilium* 111 (1976): 25-40; Bynum, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa”, 163-225. Bynum en su estudio refleja la complejidad de la consideración del cuerpo en la Baja Edad Media. Por un lado, se asocia a las mujeres «al cuerpo, la lujuria, la flaqueza y la irracionalidad, mientras que se identificaba a los hombres el espíritu, la razón o la fuerza». Por otro lado, la ecuación cuerpo-mujer no se limitó simplemente como fundamento de la misoginia, sino que además «extrapolaron de ella una asociación de la mujer con el cuerpo o con la humanidad de Cristo». Es más, se llegó a tratar «a la carne de Cristo como si fuera mujer, al menos en lo que respecta a sus funciones salvíficas, en concreto en lo relativo a sus pérdidas de sangre y su capacidad nutricia». Esto ayuda a comprender, según la autora, por qué había tantas mujeres que imitaban al Cristo corporal. Por otro lado, existía no sólo la dicotomía, sino también, la mezcla o fusión de géneros, en *Ibid.*, 178-179.

<sup>71</sup> Entre los estudios que han hecho referencia a esta carta, de fuerte contenido simbólico, véase, Bynum, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa”, 167-173; McGinn, *The Flowering*, 292; Cirlot y Garí, 171; 187-190; Sancho Fibla, *Escribir y meditar*, 280-369.

*gustu*; en la cuarta estaba escrito: *odoratu*; en la quinta estaba escrito: *tactu*. En la cima del árbol había un gran redondel, semejante al fondo de un tonel, de tal modo que el árbol estaba completamente cerrado por arriba y ni el sol ni el rocío podían alcanzarlo». <sup>72</sup>

Nos traslada a una topología y una topografía teológico-espiritual en la que cabe destacar el desierto, relevante en la forma de vida cartuja. Aparece también la montaña, como en la topografía de Margarita Porete. Al pie de la montaña en lo bajo, se sitúa el árbol. Se trata de un árbol con los cinco sentidos. La visión prosigue:

«Y cuando hubo mirado atentamente el árbol, ella levantó los ojos hacia la montaña y vio un gran arroyo que descendía con tanta fuerza que había creído ver un mar. El agua se precipitó tan violentamente al pie de éste árbol que todas las raíces giraron hacia arriba y la cima se puso en tierra se alzaron hacia el cielo, y las hojas que estaban completamente secas reverdecieron todas, las raíces que estaban plantadas en tierra se extendieron y se dirigieron hacia el cielo, y reverdecieron y se cubrieron de hojas a la manera de las ramas». <sup>73</sup>

No podemos adentrarnos en detallar la visión, nos limitamos a ampliar la ilustración, desde otra mirada en su obra. Margarita nos hace recorrer, a través del lenguaje simbólico, su cartografía del encuentro en la que el cuerpo y los sentidos cobran importancia. Se produce una transformación profunda, como en *Speculum*. En este caso, se opera una inversión por el arroyo de agua que pareciera un mar y su violencia. Coincidimos con Bynum en su interpretación, que ilustra con profundidad un aspecto fundamental en la experiencia mística de la cartuja:

«Margarita se vio a sí misma como un árbol marchito súbitamente florecido al ser inundado por una gran corriente de agua (que representa a Cristo). Luego Margarita vio, escritos en las ramas que florecían de ella, los nombres de los cinco sentidos: vista, oído, gusto, olfato, tacto. Es difícil imaginar una manera más inequívoca de indicar que el efecto de experimentar a Cristo equivale a “encender”, como si dijéramos, las dimensiones corporales de la recepción mística». <sup>74</sup>

Enfatizamos que Margarita manifiesta la relevancia del cuerpo en la experiencia de encuentro durante la Baja Edad Media. Ésta «viene legitimada precisamente por la encarnación de Dios, que corrobora lo sensorial y diviniza los cinco sentidos de Margarita: el cuerpo en sí mismo ofrece un medio de acceso a lo divino». <sup>75</sup>

Dama Amor, en el Espejo de Margarita Porete, se refiere al Alma libre empleando la metáfora de un árbol:

«Esta Alma-dice Amor- es libre, más libre, muy libre, insuperablemente libre, en su raíz, en su tronco, en todas sus ramas y en todos los frutos de sus ramas. Tiene llena su medida de libertad, cada costado tiene su jarra llena. Si no quiere, no responde a nadie

<sup>72</sup> Traducido y citado por Cirlot, en Cirlot y Garí, 188-189.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 189.

<sup>74</sup> Bynum, “El cuerpo femenino y la práctica religiosa”, 173.

<sup>75</sup> Sancho Fibla, *Escribir y meditar*, 43.

que no sea de su linaje; pues un gentilhomme no se dignaría responder a un villano si le retara o requiriera batalla; y por ello quien reta a un Alma así no la encuentra: sus enemigos no obtienen respuesta».<sup>76</sup>

El Alma afirma que es justo, pues cree que Dios está en ella, es menester que se acuerde de ella, su bondad no puede perderla. En el diálogo, Amor responde:

«Esta Alma-dice Amor- es desollada por la mortificación, incendiada en el ardor del fuego de caridad, y sus cenizas se esparcen en el altamar de la aniquilada voluntad. Es gentilmente noble en la prosperidad, elevadamente noble en la adversidad, y excelentemente noble en todo lugar donde se halle».<sup>77</sup>

La cartografía del encuentro la condujo al país de la libertad, que es el país de la vida, de la paz. El testimonio de ese pasaje, vertiginoso, kenótico, pascual, de despojo radical indica el Otro, su obra «por ella, en ella, sin ella». Margarita murió quemada en la hoguera. Sorprende este pasaje escrito por la autora, en el que Amor dice que es «incendiada en el ardor del fuego de la caridad». Sus cenizas se esparcen, permanece su voz en el legado teológico-espiritual que nos deja, de una vida entregada. Su cartografía es indicadora del Otro a través de su Nada. El encuentro refleja, en la relación con el Lejoscerca, la transformación de Amor, el cara a cara de la Alteridad en la unión con la Trinidad.

La audacia de un radical despojo, el del anonadamiento, puede resultar escandalosa. La teología espiritual de Margarita, a través de la belleza y profundidad de lo poético, de lo alegórico, a la vez que devela, nos sitúa ante lo indecible, lo inefable de Dios y del Alma que sólo Dios puede conocer en su dignidad. Misterio insondable del «más», que supera todo conocimiento, allí donde el Alma puede reposar.

La teología espiritual de la beguina, contempla en su cartografía un itinerario en el que la caída es fundamental. Las palabras de C. Domínguez Morano, iluminan este acto de fe: considera que «creer significa de un modo muy fundamental, poseer una certeza de que pase lo que pase, al final no nos hundiremos en un pozo sin fondo; sino que, finalmente, seremos sostenidos y protegidos».<sup>78</sup> Amor sostiene. Se trata de ascenso y de un profundo descenso en obediencia. Descenso kenótico de anonadamiento de la voluntad, como el que refleja Flp 2,7.<sup>79</sup> El Alma libre se sabe «nada», se recibe del que es Todo, y asciende en Él. Tres muertes (al pecado, a naturaleza y a la vida del espíritu), tres caídas (de Virtudes en Amor, de Amor en Nada, de Nada en claridad de Dios) y tres vidas: vida en Amor, vida en claridad, vida divina. En el corazón de su teología, encontramos el misterio pascual.

---

<sup>76</sup> *Espejo*, cap. 85, 134.

<sup>77</sup> *Espejo*, cap. 85, 134.

<sup>78</sup> Carlos Domínguez Morano, *Experiencia cristiana y psicoanálisis* (Santander: Sal Terrae, 2006), 203.

<sup>79</sup> Cf. Aunque Flp 2,7 no es citado por la autora explícitamente. McGinn, *The Flowering*, 261.

#### 4.6.2 Un *écart* del espejo narcisista: la brecha en el Espejo Alterizante

Adentrarse en las cartografías trazadas por las autoras implica consentir a un Misterio siempre por descubrir, a transitar por esta «escalera de caracol», revisitando espacios, descubriendo nuevos ángulos. La *scriptio divina* nos invita nuevamente a leer, a caminar, a meditar, orar, contemplar. Una perspectiva que nos hubiera gustado abordar por interés personal es el diálogo con el psicoanálisis: por un lado el estadio del espejo en la constitución subjetiva según Lacan -y las contribuciones posteriores- y por otro, la mirada del otro en la intersubjetividad.<sup>80</sup>

El espejo que nos ofrecen Margarita Porete y Margarita de Oingt, presenta un camino liberador y diferente al de un espejo narcisista que nos dejaría atrapados en una auto-referencialidad, ahogados en nuestra propia imagen. Se trata de una cartografía a través del espejo que humaniza, al ejemplo del Hijo y nos hace advenir en el encuentro con Él: hijos, hermanos, amados, amigos. Se trata, en ambos casos, de un camino en clave de alteridad. El encuentro con un Dios Amor, presente en ambas cartografías, es epifánico del dinamismo del don, de un Dios Trinitario creador, fuente de todo don, derramamiento inagotable que se da a sí mismo y sale al encuentro.

Se trata de una cartografía cuyo punto de partida es la gracia, la iniciativa del Otro. El encuentro nos conduce a la liberación de «nuestra tiránica voluntad», como dirá Margarita Porete, de ese amor que «me hacía tan bonita». El Alma libre descubre en el encuentro que no puede ponerse en pie ni valerse por sí misma. Se trata de un camino de conocimiento e interiorización que permite descubrir al Otro en sí. Allí nace lo mejor de sí; Margarita de Oingt lo expresará como un verse reflejada en el Otro- y reflejar el Otro en sí como en un espejo.<sup>81</sup>

La cartografía del encuentro nos conduce a una experiencia en el Amor que es diálogo, gozo y alegría. «Hemos sido creados para el encuentro con Dios, encuentro en amistad e intimidad con el Misterio Absoluto. Por eso, la verdadera mística humaniza».<sup>82</sup> A través del lenguaje poético, la cartuja y la beguina han ilustrado con belleza que se trata de un gozo compartido. La exhortación postsinodal *Evangelii Gaudium* (2013), comienza así: «la alegría del evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús» (EG1).<sup>83</sup> Hacia esta alegría las cartografías nos guían, alegría del encuentro personal y libre con el Otro. El encuentro en clave de

---

<sup>80</sup> Véase, Jacques Lacan, «Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » en *Écrits* (Paris : Seuil, 1966), 91-100 ; las contribuciones de Irigaray, en las obras citadas, en las que abre un *écart* en relación a Lacan ; Donald W. Winnicott, «Le rôle de miroir de la mère et de la famille dans le développement de l'enfant» en *Jeu et réalité* (Paris : Gallimard, 1975), 153-162 ; Luc Richir, *Marguerite Porete. Une âme au travail de l'Un*.

<sup>81</sup> *Espejo*, cap. 132, 190.

<sup>82</sup> Uríbarri, 77.

<sup>83</sup> Francisco, Exhortación Apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual *Evangelii Gaudium*, (24 de noviembre de 2013).

Amistad<sup>84</sup> es una perspectiva que se podría también profundizar en el *Espejo*, analizando el vínculo con la pneumatología presente en la obra.

Queda asimismo abierto el horizonte de la noción de transparencia presente en las obras, especialmente en *Speculum*. Sería interesante contrastar esta transparencia con la del análisis de la sociedad actual realizado por Han en su obra *La sociedad de la transparencia*. El autor se refiere a una transparencia que, lejos de ser epifánica del misterio, de lo Otro, se asocia a la sobreexposición, al control, a lo pornográfico, al infierno de lo igual.<sup>85</sup>

Las cartografías del encuentro, que se manifiestan en la escritura de la beguina y de la cartuja, nos interpelan, como el misterioso personaje que en su transparencia deja ver que es atravesado por un camino. Nos referimos a una pintura de Nicolas Poussin, *Paisaje con ruinas*<sup>86</sup>. Las autoras se han dejado atravesar por los caminos que se ofrecían a ellas y, en su transparencia, los reflejan. En la obra de Poussin, el camino de ascenso-descenso conduce a la cima de una montaña y atraviesa un arco -brecha- a través del cual se pueden ver la tierra y el cielo. La brecha, en el espejo de Margarita Porete y Margarita de Oingt, abre la posibilidad de descubrir lo que los ángulos muertos de los espejos sin brecha no permiten ver.

La pedagogía del mirar ha sido señalada por Nietzsche en *El ocaso de los Dioses*. El filósofo considera que educar implica aprender a mirar, pensar, hablar y escribir:

«Aprender a mirar significa “acostumbrar el ojo a mirar con calma y con paciencia, a dejar que las cosas se acerquen al ojo”, es decir, educar el ojo para una profunda y contemplativa atención, para una mirada larga y pausada. Este aprender a mirar constituye la “primera enseñanza preliminar para la espiritualidad”»<sup>87</sup>

Las palabras conclusivas del *Espejo*, nos exhortan:

« 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 esta creación, pues sus dos ojos os contemplan sin cesar y, si consideráis y contempláis esto correctamente, esa mirada hace simple el Alma. *Deo gratias*»<sup>88</sup>.

\*\*\*

---

<sup>84</sup> Dios nos hace sus amigos y sus interlocutores, véase Jn 15, 15; Ex 33,11.

<sup>85</sup> Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia* (Barcelona: Herder, 2013).

<sup>86</sup> Nicolas Poussin, *Paisaje en ruinas*. 1642. Museo Nacional del Prado, Madrid.

<sup>87</sup> Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*. Trad. Arantzazu Saratxaga Arregi (Barcelona: Herder, 2012), 53.

<sup>88</sup> *Espejo*, 196.



## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fuentes

Marguerite D'Oingt. *Les oeuvres de Marguerite d'Oingt*. Editado por Antonin Duraffour, Pierre Gardette y Paulette Durdilly. París: Les Belles Lettres, 1965.

Marguerite D'Oingt. *Oeuvres de Marguerite d'Oyngt*. Editado por Édouard Philippon. Lyon, 1877.

Marguerite D'Oingt. *Speculum*. Editado y traducido por Jean Paul Desgoutte. Fecha de última modificación: 17 de diciembre de 2018, fecha de consulta: mayo 2019  
<http://jean-paul.desgoutte.pagesperso-orange.fr/livres/speculum/speculum.htm>

Margarita Porete. *El Espejo de las almas simples*. Editado por Blanca Garí. Madrid: Siruela, 2005.

### 2. Bibliografía

#### 2.1 Diccionarios y Recursos lingüísticos

*Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*. Paris: Beauchesne, 1937-1992.

*Diccionario Akal Crítico de Teología*. Dirigido por Jean- Yves Lacoste. Traducido por Julio A. Pardos y Jorge Pérez de Tudela. Madrid: Akal, 2007.

*Dictionnaire ancien français (Moyên Age)* :  
[https://www.lexilogos.com/francais\\_ancien.htm](https://www.lexilogos.com/francais_ancien.htm). Consulta y modificación: mayo 2019.

“Lo Trésor Arpitán”. A cargo de Aliance Culturèla Arpitanna. <http://www.arpitan.eu>  
Consulta y modificación: mayo 2019.

#### 2.2 Obras generales y metodológicas

##### a) Filosofía, Fenomenología, Antropología

Bachelard, Gastón. *La poética del espacio*. 3ª reimpr. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

Buber, Martin. *Yo y Tú*. Traducido por Carlos Díaz. Madrid: Caparrós, 1993.

Genette, Gérard. *Ficción y dicción*. Barcelona: Lumen, 1993.

Han, Byung-Chul. *La sociedad del cansancio*. Traducido por Arantzazu Saratzaga Arregi. Barcelona: Herder, 2012.

\_\_\_\_\_. *La sociedad de la transparencia*. Traducido por Raúl Gabas. Barcelona: Herder, 2013.

\_\_\_\_\_. *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. Traducido por Paula Kuffer. Barcelona: Herder, 2015.

\_\_\_\_\_. *La salvación de lo bello*. Traducido por Alberto Ciria. 3ª reimpr. Barcelona: Herder, 2016.

Jullien, François. *Entrer dans une pensée: suivi de l'écart et l'entre. Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*. Paris: Gallimard, 2012.

\_\_\_\_\_. *De l'intime. Loin du bruyant Amour*. Paris: Grasset, 2013.

\_\_\_\_\_. *Dé-coïncidence. D'où viennent l'art et l'existence*. Paris: Grasset, 2017.

\_\_\_\_\_. *La identidad cultural no existe*. Traducido por Pablo Cuartas. Barcelona: Taurus, 2017.

\_\_\_\_\_. *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*. Paris: Grasset, 2018.

\_\_\_\_\_. *Ressources du christianisme*. Paris: L'Herne, 2018.

Laín Entralgo, Pedro. *Teoría y realidad del Otro*. 2 vols. Madrid: Revista de Occidente, 1961.

Merleau-Ponty, Maurice. *El ojo y el espíritu*. Traducido por Alejandro del Río Herrmann. Madrid: Trotta, 2013.

Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. Traducido por Agustín Neira Calvo. Madrid: Siglo XXI, 1996.

Wunenburger, Jean- Jacques. *Philosophie des images*. Paris: Puf, 1997.

**b) Teología espiritual, Mística, experiencia cristiana, psicoanálisis.**

Certeau, Michel de. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Buenos Aires: Katz, 2007.

- \_\_\_\_\_. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- \_\_\_\_\_. *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Traducido por Laia Colell Aparicio. Madrid: Siruela, 2006.
- Cliquot, A. “Amitié”. En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, 493-500. Paris: Beauchesne, 1937-1992.
- Chrétien, Jean-Louis. *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*. Paris: Minuit, 2007.
- Domínguez Morano, Carlos. *El «Otro» de los místicos. Reflexiones desde el psicoanálisis*. Discurso inaugural académico 2016-2017. Granada: Facultad de Teología de Granada, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Dosse, Françoise. *Michel de Certeau. El caminante herido*. México: Universidad Iberoamericana, 2003.
- García-Baró, Miguel. “Más yo que yo mismo. Un ensayo en los fundamentos de la Filosofía de la Mística”. En *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Editado por Juan Martín Velasco, 285-309. Madrid: Trotta, 2004.
- González de Cardedal, Olegario. *Cristianismo y mística*. Madrid: Trotta, 2015.
- Hugedé, Norbert. *La métaphore du miroir dans les Epîtres de Saint Paul aux Corinthiens*. Neuchatel: Delachaux, 1957.
- Lacan, Jacques. «Le Stade du miroir comme formateur de la fonction du Je». En *Écrits*, 91-100. Paris : Seuil, 1966
- Lebrun, Jean-Pierre y André Wénin. *Des Lois pour être humain*. Toulouse: Érès, 2012.
- \_\_\_\_\_. y Nicole Malinconi. *L'altérité est dans la langue. Psychanalyse et écriture*. Toulouse: Érès, 2015.
- Maldamé, Jean-Michel. “Visión Beatífica”. En *Diccionario Akal Crítico de Teología*. Dirigido por Jean- Yves Lacoste. Traducido por Julio A. Pardos y Jorge Pérez de Tudela, 1290-1293. Madrid: Akal, 2007.
- Mardones, José María. *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*. Bilbao: Sal Terrae, 1999.
- Olmo Campillo del, Gemma. *Lo divino en el lenguaje. El pensamiento de Diótima en el siglo XXI*. Madrid: horas y Horas, 2006.

- Quelquejeu, Bernard. “Du christianisme comme ‘poétique’”. *Christus* nº105 (janvier 1980): 7-18.
- Rahner, Karl. “Espiritualidad antigua y actual”. En *Escritos de Teología*. Vol. 7. Madrid: Cristiandad, 1969.
- \_\_\_\_\_. “Le début d’une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène”. *Revue d’ascétique et de mystique* 13 (1932): 113-145.
- \_\_\_\_\_. “La doctrine de ‘sens spirituels’ au Moyen Age, en particulier chez saint Bonaventure”. *Revue d’ascétique et de mystique* 14 (1933): 263-299.
- Rodríguez Panizo, Pedro. *La herida esencial. Consideraciones de Teología Fundamental para una mistagogía*. Madrid: San Pablo-Universidad Pontificia de Comillas, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Exploradores y cartógrafos. Teología de la experiencia mística cristiana”. En *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*. Editado por Juan Martín Velasco, 311-347. Madrid: Trotta, 2004.
- Salin, Dominique. “Michel de Certeau y la cuestión del lenguaje”. *Revista de Espiritualidad* 76 (2017): 161-185.
- Underhill, Evelyn. *La mística. Estudio de la naturaleza y desarrollo de la conciencia espiritual*. Prólogo de Juan Martín Velasco. Traducido por Carlos Martín Ramírez. Madrid: Trotta, 2006.
- Uríbarri Bilbao, Gabino. *La Mística de Jesús. Desafío y propuesta*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- Vansteenberghe, G. “Amitié”. En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, 500-530. Paris: Beauchesne, 1937-1992.
- Vasse, Denis. *Le temps du désir. Essai sur le corps et la parole*. Paris: Seuil, 1969.
- \_\_\_\_\_. *L’Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd’hui Thérèse d’Avila*. Paris: Seuil, 1991.
- Velasco, Juan Martín. *Espiritualidad y mística*. Madrid: Santa María, 1994.
- \_\_\_\_\_. *El Encuentro con Dios. Nueva edición revisada por el autor*. Madrid: Caparrós, 1995.
- \_\_\_\_\_. *El fenómeno místico. Estudio comparado*, 3ª edición. Madrid: Trotta, 2009.

\_\_\_\_\_. “Breve ensayo sobre el fenómeno místico”. En *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*, editado por Silvia Bara Bancel, 19-49. Estella: Verbo Divino, 2016.

Vilanova, Evangelista. *Historia de la Teología Cristiana*. Vol. 1. *De los orígenes al siglo XV*. Barcelona: Herder, 1987.

**c) Literatura, estudios de género<sup>1</sup> y de diferencia sexual**

Almela, Margarita, María García Lorenzo, Helena Guzmán y Marina Sanfilippo (coord.). *Mujeres a la conquista de espacios*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2012.

Cixous, Hélène. *La llegada a la escritura*. Traducido por Irene Agoff. Reimp. Buenos Aires: Amorrortu, 2015.

Delmotte-Halter, Alice. “Lire, Traduire, Ecrire : Duras en langues "différent". *La Revue des Ressources*. Revue électronique culturelle pluridisciplinaire (littérature, arts & idées). 21 mayo 2010. Última modificación: 15 febrero 2018. Consulta: mayo 2019. <https://www.larevuedesressources.org/liretraduireecrire-duras-en-langues-differant,1644>

Diótima, *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*. Presentación y traducción de María- Milagros Rivera Garretas. Barcelona: Icaria, 1996.

Irigaray, Luce. *Espéculo de la otra mujer*. Traducido por Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2007.

Rilke, Rainer María. *Cartas a un joven poeta*, traducido por José María Valverde. 2ª ed. Madrid: Alianza, 1982.

Rivera Garretas, María- Milagros. *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*. 3ª edición. Barcelona: Icaria, 2003.

**d) Documentos Pontificios**

Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual *Gaudium Spes* (7 de diciembre de 1965). En la Santa Sede, [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_sp.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html)

---

<sup>1</sup> Los estudios desde la perspectiva de género o de la diferencia sexual se encuentran presentes también en otras obras clasificadas en Mística femenina o en obras sobre las autoras.

Francisco. Exhortación Apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual *Evangelii Gaudium*. 24 de noviembre de 2013. En la Santa Sede, [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost\\_exhortations/documents/papa-francesco\\_esortazione-ap\\_20131124\\_evangelii-gaudium.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html)

## 2.4 Obras sobre las autoras

### a) *Teología Espiritual y Mística femenina en la Edad Media*

Bara Bancel, Silvia. “Las beguinas y su ‘Regla de los Auténticos Amantes’ (*Règle des Fins Amans*)”. En *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*, editado por Silvia Bara Bancel, 51-91. Estella: Verbo Divino, 2016.

Borresen, Kari Elisabeth. “Fundamentos antropológicos de la relación entre el hombre y la mujer en la teología clásica.” *Concilium* 111 (1976): 25-40.

Bynum, Caroline Walker. *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley: University of California Press, 1982.

\_\_\_\_\_. “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”. En *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, T. 1. Editado por Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi, 162-225. Madrid: Taurus, 1990.

\_\_\_\_\_. “Mujeres religiosas de fines de la Edad Media”. En *Espiritualidad Cristiana. Alta Edad Media y Reforma*. Editado por Jill Raitt en colaboración con Bernard McGinn y John Meyendorff. Traducido por Julia Torres, 127-144. Buenos Aires: Lumen, 2002.

Carlson, Thomas A. “The Poverty and Poetry of Indiscretion: Negative Theology and Negative Anthropology in Contemporary and Historical Perspective.” *Christianity and Literature* 47, n.º. 2 (1998): 167–93.

Cirlot, Victoria y Blanca Garí. *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2008.

Cuadrada, Coral. “Mística y amor cortés”. En *Voces de Mujeres de la Edad Media. Entre realidad y ficción*. Editado por Esther Corral Díaz, 309-320. De Gruyter, 2018.

Dronke, Peter. *Las escritoras de la Edad Media*. Traducido por Jordi Ainaud. Barcelona: Crítica, 1994.

- Duby, Georges y Michelle Perrot, ed. *Histoire de femmes en Occident*. Vol. 2, *Le moyen Age*. Dirigido por Christine Klapisch-Zuber. Paris: Plon, 1991.
- González Bernal, Edith. “Principios sobre el Dios Trinitario en la teología de las beguinas”. En *Mujeres, mística y política. La experiencia de Dios que implica y complica*, editado por Silvia Bara Bancel, 93-117. Estella: Verbo Divino, 2016.
- Graña Cid, María del Mar (ed.). *Las sabias mujeres (siglos III-XVII)*. Vol. 2, *Homenaje a Lola Luna*. Madrid: Laya, 1994.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*. Vol. 1. Madrid: Laya, 1994.
- \_\_\_\_\_. “Beatas y comunidad cívica. Algunas claves interpretativas de la espiritualidad femenina urbana Bajomedieval (Córdoba, siglo XIV-XV)”. *Anuario de Estudios Medievales* 42, n° 2 (2012): 697-725
- \_\_\_\_\_. “Vivir la vida celestial: caridad y acción social en beguinas y beatas (siglo XIII-XV)”. *Estudios Eclesiásticos* 93, n° 366 (Julio-septiembre 2018): 511-550.
- Hamburger, Jeffrey. *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. New York: Zone Books, 1998.
- Lerner, Robert E. “Image of Mixed Liquids in Late Medieval Mystical Thought.” *Church History* 40, n° 4 (1971): 397–411.
- López Hortelano, Eduard. “Poética y forma Christi. El valor transformativo de la imaginación en la espiritualidad ignaciana: «Imaginando...» (Ej 53)”. Tesis para la obtención del grado de Doctor, Universidad Pontificia de Comillas, Facultad de Teología, Madrid, 2016.
- McGinn, Bernard. “‘Evil-Sounding, Rash, and Suspect of Heresy’: Tensions between Mysticism and Magisterium in the History of the Church.” *The Catholic Historical Review* 90, n.º 2 (2004):193–212.
- \_\_\_\_\_. *The Presence of God*. Vol. 2, *The Growing of Mysticism. Gregory the Great through the 12th Century*. New York: Crossroad, 1994.
- \_\_\_\_\_. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Vol. 3, *The Flowering of Mysticism*. New York: Crossroad, 1998.
- Muñoz Mayor, María Jesús. “Beguinas. Esas otras mujeres del Medievo”. En *Mujeres que se atrevieron*. Editado por Isabel Gómez-Acebo, 115-150. Bilbao: Desclée, 1998.

- Muraro, Luisa. *El Dios de las mujeres*. Traducido por María- Milagros Rivera Garretas. Madrid: horas y Horas, 2006.
- \_\_\_\_\_. “Reírse de Agustín”. Traducido por María-Milagros Rivera Garretas. *Duoda: Revista d’Estudis Feministes* 18 (2000): 13-23.
- Newman, Barbara. *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.
- Pablo Maroto de, Daniel. *Espiritualidad de la Baja Edad Media*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2000.
- \_\_\_\_\_. “Mística femenina y experiencia de Dios en la Edad Media.” *Revista de Espiritualidad* 60 (2001): 529-576.
- Regnier-Bohler, “Voix littéraires, voix mystiques”. En *Histoire de femmes en Occident*. Vol. 2, *Le moyen Age*. Editado por Georges Duby y Michelle Perrot. Dirigido por Christine Klapisch-Zuber, 443-500. Paris: Plon, 1991.
- Rudy, Gordon. *The Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*. London-New York: Routledge, 2002.
- Saranyana, José Ignacio. “La Noción de ‘Libertad’ en el Contexto de La Mística Neoplatónica.” *Anuario de Historia de La Iglesia* 16 (2007): 265-78.
- Schmidt, Margot. “Miroir”. En *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. 10, 1290-1303. Paris: Beauchesne, 1937-1992.
- Turner, Denys. “Dionysius and Some Late Medieval Mystical Theologians of Northern Europe.” *Modern Theology* 24, n°. 4 (2008): 651-665.
- Van Mierlo, J. “Béguins, Béguines, Béguinages”. En *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. 1, 1341-1352. Paris : Beauchesne, 1937-1992.
- Vannier, Marie-Anne. “Les Mystiques Rhénans, Des Classiques En Théologie?”. *Théophilyon* 2, n°. 2 (1997): 411-449.
- Vergara Ciordia, Javier. “Enciclopedismo Especular En La Baja Edad Media: La Teoría Pedagógica del Espejo Medieval”. *Anuario de Historia de La Iglesia* 18 (2009): 295-309.
- Walters, Barbara R. “Women Religious Virtuosae from the Middle Ages: A Case Pattern and Analytic Model of Types.” *Sociology of Religion* 63, n°.1 (2002): 69-89.

**b) Obras sobre Margarita Porete y Margarita de Oingt**

- Babinsky, Ellen L. "Christological Transformation in The Mirror of Souls, by Marguerite Porete." *Theology Today* 60, n.º.1 (2003): 34-48.
- \_\_\_\_\_. "Marguerite Porete: An Intrepid Beguine of the Late Thirteenth Century". *Austin Seminary Bulletin (Faculty Ed.)* 104, n.º.4 (s.f.): 5-15.
- Barr, Jessica. "The Meaning of the Word: Language and Divine Understanding in Marguerite d'Oingt". *Mystics Quarterly* 33, n.º. 1-2 (2007): 27-52.
- Bertho, Marie. *Le Miroir des âmes simples et anéanties de Marguerite Porete: une vie blessée d'amour*. Paris : Larousse, 1993.
- Boncour, Élisabeth. "L'Esprit Saint Comme Principe De Réforme Chez Marguerite Porète." *Théophilyon* 22, n.º. 2 (Novembre 2017): 265-80.
- Boulnois, Olivier. "Qu'est-ce que la Liberté d'Esprit? La parole du Marguerite et la raison du théologien". En *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes" : Perspectives Historiques, Philosophiques et Littéraires*. Editado por Sean L. Field, Robert E. Lerner y Sylvain Piron, 127-154. Paris: Vrin, 2013.
- Cirlot, Victoria. "Escrito en el corazón. Los casos de Ángela de Foligno, Marguerite Porete y Marguerite d'Oingt". En *Voces de Mujeres de la Edad Media. Entre realidad y ficción*. Editado por Esther Corral Díaz, 249-266. De Gruyter, 2018.
- Corduan, Winfried. "The Gospel According to Margaret." *Journal of the Evangelical Theological Society* 35, n.º. 4 (1992): 515-30.
- Courtenay, William J. "Marguerites's Judges The University of Paris in 1310". En *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes" : Perspectives Historiques, Philosophiques et Littéraires*. Editado por Sean L. Field, Robert E. Lerner y Sylvain Piron. *Études de Philosophie Médiévale* 102, 216-247. Paris: Vrin, 2013.
- Crawford, Paul. "The Beguine, the Angel, and the Inquisitor: The Trials of Marguerite Porete and Guiard of Cressonessart." *The Catholic Historical Review* 102, n.º. 1 (2016): 155-157.
- Dubois, Danielle C. "The Virtuous Fall: Marguerite Porete, Meister Eckhart, and the Medieval Ethics of Sin." *Journal of Religious Ethics* 43, n.º. 3 (2015): 432-53.

Epiney-Burgard, Georgette y Emilie Zum Brunn. *Mujeres Trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*. Barcelona: Paidós, 1998.

Field, Sean L., Robert E. Lerner y Sylvain Piron “Marguerite Porete et son *Miroir*. Perspectives historiographiques” y “Bibliographie”. En *Marguerite Porete et le “Miroir des simples âmes” : Perspectives Historiques, Philosophiques et Littéraires*. Editado por Sean L. Field, Robert E. Lerner y Sylvain Piron, 9-23; 319-344. Paris: Vrin, 2013.

García Acosta, Pablo. “Poética de la visibilidad del ‘*Miroir de simples âmes*’ de Marguerite Porete”, Tesis para la obtención del grado de Doctor, Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, 2009. [<http://www.tdx.cat/handle/10803/7448>].

\_\_\_\_\_. “Lumen Dantis et Lumen Margaretæ: il imaginario compartido por Dante Alighieri y Marguerite Dicta Porete”. *Tenzone* 11 (2010): 189-225.

\_\_\_\_\_. “Poética de la visibilidad del ‘*Mirouer des simples âmes*’ de Marguerite Porete”. *Philia: Revista de la Bibliotheca Mystica et Philosophica Alois Maria Haas* 11 (2008): 173-191.

Garí, Blanca. “Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto”. *Duoda: Revista d’Estudis Feministes* 9 (1995): 99-117.

\_\_\_\_\_. “El camino al ‘País de la libertad’ en *El Espejo de las almas simples*”. *Duoda: Revista d’Estudis Feministes* 9 (1995): 49-68.

\_\_\_\_\_. “Margarita y el saber. Senderos de conocimiento y libertad en el *Espejo de las almas simples* de Margarita Porete”. En *Las sabias mujeres (siglos III-XVII)*. Vol. 2, *Homenaje a Lola Luna*. Editado por María del Mar Graña Cid, 87-101. Madrid: Laya, 1994.

Guarnieri, Romana. “Lo ‘Specchio delle anime semplici’ e Margherita Porete”. *L’Osservatore Romano*, (16 de junio 1946):3.

\_\_\_\_\_. “Il movimento del Libero Spirito”. En *Archivio italiano per la storia della pietà*, vol. 4, 351-708. Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1965.

Hollywood, Amy. “Suffering Transformed. Marguerite Porete, Meister Eckhart, and the Problem of Women’s Spirituality”. En *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. Editado por Bernard McGinn, 87-113. New York: Continuum, 1994.

\_\_\_\_\_. *The Soul as Virgin Wife: Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.

- Kangas, David. "Dangerous Joy: Marguerite Porete's Good-Bye to the Virtues." *The Journal of Religion* 91, n.º.3 (July 2011): 299–319.
- Lachance, Paul. "Nobility and Annihilation in Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls." *The Journal of Religion* 83, n.º. 2 (2003): 272–74.
- Lagos, Elena y Rolando Carrasco. "Cuerpo y escritura en 'El espejo de Santa Margarita d'Oingt'". *Revista Chilena de Literatura* 40 (1992): 115-121.
- Lerner, Robert E. "Addenfa on an Angel". En *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes" : Perspectives Historiques, Philosophiques et Littéraires*. Editado por Sean L. Field, Robert E. Lerner y Sylvain Piron, 197-213. Paris: Vrin, 2013.
- Lichtmann, Maria. "Marguerite Porete and Meister Eckhart. The Mirror of Simple Souls Mirrored". En *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. Editado por Bernard McGinn, 65-86. New York: Continuum, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Negative Theology in Marguerite Porete and Jacques Derrida." *Christianity and Literature* 47, n.º. 2 (1998): 213–27.
- Linscott Field, Sean. "Agnes of Harcourt, Felipa of Porcelet, and Marquerite of Oingt: Women Writing about Women at the End of the Thirteenth Century". *Church History* 76, n.º. 2 (2007): 298–329.
- Marín, Juan Miguel. "Annihilation and Deification in Beguine Theology and Marguerite Porete's Mirror of Simple Souls." *Harvard Theological Review* 103, n.º. 1 (2010): 89–109.
- \_\_\_\_\_. "A Beguine's Spectre: Marguerite Porete († 1310), Achille Gagliardi († 1607), and Their Collaboration across Time." *The Way* 51, n.º. 3 (2012): 93–110.
- McGinn, Bernard. "Introduction. Meistre Eckhart and the Beguines in The Context of Vernacular Theology". En *Meistre Eckhart and The Beguines Mystics: Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. Editado por Bernard McGinn, 1-14. New York: Continuum, 1994.
- Miles, Margaret R. "A Sea of Love: Marguerite Porete's Mirror for Simple Souls." *The Christian Century* 110, n.º.4 (1993): 115.
- Müller, Catherine M. *Marguerite Porete et Marguerite d'Oingt de l'autre côté du miroir*. New York: Peter Lang, 1999.

- Muraro, Luisa. "Margarita Porete lectora de la Biblia sobre el tema de la salvación". *Duoda: Revista d'Estudis Feministes* 9 (1995): 69-79.
- \_\_\_\_\_. "Margarita Porete y Guillerma de Bohemia (la diferencia femenina, casi una herejía)". *Duoda: Revista d'Estudis Feministes* 9 (1995): 81-97.
- Paulsell, Stephanie. *Scriptio divina. Writing and the experience of God in the Works of Marguerite d'Oingt*, Tesis doctoral Universidad de Chicago, Chicago, 1993.
- \_\_\_\_\_. "'The Inscribed Heart: A Spirituality of Intellectual Work': Writing as a Spiritual Practice". *Lexington Theological Quarterly* 36, n.º. 3 (2001): 155-169.
- \_\_\_\_\_. "Writing and Mystical Experience in Marguerite d'Oingt and Virginia Woolf." *Comparative Literature* 44, n.º. 3(1992): 249-267.
- Piron, Sylvain. "Marguerite, entre les béguines et les maîtres". En *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes": Perspectives Historiques, Philosophiques et Littéraires*. Editado por Sean L. Field, Robert E. Lerner y Sylvain Piron, 70-101. Paris: Vrin, 2013.
- Richir, Luc. *Marguerite Porete. Une âme au travail de l'Un*. Bruxelles: Ousia, 2002.
- Sancho Fibla, Sergi. "'Quando bene respicio': Palabra, imagen y meditación en las obras de Marguerite d'Oingt. Tesis para la obtención del grado de Doctor, Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Escribir y meditar. La obra de Margarita d' Oingt, cartuja del siglo XIII*. Madrid: Siruela, 2018.
- Sells, Michael. "The Pseudo-Women and the Meister. 'Unsayings' and Essentialism". En *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechthild of Magdeburg, and Marguerite Porete*. Editado por Bernard McGinn, 114-146. New York: Continuum, 1994.
- Valette, Jean-René. "Marguerite Porete et le discours courtois". En *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes": Perspectives Historiques, Philosophiques et Littéraires*. Editado por Sean L. Field, Robert E. Lerner y Sylvain Piron, 169-196. Paris: Vrin, 2013.
- Van Engen, John. "Marguerite (Porete) of Hainaut and the Medieval Low Countries". En *Marguerite Porete et le "Miroir des simples âmes": Perspectives Historiques, Philosophiques et Littéraires*. Editado por Sean L. Field, Robert E. Lerner y Sylvain Piron, 25-68. Paris: Vrin, 2013.

- Verdeyen, Paul. “Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309-1310)”. *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 81 (1986): 47-94.
- Villeneuve, Camile de. “Au- delà de la dette. La dissolution de la relation d’amour dans *le Miroir des simples ames* de Marguerite Porete”. En *Marguerite Porete et le “Miroir des simples âmes” : Perspectives Historiques, Philosophiques et Littéraires*. Editado por Sean L. Field, Robert E. Lerner y Sylvain Piron, 155-196. Paris: Vrin, 2013.
- Viñez Sánchez, Antonia. “La obra de Marguerite Porete en su espacio público”. En *Voces de Mujeres de la Edad Media. Entre realidad y ficción*. Editado por Esther Corral Díaz, 285-295. De Gruyter, 2018.
- Wright, Patrick. “Marguerite Porete’s Mirror of Simple Souls and the Subject of Annihilation.” *Mystics Quarterly* 35, n.º.3-4 (2009): 63-98.



# APÉNDICE



## APÉNDICE

### 1. Margarita de Oingt, *Speculum - Espejo*<sup>1</sup>

#### Capítulo primero

- |  |  |
|--|--|
| <p>1. Oy me semble que jo vous ay huy dire que quant vos aves huy recontar alcuna graci que Nostres Sires a fayt a acuns de ses amis, que vos en vales meuz grant tens. Et per co que jo desirro vestra salut assi come jo foy la min, je vos diray, al plus briament que jo porroi, una grant cortesi que Nostre Sires a fait a una persona que jo connoisso non a pas mout de tens. Et per co que illi vos tort a plus grand profet, jo vos direy la reyson per que crey que Deus la ly a fayt</p> | <p>1. Me parece que os he oído decir que, cuando habéis oído contar alguna gracia que Nuestro Señor ha hecho a alguno de sus amigos, os volvéis mejor durante largo tiempo. Y como deseo vuestra salvación tanto como la mía, os voy a decir, lo más brevemente que pueda, una gran merced que le ha hecho Nuestro Señor no hace mucho tiempo, a una persona que conozco. Y para que esto sea para vuestro mayor provecho, os diré la razón por la que creo que Dios se la ha hecho.</p> |
| <p>2. Citi creatura, per la graci de Nostre Seignor, aveit escrit en son cor la seinti via que Deus Jhesu Criz menet en terra et ses bons exemplos et sa bona doctrina. E aveyt illi meis lo douz Jhesu Crit en son cor que oy li eret semblanz alcuna veis que il li fut presenz et que il tenit un livro clos en sa mayn per liey ensennier</p>  | <p>2. Esta creatura, por la gracia de Nuestro Señor, había escrito en su corazón la santa vida que Dios Jesucristo llevó en la Tierra y sus buenos ejemplos y su buena doctrina. Y tanto había puesto al dulce Jesucristo en su corazón que le parecía alguna vez que estuviera presente y que tenía en la mano un libro cerrado para instruirla.</p>  |

---

<sup>1</sup> Nuestra traducción de la lengua original. Revisada por Alicia Nicás Escribano. Para el texto original y traducción al francés, nos hemos referido: *Les oeuvres de Marguerite d'Oingt*, ed. Antonin Duraffour, Pierre Gardette y Paulette Durdilly (París: Les Belles Lettres, 1965).

Se ha consultado *Oeuvres de Marguerite d'Oyngt*, ed. E. Philippon (Lyon, 1877); Marguerite d'Oingt, *Speculum*, trad. Jean Paul Desgoutte publicada en el sitio web:

<http://jean-paul.desgoutte.pagesperso-orange.fr/livres/speculum/speculum.htm>.

Para la traducción se han consultado varios diccionarios: en especial de francés medieval

[[https://www.lexilogos.com/francais\\_ancien.htm](https://www.lexilogos.com/francais_ancien.htm)]. Se ha consultado igualmente el sitio web:

<http://www.arpitan.eu/> en el que se encuentran amplios pasajes de la obra de Margarita de Oingt traducidos al francés actual.

3. Ciz livros eret toz escriz per defor de letres blanches, neyres et vermaylles ; li fermel del livro erant escrit de letres d'or.
3. Este libro estaba todo escrito por fuera con letras blancas, negras y rojas; los cierres del libro estaban escritos con letras de oro.
4. En les letres blanches eret escrita li sancta conversations al beneit fil Deu, li quaus fut tota blanchi per sa tres grant innocenti et per ses saintes ovres. En les neyres erant escrit li col et les tenplees et les ordures que li Jue li gitavont en sa sainti faci et per son noble cors, tant que il semblevet estre meseuz. En les vermelles erant escrite les plaes et li pretious sans qui fut espanchies per nos.
4. En las letras blancas estaba escrita la santa vida<sup>2</sup> del bendito hijo de Dios, que era totalmente blanca por su muy grande inocencia y por sus santas obras. En las negras estaban escritos los golpes, las bofetadas y las escorias que los judíos le arrojaron a su santa faz y a su noble cuerpo, de tal modo que parecía un leproso. En las rojas estaban escritas las heridas y la preciosa sangre que fue derramada por nosotros.
5. Et puis y aveit dos fermeuz qui closant lo livro, qui erant escrit de letres d'or. En l'un aveyt escrit : " Deus erit omnia in omnibus ". En l'autre aveit escrit : " Mirabilis Deus in sanctis suis ".
5. Y además había dos cierres sellando el libro, que estaban escritos con letras de oro. En uno estaba escrito "*Deus erit omnia in omnibus*". En el otro estaba escrito: "*Mirabilis Deus in sanctis suis*"
6. Or vous diray briament coment ci creatura se estudievet en cet livro. Quant veneit lo matin, illi commencavet a pensar coment le beneyz fiuz Deu volit desendre en la miseri de ce mont, et prendre nostra humanita e ajotar a sa deita, en tel maneri que l'on puet dire que Deus qui eret immortauz fut mors per nos. Apres illi pensave la grant humilita que fut en luy. Et pues pensave coment il vocit estre persegus toz jors. Apres pensave en sa grant poureta y en sa grant patienti, et coment il fut obedissenz tan que a la mort.
6. Ahora os diré brevemente cómo esta creatura se aplicaba al estudio de este libro. Cuando llegaba la mañana se ponía a pensar cómo el bendito hijo de Dios quiso descender a la miseria de este mundo, tomar nuestra humanidad y agregarla a su divinidad, de manera que se pueda decir que Dios, que era inmortal, murió por nosotros. Después pensaba en la gran humildad que había en él. Y después pensaba en cómo quiso ser siempre perseguido. Después pensaba en su gran pobreza y en su gran paciencia y cómo fue obediente hasta la muerte.
7. Quant illi aveyt ben regarda cet livro, illi comencavet a liere el livro de sa
7. Cuando hubo mirado bien el libro, comenzó a leer el libro de su conciencia,

---

<sup>2</sup> Traducimos por vida el término original «*conversations*» que incluye, según el diccionario de francés medieval ([https://www.lexilogos.com/francais\\_ancien.htm](https://www.lexilogos.com/francais_ancien.htm)), además de tipo de vida y conducta, la conversación entre personas.

concienci, lo qual illi trovavet tot plen de fouceta et de menconges. Quant illi regardavet la humilita Jhesu Crit, illi se trovavet tota pleyna d'eguel. Quant illi pensavet qu'il volit estre mesprisies et persegus, illi trovavet en se tot lo contrayrio. Quant illi regardavet sa poureta, illi ne trovavet pas en se que illi volit estre si poure, que illi en fut mesprisie. Quant illi regardavet sa patienti, illi non trovavet point en sei. Quant illi pensavet coment il fut obediens tan que a la mort, illi ne trovavet pas si bien obediens coment mestiers li fut.

8. Co erunt les letres blanches, en que eret escrita li conversations al beneit fil Deu. Apres quant aveit bein regarda totes ses defautes, illi se perforsavet de l'emendar tan come illi puet a l'esemployre de la via Jhesu Crist.

9. Apres illi se estudievet en les letres neires, en les quauz erant escriptes les viutinances que on fit Jhesu Crist : en celes apreneit a soffrir les tribulations en pacienci.

10. Apres illi se estudievet en les letres roges, en les quauz erant escriptes les plaes et li espanchimenz del pretious sanc Jhesu Crist. En celes apreneit non pas tan soulament les tribulations soffrir en pacienci, mays si apreneit a deleitier en tal maneri que tuit li confort de cet mundo li tornavont a grant haine, essi que oy li eret semblanz que en cet mundo non eret ci digna chosa ne si douci comme soffrir les peynes et les tormenz de ce se glo per l'amour de son creatour.

que encontró lleno de falsedad y mentiras. Cuando miraba la humildad de Jesucristo, se encontraba llena de orgullo. Cuando pensaba que él quiso desprecios y persecuciones, hallaba en sí todo lo contrario. Cuando miraba su pobreza, no encontraba en sí que quisiera ser tan pobre y se despreciaba. Cuando miraba su paciencia, no encontraba ninguna en sí. Cuando pensaba cómo él fue obediente hasta la muerte, no se hallaba tan obediente como sería menester.

8. Éstas eran las letras blancas, en las que estaba escrita la vida del bendito hijo de Dios. Después, cuando hubo mirado bien todos sus defectos, se esforzó por enmendarse tanto como le fue posible, según el ejemplo de la vida de Jesucristo.

9. Después se aplicaba al estudio de las letras negras, en las que estaban escritas las maldades que le hicieron a Jesucristo: en ellas aprendió a sufrir tribulaciones con paciencia.

10. Después se aplicaba al estudio de las letras rojas, en las que estaban escritas las heridas y el derramamiento de la preciosa sangre de Jesucristo. Allí aprendía no sólo a sufrir las tribulaciones con paciencia, sino a deleitarse de tal manera que todos los placeres de este mundo se le tornaban odiosos de tal manera que en este mundo nada le parece más digno ni más dulce que sufrir las penas y los tormentos de este siglo por amor de su creador.

11. Apres illi se estudiavet en les letres del or. En celes illi apreñeit a desirrar les choses celestiauz. 11. Después se aplicaba al estudio de las letras de oro. En ellas aprendía a desear las cosas celestiales.
12. En cet livro trovavet escripta la via que Jhesu Criz menet en terra, dey sa nativita tan que il montiet en ciel. 12. En este libro encontraba escrita la vida que Jesucristo llevó en la tierra, desde su nacimiento hasta que subió al cielo.
13. Apres illi comencavet a pensar coment li beneit fiuz Deu se siet a la destra part de son glorious pare. Mays illi aveit encores les uouz del cor si obscurs que illi ne poet contemplar Nostru Segnour en cel. Mays li coventavet toz jors retornar al comenciment de la via que Nostru Sires Jhesu Criz menet en terra, tant que illi ot bein emenda sa via, a l'essimplairo de cel livro ; illi se estudiavet grant teins en ceta maneri. 13. Después comenzó a pensar cómo el bendito hijo de Dios se sienta a la diestra de su glorioso padre. Pero tenía aún los ojos del corazón tan oscuros, que no podía contemplar a Nuestro Señor en el cielo. Mas tenía que retornar siempre al comienzo de la vida que Nuestro Señor Jesucristo llevó en la tierra, hasta que hubo bien enmendado su vida, según el ejemplo del libro; durante mucho tiempo estudió de esta manera.

## Capítulo Segundo

14. Or no ha pas grant teins que illi eret en oreison apres matines et comencevet regarda en son livro assi come illi aveit acotuma. Quant illi ne s'en prit garda oy li fut semblanz que li livros se uvrit, lo qual illi non aveit unques veu manques defor. 14. No hace mucho tiempo, estaba ella en oración después de maitines y comenzaba a mirar en su libro, como tenía por costumbre. Sin darse cuenta, le pareció que se abría el libro que hasta entonces sólo había visto por fuera.
15. Cit livros fut dedinz assi come uns beauz mirors, et no hy aveit fors que due pages. De co que illi vit dedenz lo livro, jo no vo conteray pas mout, quar jo no hay cor qui lo puit pensar, ne bochi qui lo sout devisar. Tot ades jo vos direy alcon petit si Deus me donet la graci. 15. Este libro era por dentro como un hermoso espejo, y no tenía más de dos páginas. De aquello que ella vio dentro del libro, no os contaré mucho, ya que no tengo el corazón que lo pueda pensar, ni la boca que lo sepa contar. Aún así os diré algo si Dios me da la gracia.
16. Dedenz cet livro apparisseit uns lues delicious, qui eret si tres granz que toz li monz no est que un po de chosa a regar de 16. Dentro de este libro aparecía un lugar delicioso, que era tan grande que todo el mundo no es más que poca cosa

cen. En cel lua apparisseit una très gloriosa lumeri, que se devisavet en tres parties, assi come en tres persones ; mays de co ne fait a parler de bochi de home.

17. De inqui saliunt tuit li bin qui poont etre. De inqui saleit li veray sapienci per la qual totes choses sont faytes et crees. Iqui eret li puysanci a la cui volunta totes choses se enclinont. De inqui sayleit una si granz doucours et una si granz refections que li anges et les armes estiant si repayssues que eles ne poent outra co dessirra nient. De inqui yssit una odors que eret si tres bona que illi traset totes les vertuz del ceuz a sey. De inqui saleyt uns si tres granz embrassamenz d'amour que totes les amors qui sont en cest mundo no sont maques una granz amaritudina au regart de cel amour. De inqui salleyt si très granz joys que cors d'ome ne lo porit pensar.

18. Quant li angel et li saint regardont la grant beuta Nostron Segnour, e il sintont la bonta et sa tres grant doucour, il ant si tres grant joy que il no se pont tenir de chanter, mays fant una chancon tota novella qui est si douci, que co est una granz meloudi. Ciz douz chanz s'en vait per toz les ordenz des angels et de sayns dey lo primyer tant que au derrier. E ycis chanz no est plus tot fenis que il en fant un autre tretot novel. Et ciz chanz durera seins fin.

19. Li saint serant dedenz lor creator tot assy com li peyson qui sont dedenz la mar qui beyvont toz jors a plein seins enoer et seins l'ayguy amermer. Tot assi seront li saint, quar il bevrant et mengirant la grant doucour de Deu. Et tant cont il plus en recevrent et il plus grant fayn en arent. Et citi doucours ne se pot decreyre assi po et menz que li ayguy de la mar. Quar tot assi com li fluyvo sallont de la

comparado con aquello. En aquel lugar aparecía una luz muy gloriosa, que se dividía en tres partes, así como en tres personas; mas no hay boca de hombre para hablar de ello.

17. De allí salían todos los bienes que pueden existir. De allí salía la verdadera sabiduría por la que todas las cosas han sido hechas y creadas. Allí estaba el poder ante cuya voluntad todas las cosas se inclinan. De allí salía una dulzura tan grande y una consolación tan grande que los ángeles y las almas estaban tan saciados que no podían desear ninguna otra cosa. De allí salía un olor que era tan bueno que atraía a sí todas las virtudes del cielo. De allí salía un abrazo de amor tan grande que todos los amores que están en este mundo no son más que una gran amargura en comparación con este amor. De allí salía una alegría tan grande que el corazón humano no lo podría pensar.

18. Cuando los ángeles y los santos miran la gran belleza de Nuestro Señor y sienten la bondad y su muy gran dulzura, tienen un gozo tan grande que no pueden no cantar, mas hacen una canción totalmente nueva, que es tan dulce que es una gran melodía. Este dulce canto va por todos los órdenes de ángeles y santos, desde el primero hasta el último. Y este canto no ha terminado del todo que ya hacen otro completamente nuevo. Y este canto durará sin fin.

19. Los santos estarán dentro de su creador como los peces están dentro del mar, beben siempre hasta saciarse, sin hartarse y sin hacer disminuir el agua. Así serán los santos, pues beberán y comerán la gran dulzura de Dios. Y cuanto más reciban, más grande será su hambre. Y esta dulzura no puede disminuir ni más ni menos que el agua del mar. Pues como los ríos salen todos de la mar y a ella vuelven

mar tuit et tuit y retornont, tot assi li beuta Nostron Segnour et li doucours, cum bein que illi se expandet a tot ; illi retornet toz jors a luy. E per co ne pot illi ja mays descreytre.

20. Certes ce li saint ne faysiant ja mays que pensar la grant bonta de luy, si no porriant il pas perfaytimant pensar la tres grant charita per la qual li tres bons Sires enviet lo benoit Fil en terra.

21 Or pensas que en huy ha d'autres biens avoy cetuy. Il est tratotes choses que l'on pot pensar ne desirar en toz ses sains. Et co est li escriptura qui eret escripta el premier fermel del livro ou aveit escrit : " Deus erit omnia in omnibus ".

22. El secont fermel del livro aveit escrit : " Mirabilis Deus in sanctis suis " Deus est miravillous en sos sains. Oy non est cors d'ome qui poit pensar com Deus est miravillous en sos sains.

todos, así la belleza de Nuestro Señor y sus dulzuras, aunque se derraman por doquier, retornan siempre a él. Y por eso no pueden disminuir nunca.

20. Incluso si los santos no hicieran nunca nada más que pensar en su gran bondad, no podrían pensar de manera perfecta la caridad tan grande por la cual el muy buen Señor envió a su Hijo bendito a la tierra.

21. Entonces pensad que hay en él también otros bienes. Él es todo lo que se pueda pensar o desear en todos sus santos. Y esto es la inscripción que estaba escrita en el primer cierre del libro donde estaba escrito: "*Deus erit omnia in omnibus*".

22. El segundo cierre del libro tenía escrito: "*Mirabilis Deus in sanctis suis*" Dios es maravilloso en sus santos. No hay corazón humano que pueda pensar cómo Dios es maravilloso en sus santos.

### Capítulo Tercero

23. Oy no ha pas mout de tens que una persona que je cognoisso eret in oreyson ou devant matines, ou apres, et comenciet a pensar en Jhesu Crit, coment il se seit a la dextra par de Deu lo pare. Et tantot son cuors fut si elevas que oy li fut semblanz que illi fut en un lua qui eret plus granz que toz li monz et plus reluysanz que li solouz de totes pars ; e eret pleins d'unes genz que erunt si tres beles et si tres glorioses que bochi d'ome non ho porroyt recontar.

24. Entre le autres oy li fut semblanz que illi veyt Jhesu Crit si tres glorios que cuors ne porroyt pensar, qui eret vestiz de cella gloriousa roba qu'il prit el tres noble

23. No hace mucho tiempo, una persona que conozco estaba en oración antes o después de maitines, y comenzó a pensar en Jesucristo, cómo se sienta a la diestra de Dios Padre. De pronto su corazón fue elevado tanto que le pareció estar en un lugar que era más grande que el mundo entero y más reluciente que el sol en todas partes; y estaba lleno de gente que era tan bella y tan gloriosa que boca humana no lo podría contar.

24. Entre otros le pareció que veía a Jesucristo tan glorioso que ningún corazón podría pensarlo. Estaba vestido con ese glorioso ropaje que tomó del muy noble

cors de Nostra Donna. En ses tres nobles mayns e en ses pies appareyssant les glorioses playes que il souffrit per amour de nos. De cel glorious pertuis sallit una si tras granz clarta que co eret uns granz ebaymenz assi come si tota li beuta de la divinita salit per mey. Ices glorious cors eret si tres nobles et si trapercans que l'on veoyt tot clarament l'arma per dedenz. Cil cors eret si tres nobles que l'on si poit remirer plus clarament que en un mirour. Ciz cors eret si tres beuz que l'on y veit los angelos et los sains assi come se il fussant peint en lui. Sa faci eret si tres graciouse que li angel qui l'aveiant contempla de que il furont crea non se puyant solar de luy regarder, mais lo desirravont a regarder.

25. Certs qui penseroyt et regarderoyt sa beuta et la bonta que est en lui, on l'amerit tant que totes atres choses li sariont amares. Quar el est si bons et si douz et si corteis que tot quanque il a de bein il ha dona et parti a ses amis.

26. Or pensas la tre grant beuta de lui que est si tres granz que il ha dona a toz los angelos e a toz seins qui sont ses membro que chacuns est assi clars com li selouz. Or poes pensar quant beuz es li lues ou a tant de clartes.

27. Quar Deus est si granz que il est pertot, la qual chosa neguns doyt avoir for que il toz seuz. Il a dona si grant legereta a ses amis que il vant en un moment lay ou il volunt ; quar il sont quaque part que il seiant per toz presenz avoy luy.

cuerpo de Nuestra Señora. En sus muy nobles manos y en sus pies, aparecían las gloriosas llagas que sufrió por amor a nosotros. De estas gloriosas aperturas<sup>3</sup>, salía una claridad tan grande que era asombroso como si toda la belleza de la divinidad saliera por ellas. Aquel cuerpo glorioso era tan noble y tan transparente que se veía muy claramente el alma dentro. Este cuerpo era tan noble que uno puede verse más claramente que en un espejo. Este cuerpo era tan bello, que se veían en él los ángeles y los santos como si en él estuvieran pintados. Su faz era tan graciosa que los ángeles que la habían contemplado desde que fueron creados, no se podían saciar de mirar, mas deseaban mirarlo.

25. Ciertamente si pensáramos y miráramos su belleza y la bondad que está en él, lo amaríamos tanto que todas las otras cosas parecerían amargas. Pues él es tan bueno y tan dulce y tan cortés que todo lo que tiene de bien, lo ha dado y repartido a sus amigos.

26. Pensad pues en su muy gran belleza que es tan grande que ha concedido a todos los ángeles y a todos los santos que son sus miembros, ser cada uno tan claro como el sol. Podéis pensar pues cuan bello es el lugar donde hay tantas claridades.

27. Pues Dios es tan grande que está en todas partes, y esto no concierne a nadie más que a él. Ha dado una ligereza tan grande a sus amigos que van, en un momento, a donde quieren; pues donde quiera que estén, están en todas partes presentes con él.

---

<sup>3</sup>Hemos preferido traducir la palabra franco-provenzal «pertuis» por aperturas en lugar de heridas para respetar el significado señalado en el *Dictionnaire de moyen français* [<http://www.cnrtl.fr/definition/dmf/pertuis>]: «*trou, ouverture, passage*».

28. Deus est tre fors et tres poyssent et per co il ha dona a sos amis si grant poyssanci et si grant forci que il pont quanque il volunt : se il aveunt volunta de levar tot lo mundo al petit dei il o porriunt fayre legerement.

29. Jhesu Criz e toz frans et per cen il ha fayt sos amis tant frans et si sustiz et si trapercans que il pount entra et issir a portes closes sen negun empegiment, assi com Jhesu Criz fayseit apres la resurrection.

30. Deus est impassibilis et no pot aveyr nulla infirmita en se et per co il ha dona si grant santa a sos amis que no porrent ja mais aveir maladi, ne estre pesant ne grava, ne en arma ne en cors.

31. Deus est tres granz delyez, quar oy non est doucours ne deliez qui bons seit que de luy ne viegnet, quar il est li douz leytuares en cui sont totes les bones savors. Il est si bons que cil qui en agostarent, com plus largiment en recevrent e il plus grant fayn en arent, ne autre chosa desirra il oserent fors la doucour que il de lui sentirent.

32. Deus est pleins de sapienci, et de cella il a tant dona a sos amis que oy ne lour convindra ja rent demandar, quar il harent tot quanque il voudrent.

33. Deus est amors et de cella il ha tant dona au sains que il s'amont tant comme li uns membros puot amar l' outro. Et co que li uns vout, volunt tuit li autri.

34. Deus est eternauz et per co il ha fait sos amis de si nobla materi que il non se

28. Dios es muy fuerte y muy poderoso y por eso ha dado a sus amigos un gran poder y una fuerza tan grande que pueden lo que quieren: si quisieran levantar el mundo entero con el dedo pequeño, lo podrían hacer con ligereza.

29. Jesucristo es totalmente libre y por ello ha hecho a sus amigos tan libres y tan sutiles y tan transparentes que pueden entrar y salir con las puertas cerradas sin ningún impedimento, como lo hacía Jesucristo después de su resurrección.

30. Dios es impasible y no puede tener ninguna dolencia y por eso le ha dado a sus amigos una salud tan grande que no podrán tener nunca ninguna enfermedad, ni pesadumbre ni padecimiento, ni de alma ni de cuerpo.

31. Dios es gozo supremo, pues no hay dulzura ni gozo que sea bueno que no venga de él. Es el dulce electuario<sup>4</sup> en el que están todos los buenos sabores. Es tan bueno que los que lo prueben, cuanto más reciban, más hambre tendrán. No osarán desear otra cosa fuera de la dulzura que de él sentirán.

32. Dios está lleno de sabiduría, y tanta ha dado a sus amigos, que no tendrán que pedir ya nada, pues tendrán todo lo que deseen.

33. Dios es amor y de él tanto ha dado a sus santos, que se aman tanto como un miembro puede amar a otro. Y lo que el uno quiere todos los otros lo quieren.

34. Dios es eterno y por ello ha hecho a sus amigos de una materia tan noble que

---

<sup>4</sup> RAE: medicamento de consistencia líquida, pastosa o sólida, compuesto de varios ingredientes, casi siempre vegetales, y de cierta cantidad de miel, jarabe o azúcar, que en sus composiciones más sencillas tiene la consideración de golosina.

porrent ja mais corrompre, ne no porrent enveylir, mais vivrent perdurablement avoy luy.

35. Or pues pensar la tres grant bonta que est en luy qui ensi a dona tot quanque il ha sos amis. Encor lo ha il plus fait, quar il lor ha dona se memo, quar il los ha fait si beuz et si glorious que la Trinita veit chacuns en se, assi come un veit en un bel mireour co que li est devant. Et co est li escriptura que eret escripta el secont fermel, ou aveyt escrit : " Mirabilis Deus in sanctis suis ".

36. Et tot assi com li saint se delectunt en veir la beuta Nostron Seignour, se deduit nostre bons creares en la beuta y en l'amour de ses beles creatures qu'il a fait a sa ymagi et a sa semblanci, assi com li bons meitres regardet volunteyrs una bela carta, quant il l'a bein fayta.

37. Certes jo croy qui metrit bein son cor en la tres grant beuta Nostron Seignour et coment il appareyt glorious en sos sains, hel dyroyt bien que so erant dreite mervilles, e croy que oy lo convindrit a defalir, e bein porreit dire que Deus lor aveit bein rendu co que il lour promet per lo propheta David : " Ego dixi, dii estis ". Quar oy sera semblanz a chascun que il seit uns petiz deus, quar il seront si fil et si heyr.

38. Certes jo no croy que el mont ait cor si freyt, se il saveyt bien pensar et cogneitre la tre grant beuta de Nostrum Segnour, que il no fu toz embrasas d'amour. Mays oy ha de cors qui sont si abastardi que il sont come li porcez qui ama plus lo fla du fangez qu'il no faroyt d'una belle rosa. Assi fant cil qui amont plus pensar en les choses de cest seglo et plus y ant de

no pueden corromperse jamás, ni pueden envejecer, sino que vivirán perdurablemente con él.

35. Ahora podéis pensar la muy gran bondad que hay en él, que ha dado así todo cuanto tiene a sus amigos. Aún ha hecho más, pues se ha dado a sí mismo, pues los ha hecho tan bellos y tan gloriosos que cada uno ve a la Trinidad en sí, así como se ve en un bello espejo lo que está delante. Y ésta es la escritura que estaba escrita en el segundo cierre, donde estaba escrito: «Mirabilis Deus in sanctis suis».

36. Y tal como los santos se deleitan al ver la belleza de Nuestro Señor, se deleita nuestro buen creador en la belleza y el amor de sus bellas creaturas, que ha hecho a su imagen y a su semejanza, así como los buenos maestros se complacen en mirar una bella pintura, cuando está bien hecha.

37. Yo creo en verdad que aquel que considere la gran belleza de Nuestro Señor y cómo se manifiesta glorioso en sus santos, dirá que se trata realmente de maravillas, y creo que llegaría a desfallecer. Y bien podría decir que Dios les ha dado lo que prometió a través del profeta David: «Ego dixi, dii estis». Pues a cada uno le parecerá ser un pequeño dios, pues todos serán sus hijos y sus herederos.

38. Ciertamente no creo que en el mundo haya un corazón tan frío, que no fuera abrasado de amor si supiera pensar y conocer la muy gran belleza de Nuestro Señor. Mas hay corazones que son tan degenerados<sup>5</sup> [*abastardi*] que son como puercos que prefieren el olor del lodazal al de una bella rosa. Así hacen los que prefieren pensar en las cosas de este siglo,

<sup>5</sup> Hemos preferido traducir el franco provenzal «*abastardi*» por degenerados para conservar la idea presente en el v. “bastardo” según la RAE: «que degenera de su origen o naturaleza».

confort que il non ant en Deu. E cez sont si plein de tenebres que il non y veont gota.

39. Et genz qui sont si mal netes non ant poer de Deu amar ne de lui cognoitre. Quar Deus dit en l'evangelo que neguns cognoit lo fil maques li pares, ne lo pare maque li fiuz et ceuz cui li fiuz lo voudra revelar. Jo croy bein que li fiuz Deu ne revela pas sos secrez a genz qui sont mal netes, et per co sont benatru li net de cuor, quar il verent Deu tot apertament. Et il memes lo promet en l'avangelo et dit que benetau sont li ne de cuor, quar il verrent Deu faci a faci, en sa tre grant beuta.

40. Jhesu Criz nos dunt vivre si netament de cuor et de cors que, quant les armes nos partirent del cors, que il nos deigneit monstrar sa gloriouse faci. Amen.

teniendo en ellas más consuelo que en Dios. Y están tan llenos de tiniebla que no ven ni gota.

39. Y la gente que tiene tan poca pureza no tiene el poder de amar a Dios ni conocerle. Pues Dios dice en el evangelio que nadie conoce al hijo sino el padre, ni al padre sino el hijo y aquel a quien el hijo querrá revelarlo. Yo creo firmemente que el hijo de Dios no revela sus secretos a gente impura, y por eso son bienaventurados los puros de corazón, pues verán a Dios abiertamente. Y él mismo lo promete en el evangelio y dice que bienaventurados son los puros de corazón, pues verán a Dios cara a cara, en su muy gran belleza.

40. Que Jesucristo nos conceda vivir en una tal pureza de corazón y de cuerpo que, cuando nuestras almas dejen nuestros cuerpos, se digne mostrarnos su gloriosa faz. Amén.

*Explicit Speculum.*

## 2. Documentación fotográfica de Oingt, Francia



Figura 1. Pueblo de Oingt. Se pueden apreciar la actual Iglesia de San Mateo, siglo X, antigua capilla del “*Château Vieux*” y el “*donjon*” del “*Château Neuf*”, construido en 1190 por los Señores de Oingt<sup>1</sup>.



Figura 2. Placa conmemorativa de Margarita de Oingt ubicada en la Puerta de Nizy, Oingt.



Figura 3. Iglesia de San Mateo, siglo X. Edificio más antiguo de Oingt. El coro está decorado con ocho bases esculpidas representando rostros. Según la tradición se trataría del padre de Margarita, Guichard IV, su esposa Margarita y sus seis hijos vivos en 1297.

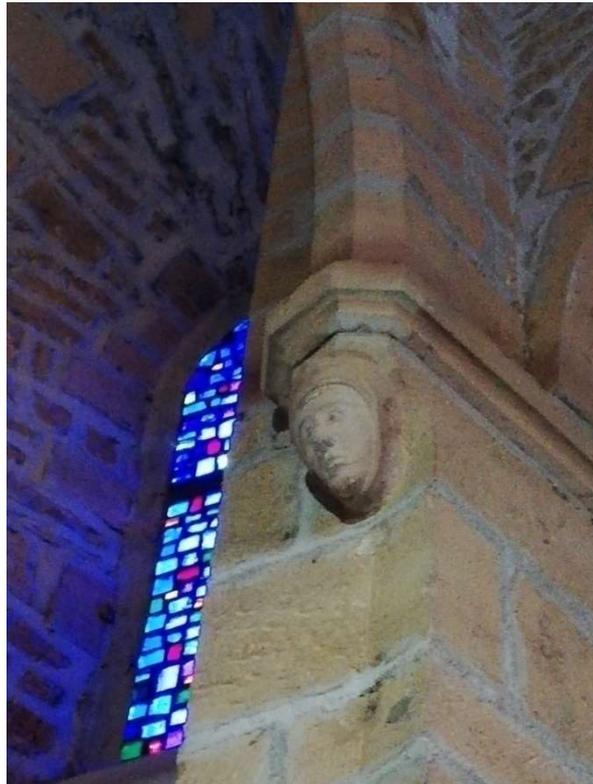


Figura 4. Escultura del coro de la Iglesia de Oingt representando, según la tradición, a Margarita de Oingt.

---

<sup>i</sup> Nuestras fotos, realizadas el 12 de octubre del 2018.