

UNIVERSIDAD DE MÁLAGA
Facultad de Filosofía y Letras



Tesis Doctoral

EL MAGISTERIO DIALÓGICO
DE LAS MUJERES MÍSTICAS
EN EL DISCURSO BIOGRÁFICO:
TERESA DE JESÚS Y RĀBI 'A AL-'ADAWIYYA

Ana María Salto Sánchez del Corral

Málaga, 2015



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Programa de doctorado *Estudios de las mujeres y de género*

**EL MAGISTERIO DIALÓGICO
DE LAS MUJERES MÍSTICAS
EN EL DISCURSO BIOGRÁFICO:
TERESA DE JESÚS Y RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA**

Autora: Ana M. Salto Sánchez del Corral

Directora: Dra. Carmen Cortés Zaborras

MÁLAGA, 2015



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

AUTOR: Ana M. Salto Sánchez del Corral

EDITA: Publicaciones y Divulgación Científica. Universidad de Málaga



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

Cualquier parte de esta obra se puede reproducir sin autorización pero con el reconocimiento y atribución de los autores.

No se puede hacer uso comercial de la obra y no se puede alterar, transformar o hacer obras derivadas.

Esta Tesis Doctoral está depositada en el Repositorio Institucional de la Universidad de Málaga (RIUMA): riuma.uma.es



Carmen Cortés Zaborras, profesora titular del Departamento de Filología Inglesa, Francesa y Alemana

CERTIFICA

Que la tesis doctoral de D.^a Ana María Salto Sánchez del Corral, titulada *El magisterio dialógico de las mujeres místicas en el discurso biográfico: Teresa de Jesús y Rābi'a al-'Adawiyya* ha sido realizada bajo mi dirección y reúne todos los requisitos para ser defendida ante tribunal. por lo que la considero APTA para optar al Grado de Doctor.

Lo que firma en Málaga

Dra. Carmen Cortés Zaborras
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Málaga



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

A Francisco

Solo la nobleza de corazón, de un corazón que no puede dejar de amar [...], puede tender puentes y vínculos (Bergoglio, Te Deum del 25 de mayo de 2012).



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	13
INTRODUCCIÓN.....	25
1. PERSPECTIVA DE ANÁLISIS: CRÍTICA LITERARIA FEMINISTA	25
2. TESIS.....	32
PRIMERA PARTE: TERESA DE ÁVILA.....	39
I. LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA: EL DISCURSO DEL YO FEMENINO	41
1. LOS ESTUDIOS TERESIANOS EN LA ACTUALIDAD	41
2. LAS AUTOBIOGRAFÍAS DE MUJERES	52
3. EL LIBRO DE LA VIDA	57
3.1. La manifestación del yo femenino	62
3.2. El discurso del sujeto femenino oprimido, requerido por letrados y censores varones	85
3.3. La intertextualidad subversiva	103
II. LITERATURA MÍSTICA FEMENINA: ENSAYO Y AUTOBIOGRAFÍA	117

1. LA EXPERIENCIA COMO FUENTE AUTORIZADA DEL CONOCIMIENTO. EXPERIENCIA MÍSTICA, EXPERIENCIA DE AMOR	119
2. OBJETIVACIÓN Y UNIVERSALIZACIÓN DE UNA EXPERIENCIA FEMENINA	125
2.1. La escritura: de la experiencia a la objetivación.....	125
2.2. Escritura mística: el agua.....	130
3. EL ARTE LITERARIO DE TERESA EN LA COMUNICACIÓN DEL SABER MÍSTICO FRENTE A LOS TRATADOS MASCULINOS	135
3.1. La crítica de las fuentes masculinas	135
3.2. El arte literario	138
III. LITERATURA SOCIAL: CRÍTICA Y REFORMA EN EL <i>LIBRO</i> <i>DE LA VIDA</i>	143
1. LA CRÍTICA SOCIAL DE UNA MUJER EN EL TIEMPO DE LA CONTRARREFORMA ESPAÑOLA	143
1.1. Crítica de la vida religiosa y de la institución eclesial	150
1.2. Crítica de los padres confesores.....	155
1.3. Crítica social y política.....	159
2. LA GÉNESIS DE LA REFORMA DE TERESA DE AHUMADA	162
SEGUNDA PARTE: TERESA DE JESÚS Y RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA	173
IV. FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A	175
1. FUENTES ÁRABES Y PERSAS DESDE LA EDAD MEDIA A LA EDAD MODERNA.....	178
Al-Ŷāḥiẓ	178
Al-Ḥakīm al-Tirmidī	179
Al-Sarrāy	180
Al-Kalābādī	181
Al-Makkī	182

Al-Sulamī	182
Al-Iṣbahānī	185
Al-Quṣayrī	185
Al-Ḥuṣwīrī	186
Al-Gazālī	186
Al-Ḥamaḍānī	187
‘Aṭṭār	188
Ibn al-Ŷawzī	190
Ibn al-Munawwar	191
Al-Suhrawardī	192
Ibn ‘Arabī	192
Al-Maqdisī	194
Ibn Jallikān	194
Ibn Taymiyya	195
Al-Ḍahabī	196
Aflākī	196
Muḥammad ibn ‘Alī al-Asnawī (‘Imād al-Dīn)	197
Al-Ŷāfi‘ī al-Šafi‘ī	198
Ibn Baṭṭūta	198
Al-Ḥurayfiš	198
Ibn Jaldūn	199
Šams al-Dīn al-Anṣārī	199
Al-Ḥiṣnī	199
Al-Ŷāmī	199
Al-Ša‘rānī	200

Al-Munāwī	200
Muḥammad Bahā' al-Dīn al-‘Āmilī.....	201
Ibn al-‘Imād	201
Al-Zabīdī	202
2. ESTUDIOS ÁRABES CONTEMPORÁNEOS	202
Al-Zirikī	202
‘Abd al-Rahmān Badawī.....	203
Maḥmūd al-Šarqāwī.....	204
Su‘ād Alī ‘Abd al-Rāziq.....	205
Ṭāhir Abū Fāsā.....	206
Samīh ‘Āṭīf al-Zayn	206
Rašīd Salīm al-Ŷarrāḥ	207
‘Abd al-Mun‘im Ḥifnī.....	207
‘Abd al-Razzāq Kīlū	208
Al-Ŷabr Muwaffāq Fawzī	209
Muḥammad ‘Aṭīyya Jamīs	210
Suhail Butrus Qāsā.....	212
Sihām Jī r	213
Ŷīndī, Banhāwī, al-Bannā, Qallīnī, ‘Azzām	215
3. BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS DISPONIBLES EN LENGUAS EUROPEAS.....	217
<i>Muslim Women Mystics. The Life and Work of Rābi‘a and Other</i> <i>Women Mystics in Islam.....</i>	217
<i>First Among Sufis. The Life and Thought of Rabia al-Adawiyya, the</i> <i>Woman Saint of Basra.....</i>	218
<i>I detti di Rabia</i>	219

<i>La Vie de Rābi‘a al-‘Adawiyya. Une Sainte Musulmane du VIII^{ème}</i>	
<i>Siècle</i>	219
<i>Rābi‘a, La Mistica</i>	219
<i>Une femme soufie en Islām. Rābi‘a al-‘Adawiyya</i>	220
4. TRADUCCIONES EN ESPAÑOL DE LAS TRADICIONES SOBRE RĀBI‘A	221
<i>Mujeres Sufíes</i>	221
<i>Rābi‘a al-‘Adawiyya, paloma de luz y lumbre</i>	223
<i>Dichos y Canciones de una Mistica Sufi (siglo VIII)</i>	224
V. EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA	
1. LA HISTORIA DE LA CIUDAD DE BASORA	225
2. LA VIDA CULTURAL BASORÍ.....	229
3. EL SABER RELIGIOSO	233
4. LA ESCUELA ASCÉTICA Y LA EXPERIENCIA MÍSTICA	239
5. LAS PRIMERAS SUFÍES EN LA LITERATURA MÍSTICA	251
VI. VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA	265
1. PERFIL BIOGRÁFICO DE RĀBI‘A DE BASORA.....	265
1.1. Biografía existencial.....	266
1.2. Biografía espiritual.....	284
2. LA EXPERIENCIA MÍSTICA EXPERIENCIA DE AMOR	296
2.1. Ruptura de la oposición muerte-vida: el don de la Vida	298
2.2. Ruptura del monologismo: el don del Amor	301
3. EL ARTE LITERARIO EN LA COMUNICACIÓN DE UNA EXPERIENCIA	
FEMENINA	314
3.1. El discurso dialógico	317
3.2. La acción simbólica.....	329

3.3. La poesía.....	333
4. CRÍTICA RELIGIOSA Y SOCIAL	340
4.1. Críticas, subversiones y rupturas con la tradición religiosa	340
4.2. Crítica social de una mujer en tiempos del esplendor abasí en Irak	349
VII. ESTUDIO COMPARATIVO: EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS TERESA DE JESÚS Y RÂBI‘A AL-‘ADAWIYYA	
1. EXPERIENCIA COMÚN.....	359
1.1. La espiritualidad en relación.....	359
1.2. La relación con el Otro	363
1.3. La unión y el puro amor: el diálogo amoroso	370
2. MAGISTERIO COMÚN	375
2.1. El método: magisterio dialógico	376
2.2. Ideas para el diálogo interreligioso	377
3. EL DIÁLOGO ENTRE CULTURAS SUGERIDO POR EL MAGISTERIO DE LAS MUJERES MÍSTICAS.	389
3.1. La experiencia mística, instancia crítica en el seno de las culturas	390
3.2. La voz debida a las mujeres místicas creadoras de cultura	394
3.3. La superación de la fractura imaginaria Oriente-Occidente en el soneto dialógico autobiográfico “No me mueve...”	398
CONCLUSIONES.....	427
RÉSUMÉ	437
BIBLIOGRAFÍA I	455
BIBLIOGRAFÍA II.....	471

PRESENTACIÓN

El enunciado en su totalidad se conforma como tal gracias a elementos extralingüísticos (dialógicos) y también está vinculado con otros enunciados. Los elementos extralingüísticos (dialógicos) también penetran dentro del enunciado (Bajtín, El problema del texto en la lingüística, la filología y otras ciencias humanas. Ensayo de análisis filosófico).

La sospecha de interpretaciones tradicionales, androcéntricas y canónicas en España nos ha llevado a intentar deconstruir algunos tópicos reductivos sobre la escritura de Teresa de Ávila. Ello se puede hacer gracias a una lectura desde el excedente de visión postfranquista y feminista, es decir, desde un renovado horizonte de comprensión que permite descubrir nuevos sentidos en el texto teresiano. Dado que la comunicación es un hecho social ideológicamente orientado, es evidente que la naturaleza y el significado de un texto cultural cambian según el punto de vista desde el cual se estudia. En la práctica de una lectura interpretativa, cada intérprete puede activar en un mismo texto una propuesta de visión del mundo diferente.

Nuestro estudio de literatura mística femenina está basado en la convicción del carácter social, abierto, trascendente e inconcluso de la personalidad humana, independientemente de la creencia en un misterio trascendente, por ello, sería honesto recordar aquí las palabras de Bajtín, cuyo pensamiento ha inspirado sobremanera nuestro trabajo:

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Al seleccionar las palabras partimos de la totalidad real del enunciado que ideamos, pero esta totalidad ideada y creada por nosotros siempre es expresiva, y es ella la que irradia su propia expresividad (o, más bien nuestra expresividad) hacia cada palabra que elegimos, o por decirlo así, la contamina de la expresividad del todo (Bajtín, 2009, 277)

Teresa ha sido expropiada y utilizada. Se apropiaron de ella como símbolo de la Contra-Reforma, símbolo del franquismo, santa de los católicos y patrona de sus escritores. Sin embargo, existe también una línea de lectura crítica, sobre todo, allende nuestras fronteras; una línea de lectura que ha intentado rescatar la obra teresiana de una identidad socio-simbólica petrificada, asociada a definiciones interesadas desde el poder político y religioso (patria, raza, catolicismo y mujer). Nuestro trabajo presenta también una lectura crítica, aunque más humilde, de la obra que consideramos patrimonio universal de las letras hispánicas: *El Libro de la Vida*. Para ello, adoptamos como marco general del acto interpretativo algunas propuestas de Bajtín, quien defiende el análisis del discurso social, que hoy se denominaría análisis discursivo, en relación con Wittgenstein y con la pragmática. Su propuesta dialógica “es una forma de comprender el mundo y de transformarlo” (Zavala, 1991, 22), que cuestiona las globalizaciones, los totalitarismos, el dogmatismo de cualquier género, las verdades únicas y el monologismo; que nos hace descubrir la multiplicidad de voces (las marginadas y silenciadas, las autoritarias y autorizadas, las apropiadas), el valor de la diferencia (la resistencia ante la asimilación) y la relación yo-otro yo, como relación intersubjetiva constitutiva del ser humano (relación de sujeto a sujeto).

Para escuchar el discurso de la *Vida* dentro del entramado discursivo de su tiempo, nos hemos servido de este filósofo y filólogo ruso, que no habló de intertextualidad como intercambio de citas textuales, sino de diálogo entre enunciados, sentidos y voces vivas. La dialogía como método de comprensión viva, se abre a la interpretación de sentidos latentes en el texto, que cada persona lectora, enraizada en un cronotopo (tiempo-espacio) determinado, puede activar. Bajtín invita a la reflexión crítica, a la liberación de lo simbólico y a la transformación del mundo, de hecho, igual que Teresa.

PRESENTACIÓN

Bajtín no es reduccionista, por el contrario, favorece la libre apertura del pensamiento a la pluralidad y a la diferencia:

Lo que nos propone es un principio metodológico para dialogar con la “alteridad”, con el “otro”, con otros enunciados lejanos en el tiempo, que se incorporan en contigüedad (sic) a nuestro presente (Zavala, 1991, 54).

La explicación que nos ofrece Iris M. Zavala sobre el principio dialógico justifica nuestro viaje en el tiempo para dialogar y rescatar, como herencia de las mujeres, a una escritora mística del siglo XVI. Desde la aceptación de la diferencia (sexual, cultural, lingüística) que nos construye y enriquece como sujetos en múltiples relaciones interpersonales; desde el rechazo a una universalización anuladora de las diferencias y provocadora de asimilaciones; desde un contexto plural y progresista, podemos re-interpretar (re-acentuar) los textos femeninos pasados. Podríamos profundizar en el magisterio de la experiencia contenido en la autobiografía teresiana de modo aislado, pero es posible hacerlo en relación dialógica con otras maestras. Hemos optado por abordarlo en relación con la experiencia y el magisterio de una gran maestra mística del islam, que vive, sin duda, en el gran tiempo de la cultura universal.

Nuestra visión viene marcada por la condición femenina de la que suscribe este estudio de mujeres, así como por su formación teológica (Ciencias Religiosas) y filológica (filología semítica, opción arabo-islámica). Desde esta posición, nos acercamos al conocimiento de otra mujer, de otra cultura, para conocer mejor a la mística española. Desde el margen del poder político-religioso, la figura magisterial de Teresa de Ávila nos invita a rescatar a otra gran maestra, Rābi‘a al-‘Adawiyya, y a intentar establecer entre ellas una relación dialógica (estudio comparado). La mística basorí no es la otra respecto a nosotros por pertenecer a una tradición cultural diferente, es otra por ser otro-yo, respecto a nosotros y respecto a Teresa. La otredad tiene siempre categoría de sujeto:

Afirmar el “yo” del otro no como un objeto, sino como otro sujeto, esto es superar el solipsismo ético, la conciencia dividida e “idealista”

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

y transformar a la otra persona, de una sombra en realidad auténtica (Bakhtin, 1989, 22, *apud* Zavala, 1991, 178).

Antes de continuar, creemos que es importante precisar también qué entendemos por ámbito religioso. En nuestra opinión, más que una esfera cultural, es una profusión de elementos y rasgos culturales interrelacionados con los demás elementos y rasgos del mundo social, con una relevancia o visibilidad mayor o menor, según épocas y países. En todo caso, ámbito de estudio insoslayable para comprender el mundo y los seres que lo construyen, hoy y ayer, de ahí el reconocimiento académico de las ciencias de las religiones o *Religious Studies*. Por otra parte, en relación con los Estudios de Mujeres, la experiencia mística —culmen y humus de la experiencia religiosa— se nos manifiesta en los textos de mujeres como una fuerza liberadora, emancipadora, crítica y subversiva. Se trata de una experiencia temida por las jerarquías de todos los tiempos y condenada al silencio o a la manipulación en nuestro país por la inquisición y la censura del siglo XVI.

En el capítulo introductorio, presentamos, en primer lugar, la perspectiva metodológica en la que se sitúa el análisis textual: la crítica literaria feminista. Las teorías filosóficas y filológicas de Bajtín han dado lugar a una nueva orientación dentro del feminismo, la crítica feminista dialógica, con la que nos hemos identificado en muchos aspectos. Hemos abordado la lectura de los textos biográficos de las místicas Teresa de Ávila y Rābi‘a de Basora, intentando avivar el sentido encerrado en ellos para los Estudios de Mujeres. Nuestra crítica interpretativa en el marco dialógico se centra en la vida y magisterio plasmados en los discursos biográficos, es decir, en las protagonistas y autoras Teresa de Ávila (*Libro de la Vida*) y Rābi‘a al-‘Adawiyya (dichos, hechos, poemas autobiográficos...). No se trata de una investigación histórica, sino literaria. A Teresa de Ávila, bautizada Teresa de Ahumada, la conocemos en la autobiografía escrita por Teresa de Jesús (nombre de la autora adquirido tras la fundación del convento de San José en 1562); a Rābi‘a al-‘Adawiyya la descubrimos en la colección de textos biográficos que protagoniza.

En segundo lugar, enunciamos nuestras tesis. La primera parte del trabajo defiende la tesis del feminismo *ante litteram* de la genial autora del

PRESENTACIÓN

Libro de la Vida, la polifónica y polifacética, mística y poeta, crítica y reformadora, irónica, burlesca, libre y vital, Teresa de Jesús. La segunda parte demuestra cómo el diálogo intercultural entre Teresa de Jesús y Rābi‘a al-‘Adawiyya enriquece el conocimiento de la maestra abulense y de la mística femenina. Las premisas que justifican el desarrollo de esta segunda parte de la investigación —profundización en la experiencia y magisterio teresiano en relación dialógica (estudio comparado) — son coherentes metodológicamente con una forma de escritura y una línea interpretativa que aspiran a ser dialógicas y, desde el punto de vista del objeto de estudio, con el deseo de reconocimiento académico de mujeres geniales creadoras de cultura en la esfera religiosa.

En el primer capítulo ofrecemos una aproximación al estado actual de los estudios teresianos y situamos las autobiografías de mujeres en el estudio de la autobiografía como género textual, antes de centrarnos en el texto teresiano. En el apartado denominado “autobiografía existencial” (la vida en su dimensión social e histórica), destacamos la conciencia teresiana del cuerpo, así como sus implicaciones en el ámbito de la moral social y de la cultura. También reseñamos la relación con el poder masculino, vivida y expresada por la autora. A continuación, se refleja el proceso de introspección y de liberación narrado en la autobiografía (“autobiografía espiritual”) con la ayuda de la lectura psicoanalítica de Julia Kristeva. De acuerdo con nuestra línea de feminismo dialógico, abordamos, en los últimos apartados del capítulo, la cuestión de las personas destinatarias del discurso y la intertextualidad.

El segundo capítulo se centra en la dimensión ensayística de la autobiografía teresiana. Se intenta reflejar el proceso de elaboración y transmisión del conocimiento experiencial en esta literatura mística femenina.

El tercer capítulo aborda la dimensión ética de crítica y praxis social manifestada en la autobiografía. Se observa cómo la experiencia mística es un camino no solo de transformación y liberación personal para la mujer, sino también un motor de acción transformadora en el espacio público.

En la segunda parte nos acercamos al acontecimiento vital de los textos de tradición islámica, haciendo nuestras, las premisas recogidas por el

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

fenomenólogo Martín Velasco en su obra *El fenómeno místico. Estudio comparado*, a partir de las consideraciones de Panikkar:

Naturalmente, el conocimiento de la realidad necesariamente plural a la que se refiere la palabra “mística” y los equivalentes homeomórficos de otros sistemas exigirá de quien pretende describirlos en toda su riqueza un “diálogo dialógico”, es decir, un diálogo que “intenta dejarse conocer por el otro, aprender del otro y abrirse a una posible fecundación mutua” (Martín Velasco, 2009, 48; Panikkar, 1997, 106-110; 44-45).

En la segunda parte pasamos de la autobiografía a la biografía, de la escucha de la vivencia propia, narrada en primera persona, al estudio y contemplación de una vivencia narrada por una larga cadena de transmisores, aunque en los poemas y diálogos, asistamos a la enunciación en primera persona. En los textos biográficos sobre Rābi‘a, los autores, generalmente sufíes, sienten admiración por el personaje, se identifican con él. Existe homogeneidad en los mundos valorativos de autor y personaje. Si se diera una coincidencia personal en la vida, tendríamos una autobiografía. Coincidimos con Bajtín en que, tanto en la biografía como en la autobiografía, se objetiva artísticamente la vida:

No existe una frontera brusca y fundamental entre una autobiografía y una biografía, lo cual es muy importante. Una cierta diferencia existe, desde luego, y puede ser grande, pero tal diferencia no se ubica en el plano de la principal orientación valorativa de la conciencia. Ni en la biografía, ni en la autobiografía el *yo-para-mí* (la actitud hacia uno mismo) viene a ser el momento de organización y estructuración de la forma (Bajtín, 2009, 133).

La heroína de una vida puede llegar a ser su narradora porque incorpora la postura valorativa del otro, de la otredad, necesaria para la literatura biográfica. Incluso numerosas e importantes partes de la propia biografía las conocemos gracias a las palabras ajenas, de lo que nos han contado o nos cuentan de nosotros mismos.

En el *Libro de la Vida* se da una coincidencia personal entre el personaje del que se habla y la persona que habla; en las biografías de Rābi‘a

PRESENTACIÓN

al-‘Adawiyya, los momentos autobiográficos pueden tener un carácter lírico. La vida de Teresa se enuncia en forma autobiográfica, en una confesión-rendimiento de cuentas solicitada, y crea su forma literaria propia, ensayo y alegoría. La vida de Rābi‘a se enuncia estéticamente mediante la biografía, la creación estética verbal, la poesía, el diálogo y la acción simbólica. Ambos personajes requieren de nosotros buscar el sentido de sus vidas narradas, comprenderlas en su totalidad:

Ésta es la totalidad estéticamente significativa de la vida interior de un hombre, ésta es su alma; ésta se crea activamente, cobra una forma positiva y se concluye únicamente dentro de la categoría de lo *otro*, la que permite afirmar positivamente la existencia por encima del sentido-deber-ser (Bajtín, 2009, 118).

El estudio de Rābi‘a al-‘Adawiyya, desde nuestra tradición cultural diversa (otra), enriquece las noticias transmitidas y los estudios realizados por figuras académicas arabo-musulmanas. Ante una genialidad femenina, una mirada diferente abre nuevas perspectivas, descubre nuevos matices, encuentra nuevos tesoros. Teresa de Jesús realiza una actividad estética y confiere sentido a su vida narrándola hasta 1565; la vida de Rābi‘a a l-‘Adawiyya nos ha llegado en fragmentos dispersos que hemos de unir para interpretarla valorativamente. Y no podemos hacerlo sin saber quién ha enmarcado, re-acentuado, sus palabras, sus noticias, ni, por supuesto, sin adentrarnos en su cronotopo, en su espacio y en su tiempo. Así pues, para conocerla y darla a conocer, precisamos un estudio previo de las fuentes transmisoras y del contexto vital.

En el capítulo cuarto ofrecemos un recorrido por las fuentes y estudios de mujeres sufíes y de Rābi‘a al-‘Adawiyya, desde la Edad Media hasta el tiempo presente. La importancia de las mujeres en la mística islámica también ha suscitado, en ocasiones, el interés de arabistas. Merece especial atención el trabajo de tesis para el grado de doctor en Filosofía de Margaret Smith (1884-1970), pionera en 1928 de los estudios de mujeres en el ámbito universitario. Recibió la ayuda del profesor Massignon y del profesor Nicholson, entre otros. Esta insigne —y apenas conocida— arabista abrió una línea de investigación muy útil y fue un estímulo para nuestra investigación. Gracias a diversas estancias universitarias en países árabes y a

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

una estancia en la Universidad de Pensilvania, con el consiguiente acceso a las bibliotecas universitarias de la *Ivy League*, hemos podido recopilar abundante documentación bibliográfica sobre Rābi‘a al-‘Adawiyya. La compilación árabe de fuentes editadas y no editadas sobre Rābi‘a al-‘Adawiyya, “Ajbār Rābi‘a. Nuṣūṣ manšūra wa-gayr manšūra” del filósofo egipcio ‘Abd al-Raḥmān Badawī, ha constituido nuestro punto de partida. Se trata de la primera publicación (1954) de una colección de noticias sobre la mística basorí. Constituye la segunda parte de un estudio de inexcusable referencia, *Šahīda al-‘išq al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawiyya*. Realizamos, pues, un amplio recorrido —desde la Edad Media a la Edad Moderna— por las fuentes primarias árabes y persas que ofrecen información relevante sobre Rābi‘a al-‘Adawiyya, alguna de ellas no mencionada en estos estudios con temporáneos de referencia. Concluimos el capítulo con el comentario de estudios árabes de los dos últimos siglos y con la referencia a estudios o traducciones en lenguas europeas.

Para conocer a la mística basorí, hemos de conocer, en palabras de Bajtín, “el mundo, la naturaleza, la historia, la cultura del otro” (2009, 120). El capítulo quinto proporciona datos sobre los dos primeros siglos del islam en Basora: la vida cultural; la escuela ascética, la experiencia mística y las mujeres que destacaron en el medio religioso, aunque su experiencia no alcance la fuerza y el reconocimiento que se rinde a Rābi‘a al-‘Adawiyya. En los primeros siglos del islam, la mujer desempeñaba un papel importante en el ámbito del sufismo y muchos biógrafos han transmitido a la posteridad la sabiduría y la experiencia de estas mujeres. En el último apartado del capítulo presentamos un amplio elenco de mujeres sufíes de Basora, predecesoras o coetáneas de Rābi‘a. La última es la más importante de las discípulas que la acompañaron y atendieron en su casa, Maryam de Basora. En ella se ilustra muy bien la transición de la experiencia ascética a la experiencia mística que protagonizará su maestra.

El patrimonio cultural del magisterio espiritual de las mujeres ha permanecido oculto durante siglos. Las colecciones biográficas islámicas constituyen una fuente documental de primera magnitud para nuestro estudio. En el capítulo sexto aportamos a esta cadena de tradiciones el esbozo de una biografía de la mística basorí, antes de abordar el estudio de

PRESENTACIÓN

su vida y magisterio, basándonos en las fuentes árabes y persas desde el siglo X hasta el siglo XVII. En el primer apartado, abordamos la biografía existencial de Rābi‘a, es decir, aspectos significativos de su vida en el mundo, de sus relaciones y acciones en el medio social y cultural basorí de su tiempo; posteriormente, procuramos comprender con más detalle la vida interior, la vida espiritual, fuerza transformadora que le permitirá alcanzar lo que podríamos llamar una vida con sentido, un logro existencial. En el segundo apartado destacamos el magisterio de una experiencia vital femenina, transmitido durante siglos a través de escritos masculinos: la experiencia mística como experiencia de amor. Quienes escucharon a Rābi‘a transmitieron su saber oralmente. Posteriormente, se fijaron por escrito los versos que recitaba — y componía—, las acciones simbólicas que acompañaban sus palabras o los diálogos pletóricos de sentencias que mantenía. El arte literario en la transmisión de la experiencia femenina lo abordamos en el tercer apartado. En el cuarto observamos que, desde la conciencia de una íntima presencia del Otro, desde la experiencia amorosa y liberadora del Amado, las rupturas con formalismos, tradiciones y materialismo religiosos son inevitables. Finalizamos el capítulo reseñando cómo la autoridad moral de esta mujer mística suponía una instancia crítica —social y política— capaz de transformar la realidad y combatir la injusticia.

En el estudio comparativo hemos intentado destacar la experiencia y magisterio que comparten Teresa de Ávila y Rābi‘a de Basora como propuesta dialógica islamo-cristiana, en el ámbito de la literatura mística femenina. Ambas mujeres han vivido experiencias humanas de intensidad cumbre en el seno de sus respectivas religiones. De su experiencia femenina en el mundo señalamos la relación con los otros, así como su influencia social. De la experiencia dialogal con el Otro (utilizamos este término para referirnos a la alteridad divina de ambas), hemos subrayado algunos contenidos de la sabiduría que ha llegado hasta hoy, hasta el centro de nuestra cultura científico-técnica, como magisterio vital y significativo. En el primer apartado comprobamos que la relación axial, matriz, en la vida de ambas místicas es la relación con el Otro. Desde ella, se generan y se transforman las relaciones con las otras y con los otros. La transformación operada en las relaciones intersexuales subvierte las expectativas de rol, de

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

modo que estas mujeres adquieren un prestigio e influencia sobre los varones inusual en su tiempo. En ambas, la relación con el Otro favorece el conocimiento propio, el conocimiento del ser humano, el crecimiento ético, la libertad, el espíritu crítico y la vivencia del amor en plenitud.

En lo que atañe al magisterio, observamos que las dos maestras utilizan la persuasión y el diálogo como un método de enseñanza convincente, que parte de su propia experiencia y la hace extensiva al ser humano en su proceso de apertura a la Otredad. De sus enseñanzas destacamos la concepción antropológica del ser humano como ser social, relacional o dialogal. Este se construye en relación dialogal tanto en el ámbito social, existencial, como en la interioridad psíquica o espiritual. La espiritualidad se fragua en una relación personal e íntima. Por tanto, la religión o re-ligazón auténtica cuestiona el formalismo religioso. De sus textos se desprende que la exterioridad sin interioridad es vanidad, idolatría. La vivencia de la religión del corazón, el auge de la interioridad y el protagonismo de la dimensión relacional interpersonal conllevan un desapego, un desasimiento de todo tipo de obstáculos que recorre diversos planos y conduce a la libertad. La liberación permite la vivencia de un amor apasionado, y la pasión amorosa es la fuente de la vida.

En este estudio, hacemos mención de otras mujeres que, desde los inicios del cristianismo, han destacado por ser maestras en la mística del amor, en la religión del corazón, como alternativa silenciada a las religiones institucionales del patriarcado. La voz de estas mujeres empieza a escucharse gracias a la teología feminista, aunque también los Estudios de Mujeres las reclaman como agentes de cultura. En realidad, nuestras maestras, Teresa y Rābi'a, no solo proporcionan enseñanzas con relación a la espiritualidad, el crecimiento personal o la dignidad de las mujeres, sino también en relación con el compromiso social, puesto que la experiencia mística favorece el desarrollo del espíritu crítico desde la libertad y promueve la acción.

Si consideramos que el amor resume la clave de la felicidad personal y social, si es medio para el diálogo y fuente inagotable de creación literaria, concluimos mostrando el puente entre cristianismo e islam, "Oriente" y "Occidente" que Rābi'a al-'Adawiyya y Teresa de Jesús han proporcionado: la mística del amor, la mística dialógica. Finalizamos nuestro estudio

PRESENTACIÓN

reabriendo y fundamentando la antigua y popular atribución de autoría teresiana respecto del polifónico soneto “No me mueve, mi Dios, para quererte...”, aunque haya sido descartada por eminentes autoridades académicas, porque en esta creación literaria escuchamos las voces de nuestras dos místicas.

No hemos querido mostrar lo que nos separa, sino lo mucho que nos une, para contribuir, modestamente, al conocimiento, diálogo y aprecio entre culturas, desde nuestra admiración por estas dos grandes maestras místicas. Pretendemos mostrar otro lazo de unión entre dos tradiciones culturales, contribuir a la deconstrucción de fracturas imaginarias, de construcciones de la otredad en términos objetuales, dilemáticos, de fricción y fisión. Ni las mujeres son las “otras-objeto” frente al varón-sujeto, ni Rābi‘a al-‘Adawiyya es la extraña frente a Teresa de Jesús, sino que, en secuencia cronológica, Teresa es otra Rābi‘a en la Historia de las mujeres enamoradas de Dios.

Por último, ofrecemos nuestras conclusiones.

Para nuestra transcripción del árabe hemos intentado seguir el sistema indicado por la revista del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, *Al-Qanṭara*, por lo que hemos utilizado los siguientes símbolos: ء /’/, ث /t/, ج /ġ/, ح /ħ/, ذ /d/, ش /š/, ص /s/, ض /z/, ط /t/, ظ /z/, ع /‘/. Debe tenerse en cuenta que la /t/ equivale a la *th* inglesa y la /ġ/ y la /š/ a la *j* y *ch* francesas respectivamente. La transcripción del alifato árabe es, pues, la siguiente: ‘, b, t, ġ, ŷ, ħ, j, d, d, r, z, s, š, s, , t, z, ‘, g, f, q, k, l, m, n, h, w, y; siendo las vocales: a, ā, à, i, ī, u, ū.

Para las citas de otros textos se ha respetado el sistema de transcripción original.

La doctoranda agradece, en primer lugar, el inestimable apoyo y la insuperable ayuda recibida por la Directora de Tesis, Dra. Carmen Cortés, profesora del Departamento de Filología Inglesa, Francesa y Alemana; en segundo lugar, agradece la aceptación del proyecto de tesis por este

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Departamento, que ha coordinado el programa interuniversitario andaluz *Estudios de Mujeres y de Género* en la universidad de Málaga.

Esta autora agradece a la Asociación de Estudios Históricos de la Mujer el honor de haber sido acogida como miembro, así como la publicación de algún trabajo relacionado con la tesis; agradece al Seminario de las Tres Culturas, especialmente al catedrático de Filosofía, Dr. Jacinto Choza, las oportunidades de publicación y participación en diferentes congresos y seminarios, nacionales e internacionales; y agradece encarecidamente la participación de profesorado extranjero en la evaluación de este modesto trabajo, para poder optar a la mención de doctora internacional.

Merece también agradecimiento la amabilidad y ayuda encontrada para la investigación en todas las universidades extranjeras en las que la doctoranda ha hecho estancias de uno a dos meses (Estados Unidos, Líbano, Siria y Túnez). Finalmente, agradece a Mouna Aboussi, filóloga y traductora, la supervisión de la mayoría de nuestras traducciones del árabe y su visto bueno; y al doctor en Filosofía, Juan J. Padial Benticuaga, responsable del Seminario de la Tres Culturas en la universidad de Málaga, la ayuda y las orientaciones recibidas.

INTRODUCCIÓN

1. Perspectiva de análisis: crítica literaria feminista

En la segunda mitad del siglo XX el mundo “occidental” experimenta el cambio del paradigma moderno al postmoderno: posteurocentrismo, postcolonialismo; sociedad postindustrial, postconfesional, etc.

El feminismo (o postfeminismo) es el movimiento que lucha por hacer realidad una sociedad postpatriarcal. El orden patriarcal, el patriarcado, entendido como organización social en la que la autoridad es ejercida por los varones, es el orden “invisible” en el que nos hemos movido y existido hasta hoy. La crítica literaria feminista contribuye al desarrollo de un mundo igualitario, desde su ámbito de estudio, haciendo visible este sistema ideológico, así como las luchas de oposición explícitas o implícitas reflejadas en los textos.

Un texto siempre es producto de las condiciones existentes y preexistentes y una toma de postura ideológica frente a ellas. La crítica literaria feminista asume, pues, la tarea de realizar una lectura interpretativa de los textos escritos por mujeres, en relación con los textos y contextos sociales y culturales del momento histórico en el que se producen.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

La crítica literaria feminista cuestiona también la configuración ideológica del “canon literario”, es decir, el listado “oficial” de las grandes obras de la Historia de la Literatura:

La historia de la crítica literaria (responsable principal del canon) se ha caracterizado por el monologismo, y ha dejado de lado toda la producción que constituya un reto a la hegemonía cultural (Gutiérrez, 2004, 33-34).

Gutiérrez estima, siguiendo a Felski (1989), que una de las tareas de la teoría feminista es interrogarse sobre el proceso de producción y legitimación de los valores que intervienen en la formación del canon:

El canon debe verse como un debate en el que participan los intereses de escritores, críticos, editores, lectores, profesores, estudiantes, etc.; las instituciones —como la universidad, los premios, la prensa— contribuyen a configurar los deseos y las expectativas de los consumidores (Gutiérrez, 2004, 124).

La ideología predominante en cada época determina, por tanto, la constitución del canon. La ideología patriarcal y androcéntrica, hasta ahora, así como los valores éticos o religiosos, culturales o sociales prevalentes, configuran “políticamente” el listado académico.

Por ello, la escritura de mujeres, mayoritariamente excluida, podemos verla, en sí misma, como una práctica “política” y subversiva:

Una manera de escapar a una serie de sistemas de opresión cultural, religiosa, sexual y lingüística. La escritura es una batalla para abrir un camino apartado de las limitaciones impuestas a quienes están — culturalmente— en el lugar de “lo otro” (Gutiérrez, 2004, 41)¹.

La tendencia actual de la crítica literaria feminista es considerar que el *corpus* de la literatura femenina, como categoría propia, está constituido por los textos escritos por las mujeres a lo largo de la Historia (Gutiérrez, 2004, 66). No obstante, no todos los textos pueden calificarse de feministas.

¹ Raquel Gutiérrez expone el concepto de *écriture féminine* y de la otredad según la teórica francesa Cixous.

INTRODUCCIÓN

En cuanto a las estrategias para el análisis de los textos literarios escritos por mujeres, Raquel Gutiérrez (2004, 110-134) presenta algunas perspectivas teóricas utilizadas por las estudiosas: la teoría bajtiniana, el énfasis en el contexto sociocultural, la teoría de la recepción, el feminismo y la narratología.

Las teorías filosóficas y filológicas de Bajtín han dado lugar a una nueva orientación dentro del feminismo: la crítica feminista dialógica².

La *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, dedica el primer volumen, *Teoría feminista: discursos y diferencia*, “a la memoria de Teresa de Jesús y Juana Inés de la Cruz” (Díaz-Diocaretz, 1993). Iris M. Zavala aborda en el primer capítulo el feminismo dialógico. La teoría crítica que propone parte del postestructuralismo y se apoya “en el sentido liberador de la dialogía bajtiniana” (Zavala, 1993, 28). Alejándose de “los juegos narcisistas” en que se complace buena parte de la crítica postmoderna y postestructuralista actual, explica su propuesta:

El debate crítico que propongo cuestiona la hermenéutica tradicional en una especie de ajuste de cuentas con los métodos normativos, las totalizaciones y las universalizaciones. O dicho de otro manera: al enfocar de manera crítica el impulso a totalizar, se rehúye el yo monológico y autoritario/autorizado, y se abre a la cultura de la heterogeneidad [...]. Parece evidente que ninguna historia literaria moderna puede silenciar la deuda con las grandes pioneras del análisis feminista actual (Zavala, 1993, 31).

Zavala aclara que esta propuesta teórica, asentada en el marco dialógico, propone una crítica feminista interpretativa, que “conlleva desplazamientos, re-acentuaciones (en término bajtiniano) o reutilizaciones y reciclajes de fórmulas idénticas para objetivos opuestos” (1993, 76). Es

² Iris. M. Zavala, catedrática de literatura y teoría literaria en la Universidad de Utrecht, explica el concepto de dialogía en el capítulo tercero de *Escuchar a Bajtín*: “Puede entenderse en tres sentidos muy precisos: 1) como producción textual (formas de escritura); 2) como método hermenéutico o de lectura responsiva; 3) en su proyección ontológica” (Zavala, 1996, 75).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

decir, legitima el diálogo con el texto para avivar la comprensión y descubrir las intenciones que subyacen a la textualización.

Bajtín proporciona un método alternativo de lectura para revisar la posición de la mujer, en tanto que sujeto subalterno, en los textos clásicos (Zavala, 1996, 234), y para mantener a las mujeres en una postura reflexiva sobre su propio contexto, en confrontación con los textos del pasado.

En la misma tendencia de crítica feminista dialógica, Díaz-Diocaretz considera que el dato biológico no determina ningún tipo de escritura, por tanto, propone buscar “una especificidad que nos conduzca del *texto* al *discurso femenino*, y del texto, al *discurso feminista*” (1993, 79).

La palabra como signo es susceptible de utilización y apropiación ideológica, y está siempre abierta a nuevas lecturas interpretativas. La lectura que en un momento se realiza desde cualquier instancia de poder (patriarcal, religioso, político) no puede determinar y condicionar la lectura de las generaciones subsiguientes. Todo enunciado está abierto en el futuro a nuevos sentidos:

El hecho de que la palabra (y el signo) se haya empleado como agencia del patriarcado o en un contexto patriarcal, no significa que el discurso permanecerá patriarcal siempre (no está predeterminado) como un punto de vista determinista supondría (Díaz-Diocaretz, 1993, 79).

La nueva crítica abierta por el feminismo introduce en el marco interpretativo la dicotomía “masculino”/“femenino”³ y la sexualidad como unos factores más a tener en cuenta dentro de las expectativas de lectura.

³ Emplearemos el término femenino/a en el sentido de la segunda acepción recogida en el *Diccionario de la Lengua Española*: “perteneciente o relativo” a las mujeres, es decir, relativo al sexo femenino (dato biológico). Emplearemos el término “femenino/a” entrecomillado, cuando tenga el sentido de la tercera acepción que ofrece el diccionario de la RAE: “que posee los rasgos de la feminidad”, es decir, cuando haga referencia al género como construcción cultural, social e histórica. En este último sentido, sería posible descubrir una voz “femenina” en escritores y críticos literarios (RAE, 2001). El mismo criterio seguiremos con el adjetivo masculino/a.

INTRODUCCIÓN

La crítica dialógica es inclusiva: aborda lo textual (verbal) y lo extratextual (contexto social, cultural, ideológico), y no utiliza la variable sexual de modo excluyente:

Lo dialógico supone la multiplicidad heterogénea de orientaciones que inciden en el texto. En este sentido, creo que si hablamos de la literatura escrita por mujeres no podemos hablar de una “tradición” sino de un campo de prácticas textuales dentro de una problemática sociocultural y sociorretórica (Díaz-Diocaretz, 1993, 90).

La crítica dialógica feminista debe centrarse en la posición del sujeto enunciador y descubrir las interacciones discursivas que configuran su identidad relacional (social)⁴. Debe interpretar, intentar comprender su visión del mundo.

En este sentido, Díaz-Diocaretz destaca en la escritura de las mujeres el elemento intertextual, así como la interacción textual yo-tú (hablante-destinatario). Es preciso descubrir o analizar la situación del enunciado y las estrategias para expresar la voz propia y la ajena, la apropiación o la distancia respecto al “sociolecto” del patriarcado o de la cultura dominante.

Desde la óptica de Mijail Bajtín, la literatura se revela como discurso social, y la crítica literaria deviene crítica cultural:

Su interpretación de la cultura y la teoría que subyace a dicha interpretación están vinculadas a una comprensión de los efectos deformantes y castrantes del poder; la suya es una dialogía revolucionaria (Zavala, 1991, 177).

⁴ “La razón de que el hombre sea un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier otro animal gregario, es clara. La naturaleza, pues, como decimos, no hace nada en vano. Solo el hombre, entre los animales, posee la palabra. [...] La palabra existe para manifestar lo conveniente y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio de los humanos frente a los demás animales: poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y de lo malo, lo justo y lo injusto, y las demás apreciaciones. La participación comunitaria en estas, funda la casa familiar y la ciudad” (Aristóteles, 1977, 49-50).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

La crítica dialógica cultural permite descubrir las “otras” voces: las voces de las mujeres, las voces de los feminismos, las voces de las minorías, las voces colonizadas, las voces de todas las culturas.

La cultura es el espacio en el que las mujeres luchan por el lenguaje, por el poder que las libere. La literatura subversiva, “carnavalizada” en términos bajtinianos, de las mujeres apunta al derribo del poder monológico. La “otredad” (otrora “objeto”) se afirma como sujeto en las escritoras. La mujer se convierte, mediante la escritura, en productora de cultura, transmisora de conocimiento y transformadora de conciencias al incidir en la constitución del sujeto que lee su obra.

En los años noventa no toda la teoría crítica compartía la bandera posmoderna de la disolución de las ideologías, de las utopías. Iris M. Zavala, en *La posmodernidad y Mijail Bajtín. Una poética dialógica*, alude al feminismo junto a otros movimientos en los que “el ‘otro’ posmoderno bien puede ser el subversivo y el contestatario, la reescritura opositora de la sociedad moderna, como (un) otro proyecto cultural” (Zavala, 1991, 226).

En cualquier caso, parece ser un hecho que cada época re-acentúa ideológicamente de un modo diferente los textos del pasado. En este trabajo realizamos un acercamiento a la autobiografía teresiana diferente al tradicional-católico, con la actitud valorativa de nuestro propio horizonte de comprensión. La deconstrucción implica derribo, sin quedarse en la inmanencia del sistema que intenta destruir. Implica, en términos derridianos, el movimiento productivo de la *différance*⁵. Así pues, intentamos escuchar en el siglo XXI una voz diferente que nos habla de lo “Otro”. Nos abrimos al diálogo entre culturas distantes. Intentamos superar

⁵ *Différance* y no *différence*. *Différence* significa diferencia (* differentia, ae). Con el neologismo *différance* se recogen los sentidos transitivo e intransitivo del verbo *differo* (*dis* y *fero*): I. tr. llevar en sentidos diversos, dispersar, diseminar; expandir; diferir, aplazar la ejecución de un acto; II. intr. diferir, ser diferente.

Différance: “movimiento conflictual al que ninguna identidad, ninguna unidad, ninguna simplicidad originaria podría preceder, que ninguna dialéctica filosófica podría rehacer, resolver o apaciguar, y que desorganiza ‘prácticamente’, ‘históricamente’, textualmente, la oposición o la diferencia (la distinción estática) de los diferentes” (Derrida, 1997, 11-12).

INTRODUCCIÓN

el binarismo enquistado en una España que ahoga el pensamiento libre, plural y heterogéneo, que menosprecia el valor de un ámbito de la cultura universal: la mística.

Según la visión feminista dialógica de Laurie A. Finke, el discurso místico “es un lugar de lucha entre el lenguaje autoritario y monológico de una institución social y la heteroglosia implicada en la resistencia tanto de mujeres como de hombres” (Gutiérrez, 2004, 113). Por su parte,

Luce Irigaray considera que la experiencia mística es experiencia de la desaparición de la oposición sujeto-objeto, por lo que el discurso místico constituye un lugar único en la historia occidental en el que la mujer habla y actúa públicamente, en el que puede auto-representarse la que no es representada⁶.

El yo que se presenta (sin que podamos ver su presencia) está indefinidamente abierto a dialogar con el tú lector que lo escucha. El fascinante discurso de la vida de Teresa es irreductible a una sola lectura, es inasible porque es texto, tejido verbal. El cuerpo textual está dispuesto a dejarse abrir y descubrir nuevos hilos, nuevos trazos, nuevas voces.

Ninguna crítica puede dominar el texto, ninguna crítica puede decir la última palabra: toda lectura añade, toda lectura aporta su excedente de visión⁷. Nuestra humilde lectura asume, pues, el riesgo de ser suplemento:

Tampoco leería aquel a quien la “prudencia metodológica”, las “normas de la objetividad” y las “barandillas del saber” le contuvieran de poner algo de lo suyo (Derrida, 1997, 94).

6 Toril Moi recoge estas ideas de Luce Irigaray sobre el misticismo de su *Speculum de l'autre femme* (Moi, 1988, 145-146).

7 “Una comprensión creativa no se niega a sí misma, a su lugar en el tiempo, a su cultura, y no olvida nada. Algo muy importante para la comprensión es la extraposición del que comprende en el tiempo, en la cultura; la extraposición con respecto a lo que se quiere comprender creativamente. [...] Un sentido descubre sus profundidades al encontrarse y al tocarse con otro sentido, un sentido ajeno; entre ellos se establece una suerte de diálogo que supera el carácter cerrado y unilateral de estos sentidos” (Bajtín, 2009, 352).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

2. Tesis

1ª. Feminismo *ante litteram* en la genial autora del *Libro de la Vida*.

El inicio de la historia del feminismo, como movimiento social de las mujeres, suele identificarse con la publicación de la obra de Mary Wollstonecraft *A Vindication of the Rights of Women* en 1792 (Gutiérrez, 2004, 18).

Raquel Gutiérrez observa que algunas teóricas incluyen dentro del feminismo las manifestaciones en defensa de las mujeres en cualquier época; mientras que otras niegan la posibilidad de aplicar conceptos feministas de modo retroactivo.

Adhiriéndonos a la primera postura, suscribimos las palabras de esta doctora:

Lo que sí es posible —y así lo prueban los innumerables análisis de textos escritos por mujeres, o sobre mujeres, pertenecientes a épocas anteriores a la adopción del término “feminismo”— es realizar lecturas feministas que ponen en evidencia elementos que se habían pasado por alto en lecturas tradicionales (Gutiérrez, 2004, 18).

Creemos que la crítica literaria, más allá de la comprensión lingüística, debe realizar, en términos bajtinianos, una lectura activa, interpretativa, responsiva y dialógica de los textos, para darles nuevos sentidos.

Las críticas emplean el término literatura femenina o literatura escrita por mujeres no solo por considerar esta literatura como una categoría definida, sino también por el “fenómeno *reciente* de la autoidentificación explícita de las mujeres como grupo oprimido” (Felski, 1989, 1, *apud* Gutiérrez, 2004, 59).

En nuestro trabajo pretendemos descubrir el fenómeno *anticipatorio* de esta autoidentificación en una mujer del siglo XVI, lo cual sería signo evidente no solo de su feminismo, sino también de su genialidad.

La experiencia propia de las mujeres, diferente de la masculina, como una de las razones que permitiría hablar de literatura femenina, es una cuestión recurrente y controvertida en la teoría feminista. No obstante, es

INTRODUCCIÓN

indiscutible que la experiencia personal y social determina la construcción de la subjetividad y sitúa a mujeres y a varones en una posición única desde la que interpretar la realidad e interactuar con las demás personas⁸.

Por nuestra parte, consideramos valiosa y original la experiencia vertida en la escritura autobiográfica de Teresa. Su genial discurso o “enunciado” reclama un lugar destacado entre los textos que, englobados bajo la definición de literatura femenina, “revelan una toma de conciencia crítica por parte de las mujeres, de su posición subordinada y del género como categoría problemática, de cualquier forma que se exprese” (Gutiérrez, 2004, 64-65; Felski, 1989, 9 y 14).

Teresa es una autora que escribe conscientemente como mujer, haciendo explícito el deseo de libertad y de liberación para su sexo. Escribe desde una situación determinada por su condición de mujer en la España de Felipe II y asumida por ella como posición estratégica. Esto nos lleva a defender el propio posicionamiento de la autobiógrafa no solo como femenino, sino también como feminista.

Consideramos que la lucha de las mujeres por salir de la exclusión y de la marginalidad, por ser sujetos del discurso y de la acción en el mundo, es similar a otras luchas contra la marginación y a otras manifestaciones de subversión frente al poder opresor. Teresa resalta las condiciones materiales de su exclusión y busca una salida.

Las características de su discurso reclaman un acercamiento más concreto que especulativo, más dialógico y vital que teórico e idealista. Teresa requiere una lectura que escuche su propia voz bajo los múltiples velos de las voces de ideologías dominantes, ideologías varias que, de un modo u otro, hasta hoy, han secuestrado y manipulado su palabra; o bien, la han condenado a los márgenes de los silenciosos oratorios.

⁸ “Los textos escritos por mujeres reflejan una realidad concebida desde una posición estratégica específica y refractan otra realidad social que es examinada a través de la palabra” (Gutiérrez, 2004, 91). Gutiérrez hace referencia a la noción de escritura de las mujeres defendida por Myriam Díaz-Diocaretz, según la concepción bajtiniana, a la que nos adherimos (Díaz-Diocaretz, 1990, 57-90).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

El intento de interpretar los sentidos que Teresa abre en su enunciado nos invita y nos exige desmitificar, desenmascarar, sospechar de los discursos autoritarios que han creado en torno a ella comunidades interpretativas e interpretaciones unilaterales, que han ocultado durante siglos la riqueza de una autorrepresentación femenina, polifónica y polisémica.

Consideramos que Teresa se autorrepresenta como mujer que realiza un proceso de liberación y empoderamiento. El proceso liberador de Teresa, desde la construcción de su identidad a la transformación social, se realiza mediante la subversión y la seducción.

Desde la perspectiva de la crítica dialógica, Iris M. Zavala afirmó que el reconocimiento y denuncia del binarismo excluyente es muy anterior a Simone de Beauvoir, que “el feminismo literario tiene su propia historia desde el siglo XVI”, que “Teresa de Cepeda y Ahumada desarrolló (en la medida que le fue posible) el tema de la igualdad”, y que, por lo tanto, se puede afirmar que “[l]a genealogía de feministas *avant la lettre* es extensísima” (Zavala, 1993, 32-33).

Creemos que la genialidad de Teresa de Ahumada reclama para sí el reconocimiento de un original eslabón genealógico en la teoría feminista:

La teoría feminista —como su nombre lo indica— es un programa de percepción y de interpretación encaminado a modificar la realidad social, al modificar la representación que hacen los agentes. De esta forma, un texto literario (o un artefacto cultural) es un acto socialmente simbólico [...]. Un texto literario así concebido proyecta en el plano simbólico una serie de identificaciones o identidades, que bien reducen o recortan la subjetividad o bien permiten la lucha colectiva por la libertad y la emancipación (Zavala, 1993, 55).

Teresa busca y desarrolla su propia estrategia creadora; reacciona ante los valores masculinos, y sus patrones discursivos, en abierta confrontación; dirige a sus lectores un enunciado independiente que transgrede los códigos ideológicos dominantes en su tiempo. Así pues, nuestra hipótesis es que Teresa es consciente del lenguaje patriarcal y lo utiliza subversivamente para lograr sus fines. La autobiógrafa renacentista sabe moverse estratégicamente

INTRODUCCIÓN

en la arena del discurso social, como observa Díaz-Diocaretz: “la conciencia estratégica de las mujeres consiste en una actitud responsiva desde la dicotomía masculino/femenino, a menudo ignorada por los escritores” (1993, 99).

En relación con el sociolecto patriarcal —la voz del otro, en cuanto producto sociohistórico discursivo de los hombres cultos—, Díaz-Diocaretz afirma: “no es posible asegurar que las escritoras del pasado fueran conscientes del sociolecto patriarcal, a menos que lo hiciéramos por ‘hipótesis retrospectiva’ de dudosa validez” (1993, 97). A nuestro juicio, el *Libro de la Vida* alberga discursos potenciales, voces silenciadas que podemos escuchar hoy libremente mujeres y varones, creyentes o no creyentes.

Con el eco de la voz de Juan Goytisolo, egregio “anti-casticista” español, nos adentramos en una nueva lectura de Teresa, lectura y estudio que conduce al estudio comparado posterior entre la mística abulense y la gran mística del islam Rābi‘a al-‘Adawiyya, en relación con la experiencia y magisterio de ambas:

La piedra y el centro y Variaciones sobre el pájaro y la red muestran la cuidadosa apropiación por Valente⁹ no sólo de la propia tradición —la de Teresa de Ávila, Juan de la Cruz y Miguel de Molinos, a quienes rescata, en unas páginas luminosas, de las empobrecedoras lecturas ideológico-religiosas y disquisiciones escolásticas—, sino también de la del Maestro Eckhard, la Cábala, la mística hindú y el sufismo árabe e iranio [...] apertura hacia otras culturas y afán de conocimientos, insólitos en un país como el nuestro [...]. Inútil precisar que dicha curiosidad intelectual y amplitud de miras suelen ser juzgadas de forma negativa por la tribu castiza y una oficialidad reglamentadora de cauces, normas y parámetros (Goytisolo, 2002, 18).

⁹ Se trata del poeta José Ángel Valente, a quien Iris M. Zavala incluye entre los escritores españoles que deconstruyen los mitos tradicionales españoles (*casticismo*): “Además de Goytisolo y Benet, la nueva postura crítica está representada en los artículos del poeta José Ángel Valente” (Zavala, 1991, 258).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

2ª. El diálogo intercultural entre Teresa de Jesús y Rābi‘a al-‘Adawiyya enriquece el conocimiento de la maestra abulense y de la mística femenina.

El diálogo intercultural es un medio idóneo para el conocimiento de la cultura propia y la ajena. Grandes personalidades de la mística tienen nombre de mujer, como lo tiene Rābi‘a al-‘Adawiyya, quien puede contribuir sobremedida al diálogo interreligioso e intercultural.

La *šādiliyya* es la escuela sufí que sigue la doctrina del rifeño Abū l-Hasan (1196-1258), conocido por al-Šādilī, patronímico de la aldea tunecina donde se estableció por un tiempo. Esta escuela, de importante presencia en al-Andalus, acogió pronto las ideas de Ibn al-‘Arabī (m. 1240), “firmemente defendido” (Waines, 1998, 185) por el tercer maestro dirigente, Ibn ‘Aṭā’ Allāh de Alejandría (m. 1309), quien pone por escrito las enseñanzas orales del fundador y de su discípulo murciano, Abū-l-‘Abbās. Pero la marca del *šādilī*, como bien reconoce Waines, “era llevar una vida contemplativa sobria en este mundo, revivificando de esta manera las sencillas prácticas de las primeras etapas del sufismo” (1998, 182), y en la primerísima etapa del sufismo se encuentra Rābi‘a al-‘Adawiyya.

La escuela *šādilī* enseña que en la cima del camino, la contemplación de Dios, se mantienen las identidades esenciales del yo y del Tú, aunque también muestra, por influencia de Ibn ‘Arabī, que el grado absoluto de proximidad es la identidad (Waines, 1998, 184). Si se han apreciado similitudes entre la doctrina *šādilī* y la sanjuanista (Asín Palacios, 1990), no será difícil encontrar semejanzas entre la doctrina *šādilī* y la experiencia y magisterio de Teresa de Jesús y de Rābi‘a al-‘Adawiyya, fundados en la vivencia de una relación interpersonal amante-Amado.

La mística es una corriente de agua cristalina que se alimenta de manantiales y arroyos en su curso histórico. El conocimiento formal, transmitido por las instituciones, es interpelado por la sabiduría femenina de la experiencia, la experiencia ilustrada por el acceso crítico y personal a la propia cultura religiosa. Las mujeres enriquecen el caudal y la calidad de las aguas que, cualquiera de nosotros, hoy día, puede saborear en forma de poema, sentencia, canción o íntimo coloquio, para vislumbrar, al menos, un Misterio que trasciende al ser humano y que se ofrece como otra posibilidad

INTRODUCCIÓN

dialogal para el amor. Podríamos, por tanto, vislumbrar la existencia de una corriente mística femenina que atraviesa el tiempo y las culturas y que presenta notas características y similitudes sorprendentes. Si la experiencia mística femenina se caracteriza por el amor, el magisterio no puede ser menos que dialógico.



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

PRIMERA PARTE: Teresa de Ávila

[...]ni aborrecisteis, Señor de mi alma, cuando andávades por el mundo las mujeres, antes las favorecistes siempre con mucha piadad y hallastes en ellas tanto amor y más fe q en los onbres [...] q no hagamos cosa que ualga nada por Vos en publico, ni osemos ablar algunas verdades que lloramos en secreto, sino q no nos aviades de oyr petiçion tan justa; no lo creo yo, Señor, de vra bondad y justicia, q sois justo juez y no como los jueçes del mundo, q como son yjos de Adán, y, en fin, todos varones, no ay virtud de mujer q no tengan por sospechosa. Sí, q algún dia a de aver, rrey mio, que se conozcan todos. No ablo por mi, q ya tiene conoçido el mundo mi rruyndad y yo olgado que sea pública; sino porq veo los tiempos de manera q no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, anq sean de mujeres (Teresa de Jesús, Camino de Perfección 4, Manuscrito de El Escorial).



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

I. LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA: EL DISCURSO DEL YO FEMENINO

1. Los estudios teresianos en la actualidad

La historia literaria se ha ocupado inevitablemente de la producción de Teresa de Ávila, aunque situándola en los márgenes que marca tanto su nombre de mujer, como el contenido religioso de sus textos, y ello pese a que el arte literario, como señaló Artaud, es trascendente: “la verdadera poesía es metafísica, quiéraselo o no, y yo aún diría que su valor depende de su alcance metafísico, de su grado de eficacia metafísica” (Artaud, 1978, 47).

De hecho, incluso en un manual para uso universitario se plantea la cuestión de si la escritura religiosa es literatura:

No es de ningún modo claro que la obra de Santa Teresa haya de tratarse en una historia de la literatura. Por su muy específica doctrinalidad, sólo cabe aquí —al igual que los escritos de Fray Luis de Granada— si aceptamos el sentido más amplio del término “literatura” y si estamos dispuestos a reconocer que esa obra ha ocupado y ocupa, sin mediaciones de ningún género, un espacio ideológico que las historias de nuestra literatura han negado siempre a otras manifestaciones no estrictamente literarias. Así ocurre [...] en nuestro tiempo, con la autobiografía de Dolores Ibárruri, *Pasionaria* (Blanco Aguinaga, 1981, 304-305).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Sin embargo, en este mismo manual de *Historia Social de la Literatura Española*, coordinado por Rodríguez Puértolas, en el capítulo dedicado al paso del humanismo a la mística, refiriéndose a Juan de la Cruz, leemos lo siguiente: “a diferencia de Teresa, si algún problema no nos plantea San Juan, es el de su presencia en una historia de la literatura, empleando la palabra literatura en el más estricto (y tradicional) de sus sentidos” (Blanco Aguinaga, 1981, 309). La razón que arguye esta obra, en el caso de Juan de la Cruz, es la siguiente:

La poesía de San Juan recupera una fuerza erótica renacentista que sólo saliéndonos de los textos poéticos mismos entendemos que ha de referirse al amor divino (no por divino, según ya se sabe, exento de sexualidad). Es, pues, la autoridad *exterior* a los poemas la que nos dicta una lectura religiosa de los mismos, cosa que no ocurría ni con Santa Teresa ni con fray Luis de León, cuyos textos centrales no ofrecen ambigüedad ninguna en ese sentido (Blanco Aguinaga, 1981, 313).

Si analizamos la recepción de los textos teresianos, observamos que han sido infravalorados no solo en los estudios académicos literarios, sino también en los teológicos. Por nuestra parte, creemos que, en este siglo de capitalismo globalizado y materialismo consumista, sigue siendo necesario destruir en todos los planos lo que se opone al libre ejercicio del pensamiento crítico y contribuir al conocimiento de quienes lo han ejercido en todas las esferas de la cultura, incluidas las espirituales, máxime cuando se trata de la mística, que seduce y conquista “cuando tratamos de romper el círculo del cálculo racional” (Kristeva, 2008, 65).

Ya hemos dicho anteriormente que la determinación del valor de los textos depende siempre de quién controla el discurso, de quién ejerce el poder, y de la autoridad que se acepta. Es evidente que los prejuicios culturales de cada momento histórico favorecen el acercamiento o el alejamiento hacia determinados temas, y favorecen o dificultan la comprensión de los mismos. ¿Sufre Teresa de Ávila una doble marginación en la España postfranquista?

Pérez-Romero, autor de *Subversion and liberation in the writings of St. Teresa of Avila*, explica cómo el Nacional-catolicismo, restaurador del

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

espíritu de la Contrarreforma, ha contribuido en España al desinterés por esta escritora al apropiársela como símbolo (Pérez-Romero, 1996, 67 ss.).

Ya el siglo XVII hace de la figura de Teresa de Ávila un icono de los ideales religiosos y políticos imperantes. En la época del franquismo se fabrica la perversa connivencia de Teresa de Ávila con las ideologías de la hispanidad, la cruzada, la raza y “la esencia de la mujer española” (Diego, 2008, 35).

Con anterioridad a esa esencia defendida por la dictadura franquista y encarnada en Teresa, se había hablado de su feminismo, como lo reflejan algunos trabajos reseñados por Diego Sánchez en su instrumento de consulta *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía sistemática* (Diego, 2008, 25-36; García, 1927, 25-36; Silverio de S. Teresa, 1931; Oñate, 1938, 108-113). Tras el secuestro franquista de la mano (y la pluma) de Teresa, Víctor García de la Concha realiza el primer intento español en defensa del valor literario de los escritos teresianos y de su lucha por la liberación de la mujer:

Decía Azorín en otra parte que “Teresa es para los artistas, como es Cervantes, una lección perpetua: más lección, en cuanto al estilo, que Cervantes [porque] en Cervantes tenemos el estilo *hecho* y en Teresa vemos *cómo se va haciendo*”. Este libro pretende servir de guía en la contemplación de esa tarea que fue, en verdad, y así espero que se vea, revolucionaria y genial (García de la Concha, 1978, 11-12).

Respecto a la cuestión del feminismo teresiano, García de la Concha lo defiende y justifica los recelos que supone tal catalogación:

Las reservas obedecen, sin duda, al temor de ver enrolada a la santa en las filas de un ejército cuyas vanguardias arriesgan posiciones extremas. Pero el escrúpulo de la mixtificación o de la extrapolación no debe llevarnos a situarla a ella, tan encarnada en la realidad, al margen de su historia.

A mi juicio, Teresa de Jesús milita en el pro-feminismo en un campo muy concreto: el de la liberación espiritual de la mujer (García de la Concha, 1978, 32).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Rosa Rossi, profesora de literatura española en la Universidad de Roma, defiende también la figura autorial de la mística abulense en *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, traducido por Marietta Gargatagli en 1984. Para la profesora italiana, el nacimiento de Teresa como una auténtica escritora, por voluntad propia, se produce hacia los cuarenta años, a partir de su segunda conversión. Desde entonces, esta literata escribirá “con licencia” más que “por obediencia”:

En Toledo, Teresa se puso a escribir, “con licencia del confesor”, como rápidamente dejó constancia en el prólogo; de otro modo, alguien hubiera podido pensar que ella, una mujer, una monja, escribía por su propia voluntad. Pero ella había decidido escribir un libro (Rossi, 1997, 48-49).

Años más tarde, será una escritora española quien vuelva a deconstruir el falso icono, al leer a esta literata renacentista en la línea abierta por Azorín.

En 1987 se edita por primera vez un conjunto de artículos de Carmen Martín Gaité en el volumen titulado *Desde la ventana. Enfoque femenino de la Literatura Española*. En su prólogo, Martín Gaité cuenta que, tras leer *Una habitación propia* de Virginia Woolf, se planteó si existe o no un particular modo de escritura femenina. Esta cuestión se la volvió a plantear a raíz de su lectura de la obra de Teresa. El encargo profesional de un guión cinematográfico sobre su vida la lleva, inevitablemente —porque el discurso de Teresa lo provoca—, a mantener un “diálogo personal con la escritora abulense” (Martín Gaité, 1992, 29). A partir de sus anotaciones, prepara la conferencia “Buscando el modo”, que constituirá uno de los capítulos de ese trabajo de crítica literaria, en el que pone de relieve la genialidad de Teresa y su espíritu subversivo: “[...] partió de la obediencia, pero para desobedecer, para hacer la cosas a su modo, y ese es su mayor timbre de gloria, no sólo como mujer, sino como renovadora del lenguaje” (Martín Gaité, 1992, 62). Para la escritora salmantina, la prosa de Teresa da cuenta de la lucha de la mujer por la Palabra: “La oscilante historia de la mujer ante la letra escrita tiene entre nosotros su mejor biógrafo, crítico y novelista en la prosa de Teresa de Jesús” (Martín Gaité, 1992, 62).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

Martín Gaité aún comparte la inducida creencia hispana en la ignorancia de Teresa: “la mandaban escribir y no sabía, no se consideraba dotada para ello” (1992, 63). Sin embargo, reconoce que, en cuanto le dieron pie, “al ponerla en el disparadero de explicar lo inefable, la convirtieron en una de las más importantes escritoras en lengua castellana” (1992, 63). Además, el hecho de hacer partícipe al lector de su trabajoso esfuerzo de elaboración literaria, alternando el discurso personal, social y místico con las reflexiones metadiscursivas, constituye para Martín Gaité “una riquísima e insólita novedad en la historia de las letras españolas” (1992, 63).

Discrepa radicalmente del argumento excluyente sostenido por el manual de *Historia Social de la Literatura Española* arriba reseñado. Para esta novelista y crítica literaria “no cabe diferencia sustancial entre amores divinos y humanos. Sólo existen amores felices y amores contrariados” (Martín Gaité, 1992, 67). Como apreciamos en su autobiografía, Teresa tiene que convencer de la verdad de su historia de amor con Jesucristo, y hacerlo desde una posición doblemente subordinada, siempre bajo sospecha, como mujer y como religiosa:

Obediente por una parte al dictado de los maestros de Teología, y libre por otra de elegir un modo *sui generis* para comunicar su experiencia personal, esquivando y temiendo, al mismo tiempo, la vigilancia de sus censores, la hazaña literaria de Santa Teresa es uno de los testimonios más impresionantes del poder expresivo de la palabra femenina para roturar terrenos salvajes (Martín Gaité, 1992, 68).

Y es precisamente su amor divino incomprendido el que la hace valiente e insumisa. Compartimos nuestra valoración con la novelista y crítica salmantina, una de las escasas autoras laicas españolas que ha destacado el verdadero espíritu de la escritora renacentista. Aunque la necesidad la obligó a leer su obra, ha dejado escrito un cálido homenaje a la escritora-protagonista de lo que podemos considerar una gran novela de aventuras no sólo interiores, sino también sociales:

Santa Teresa jamás se sintió inferior por ser mujer. Aparentemente se sometió al dictamen de los hombres y de continuo les estuvo pidiendo apoyo y opinión para garantizar al mundo la suya, pero también supo

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

usarlos y manejarlos, fingiendo plegarse a ellos (Martín Gaité, 1992, 74).

En la nota introductoria escrita en 1989 a la obra de la comunidad Diótima, *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*, Teresa es presentada como filósofa, aunque convencionalmente no lleve este nombre, porque como otras mujeres filósofas, o no, “han enseñado la realidad del mundo” (Diótima, 1996, 18). La filósofa Diana Sartori, en el capítulo dedicado a Teresa, da testimonio de cómo puede ser un obstáculo para acercarse a ella el que su figura y su palabra estén reconocidas en una tradición y un código en los que desconfía, en este caso, una filósofa no creyente. Sin embargo, la considera una figura ejemplar, a la que admira por su rica personalidad:

[...] su pasión por su libertad, la grandeza de sus deseos, su fuerza para afirmarlos y realizarlos, y su capacidad para comunicarlos, para seguir transmitiéndolos después de cuatro siglos. Pero, sobre todo, el hecho de que Teresa tuvo constantemente en cuenta la condición primera que le tocó en suerte, la de ser mujer, condición no cancelable y que no se le olvida nunca subrayar, ni por lo que se refiere a ella ni a quienes toma por interlocutores o interlocutoras (Sartori, 1996, 47).

A partir de los años 90, en el ámbito universitario europeo y americano, se suceden los estudios monográficos laicos sobre Teresa de Ávila, desde múltiples enfoques. Se reconoce la genialidad de la autora, y, como siempre, muchos críticos varones se sienten fascinados por su carisma y su originalidad.

María M. Carrión (Puerto Rico), profesora de Literatura Española del Siglo de Oro en la Universidad de Columbia (EE.UU.), publica en 1994 *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*. Tres años más tarde escribe un capítulo para la *Breve historia feminista de la literatura española* (Carrión, 1997, 147-204), cuyo esqueleto conceptual extrae del libro anterior. En él invita a emprender las nuevas lecturas que los textos teresianos son capaces de suscitar, y sugiere el modo en que habrán de realizarse:

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

[...] con el desarme de la armadura monológica y autoritaria que se ha construido alrededor de la figura escritora de Teresa que ha sido enajenada de las trazas más elementales de su propio diseño de figuración autorial (Carrión, 1997, 203).

Constatamos, pues, que el estudio de Teresa ha superado decididamente los confines de la interpretación religiosa y se ha abierto como objeto de estudio histórico, cultural, literario y feminista.

A continuación, reseñamos algunos estudios literarios y culturales sobre el conjunto de la obra de Teresa que nos han servido de punto de partida para la lectura de la autobiografía teresiana. Nuestra defensa del feminismo y de la genialidad de Teresa, reflejados en su *Vida*, se halla refrendada por estos trabajos.

Teresa of Avila and Rhetoric of Feminity es la monografía publicada por la Princeton University en 1990. Su autora, Alison Weber, profesora de español en la Universidad de Virginia, pretende explicar lo que ella llama la desconcertante retórica de Teresa. Tras estudiar sus principales obras, concluye que la retórica femenina conscientemente empleada por Teresa –paradojas, minusvaloración de sí misma, ignorancia e incompetencia fingidas, ofuscación deliberada, ironía y humor– consigue el efecto perlocucionario deseado (1990, 159), y observa que censores como el Padre Báñez dan cuenta del éxito de la retórica de Teresa al aprobar su obra. La censura de este teólogo dominico fue requerida en 1575 por el tribunal de la Inquisición de Toledo. Conoció personalmente a la autora en calidad de confesor que le proporcionaba “luz y letras”, y con una oratoria muy persuasiva, hace notar a los jueces la incapacidad de engaño de Teresa, su discreción y humildad, y su búsqueda de la verdad y el conocimiento entre sus ortodoxos confesores. Si bien, al aconsejar restringir su difusión, favoreció la apropiación oficial que ya hemos anotado:

[...] Solo una cosa ay en este libro en que poder reparar, y con razon, hasta examinarla muy bien, y es que tiene muchas revelaciones y visiones, las cuales son siempre mucho de temer, especialmente en mugeres, que son mas fáciles en creer que son de Dios, y [...] acostumbra Satanás transformarse en ángel de luz, y engañar las almas curiosas y poco humildes, como en nuestros tiempos se a visto; [...]

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Resuélvome en que este libro no está para que se comunique á quien quiera, sino a hombres doctos y de experiencia y discrecion cristiana. El está muy á propósito del fin para que se escribió, que fué dar noticia esta religiosa de su alma á los que la an de guiar para no ser engañada (Bañes, 2008, 132-133).

Alison Weber observa que, por el contrario, el inquisidor Alonso de la Fuente, quien inició en 1589 una campaña para que se prohibieran las obras de Teresa, fue “in a modern sense, a very good reader of Teresa, alert to her ambiguities and rhetorical strategies” (Weber, 1990, 161). La autora se sirve del estudio de Enrique Llamas Martínez (1972, 400) para afirmar que el inquisidor supo captar la función defensiva de la hiperbólica autodepreciación teresiana, al poner de manifiesto que la autora del *Libro de la Vida* usa la excusa trivial de que era conminada a escribirlo por sus confesores y que, entre las muchas palabras que hablan de humildad, escribe un millón de vanidades (Weber, 1990, 161). Weber concluye su trabajo afirmando que, en la España de la Contrarreforma, sus virtudes verbales y persuasivas —lo que, en nuestra opinión, constituye su genialidad— eran algo tan anómalo que se consideró milagroso. De hecho, la interpretación de que Teresa era movida a escribir milagrosamente bajo la acción divina ha llegado hasta nuestros días. La retórica de la feminidad, que le sirvió exitosamente para su propia autoafirmación, fue sancionada por la autoridad de los Padres de la Iglesia y utilizada para reforzar la creencia de la subordinación intelectual y espiritual de las mujeres. Por ello, la única alternativa que permitía comprender en ese contexto ideológico tanta excelencia, “such virtue”, era reasignar el género, convertirla en una mujer “viril” (Weber, 1990, 165).

La crítica literaria de Weber, enriquecida con la perspectiva de género, considera, en nuestra misma línea de estudio, la cultura, la ideología, la política y la sociedad como partes vitales de la literatura.

De 1996 data el trabajo *Subversion and liberation in the writings of St. Teresa of Avila* de Pérez-Romero, profesor de lengua, cultura y literatura española en la John Carrol University, University Heights, Ohio. Este doctor considera que Teresa representa una de las tendencias de la nueva religiosidad del Renacimiento español; un elemento del nuevo orden que

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

hacia frente al antiguo; un ataque intelectual femenino contra la observancia religiosa dominada por los varones y contra el pensamiento que prevaleció, gracias a la fuerza bruta y a la coacción intelectual. Frente a las interpretaciones castizas de Teresa, que han dominado hasta nuestros días, Antonio Pérez-Romero descubre un destello de esperanza ahora, en las investigaciones abiertamente feministas que comienzan a explorar mensajes más relevantes para los lectores modernos —mensajes que exponen y denuncian la opresión por las élites políticas e intelectuales— (1996, 207).

Este profesor ha descubierto en Teresa de Jesús una mujer sumamente inteligente e inventiva, que disponía de un buen arsenal de estrategias defensivas. Aprecia estas estrategias en el uso muy cuidado de las palabras y en lo que, tradicionalmente, se han considerado las paradojas de Santa Teresa, pero que constituyen su doble voz o doble mensaje. Así, profesando su ignorancia en letras, desbroza el camino, el modo para expresar su visión de la verdad; jugando a la mujercita ignorante, insignificante, sobrepasa alegremente los límites de la ideología castiza y de la dominación intelectual y espiritual de los hombres (1996, 208-209).

A lo largo de su trabajo, este investigador ofrece suficientes motivos para abrir nuestra mente y disponernos para escuchar la voz de Teresa de Ahumada con una nueva conciencia.

En 2001, Juan Antonio Marcos, licenciado en Teología y doctor en Filología Española, publica el trabajo *Mística y subversiva. Teresa de Jesús*. En él adopta como punto de partida la premisa estratégica teresiana de que, antes de hablar, para conseguir el efecto deseado, hay que pensar muy bien lo que puedan pensar los otros.

En el prólogo a esta obra, César Hernández Alonso, para quien Teresa supo esquivar en su discurso —montado sobre los pilares de la oralidad y la autobiografía— las dificultades de su tiempo, entre ellas, la de ser mujer, destaca que Marcos, mediante la aplicación del análisis del discurso, la pragmática lingüística, la lingüística del texto y el análisis conversacional, desentraña los mecanismos expresivos de la rica personalidad teresiana:

El cúmulo de recursos lingüísticos y pragmáticos de su obra son la garantía de una buscada construcción del texto, para lograr que llegue

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

mejor al lector, para perfeccionar su afán de comunicarse con él y de atraerlo. [...] Y claro, su estilo iba contra corriente. La Santa transgrede la estética de su época, rechaza la retórica estereotipada, y busca acercarse al lector como si hablase con él. [...] El tan manido tópico del descuido de la obra de la santa, es, en realidad, un cuidadoso descuido, una estrategia para superar los condicionamientos estéticos, sociales, ideológicos y ambientales de la época (Marcos, 2001, 10).

Juan Antonio Marcos, desde la perspectiva de la pragmática, concluye que el discurso teresiano alcanza su finalidad comunicativa y logra *engolosinar* a los lectores pertenecientes a una sociedad profundamente misógina:

[...] Y se valió de todo tipo de estratagemas, artificios retóricos, señuelos y añagazas, verdaderas *armas de mujer* (que no exclusivas de la mujer). [...] Solo así logró Teresa sobreponerse a los condicionantes que amordazaban su labor creadora. Y sobre todos uno, su condición de mujer: *basta ser mujer para caérsele las alas*. Ante todo mujer, sobre todo mujer. Esta fue su queja más continua, confesada, resentida, desazonada.

Lo suyo fue (en palabras del maestro Fray Luis) una elegancia *desafeitada*¹⁰, es decir, no artificial, ni contrahecha, ni fingida. [...] Opción estratégica (y obligada) que termina por “subvertir” el discurso frente a lo establecido [...]. Inconformismo en la escritura que

¹⁰ García de la Concha confiesa que su estudio sobre el arte literario de Teresa de Jesús parte de los esquemas esbozados por Fray Luis de León en la Carta-Dedicatoria de la primera impresión de las obras completas de la abulense que le fue encomendada (1978, 10-11). Luis de León hace una pequeña crítica literaria, aunque atribuya mucho al Espíritu Santo, extremo este que ha sido el subrayado hasta García de la Concha: “porque en la alteza de las cosas que trata, y en la delicadeza, y calidad con que las trata, excede a muchos ingenios; y en la forma del decir, y en la pureza, y facilidad del estilo, y en la gracia, y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada, que deleita en extremo, dudo yo que haya en nuestra lengua escritura que con ellos se iguale” (Luis de León, 2000).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

es ya inseparable de su inconformismo existencial como mujer, como escritora y como mística (Marcos, 2001, 262-263).

Partiendo del análisis del discurso descubre la ironía de la autora, su cuidadoso descuido, su pasión de escritora, su afán por comunicar la propia experiencia existencial y mística, con autoridad y atrevimiento, con sumisión aparente y cortesía estratégica.

Bárbara Mujica, profesora de literatura española en la Georgetown University y autora especializada en el Siglo de Oro, ha publicado en español un pequeño trabajo sobre Teresa: *Espiritualidad y feminismo. Sta. Teresa de Jesús* (2006). Al detectar la habilidad de la escritora para defenderse de las acusaciones de heterodoxia, rechaza la lectura que se ha realizado hasta el siglo XX y que ha llevado a considerar que Teresa asimiló la misoginia de su tiempo. En la orientación de la crítica cultural, sitúa a Teresa en el contexto político y cultural de su tiempo, y se centra en la esfera religiosa, en la espiritualidad teresiana y en su obra reformadora en favor de la mujer. Esta autora subraya que Teresa, en la línea de los humanistas que inician la ruptura con la misoginia y defienden el valor espiritual de la mujer, no solo cree que la perfección espiritual es alcanzable por mujeres y hombres, sino que afirma que las mujeres aventajan a los varones. Observa cómo Teresa se enfrenta al desafío que supone hacer oír su voz, una voz de mujer que debe permanecer silenciosa, en su doble vulnerabilidad, como mujer y como conversa. Ello “la obligó a inventar estrategias, consciente e inconscientemente, para despistar a sus detractores” (Mujica, 2006, 50).

Julia Kristeva ilustra la genialidad del sujeto místico, Teresa, desde el psicoanálisis, la filosofía, la literatura, la escritura autobiográfica y el diálogo con ella, en *Thérèse mon amour* (2008).

Según Kristeva, Teresa opera el cambio de elevar el cuerpo erótico a la región de la unión con el Otro, dando valor a la carne como el lugar último de la experiencia de lo divino (2008, 693). Teresa logra ennoblecer la concupiscencia, piensa y siente al Otro.

La extraordinaria novedad de Teresa consiste, entonces, en la incorporación de lo Infinito que, a su vez, restituye el cuerpo a la infinidad de relaciones.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

La filósofa y psicoanalista ofrece el relato de su propio descubrimiento de Teresa a medida que la descubre para otros. Kristeva sostiene que, al escribir sus éxtasis, sufría, gozaba y llegaba a sanarse; imponía su política a la de la Iglesia, se revelaba como una fina experta en metapsicología, mucho antes que Freud, e incluso se manifestaba como una hábil mujer de negocios (Kristeva, 2008, 20).

Todo el relato de Julia Kristeva es una renovada y autorizada invitación a sumergirse en la lectura de la obra teresiana: “Je suis convaincue que vos textes peuvent et même doivent être lus aujourd’hui et, pourquoi pas, dans les siècles des siècles” (2008, 80).

2. Las autobiografías de mujeres

Quand on comprend que la femme souligne l'importance du concept "bios", on devrait se souvenir du fait que "bios" signifie "vie", la somme des expériences qu'une personne a vécu par rapport a son corps (Wilson, “Auto-bio-graphie: vers une théorie de l'écriture féminine”).

Según la definición de la Real Academia, la autobiografía es la vida de una persona contada por ella misma. En nuestros días existe un renovado interés por el género autobiográfico, no solo como escritura de la propia historia personal, sino también de la historia social, de la historia de las relaciones humanas. Ferrús Antón prefiere hablar de modos autobiográficos, y considera una quimera pretender certificar una “verdad autobiográfica” (Ferrús, 2004, 434).

Por su parte, la teoría feminista ha dedicado atención especial a la lucha por la palabra en la afirmación de la identidad de las mujeres en tanto que sujetos enunciantes. La mujer que escribe desarrolla una conciencia estratégica interactiva con la palabra ajena, participa en el diálogo social, trasluce y subvierte los valores patriarcales:

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

La escritura de la mujer no puede estudiarse a fondo sin tomar en cuenta su relación directa con la realidad histórica que prescribe las funciones del rol femenino y con las prácticas discursivas de los ámbitos culturales dominantes. La mujer, entendiendo este término en su dimensión sociocultural, ha llegado a la producción de significado contra/diciendo el poder de las prácticas discursivas de su cultura (Díaz-Diocaretz, 1993, 95).

En la autobiografía es posible “escribirse como mujer”, construirse en los juegos del lenguaje y alzarse en el “reflejo de la mirada del *otro*” (Ferrús, 2004, 442). A través de la autobiografía, podemos conocer cómo se han situado las mujeres en el contexto patriarcal, cómo han sido sus relaciones con el poder, y cuáles sus estrategias de supervivencia y de lucha por la libertad.

El relato autobiográfico es una narrativa de autodescubrimiento, cuyo camino suele ir desde “la enajenación y la falta de autoconocimiento hacia la posibilidad de autodeterminación” (Gutiérrez, 2004, 31)¹¹.

La identidad del sujeto-mujer es construida en respuesta a la economía simbólica cultural en la que se sitúa y en respuesta activa a las múltiples relaciones que la solicitan o en las que está inmersa, como sostiene Iris M. Zavala:

Todo ello supone que no tenemos solo *una* posición en el mundo, sino que nos podemos mover entre fronteras, rechazando, polemizando o aceptando las posiciones de sujeto que nos interpelan [...]. La importancia del sujeto en la teoría feminista radica, justamente, en poner de relieve la movilidad de nuestras posiciones en el mundo, la posibilidad de las identidades e identificaciones antinormativas. Y naturalmente que incide en la idea de la subjetividad como algo abierto, relacional, sin concluir, en fluctuación (Zavala, 1993, 70-71).

En el discurso autobiográfico podemos encontrar una multiplicidad de voces más allá de la consabida construcción binaria: dominante-

¹¹ Gutiérrez hace referencia a las consideraciones de Rita Felski sobre el estatuto de la identidad femenina (Felski, 1989).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

excluyente/dominada-marginada. El sujeto enunciante puede, según su posición, recurrir a estrategias discursivas diferentes, y aparentemente opuestas, sin incurrir en contradicción.

En la autobiografía el sujeto femenino se construye al mismo tiempo que se autorrepresenta y proyecta sus valoraciones desde una posición única, diferente. Díaz-Diocaretz señala las simultaneidades que se producen en la autobiografía:

En la intersección de lo extratextual con lo textual, existe un *locus* crucial de encuentro entre el *yo*, el *ser social*, *el sujeto que escribe*, y *el sujeto de lo enunciado*. Todos ellos están condicionados por los mecanismos de la producción discursiva y al mismo tiempo la modifican (Díaz-Diocaretz, 1991, *apud* Zavala, 1993, 74).

La voz de la mujer, en el marco conceptual del dialogismo bajtiniano, no se construye solo en la dualidad “lenguaje masculino/lenguaje femenino”; la voz de la mujer, cuando es sujeto de enunciación, se reapropia el discurso y constituye un nuevo acontecimiento, en el que encontramos las dimensiones de lo dado, las voces del discurso social, y lo creado, es decir, lo propio, distintivo y original de cada enunciativa. Para identificar las posiciones axiológicas que la enunciativa acepta o rechaza, es preciso un acercamiento interdisciplinar y una disposición a escuchar voces vivas (dialogismo), más que a descubrir relaciones entre textos (intertextualidad). Incluso, la supresión de algunos elementos en el discurso (entimema), los silencios o sobreentendidos (lo dado) remiten a una valoración del sujeto y a la dimensión social del enunciado.

Tratando de la expresión del yo en la obra literaria, Bajtín afirma: “Yo me conozco y llego a ser yo mismo sólo al manifestarme para el otro, a través del otro y con ayuda del otro. Los actos más importantes que constituyen la autoconciencia se determinan por la relación a la otra conciencia (al *tú*)” (Bajtín, 2009, 327). En nuestro caso, para descubrir la otredad, el otro, en el texto, es necesario el acercamiento desde el análisis histórico y la crítica cultural (social, ideológica, religiosa).

El nacimiento y arqueología de la autobiografía como género literario, y más concretamente la autobiografía de mujer, no concitan el consenso de

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

los estudiosos. Tomemos como ejemplo las ponencias que se presentaron con motivo del congreso internacional sobre la autobiografía en España, celebrado en Córdoba en 2001. En este marco, Philippe Lejeune contaba cómo la lectura de las *Confesiones* de Rousseau le resultó fascinante:

[...] allí se anuncia una triple revolución, psicológica (un nuevo modelo de personalidad y un nuevo tipo de comunicación entre los hombres), política (valor ejemplar de lo vivido por cada hombre independientemente de su posición social) y literaria (hay que inventar para la autobiografía un nuevo lenguaje) (Lejeune, 2004, 161).

El autor de *Le Pacte autobiographique* (1975) y de *L'autobiographie en France* (1971) narra cómo los filósofos Georges Gusdorf y Michel Ongray le hicieron ver que todo Rousseau (cuya autobiografía inaugura la antología de pactos autobiográficos propuesta en 1975) ya estaba contenido en San Agustín y Libanio. Volviendo a lo que él consideraba prehistoria de la autobiografía, hizo partícipe al auditorio de algunas de las cuestiones que entonces le preocupaban: si la cultura cristiana favorece la introspección, ¿por qué el diario espiritual no aparece hasta el siglo XVI? (Lejeune, 2004, 171). En cualquier caso, en *Le Pacte autobiographique* ofrece una definición y un análisis que él estima válidos solo a partir de 1770.

Por su parte, Guy Mercadier, de la universidad de Provence, indicaba que hay un antes y un después de Rousseau. Antes está la *Vida* de Santa Teresa, la cual “abre una de las vías que conducen a la autobiografía moderna” y cuya “calidad literaria” “hoy en día no cesa de encantarnos” (Mercadier, 2004, 84).

Amalia Pulgarín, del Institute of International Studies de Monterrey, también recordó en este contexto que ciertas autobiografías de mujeres, decisivas para la evolución de este tipo de discurso, como las *Memorias* de Leonor López de Córdoba (siglo XV) o el *Libro de la Vida*, han sido ignoradas por parte de los críticos a la hora de configurar el canon (Pulgarín, 2004, 563-564).

Sonia Herpoel ya había denunciado la ausencia de la producción textual femenina conventual en los manuales de literatura actuales (Herpoel, 1997, 205). La ausencia de las autobiografías femeninas en compilaciones,

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

estudios o monografías dedicadas a lo autobiográfico fue explicada por Domna C. Stanton de la siguiente forma:

Retirándome de esas “estanterías vacías” se me ocurrió que una respuesta posible era que “autobiográfico” es un término positivo cuando se aplicaba a San Agustín y a Montaigne, a Rousseau [...], pero que tenía connotaciones negativas cuando se usaba para textos de mujeres (Stanton, 1994, 74).

Sidonie Smith afirma que, desde Safo, hubo mujeres que hicieron público el relato de su vidas, y que ellas empezaron a escribir autobiografías al tiempo que nacía el género. El primer ejemplo de autobiografía que encabeza su lista de obras europeas y norteamericanas es el relato de la vida de “Santa Teresa de Ávila” (Smith, 1994, 119). Después de Teresa, se suceden los relatos autobiográficos de mujeres en el Siglo de Oro, desde una perspectiva diferente de la patriarcal, hecho de capital importancia para Sonia Herpoel, ya que “ponen por escrito la historia de su propia vida, dejando de esta forma un testimonio de primera mano sobre las condiciones en las cuales se desarrolla la existencia diaria de la época” (Herpoel, 1997, 215).

La recurrente referencia a escribir por mandato, característica de estos discursos del yo, es obligada, al adentrarse en un terreno privativo del varón:

El que tal ocurre siempre bajo la mirada omnipresente del padre protector, que luego se apodera del discurso femenino a fin de, después de retocado, emplearlo para los objetivos de proselitismo de la Iglesia, resulta inevitable en la sociedad de la época. Estrategia de significado vital, la referencia a una instancia superior suele encabezar el texto y reduce el gesto de la escritora a la esfera de lo posible admitido por la sociedad (Herpoel, 1997, 216).

Bellido Bello (Sevilla, 2006) defiende que Leonor López de Córdoba inauguró el género literario autobiográfico a finales del siglo XIV en España. El texto de las *Memorias* de Leonor ocupa nueve folios en una copia manuscrita que se encuentra en la Biblioteca Colombina. Leonor es escritora y testigo histórico de los hechos que narra. El tema de la obra es fundamentalmente histórico.

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

El *Libro de la Vida* de Teresa de Ávila es una autobiografía espiritual y existencial. Teresa relata su proceso de introspección y autoconocimiento y los aspectos fundamentales de su existencia. La mirada de la escritora, penetrante, creativa y estética, se dirige hacia la profundidad de sí misma, hacia la profundidad del ser humano, y, desde su subjetividad, hacia la sociedad de su tiempo.

La contemplación de sí misma no es simple. Su discurso autobiográfico recoge las múltiples voces que condicionan la existencia de una mujer en la España del siglo XVI. La autobiografía de Teresa anticipa de este modo en varios siglos los rasgos característicos del discurso dialógico asociados por Bajtín a la obra de Dostoievski:

Después de las confesiones “ajenas” de Dostoievski, el antiguo género de la confesión se hizo en realidad imposible. [...] Se hizo imposible una actitud directa del autor hacia la confesión (desde la admiración por sí mismo hasta la autonegación). Se ha descubierto el papel del otro, a la luz del cual únicamente puede construirse todo discurso sobre sí mismo. Se ha descubierto la complejidad del simple fenómeno de verse en el espejo: con ojos propios y ajenos simultáneamente, encuentro e interacción de ojos propios y ajenos, el cruce de los horizontes (suyo y ajeno), la intersección de dos conciencias (Bajtín, 2009, 329).

3. El Libro de la Vida

*Tenemos sobre todo necesidad de vivir y de creer
en lo que nos hace vivir, y que algo nos hace vivir;
y lo que brota de nuestro propio interior misterioso
no debe aparecérsenos siempre como*

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

preocupación groseramente digestiva (Artaud, El Teatro y su doble).

Thérèse opère un changement dans l'âme mystique dont les modernes que nous prétendons être, piégés par la sécularisation et l'intégrisme, n'ont pas fini de sonder l'énigme. Lorsqu'elle élève le corps érotique dans la région de l'union essentielle avec L'être Autre, elle ne fait pas que valoriser la chair [...] comme lieu ultime de l'expérience du divin (Kristeva, Thérèse mon amour. Sainte Thérèse d'Avila).

Teresa de Ahumada, nace el 28 de marzo de 1515. Se le impone el apellido de la madre, Beatriz de Ahumada, casada desde los 15 años con Alonso Sánchez de Cepeda, viudo con dos hijos. Beatriz muere a los 33 años, tras alumbrar a diez hijos.

Los abuelos maternos tenían casa señorial y abundantes posesiones en Gotarrendura, una aldea de Ávila. El abuelo paterno de Teresa, Juan Sánchez de Toledo, mercader judeoconverso, fue penitenciado por la Inquisición de Toledo en 1485, por “herejía y apostasía contra nuestra sancta fee católica” (Teresa de Jesús, 1977, 1). Tras su reconciliación, se trasladó a Ávila y vinculó a sus hijos con familias hidalgas. El propio Alonso Sánchez de Cepeda participó como hidalgo en la conquista del reino de Navarra en 1512.

Teresa de Ahumada, antes de trasladarse desde el convento de La Encarnación al de San José, firmaba con su apellido, anteponiendo al nombre el título de Doña. Puede observarse en la carta fechada en Ávila el 31 de diciembre de 1561 (Teresa de Jesús, 2008, 1-3), en la que agradece a su hermano Lorenzo de Cepeda y Ahumada el dinero enviado desde Las Indias para la fundación del monasterio de San José, del que será nombrada (Madre) Priora. A partir de su traslado a San José, en diciembre de 1562, adopta el nombre de Teresa de Jesús.

En 1622 Teresa de Jesús fue canonizada.

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

En 1922 la Universidad de Salamanca le otorgó el título de *Doctor Honoris Causa*, siendo la primera mujer *honoris causa* por esta Universidad¹².

En 1965 Pablo VI la declaró Patrona de los escritores católicos de España, cinco años más tarde, Doctora de la Iglesia Católica.

En 1561, a los 46 años, cuando procuraba fundar el convento de San José, fue requerida por el Provincial para acudir a Toledo a casa de la viuda D.^a Luisa de la Cerda.

En junio de 1562, a los 47 años, concluye en Toledo el *Libro de la Vida*, cuya redacción había sido solicitada por el dominico Pedro Ibáñez. A finales de junio vuelve a Ávila. El 24 de agosto de 1562 es inaugurado el convento reformado de San José. En diciembre se traslada allí y comienza a escribir *Camino de Perfección*. La patente del provincial, fechada el 22 de agosto de 1563, confirma el traslado “de las muy religiosas señoras D.^a Teresa de Ahumada y María Ordóñez y Ana Gómez y D.^a María de Cepeda” (Teresa de Jesús, 1977, 18).

El primer manuscrito de la *Vida*, entregado al dominico García de Toledo, quien se lo había pedido en 1562, se perdió. El que se conserva hoy incluye acontecimientos posteriores: la fundación de San José y la muerte del P. Ibáñez (13 de junio de 1565).

Hacia 1565, el inquisidor Francisco de Soto Salazar le aconsejó consultar a Juan de Ávila. A este maestro le envía el manuscrito conservado, contra el parecer del P. Domingo Báñez, según relata Teresa a D.^a Luisa de la Cerda el 23 de junio de 1568:

¹² Y la única mujer hasta el 18 de abril de 1997, cuando lo recibió la científica noruega Kristen Kjelsberg Osen. La tercera mujer nombrada *Doctora Honoris Causa* fue María Telo Núñez, en 2007. En la primera ceremonia, presidida por Alfonso XIII y la reina Victoria Eugenia, el obispo de Salamanca, Julián de Diego y García de Alcolea –quien pidió que la imagen de la santa pudiese ostentar las insignias doctorales– leyó un escrito en el que respondía, a su parecer, como lo hubiera hecho la doctoranda. El primer doctor *honoris causa* fue investido en nuestro país en 1920 (Hernández de Castro, s.d., 24-25).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Mire vuestra señoría, pues le encomendé *mi alma*, que me la envíe con recaudo lo más presto que pudiere y que no vengan sin carta del aquel santo hombre para que entendamos su parecer, como vuestra señoría y yo tratamos.

Tamañita estoy cuando ha de venir el presentado fray Domingo, que me dicen ha de venir por acá este verano y hallarme ha en el hurto (Teresa de Jesús, 1977, 678)¹³.

Muy pronto comenzaron a hacerse copias del manuscrito. Esto contrarió también a Domingo Báñez, que amenazó a Teresa con quemar el libro (Teresa de Jesús, 1915, *apud* Teresa, 1977, 27). En 1574 la princesa de Éboli denunció el libro ante los tribunales de la Inquisición (Gracián, 1915, *apud* Teresa, 1977, 27). Cuando la Inquisición andaba buscando copias y recogió el libro, el P. Báñez lo consiguió a través del inquisidor Soto, amigo de Teresa. Entonces realizó sus propias correcciones y notas, y lo avaló, el 7 de julio de 1575 en seis páginas autógrafas, escritas a continuación del Epílogo teresiano de MDLXII:

Esta fecha se entiende la primera vez que le escribió la madre Teresa de Jesús, sin distinción de capítulos. Después hizo este traslado, y añadió muchas cosas como es la fundación del monesterio de San Joseph de Avila, como en la oja 169 parece. Fray D.º Bañes” (Teresa de Jesús, 1993, 483)¹⁴.

En 1582, año de la muerte de la autora, las copias se habían difundido entre las grandes lectoras de los conventos y entre los catedráticos de

¹³ Fragmento autógrafo en el que la escritora se refiere a su autobiografía como a su “alma”. El subrayado en todas las citas teresianas es nuestro.

¹⁴ Citaremos en nuestro trabajo los textos teresianos de la edición crítica del *Libro de la Vida* de Dámaso Chicharro, publicada en la colección Letras Hispánicas de la editorial Cátedra (Teresa de Jesús, 1993) como V, a continuación, el número del capítulo y, en tercer lugar, el número de párrafo. En las citas teresianas omitimos la cursiva del editor y su entrecomillado, reservando la cursiva para nuestro propio subrayado. Esta edición respeta la pureza del texto teresiano, pero lo puntúa con un sentido actual. También guarda un equilibrio entre las ediciones fonéticas y las ediciones que modernizan completamente el texto del siglo XVI.

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

Salamanca. El libro estuvo retenido casi doce años en poder de la Inquisición, imponiendo silencio al diálogo abierto por la *Vida*. Ana de Jesús pidió el original al Inquisidor y se lo entregó a Fray Luis de León, que lo utilizó para su edición en 1588. Posteriormente, Felipe II ordenó depositar el original en El Escorial, donde se le añadió el título de la primera impresión: “Vida de la madre Teresa de Jesús, escrita de su misma mano, con vna aprobación del padre M. Fr. Domingo Báñez, su confesor y cathedrático de prima en Salamanca” (Teresa de Jesús, 1977, 28).

La autora llamaba a su obra con otros nombres: “el libro grande” (Carta. 28.8.75: 17), “mi alma” (Carta 23.6.68: 3), “De las misericordias de Dios” (Carta 19.11.81: 2).

El título “Vida de la madre Teresa de Jesús, escrita de su misma mano” responde a la definición que la Real Academia, en su 22.^a edición, proporciona para la voz “autobiografía”: “vida de una persona contada por ella misma”. Relato de una vida aprobado con reparos, pues el censor había concluido que la difusión de esta autobiografía debía restringirse a las élites (Bañes, 2008).

Herráiz (1984, 78-81) estructura el libro en cuatro partes, tomando como hilo conductor la historia de la amistad con Dios:

Primera parte (cc. 1-10): “Dios y Teresa en abierto contraste” (1984, 78). Segunda parte (cc. 11-22): “El primer ensayo teresiano sobre la oración” (1984, 79). Tercera parte (cc. 23-31): “Armonía entre Dios y Teresa” (1984, 80). Cuarta parte (cc. 32-40): “La historia continúa y la armonía amistosa se afina” (1984, 80).

Tomás Álvarez (1998, 5-6) considera que la narración autobiográfica se despliega en varios planos superpuestos y establece una división en cinco apartados. Esta subdivisión nos sirve de base para nuestra propia estructuración, en función del predominio del plano interior, exterior, magisterial o social, y del ascenso en la demostración biográfica de la tesis teológica de Teresa:

I Parte: cc. 1-10. Autobiografía existencial: la conquista de la libertad.

II Parte cc. 11-22. Ensayo místico: el proceso del diálogo amoroso.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

III Parte: cc. 23-31. Autobiografía espiritual: libro nuevo o vida nueva.

IV Parte: cc. 32-36. De la experiencia mística a la acción reformadora

IV Parte: cc. 37-40. La acción del Otro¹⁵ en ella.

Teresa narra cómo fue conquistada por el Otro a lo largo de la autobiografía, de modo que el protagonismo se va desplazando de la amada al Amante. En el corazón de esta autobiografía de tesis, la autora inserta un ensayo, entreverado de autobiografía, que viene a condensar la tesis desplegada a lo largo de la obra: la vía mística, la vía del diálogo amoroso — apertura absoluta a lo absolutamente Otro—, es un camino de liberación, plenitud y renovación, accesible a cualquier persona.

La narradora entra y sale de la estructuración progresiva en el tiempo por razones comunicativas o pedagógicas. A partir del capítulo 23 se reanuda el discurso autobiográfico, que sigue un hilo diacrónico. Crece la presencia del co-protagonista, la comunicación dramática y la libertad espiritual (V 24, 10). La parte cuarta está dedicada a la acción transformadora de la protagonista; y los capítulos finales, del 37 al 40, a la acción amorosa transformante del co-protagonista.

3.1. La manifestación del yo femenino

Quisiera yo que, como me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración [...], me la dieran para que muy por menudo y con claridad dijera mis grandes pecados y ruin vida (Teresa de Jesús, Libro de la vida).

Hay quien afirma que el feminismo comienza cuando la mujer aprende a decir “yo” (Loureiro, 1994, 28). Teresa comienza el prólogo afirmando su voluntad (“quisiera yo”) y denunciando que es compelida a dar una visión sesgada de sí misma. El veto de la escritura no se levanta del

¹⁵ Denominamos lo Otro, el Otro, con mayúscula, al absolutamente otro, al Misterio y al Dios cristiano, con el que Teresa vive literariamente su relación amorosa.

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

todo. Al principio y al final del enunciado teresiano está la autoridad patriarcal. Sin embargo, la ideología del Patriarcado tiene sus propias fracturas. El Renacimiento, que propició el discurso sobre la mujer, es muestra de ello. Como afirma Joan Kelly Gadol, a propósito de la *Querelle des femmes*¹⁶, la teoría feminista “emergió como voz de unas mujeres cultas que veían a la mujer condenada y oprimida por una cultura que, a la vez, dio a la mujer poder para hablar en defensa propia” (Kelly-Gadol, 1982, 5, *apud* Smith, 1994, 118). A este respecto, son interesantes los múltiples condicionantes que destaca Marcos como rémoras para el poder creador de Teresa:

[...] los destinatarios de sus obras (el primero el censor); las dificultades metalingüísticas ante el tema tratado (la experiencia mística); la situación personal (origen judeoconverso) y la época (“tiempos recios”, según sus propias palabras). Y ante todo el sexo, su condición de mujer en aquella Castilla del siglo XVI. Y además mujer orante (en un clima de sospechas generalizadas), y lectora empedernida, lo que disparaba las suspicacias. [...] Por eso, escribir fue para ella presentar públicamente un alegato en defensa propia (Marcos, 2001, 14).

El sujeto Teresa se nos manifiesta en la *Vida* en toda su multiplicidad: yo-autora, yo-escritora, yo-heroína, yo-monja, yo-mística, yo-mujer descendiente de hidalgos castellanos del siglo XVI. No obstante, debemos considerar la advertencia de María Dolores Vivero: “El yo narrado es una representación discursiva que no puede confundirse con el sujeto empírico psico-social, protagonista de su existencia real, aunque el contrato autobiográfico los asimile” (Vivero, 2002, 285). Existe, por tanto, un yo creado por el texto y un yo empírico, pero en Teresa, además, el yo textual se desdobra, abierta e innovadoramente, en el yo narrado y el yo narrador, pues no son infrecuentes las interpolaciones del segundo:

¹⁶ Incipiente teoría feminista contenida en *La cité des dames* de Christine de Pizan (1364-1530).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

A través de sus interpretaciones, reflexiones, sentimientos, juicios de valor o simples comentarios sobre lo vivido, a través también de indicaciones sobre el modo de narrar, la autobiografía hace explícita la voz de un narrador, que aparece como sujeto de conciencia y como responsable de la organización del relato o del orden que éste sigue (Vivero, 2002, 287).

Así, en la autobiografía de Teresa se aprecia la emergencia del discurso de la narradora sobre el discurso autobiográfico. Creemos que el discurso del yo teresiano en el *Libro de la Vida* es un anticipo de las novelas femeninas españolas de los años 90 del siglo XX. Estas utilizan el discurso autobiográfico como vehículo de autoconocimiento, de interpretación de la experiencia vital de una mujer protagonista, que ronda los cuarenta y que se encuentra en un momento de encrucijada personal (Pulgarín, 2004). Y es, precisamente, una de las novelistas de esa época, Carmen Martín Gaité, quien justifica nuestra apreciación, al destacar en la *Vida* de Teresa su “tono de novela autobiográfica” (1992, 74).

En el prólogo de la *Vida*, la autora presenta a la persona lectora un texto ya escrito, en el que anticipa y condensa su contenido, con el pleno dominio de lo ya relatado: una novela ejemplar. Aquí se enuncian las paradojas de la mística abulense, fruto lógico de la relación dialógica con el Otro en ella¹⁷, de la relación de obediencia y manipulación con los padres-jerarcas¹⁸; y de la conciencia de su superioridad, inteligencia y carisma en relación con los demás. Teresa, como efecto universal de la relación mística,

¹⁷ “El hombre no dispone de un territorio soberano interno sino que está, todo él y siempre sobre la frontera, mirando al fondo de sí mismo el hombre encuentra los ojos del otro o ve con los ojos del otro” (Bajtín, 2009, 328).

¹⁸ La jerarquía eclesiástica está constituida por los ministros ordenados. El sacerdote jerarca se hace llamar Padre. El término “patriarcado” no es ajeno ni a la Historia de Israel ni a la Historia de la Iglesia. Podemos, pues, utilizar el término patriarcado con toda propiedad y con toda la carga de sentido que el excedente de visión postfeminista proporciona. Jesús de Nazaret, criticando a los Maestros de la Ley judía y a los fariseos, dice a sus discípulos que a nadie llamen maestro o director: “Ni llaméis a nadie ‘Padre’ vuestro en la tierra porque uno solo es vuestro Padre: el del cielo. Ni tampoco os dejéis llamar ‘Directores’, porque uno sólo es vuestro ‘Director’: el Cristo” (Mt 23, 9-10).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

siente y expresa su pequeñez ante el Misterio trascendente. Y se muestra obediente y sumisa a los padres solo si el Otro —es decir, ella— está conforme con lo mandado: “para que con toda claridad y verdad yo haga esta relación que mis confesores me mandan (y aun el Señor sé yo lo quiere muchos días ha, sino que yo no me he atrevido)” (Teresa de Jesús, 1993, 117-118). Teresa busca siempre el acuerdo interior de la voluntad. La voluntad está dolorosamente escindida si se somete, sin acuerdo, a la autoridad patriarcal. En este caso, da a entender su disconformidad, su impotencia, o despliega su “maña” para cambiar la realidad: “no añado muchas en decir otras mil, aunque me riña quien me mandó moderase el contar mis pecados” (V 5, 11). Por encima de la autoridad patriarcal sitúa ella la voz del Otro, su voz interior.

Se sabe elegida, “llamada”. Por eso anticipa una hagiografía escrita por ella misma. Y como escritora, no como penitente dirigida, deja bien claro que piensa en un destinatario universal: “quien este discurso leyere” (Teresa de Jesús, 1993, 117).

3.1.1. Autobiografía existencial

3.1.1.1. El cronotopo de Teresa: el contexto existencial

Every entry into the sphere of meaning is accomplished only through the gates of the chronotope (Bakhtin, The Dialogic Imagination)

La autobiografía de Teresa refleja la constitución de un sujeto social femenino. Su autobiografía es historia social de las mujeres: historia de la vida de las mujeres que existieron en la España de la Contra-Reforma, en la España imperialista y colonizadora, en la España de la Inquisición que pretendía disolver la riqueza espiritual que brotó en la primera mitad del siglo XVI (la época de formación de Teresa).

En el capítulo dedicado a la Iglesia en su *Historia del Antiguo Régimen*, Antonio Domínguez Ortiz (1980, 220-239) ofrece una visión

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

panorámica de los movimientos espirituales del Renacimiento y la Contrarreforma.

Este historiador comienza por distinguir entre la Iglesia Católica como institución jerárquica, de un lado, y el pensamiento, la vida y el sentimiento religioso del pueblo, por otro. Dentro del ambiente de sacralización, la cuestión de la conversión está íntimamente relacionada con la Inquisición y con la Renovación espiritual: “Entre la jerarquía política y eclesiástica existía la creencia, articulada explícitamente por Felipe II, de que todas las herejías, no sólo en España sino también en Francia y Alemania se originaban entre los conversos” (Mujica, 2006, 30; véase también Slade, 1995, 18-20). Según Domínguez Ortiz, las doctrinas de Erasmo de Rotterdam fueron asimiladas inicialmente en España “por una élite intelectual que ya había llegado por su cuenta a conclusiones parecidas” (1980, 232): crítica de las costumbres del clero, necesidad de reformarlo; vuelta a las fuentes bíblicas del cristianismo; sustitución del escolasticismo por el humanismo cristiano, exigencia de una religión más interior y menos formalista. Pero el éxito del erasmismo no fue minoritario. Domínguez Ortiz observa las tiradas que alcanzaron en España algunas obras del sabio holandés, como los *Coloquios* y el *Manual del caballero cristiano* (*Enquiridion*), y aclara que la difusión de sus doctrinas “no se limitó a una minoría selecta, sino que prendió ampliamente en las clases burguesas de ambas Castillas y de Andalucía occidental. [...] Cisneros lo invitó sin éxito a trasladarse a España” (Domínguez, 1980, 232).

Erasmo, hijo ilegítimo de sacerdote y sacerdote él mismo, viaja por Europa a la búsqueda de manuscritos y al encuentro de humanistas. En su obra literaria realiza una crítica de su tiempo, especialmente del mundo eclesiástico. Desea renovar la teología, acabando con las disquisiciones vacías, y hacer accesible el evangelio a todas las personas, en todas las lenguas. Reclama la vuelta a una religión purificada, como leemos en su carta a Juan Carondelet, arzobispo de Palermo, fechada el 5 de enero de 1523: “La esencia de nuestra religión es paz y concordia. [...] La constricción no puede ir unida a la sinceridad. Y Cristo no acepta más que el don voluntario de nuestras almas” (Pineau, 1924, *apud* Comby, 1998, 9-11).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

En España, los movimientos reformadores fueron asimilados por la jerarquía a la Reforma luterana. Sin embargo, como hemos señalado, antes de la Reforma Protestante existía un espíritu de reforma católico (Tramontin, 1991, 28-37) que coincidió con el periodo de formación de Teresa. El franciscano Cardenal Cisneros, arzobispo de Toledo, fundó la universidad de Alcalá e introdujo la “vía moderna” de Occam, tradujo la *Imitación de Cristo* (en la línea de la “devotio moderna”) e inspiró la *Biblia Políglota Complutense* (1520). Los movimientos laicales fomentaban la vida interior y la práctica del amor en las capas sociales marginadas. Dentro de la Reforma Católica —y no de la Contrarreforma— se incluyen las órdenes reformadas de carmelitas y franciscanos.

En 1525 la Inquisición publicó un edicto contrario a los alumbrados (Weber, 1996, 23; Márquez, 1980). El iluminismo era considerado un peligro para la moralidad pública por la libre asociación entre mujeres y hombres en pequeños grupos (Weber, 1996, 24), cuyas reuniones, celebradas a menudo en casas particulares, “eran presididas por mujeres” (Mujica, 2006, 18).

En el año 1528 el Santo Oficio comenzó a procesar a erasmistas. En la segunda mitad del siglo XVI, el rigor inquisitorial se agudizó¹⁹. Erasmismo e iluminismo eran considerados movimientos heterodoxos que tenían puntos en común, un espíritu reformista y de renovación espiritual. Se trata de una vitalidad espiritual cuya libertad sería cercenada a mediados de siglo mediante los autos de fe: “El ciclo volvía a cerrarse, pero no sin haber creado antes valores que forman parte de la herencia cultural española y universal” (Domínguez, 1980, 239). En estas corrientes de pensamiento destacaron Francisco de Borja, Ignacio de Loyola, Juan de Ávila, Fray Luis de Granada y Teresa de Ahumada.

¹⁹ Antonio Domínguez Ortiz relata el ejemplo del proceso de Bartolomé Carranza. Acompañó al príncipe Felipe a Flandes e Inglaterra, donde inspeccionó las universidades, quemó libros y huesos desenterrados de herejes. Felipe II nombró al dominico arzobispo de Toledo (Primado de España), pero todo ello no fue óbice para que, posteriormente, fuese apresado y procesado por la Inquisición por algunas de sus proposiciones en el *Catecismo Cristiano* (Domínguez, 1980, 235).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

El renacimiento espiritual pretende reformar e innovar en la búsqueda de respuestas a necesidades profundas que las instituciones religiosas, ancladas en el escolasticismo, no satisfacen. Como ya hemos apuntado, una vía será la del humanismo, representado por Erasmo de Rotterdam; otra vía será la mística; la tercera vía es la recorrida por Lutero (1483-1546) (Instituto de CC. RR. San Agustín, 1992, 42-44; Porro, 1996, 74-78). El agustino alemán, como los humanistas de su tiempo, rechaza la teología escolástica. Ofrece una teología de la cruz, en la línea de Pablo de Tarso (I *Corintios* 1,18-23; *Gálatas* 2, 20). El interés se desplaza del plano ontológico al funcional, del objetivo al subjetivo. Defiende que solo en Cristo crucificado está el verdadero conocimiento de Dios y la verdadera sabiduría. Para él, el principio de todo conocimiento es la experiencia personal y la exigencia de dar una interpretación a la existencia propia. Lutero acentúa la importancia de la existencia histórica de Cristo. En la humanidad de Cristo encuentra Lutero el verdadero rostro de Dios y el acceso al misterio trinitario.

En Roma se pasó del inicial proyecto reformador de Pablo III a la Contrarreforma en breve lapso de tiempo. En 1542 comienza el Concilio de Trento y, por sugerencia del cardenal Carafa, futuro Pablo IV (1555-1559), se restablece el Santo Oficio. Con este concilio se reforzó la teología escolástica, que ha sido la teología del Magisterio de la Iglesia hasta el siglo XX. En el tiempo de Teresa, la escolástica se pone al servicio de la Contrarreforma. Se trata de una ciencia de las conclusiones que se centra en el juego intelectual, desarrolla la línea de la controversia y se aleja de la conciencia y el pensamiento de mujeres y hombres desde el siglo XVI. Ilustres representantes de la segunda escolástica serán los censores Melchor Cano y Domingo Báñez.

El primer Índice de libros prohibidos de la historia, el *Index librorum prohibitorum*, que debemos también al papa Pablo IV en 1559, constituyó un ataque a la independencia y el liderazgo espiritual de la mujer. Prohibió catorce ediciones de la Biblia y nueve ediciones del Nuevo Testamento en castellano (Mujica, 2006, 58), por lo que las mujeres, sin conocimientos de latín, ya no tenían acceso directo a los textos fundamentales de sus creencias y de su praxis.

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

La naturaleza de la mujer fue un tema debatido en el siglo XVI²⁰. Los humanistas que no eran misóginos, si bien no defendían la igualdad de los sexos, al menos defendían la capacidad moral de las mujeres y sus virtudes (castidad, obediencia, resignación), siendo la castidad la principal de ellas²¹. La mujer debía enclaustrarse en el hogar o en el convento y restringir su comunicación: “Puesto que el celibato se valorizaba más que la vida conyugal, el convento le ofrecía a la mujer cierto prestigio. Allí podía aspirar a la gloria” (Mujica, 2006, 46).

Atravesada la puerta del cronotopo teresiano, nos adentramos en su tejido textual con un mejor horizonte de visión para comprender el sentido de su existencia, pensamiento, magisterio y acción.

3.1.1.2. El cuerpo textual

El mismo ser del hombre (tanto interior como exterior) representa una comunicación más profunda. Ser significa comunicarse. La muerte absoluta (el no ser) es no ser oído, no ser reconocido, no ser recordado (Bajtín, Para una reelaboración sobre el libro de Dostoievski).

El yo no nace, sino que se hace. El yo que escribe sobre sí mismo se abre a la experiencia del mundo exterior, a la otredad, a los demás discursos, para autorrepresentarse y descubrirse como identidad relacional, socialidad déictica, ser social. La conciencia humana existe socialmente y entra en contacto con la existencia a través del medio ideológico que la circunda. Al mismo tiempo, como señala la filósofa Sartori, “la puesta por escrito de la

²⁰ Juan Huarte de San Juan defiende la inferioridad innegable de la mujer y su estupidez en *Examen de Ingenios* (Mujica, 2006, 46; Mujica, 2004).

²¹ Juan Luis Vives escribió *De Institutione foeminae Christianae*; Erasmus, *Christiani Matrimonii Institutio*; y Fray Luis de León, *La perfecta casada*.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

experiencia confirma la existencia real de la misma, es un modo de dar reconocimiento a la realidad de lo que es” (Sartori, 1996, 51).

La autobiografía renacentista que aquí estudiamos combina múltiples aspectos de su experiencia en el mundo, a medida que los interpreta. Desde el momento presente de la escritura —entre los 46 y los 49 años— recupera, recapitula el pasado. Se trata, en palabras de Sidonie Smith, “de una interpretación de la experiencia anterior que ni se puede separar del filtro de la experiencia posterior ni se puede articular sin recurrir a estructuras lingüísticas y narrativas” (Smith, 1994, 125).

La autobiografía es una creación intencional. Teresa teoriza sobre la construcción de su propia autobiografía. El presente narrativo convive con el pasado narrado, la creadora con el yo creado, el sujeto de la escritura con su objeto, simultaneidades de las que encontramos frecuentes ejemplos como: “Que escribiendo esto estoy, y me parece que, con vuestro favor, y por vuestra misericordia, podría decir [...]” (V 6,4).

El *Libro de la Vida* es un acto de habla impreso en tinta; es la vida de Teresa que brota del cruce entre oralidad y escritura. Teresa enuncia la polifonía de su propia existencia. Al escribir su autobiografía, transforma el discurso interno de la experiencia en un enunciado externo, que se inserta en el discurso social. Así, el discurso escrito entra a formar “parte integrante de una discusión ideológica a gran escala” (Zavala, 1991, 52; Bakhtin, 1977).

La autobiografía, a diferencia de la biografía, como bien observó Stanton, “es necesariamente inconclusa” (1994, 81). Teresa no escribe todos los fragmentos de su vida, pero los fragmentos de existencia narrada son interpretados intencionalmente. La dotación de significado a la experiencia da coherencia a la autobiografía y la presenta como una obra estructurada y abierta. Teresa habla y calla, elige una versión y descarta otras.

Suzanne Wilson, en su artículo “Auto-bio-graphie: vers une théorie de l'écriture féminine” (1990), afirma que, hasta fechas recientes, los paradigmas del género autobiográfico tenían nombre masculino. Por el contrario, consideramos que la autobiografía renacentista de Teresa responde en gran medida a las características paradigmáticas que Wilson considera propias de la escritura femenina en este tipo de discursos. En su

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

autobiografía se esboza una teoría feminista y, aunque constreñida por la ideología masculina dominante y obligada a representarse con las características que la cultura patriarcal asigna a las mujeres, Teresa gracias a su doble voz burla la censura y puede, en parte, expresarse como mujer, desde su cuerpo de mujer.

Teresa conserva el punto de vista del hombre, en el sentido de que mantiene la voz del otro, para que el otro pueda verse reflejado, lo que es de vital importancia. Pero da, al mismo tiempo, el gran paso literario de escribirse a sí misma desde el punto de vista femenino²². Es la voz subversiva femenina de Teresa la que, en nuestra opinión, prevalece hoy y refleja su personal autointerpretación.

Si el narrador de *El Lazarillo* tenía que guardar el anonimato²³, la condición femenina de Teresa le impedía hacer oír su voz. Sin embargo, se le permitió un resquicio, que la pícaro renacentista aprovechó para reivindicar su ideología con sutil gracia e ironía. Teresa comienza su autobiografía destacando aquellos asuntos que considera centrales en su vida: los libros, el cuerpo, la honra del mundo y Dios.

3.1.1.2.1. *Cuerpo de mujer y cultura*

Aunque no fue a la Universidad, Teresa de Ahumada se la llevó a casa, pues convocó en torno a ella a grandes letrados (Álvarez, 2006, 146), a

²² “Une telle contemplation féminine peut être considérée comme une sorte de refus; la femme qui la fait cesse d’être regardée par (sic) autre (par l’homme) et commence à se regarder elle-même. De cette manière, le point de vue masculin qui se trouve dans la littérature devient un point de vue féminin. La femme qui est l’objet dans la littérature devient le sujet” (Wilson, 1991, 618).

²³ Ciplijauskaitė (1983, 402) trata de esta primera novela autobiográfica española en relación exclusiva con las novelas autobiográficas femeninas. En nuestra opinión, esta comparación puede hacerse extensiva a la obra de su coetánea autobiografía. El relato autobiográfico de Teresa no solo presenta concomitancias desde el punto de vista de las relaciones de poder y dominación, en las que están inmersos el pícaro y la mujer renacentista (los protagonistas), sino también paralelismos desde el punto de vista de la ideología autorial.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

“religiosos y laicos influyentes” (Mujica, 2006, 25). De hecho, logró alcanzar una cultura superior al nivel medio de las mujeres de su tiempo:

En su época, el conjunto de mujeres era de una gran ignorancia, tanto en el terreno religioso como en el profano: muchas no sabían leer; ni siquiera, entre las de más edad, firmar con su nombre, como la abuela de Teresa, Teresa de las Cuevas. En la segunda mitad del siglo había de esbozarse una evolución, pero aún era reciente el tiempo en que los predicadores censuraban públicamente a las mujeres que querían saber leer. Más actual aún la actitud de oposición tomada por padres de familia, como Cristóbal de Balsameda, pariente de Teresa de Ahumada. Por temor a que sus hijas sufrieran la influencia de los iluminados, entonces numerosos en Castilla, se negó a que aprendieran a leer y escribir (Deneuille, 1966, 45).

Teresa comienza contando que, desde los seis o siete años, lee los libros en romance de la casa paterna y, posteriormente, de la casa del tío (V 3, 4). Lectora apasionada, casi quijotesca, de las novelas de caballerías, valora esta afición heredada de la madre:

Desto le pesaba tanto a mi padre, que se había de tener aviso a que no lo viese. Yo comencé a quedarme en costumbre de leerlos; [...] y parecíame, no era malo, con gastar muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio, aunque escondida de mi padre. Era tan en extremo lo que en esto me embecía, que si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento (V 2, 1).

Los libros serán compañeros, amigos y consejeros a lo largo de su vida. Las *Epístolas de San Jerónimo* (V 3, 7) la ayudan a comunicar la decisión de ingresar en una orden monástica al padre, a quien introducirá en la vía mística –“Dile libros para este propósito” (V 7, 10) –, convertida, de este modo, en su maestra espiritual. El *Tercer Abecedario* la inicia en el “recogimiento” y se convierte en su “maestro”, “porque yo no hallé maestro, digo confesor, que me entendiese” (V 4, 7). Señala que le aprovechó para tener paciencia en la enfermedad leer en los *Morales de San Gregorio* la historia de Job (V 5, 7). La conversión literaria de San Agustín en sus *Confesiones* la hace suya (V 9, 8). De esta relación dialogal con los textos da buena cuenta, fuera y dentro del convento: “que siempre fui *amiga* de letras”

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

(V 5, 3), “amiguísima de leer buenos libros” (V 6,4). Teresa, iletrada respecto a la lengua de dominación patriarcal, el latín, nos cuenta el impacto que produjo en ella la publicación del *Índice de Libros Prohibidos*: “Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo *sentí mucho*, porque algunos *me daban recreación*” (V 26, 6).

La polifonía del discurso se manifiesta a veces mediante desdoblamientos ficticios con los que pretende ocultar sus aficiones poéticas, aunque deja resquicios para que se insinúe la auto-alabanza (Marcos, 2001, 25): “yo sé persona, que con no ser poeta, le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas declarando su pena bien” (V 16,4).

3.1.1.2.2. *El cuerpo de Teresa*

Desde el comienzo de su relato, Teresa enuncia un aspecto de su personalidad que será motivación fundamental en su vida: el deseo de goce. Teresa disfruta “recreándose” y recreando a los demás. No es pues de extrañar que, si Teresa desea “gozar”, desee “gozar para siempre”, el gozo es su meta (V 1, 4). El deseo de goce polariza su acción.

El cuerpo no es objeto para el pecado, es el lugar del encuentro entre el yo y el Otro; el cuerpo humano alberga el Misterio: la humanidad esconde la divinidad. El cuerpo es objeto de divinización mediante el Amor. Teresa de Ahumada se transformará en Teresa de Jesús.

Para Leigh Gilmore, siguiendo la interpretación de Lacan, el cuerpo de la mujer es silente y, más específicamente, el placer de la mujer deviene otra manifestación del silencio. Así, en la economía del goce, el éxtasis no podría hablar por sí mismo, sería irrepresentable. Sin embargo, años antes que Kristeva, esta autora observó cómo la carmelita ofrecía una resistencia a la representación del cuerpo impuesta por la cultura (Gilmore, 1994, 134). Teresa consiguió restituir el erotismo hurtado al cuerpo de la mujer haciéndolo sede de la experiencia y el placer místicos en su discurso, “[...] a rich and flexible discours of ecstasy, of the body, and of the identity” (Gilmore, 1994, 157).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Teresa descubre el cuerpo: “No somos ángeles, sino tenemos cuerpo” (V 22, 10). Por eso no hay castigo —para ella las mortificaciones excesivas son obra demoníaca (Kristeva, 2008, 214) —, sino exaltación; no hay negación, sino descubrimiento de una nueva forma de vivirlo.

La antropología teresiana se asemeja, como la antropología teológica contemporánea, a la hebreo-bíblica. La antropología predominante en la Biblia no corresponde a la perspectiva griega (Panteghini, 1996, 30-33), que entiende el ser humano como un compuesto binario, sino que lo contempla como un ser unitario pluridimensional: identidad relacional, abierta al “Otro”, a los “otros” y al “mundo”. Teresa se ve a sí misma como “alma”, vida humana específica, centro vital en su individualidad, centro de conciencia, sentimiento y acción; su “alma” *es* el “yo”, en su subjetividad abierta a la relación dialógica; su “alma” es entendida como la propia persona en su totalidad: “Paréceme fuera bien, oh anima mía, que miraras del peligro” (V 5, 11).

Teresa *es* cuerpo (naturaleza o “sujeto”) que se construye como ser pasional, anhelante, frágil y vulnerable, en relación con la Naturaleza y el mundo:

Estuve casi un año por allá, y los tres meses de él padeciendo tan grandísimo tormento en las curas que me hicieron tan recias, que yo no sé cómo las pude sufrir; y en fin, aunque las sufrí, no las pudo sufrir mi sujeto, como diré (V 4, 5-6).

Teresa *es* espíritu en su relación con lo absolutamente trascendente, con el “Otro”. Es Dios quien dispone su alma, hasta que “poco a poco la cría, y la hace determinar y da fuerzas de varón” (V 22, 15), quien infunde el espíritu (V 40, 17) que permite su superación y crecimiento.

La búsqueda de la Verdad teresiana se asemeja a la de San Agustín. En la ética de la voluntad de Agustín (Crippa, 1994, 59-60), el ideal filosófico por excelencia, la búsqueda de la verdad, compromete a todo el ser humano. El último filósofo de la Antigüedad rompe con el intelectualismo ético griego de origen socrático y sitúa en la voluntad, en la libertad, el ser propio de la persona. La decisión se lleva a cabo en medio del conflicto interior: no es un acto meramente teórico. Para Agustín, el ser humano *es* en cuanto

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

conoce y quiere. Las tres facultades del alma en Agustín (Crippa, 1994, 66-67) son la memoria —en la que se funda la identidad—, la inteligencia —en la que radica la conciencia—, y la voluntad, que es el fundamento de la libertad y del amor. Según Hannah Arendt, Pablo enuncia la primera teoría comprensiva de la voluntad de la historia, pero no la desarrolla. Agustín será el primer filósofo de la voluntad, cuyo conflicto describe en las *Confesiones*, y cuya solución da a través de la transformación en amor (Salto, 2007, 34). Teresa se expresa utilizando estos mismos conceptos:

Una cosa quiero avisar aquí, porque si alguno la tuviere, que acaece en gran arrobamiento; que pasado aquel rato que el alma está en unión, que del todo tiene asortas las potencias (y esto dura poco, como he dicho) quedarse el alma recogida, y aun en el exterior no poder tornar en sí, mas quedan las dos potencias memoria, y entendimiento, casi con frenesí, muy desatinadas (V 30, 7).

El *entendimiento y imaginación* entiendo yo es aquí lo que me daña; que la *voluntad* buena me parece a mí que está y dispuesta para todo bien; mas este entendimiento está tan perdido, que no parece sino un loco furioso que nadie le puede atar, ni soy señora de hacerle estar quedo un Credo. Algunas veces me río y conozco mi miseria, y estoyle mirando y déjole a ver qué hace; y, gloria a Dios, nunca por maravilla va a cosa mala, sino indiferentes: si algo hay que hacer aquí y allí y acullá. Conozco más entonces la grandísima merced que me hace el Señor cuando tiene atado este loco en perfecta contemplación. Miro qué sería si me viesen este desvarío las personas que me tienen por buena. He lástima grande al alma de verla en tan mala compañía. Deseo verla con *libertad*, y así digo al Señor: — ¿Cuándo, Dios mío, acabaré ya de ver mi alma junta en vuestra alabanza, que os *gocen* todas las potencias? ¡No primitáis, Señor, sea ya más despedazada, que no parece sino que cada pedazo anda por su cabo! (V 30, 16).

Teresa se describe a sí misma como mujer agraciada (V 1, 8) y de gran sagacidad (V 2, 4); sensual y vanidosa (V 3, 2), que se complace en ser estimada (V 5, 2); de corazón recio (V 3,1) y cuerpo débil, a menudo enfermo. García de la Concha (1978, 314) observa que el dolor físico y la enfermedad son constantes en su obra.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Acaeciame algunas veces —y aun ahora me acaece, aunque no tantas— estar con tan grandísimos trabajos de alma junto con tormentos y dolores de cuerpo, de males tan recios, que no me podía valerme. Otras veces tenía males corporales más graves, y como no tenía los del alma los pasaba con mucha alegría, mas cuando era todo junto, era tan gran trabajo que me apretaba muy mucho (V 30, 8).

Sobre la debilidad física —y moral— de las mujeres ironiza en ocasiones: “Para mujercitas como yo, flacas y con poca fortaleza” (V 11, 14). No obstante, por lo que se refiere a la escritura de su cuerpo, con el paso del tiempo, prevalecerá el sentido de la alegría y el goce:

Como soy tan enferma, hasta que me determiné en no hacer caso del cuerpo, ni de la salud, siempre estuve atada sin valer nada; [...] que después que no estoy tan mirada y regalada, tengo mucha más salud (V 13, 7).

3.1.1.2.3. *Cuerpo femenino y Cuerpo social*

Para Teresa, que tuvo experiencia de la presión de la honra impuesta a las de su sexo, la honra humana es contraria a la Verdad y limitadora de la Libertad. Por lo que hace a la ética sexual, la honra del hombre concierne a sí mismo, la de la mujer, a los varones de la familia:

[...] mas puesta en la ocasión, estaba en la mano del peligro, y ponía en él a mi padre y hermanos; de los cuales me libró Dios, de manera que se parece bien procuraba contra mi voluntad que del todo no me perdiese; aunque no pudo ser tan secreto que no hubiese harta quiebra de mi honra y sospecha en mi padre (V 2, 6-7).

De ahí, la preocupación primordial de la joven en salvaguardar la honra de su familia. Esta preocupación se explica por su inmersión en el orden del patriarcado más que por sus raíces judeoconversas, como defiende algún editor (Teresa de Jesús, 1993). Se hace eco de que la importancia concedida por el conjunto de la sociedad a la honra lleva al engaño, la disimulación y, en su caso, no muy diferente del de otras jóvenes, al encierro

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

contra la propia voluntad. Con la perspectiva de los años, reconocerá lo inútil del fingimiento, pues nada puede ocultarse al Otro:

Era tan demasiado el amor que mi padre me tenía, y la mucha disimulación mía, que no había creer tanto mal de mí y así no quedó en desgracia conmigo. Como fue breve el tiempo, aunque se entendiese algo, no debía ser dicho con certinidad; porque, como yo temía tanto la honra, todas mis diligencias eran en que fuese secreto, y no miraba que no podía serlo a quien todo lo ve (V 2, 7).

La preocupación del padre por la honra de la hija lo lleva a internarla, “le manda como ‘doncella de piso’” (Mujica, 2006, 23). Las doncellas de piso —explica Mujica— eran hijas de familias adineradas que se educaban en los conventos y que no pretendían necesariamente tomar el hábito. Don Alonso no albergaba intención alguna de que Teresa fuera monja:

Porque no me parece había tres meses que andaba en estas vanidades, cuando me llevaron a un monesterio que había en este lugar, adonde se criaban personas semejantes, aunque no tan ruines en costumbres como yo; y esto con tan gran simulación que sola yo y algún deudo lo supo; porque aguardaron a coyuntura que no pareciese novedad; porque haberse mi hermana casado y quedar sola sin madre, no era bien (V 2, 6).

Rosa Rossi contempla la preocupación de Teresa por la honra en el contexto del humanismo renacentista español, durante el cual el patriarcado sigue imponiendo su código sexual a las mujeres, como se recoge, por ejemplo, en la obra *Institutio mulieris christianae* de Luis Vives:

“La castidad de la mujer hace las veces de todas las virtudes” y “el ser honesta una mujer no se cuenta ni debe contar entre las partes de que esta perfección se compone, sino antes es como el sujeto sobre el cual el edificio se funda [...] es como el ser y la sustancia de la casada” (Rossi, 1993, 23).

Teresa, consciente de ser mujer en un mundo dominado por estructuras de poder masculino, trata explícita o implícitamente —evaluación tácita, no dicha, pero ofrecida en el enunciado— de este mundo dominado por los hombres. Si bien no se enfrenta a él abiertamente, utiliza la

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

astucia para conseguir lo que pretende (Deuville, 1966, 71). Teresa tiene espíritu inconformista, afán de superación y una vocación reformadora que la llevará a crear nuevas estructuras, abriendo a mujeres y a varones la posibilidad de seguir el camino iniciado por ella.

De objeto de deseo, Teresa se escribe como sujeto que desea: el discurso femenino rompe así con la óptica patriarcal. Ahora el mundo está poblado por sujetos, por “otros yo”. Teresa, desde pequeña, quiere ser sujeto activo, desea gozar, y busca el modo de ejercer su libertad. En su deseo de invadir el espacio del varón —al que ve como un igual— y de salir de aquel en el que se confina a las de su sexo, planifica la acción según el modelo patriarcal. De este modo, planeó la fuga de la casa paterna, animada por el espíritu de cruzada:

[...] juntábamons entramos a leer vidas de santos, como vía los martirios, que por Dios los santos pasaban, parecíame *compraban* muy barato el ir a *gozar* de Dios, y deseaba yo mucho morir así, *no por amor que yo entendiase tenerle, sino por gozar tan en breve* de los grandes bienes que leía haber en el cielo, y juntábame con este mi hermano a tratar que medio habría para esto. Concertábamons irnos a *tierra de moros*, pidiendo por amor de Dios para que allá nos descabezasen, y paréceme que nos daba el Señor ánimo en tan tierna edad, si viéramos algún medio, sino que el tener padres, nos parecía el mayor embarazo (V 1, 4).

Las niñas se educan en un mundo de valores masculinos, por eso los asumen como propios y actúan en consecuencia, hasta que llega la toma de conciencia y la ruptura con ellos (*différance*). Tras la muerte de la madre siente la necesidad de reemplazar la autoridad femenina. Encuentra mujeres que constituyen para ella un referente (María), una guía o la relación de complicidad que necesita con las de su sexo. “Enemiguísima de ser monja”, cuando el padre la deja interna en el convento (V 2, 8), manifiesta su miedo por la alternativa que le resta: “temía el casarme” (V 3, 2). Se decide por la vida comunitaria femenina, animada por otras mujeres: una monja “discreta”, que le quitó “algo la gran *enemistad* que tenía ser monja” (V 3, 1), y una amiga del convento de la Encarnación, donde “no se prometía clausura” (V 4, 5).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

Tras hacer un cálculo de beneficios y costes, opta por ir derecha al gozo eterno a través del “mejor y más seguro estado” (V 3, 5). El horror de sujetarse a un hombre fue uno de los factores determinantes que la llevó al convento (Quitslund, 1984, 21):

Después de tomado no conocen la gran merced que Dios les ha hecho en escogerlas para Sí y librarlas de estar sujetas a un hombre, que muchas veces les acaba la vida, y plega a Dios no sea también el alma (*Camino de Perfección* 31, 46; Teresa, 1998, 1085).

En su personal asunción de los valores “masculinos”, huye de la casa familiar y realiza su propia voluntad, en contra del padre:

En estos días que andaba con estas *determinaciones*, había persuadido a un hermano mío a que se metiese fraile, diciéndole la vanidad del mundo, y concertamos entramos de irnos un día muy de mañana al monesterio a donde estaba aquella mi amiga, que era a la que yo tenía mucha afeción (V 4, 1).

3.1.2. Autobiografía espiritual: pensamiento (introspección) y voluntad (amor)

No reconocemos, pues, más que por la autoridad del hecho y por el gusto secreto de nuestra mente cuándo se ha hallado la armonía eficaz, la diferencia madre, esencial generatriz. Una diferencia: la causa es radicalmente eso. No es en absoluto positiva, no está en manera alguna incluida en el sujeto. Es lo que le falta esencialmente (Derrida, La diseminación).

La autobiografía espiritual de Teresa representa para ella, en palabras de Diana Sartori: “un modo intensamente querido de darse realidad y de dársela a una experiencia, la suya, que se muestra ciertamente excesiva y transgresora con respecto a lo que de una vida se espera” (Sartori, 1996, 68).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

El recurso a la primera persona se revela “como el modo más adecuado para la indagación psicológica” (Ciplijauskaitė, 1983, 398). La narrativa adquiere puntos de contacto con procedimientos psicoanalíticos. En Teresa, el auto-análisis se une a la experiencia mística. Como las primeras novelistas del yo, se adentra en las profundidades del alma (*psykhé*), en el imaginario preconceptual, y bebe en él. Sus palabras despiertan imágenes: expresan la vida del espíritu, mediante lo que Kristeva considera la unión de la razón y de lo imaginario, “la facultad imaginativa” (2008, 257).

El fenómeno místico en el siglo XVI conlleva un proceso de introspección y personalización, marcado claramente por los modelos renacentistas. La pasión introspectiva en la obra de Teresa se enmarca en el Humanismo, en el tiempo en que emerge, en la nueva sociedad antropocéntrica, la intimidad y la subjetividad, el sujeto moderno “que se constituye al filo de sus experiencias, narrativamente, y, a la vez, prácticamente, en la conquista de un ‘sí mismo’ personal, abierto a lo absoluto e infinito” (Cerezo, 1997, 173, *apud* Marcos, 2001, 21).

3.1.2.1. La presencia del otro: ruptura del monologismo

El ser se construye en el mundo externo de los otros y en el mundo interior, en la relación dialógica del yo. El proceso de introspección lleva a Teresa al descubrimiento de la pluralidad interior, de las voces que plasmará en la escritura, pues tal como afirmó Bajtín:

(Después de todo pensamos, sentimos y deseamos con la ayuda de las palabras; sin lenguaje interno no formaríamos conciencia de nada en nosotros mismos.) Este proceso de lenguaje interno es tan material como el lenguaje externo (Bakhtin, 1976, 21, *apud* Zavala, 1991, 64).

El pensamiento dialógico de Teresa da cabida no solo a la Voz del Amado — “hablas que hace Dios al alma sin oírse” (V 14), reza el título del capítulo dedicado a su explicación—, sino también a su presencia: “[...] vile con los ojos del alma más claramente que le pudiera ver con los del cuerpo, y quedóme tan imprimido que ha esto más de veinte y seis años y me parece lo tengo presente” (V 7, 6).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

Kristeva valora la delicadeza de esta forma de presencia, “[...] cette intelligence qui transforme l’empreinte sensorielle en ‘vision intellectuelle’ elle est vécue alors comme la présence la plus ‘délicate’ de L’autre au centre même du Sujet Thérèse” (2008, 225).

Teresa llama a las voces interiores que la apartan del Amado, “demonio”, aunque acaba riéndose de él como de todo lo que se opone a su goce y contento:

Quedé bien cansada de tal contienda, y riéndome de el demonio, que vi claro ser él. Creo lo primitió el Señor, porque yo nunca supe qué cosa era descontento de ser monja, ni un momento en veinte y ocho años y más que ha que lo soy (V 36, 11).

“Demonio” o “demonios” personifican las fuerzas contrarias a la unión amorosa en todas sus fases, comenzando por el primer grado de oración, que le exigía un esfuerzo contrario a su deseo de goce inmediato:

Y es cierto que era tan incomportable la fuerza que el demonio me hacía, o mi ruín costumbre, que no fuese a la oración, y la tristeza que me daba en entrando en el oratorio, que *era menester ayudarme de todo mi ánimo (que dicen no le tengo pequeño y se ha visto me le dio Dios harto más que de mujer, sino que le he empleado mal)* para forzarme, y en fin me ayudaba el Señor. Y después que me había hecho esta fuerza, me hallaba con más quietud y regalo, que algunas veces que tenía deseo de rezar (V 8, 8).

En el proceso de interiorización y auto-conocimiento está continuamente presente la otredad (personajes y personas destinatarias), lo que piensan y esperan de ella. Teresa se construye en relación comunicativa. Manifiesta continuamente la necesidad del diálogo para el crecimiento personal. Defiende una espiritualidad dialógica, conforme a su concepción de la naturaleza social del ser humano. Y dado que “gran mal es un alma sola”, critica que no se permita, a quien se acerca a la divinidad, “tratar con algunas personas sus placeres y trabajos, que de todo tienen los que tienen oración” (V 7, 20).

Teresa evoluciona hacia la autenticidad y la sinceridad en sus relaciones. En numerosas ocasiones confiesa su arte en el fingimiento (su

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

arte para la ficción). Así, por ejemplo, en el capítulo VII relata cómo mantuvo a su padre, y discípulo, en la mentira sobre sí misma y sobre sus sentimientos hacia él:

Ya después que yo andaba tan distraída y sin tener oración, como vía pensaba que era la que solía, no lo pude sufrir sin desengañarle, [...] y díjele que ya yo no tenía oración, aunque no la causa. Púsele mis enfermedades por inconveniente.

[...] Y mi padre me creyó, que era ésta la causa, como él no decía mentira, y ya, conforme a lo que yo trataba con él, no la había yo de decir (V 7, 11-12).

3.1.2.2. Subversión de la imagen del Dios patriarcal

Al final del discurso de su vida, en el presente de la narración, Teresa entiende, gracias a su Maestro interior —un maestro que viene a deconstruir todo lo que aprendió y que le quitaba la paz y alegría—, que el amor auténtico no es dependencia, sino liberación, que no debe ocultar a quienes trata el “tenerlas amor” (V 40, 19), y se siente libre para amar en plenitud.

Del espíritu de cruzada patriarcal llega al descubrimiento del Amor. El Dios de los Padres es el Cristo humano, vulnerable, condenado por las máximas autoridades religiosas de su tiempo. Ese Cristo es Dios para ella: la Verdad del ser humano y la Verdad de Dios. La imagen de Dios no la ve reflejada en la jerarquía eclesiástica. Dios se revela para ella como el Dios maldito, pasible, débil, necesitado, “femenino”. Teresa se protege a sí misma bajo la máscara de la simplicidad al denominar a Jesucristo “persona necesitada”, afirmación teológica muy peligrosa. El fin del camino de Dios hacia la humanidad y el principio del verdadero camino de Teresa hacia Dios se unen en una imagen de la debilidad divina por amor. En ese momento ha visto el verdadero rostro de Dios:

Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal porque representaba bien lo que pasó por nosotros (V 9, 1).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

Parecíame a mí que estando solo y afligido, como persona necesitada, me había de admitir a mí. Destas simplicidades tenía muchas; en especial me hallaba muy bien en la oración del huerto; [...] comencé a tener oración sin saber qué era (V 9, 4).

La oración mental, según Teresa es un trato de amistad (V 8, 6) íntimo y asiduo “con quien sabemos nos ama” (V 8, 5), que, a tenor de sus palabras, era objeto de temor pues se relacionaba con la heterodoxia (V 8, 7).

Sin miedo, ella realiza la ruptura total de toda dicotomía, encuentra la fusión original donde la totalidad coexiste. La determinada determinación, decisión “decidiente y decidida” inscribe la *diferencia* en la vida de Teresa: entregarse al amor, al deseo. Cristo pasa a ser esposo, amado, amigo, compañía anhelada: “Yo solo podía pensar en Cristo como hombre” (V 9, 6).

3.1.2.3. Transfixión: ruptura de la oposición cuerpo-mente

El cuerpo es espiritualizado; la integración personal, conseguida; el goce total, alcanzado; goce paradójico que se expresa mediante el fuego que la consume y que no es otro que el amor divino. Dolor ansiado, deseo incomfortable “transmuté en l’ineffable jouissance de la transfixion” (Kristeva, 2008, 250), que inmortalizará la escultura de Bernini:

Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Éste me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba *toda abrasada en amor grande de Dios*. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos *quejidos*, y tan *ecesiva la suavidad* que me pone este *grandísimo dolor*, que *no hay desear que se quite*, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun hartó. Es un *requiebro tan suave* que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad *lo dé a gustar* a quien pensare que miento (V 29, 13).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

3.1.2.4. El descenso a los infiernos: ruptura de la oposición muerte-vida

Teresa experimenta la muerte y describe su particular descenso a los infiernos, la pena de la ausencia, de la separación definitiva: “Esto no es, pues, nada en comparación del agonizar del alma, un apretamiento, un ahogamiento, una aflección tan sentible y con tan desesperado y afligido descontento, que yo no sé cómo lo encarecer” (V 32, 2). En adelante, en su vida prevalece la huella de la muerte; y, a partir de entonces, escribe y funda, da vida, vive y trabaja para Dios (V 32, 8-9):

Yo no sé cómo ello fue, mas bien *entendí ser gran merced* que quiso el Señor yo viese por vista de ojos *de dónde me había librado su misericordia*; porque no es nada oírlo decir, ni haber yo otras veces pensado en diferentes tormentos, aunque pocas (que por temor no se llevaba bien mi alma), ni que los demonios atenazan, ni otros diferentes tormentos *que he leído, no es nada con esta pena porque es otra cosa*. En fin como de dibujo a la verdad y el quemarse acá es muy poco en comparación deste fuego de allá.

Yo quedé tan espantada, y aun lo estoy ahora escribiéndolo, con que ha casi seis años, y es así, que me parece el calor natural me falta de temor, aquí a donde estoy (V 32, 3-4).

3.1.2.5. Ruptura de la oposición Dios-Mundo

Teresa relata, desde el momento narrativo de paz y libertad de 1562-65, que su “vida de baja perfección” duró “casi veinte años”, una época en la que ni el mundo ni los intentos de unirse a Dios mediante la oración le resultaban satisfactorios, sino que eran causa de inquietud, de dolor. Sin embargo, a la postre, es consciente de que la vida social y la vida de oración no son incompatibles, sino formas de relación personal complementarias:

Sé decir que es una de las vidas penosas, que me parece se puede imaginar; porque ni yo gozaba de Dios, ni traía contento en el mundo.

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

[...] Con todo veo claro la gran misericordia que el Señor hizo conmigo: *ya que había de tratar en el mundo, que tuviese ánimo para tener oración* (V 8, 2).

Quistslund destaca cómo la mística abulense vivió durante casi dos décadas en la mediocridad y cómo el camino del amor —que no el de la opresión— es el que la ayudó a avanzar. Un camino que no fue ajeno a la aridez y la duda (Quistslund, 1984, 27; 42-43).

Pero Teresa, enamorada, persevera anhelante en la búsqueda del goce que la relación dialogal con el Otro le ofrece:

Querría ya esta alma verse libre: el comer la mata, el dormir la congoja; ve que se le pasa el tiempo de la vida pasar en regalo y que nada ya la puede regalar fuera de Vos; que parece vive contra natura, pues ya no querría vivir en sí, sino en Vos (V 16, 4).

3.2. El discurso del sujeto femenino oprimido, requerido por letrados y censores varones

Rosa Rossi recuerda la batalla por la libre palabra de la mujer en el siglo XVI español y recoge textos representativos de la interpretación patriarcal de los códigos éticos impuestos a las mujeres, la *Institutio mulieris christianae* de Luis Vives y *La perfecta casada* de Luis de León, según los cuales, aquéllas debían acatar las leyes que ordenaban su sexualidad y su palabra:

“Del bien hablar no tengo ningún cuidado: no lo necesita la mujer [...] ni parece mal en la mujer el silencio”, afirma Vives; y más tajantemente Luis de León: “así como la naturaleza hizo a las mujeres para que encerradas guardasen la casa, así las obligó a que cerrasen la boca” (Rossi, 1993, 23).

Teresa, al tomar la palabra y escribir su vida, la escenifica en el texto: hay una distancia, una diferencia entre lo escrito y lo real. En lo escrito, hay que descubrir la huella de lo real. Teresa, como autora de vanguardia,

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

expresa una nueva relación entre la presión externa y la pulsión y el goce estético. Pero también experimenta la presión interna: la escritura estrecha y constriñe la palabra. Hacia los 47 años, Teresa decide —además de ser requerida para ello— escribir su vida y conoce la angustia que refleja Derrida:

La escritura es la angustia de la *ruah* hebrea experimentada desde el lado de la soledad y de la responsabilidad humanas: desde el lado de Jeremías sometido al dictado de Dios (“Coge un libro y escribe en él todas las cosas que te he dicho”) [...]. Es el momento en el que hay que decidir si grabaremos lo que oímos. Y si el grabarla salva o pierde la palabra (Derrida, 1989, 18-19).

Teresa selecciona cuidadosamente qué va a transcribir y qué términos va a utilizar. No se produce una transcripción mecánica de lo que experimenta²⁴. Adopta muchas precauciones para escribir lo que sabe, conocedora de la implacable censura con la que se va a enfrentar:

[...] y también para muchas cosas que irán erradas, mas como *lo han de ver personas* que entiendan, *si hay yerro voy descuidada*; porque ansí de letras como de espíritu sé lo puedo estar, *yendo a poder de quien va*, que entenderán y *quitarán lo que fuere mal* (V 14,7).

La diseminación o la dispersión de las figuras de autoridad la ayudan a evitar el sometimiento, pero, además, la protegen de la responsabilidad y la culpa, con lo que consigue “manipular” (Kristeva, 2008, 90) hábilmente a sus superiores.

El discurso de la *Vida* revela la lucha entre el deseo de expresión y la coerción exterior. Teresa escribe por mandato para entregar lo escrito al juicio de los Padres. Se ordena escribir a quien debe guardar silencio. La voz de una mujer asume el poder y el riesgo de auto-exponerse públicamente. Escribe con placer y sufrimiento, arrojo y cautela. La presencia de la voz de Teresa puede —y no debe— perturbar el discurso patriarcal. Ella lo sabe. De

²⁴ “Teresa apunta, recuerda, narra, redacta informes, es una escritura que toma a menudo forma de *transcripción* de algo que es, que ha sucedido y que sigue sucediendo y pasando confirmando su realidad y su constante presencia” (Sartori, 1996, 51).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

hecho, la autobiografía de la mujer “representa una forma de desorden, un tipo de herejía, que pone al descubierto un deseo femenino transgresor” (Smith, 1994, 121).

La autobiografía por mandato acrecienta el poder de la que debe mantenerse en una escucha silente, justifica la ruptura del opresivo silencio y la determinación de escribir sobre sí misma y sobre su proceso de construcción personal. La historia silenciada de las mujeres se hace vida pública, historia pública, identidad autobiográfica en Teresa, como ocurre con Agustín de Hipona, a quien ella tiene en mente al escribir su prólogo.

Teresa entra en la arena pública con su propio lenguaje, pero adquirir el poder de la palabra es tan deseable como amenazante. El discurso solicitado debe responder a las expectativas culturales de la sumisión de la mujer al hombre y de los cánones de la castidad. No puede haber demasiada auto-afirmación, ni rupturas de la imagen ideal. Sin duda, en esta situación, el manejo del lenguaje es un arma eficaz: la utilización estratégica del discurso, decir sin nombrar, permite sortear la censura que impide a una mujer “escribir una autobiografía formal” (Smith, 1994, 141).

Teresa no elige el modo de hablar masculino, aborda de forma conscientemente literaria su identidad de mujer —como harán las autobiógrafas de siglos posteriores— en el seno de la cultura religioso-literaria patriarcal occidental. Aborda su relación problemática con el lenguaje y busca el más apropiado para lo que quiere contar, una rica experiencia que no ha sido contada antes. Teresa desarrolla una nueva escritura femenina, experimenta el gozo en tanto que se afirma como mujer mediante la escritura y, así como Judit redujo y venció al general Holofernes mediante la belleza y la palabra²⁵, Teresa —utilizamos ahora los términos de Smith— “desmonta la superioridad complaciente de la ideología patriarcal genérico-sexual” (1994, 147).

²⁵ “Acoge las palabras de tu sierva, y que tu sierva pueda hablar en tu presencia. Ninguna falsedad diré esta noche a mi señor” (*Judit* 11, 5). Y Judit, seduciendo con su palabra y su hermosura, corta la cabeza del general (*Judit* 13).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Teresa teme a la Inquisición por ser mujer innovadora de origen converso, a la que se podría acusar de prácticas espirituales sospechosas de herejía. Debe probar la ortodoxia de sus escritos, articular el diálogo entre la innovación y la tradición. Debe armonizar en su autobiografía confesión y exculpación, apología de su vida y defensa de la teología mística.

Carol Slade (1995; véase también Mujica, 2006, 51-52) considera que el discurso de la *Vida* sigue el modelo de las confesiones judiciales, y que la autora, mediante la retórica de la auto-deprecación y de la incertidumbre, construye una heteroglosia en la que se produce la subversión de la confesión original. También David Gitlitz (2000; véase también Mujica, 2006, 52) ha estudiado las confesiones inquisitoriales del s. XVI y explica que la persona conversa debía estar siempre preparada para relatar su autobiografía. Esto suponía pensarse desde el punto de vista del otro, intentando conformarse a sus expectativas.

Teresa, como mujer y persona crítica con la institución religiosa patriarcal, se enfrenta a una ardua tarea para escribir con sinceridad y, al mismo tiempo, conseguir que su palabra no sea silenciada y llegue hasta nosotros.

3.2.1. Los destinatarios del discurso

No existe ni la primera ni la última palabra, ni existen fronteras para un contexto dialógico (asciende a un pasado infinito y tiende a un futuro igualmente infinito) Incluso los sentidos “pasados”, es decir, generados en el diálogo de los siglos anteriores, nunca pueden ser estables (concluidos de una vez para siempre, terminados); siempre van a cambiar renovándose en el proceso del desarrollo posterior del diálogo (Bajtín, Hacia una metodología de las ciencias humanas).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

Teresa decide grabar lo que se oye contar a los destinatarios y se esfuerza por salvar la palabra, porque la escritura sea discurso vivo. Teresa persigue la creación de una obra viva, animada. Escribe como habla, para que sus palabras perduren en el tiempo. Concluida la escritura, identifica el cuerpo textual con su “alma” (Carta 23.6.68: 3), es decir, el “yo” en su subjetividad abierta a la relación dialogal, su propia persona. Pero, concluida su escritura, la palabra deviene palabra robada: Teresa es desposeída de su discurso. Se sucede entonces la apropiación de su sentido por los que la oyen. El discurso de su vida ya no le pertenece.

Teresa es invitada a escribir por los que prohíben la escritura a las mujeres. El acto de escribir como obediencia a un mandato, inclina a contemplarlo como acto de sumisión femenina más que como acto de libertad. Los destinatarios del discurso determinan la forma del enunciado. Por eso sorprende la complicidad e íntima amistad espiritual que mantiene con su confesor-discípulo y destinatario inmediato: “Y creo no le hará a vuesa merced mal gusto, porque entramos, me parece, podemos cantar una cosa, aunque en diferente manera” (V 14, 12). Incluso da consejos a los Padres sobre la relación amorosa u oración mística:

[...] para avivar este amor, y haga algunos atos amorosos [...]. Esto es bueno para los letrados que me lo mandan escribir, porque por la bondad de Dios todos llegan aquí, y podrá ser se les vaya el tiempo en aplicar escrituras; y aunque no les dejarán de aprovechar mucho las letras, antes y después, aquí, en estos ratos de oración, poca necesidad hay de ellas, a mi parecer, si no es para entibiar la voluntad (V 15, 7).

No obstante, ella escribe, sobre todo, para hombres y mujeres de cualquier tiempo y condición:

Pues *si es seglar*, alabe a Dios que puede escoger a quien ha de estar sujeto, y *no pierda esta tan virtuosa libertad*; antes esté sin ninguno [...]. Yo le alabo mucho, y *las mujeres* y los que no saben letras le habíamos siempre de dar infinitas gracias (V 13, 19).

La escritora imagina a otras personas destinatarias remotas, potenciales, a las que quiere “engolosinar”, seducir, para su camino de goce y disfrute. La persona que lee hoy puede reconocerse fácilmente como

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

entidad implícita, a veces incluso explícita, en fragmentos en los que enuncia a quienes leerán en el futuro y los introduce en el presente de su enunciado: “si los padres tomasen mi consejo” (V 7, 4).

Cuando Teresa habla del mundo dominado por los hombres, aparecen las mujeres como destinatarias-cómplices. Ellas pueden “ver entre líneas” el rostro sonriente o lagrimoso de la autora, su suave ironía. Se puede escuchar, entonces, su voz disidente de forma sutil: “Esto es bueno para los letrados que me lo mandan escribir” (V 15, 7). Con la excusa de un mandato, hace la apología de su camino espiritual, de la religión del corazón, de la experiencia que brota y bulle del interior hacia el exterior.

A la multiplicidad de destinatarios asumidos y presentes en la narración, con expectativas diferentes y, a veces, encontradas, responden diferentes voces, diferentes manifestaciones del yo. Con cada cual, ella mantiene su diálogo. Esta variedad de destinatarios hace confluir en un mismo texto múltiples entimemas, es decir, diferentes “dados por supuesto” colectivos, sobreentendidos que son los diferentes horizontes de comprensión de los otros, las diferentes expectativas de quienes detentan el poder y de quienes lo padecen sin libertad (con quienes presupone empatía). A todos quiere ganar para su causa, sea para obtener permisos y burlar la censura, sea para que sigan su camino.

La multiplicidad de destinatarios exige más de una voz, más de una imagen, y condiciona la variedad de retórica. Teresa deconstruye realmente las imágenes de mujer que, aparentemente (lingüísticamente, verbalmente), enuncia, gracias a una estrategia “feminista”, sustentada por una conciencia de la valía de la mujer, que se eleva por encima de las estructuras de pensamiento dominantes. Esa conciencia es posible gracias a su genialidad, aunque hay opciones más cautas que la nuestra como la de Deneuveville:

Si hubo hora de su vida en que Teresa de Jesús sintió ‘que las mujeres no somos para nada’ [Carta al padre Gracián, diciembre de 1576], repetimos que fue bajo la presión de la opinión corriente (1966, 165).

Teresa no comparte la ideología del opresor y mantiene la doble voz (del opresor y de la oprimida) como único medio para hacer oír la suya propia.

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

En su autobiografía, Teresa construye una heroína con la que la persona destinataria pueda identificarse al interpretar una experiencia universal y universalizable —pretexto último de la escritura—. Teresa escribe para una receptora infinita y busca como respuesta no solo que se la comprenda, sino, sobre todo, que haga vida de su *Vida*.

Su primer discurso autobiográfico, de carácter apologético-confesional, escrito para el confesor jesuita Diego de Cetina (V 23, 15), está hoy perdido. El P. García de Toledo y el P. Pedro Ibáñez, confesores dominicos, admiradores y discípulos de la mística, le piden que escriba un discurso de su vida. En junio de 1562 firma la primera redacción del libro, hoy también perdido. Teresa alude a dos destinatarios-confesores “harto letrados” (V 39, 3), que, según anota el P. Gracián en el manuscrito, son García de Toledo y Domingo Báñez (Teresa de Jesús, 1993, 460, n. 12). Se refiere a tres personas que verán su discurso, (V 40, 24). Entre ellas, se incluye unánimemente a Domingo Báñez (Teresa de Jesús, 1993, 480, n. 40).

Lo vuelve a escribir hacia 1565, por petición del inquisidor Francisco de Soto y Salazar, para someterlo a una instancia autorizada, teológica y espiritualmente, el maestro Ávila, como explica en el epílogo. Los Padres admiradores de la abulense se siguen pronunciando hoy, como lo hiciera el P. Juan de Ávila: “[...] con esta primicia literaria se consagra como escritora. Aunque no hubiera redactado ni una página más, su nombre habría pasado a engrosar la lista de autores clásicos en el campo místico” (Herráiz, 1984, 75).

El destinatario principal de Teresa es García de Toledo. Así, quien establece los términos del discurso pasa a ser lector predilecto (Weber, 1996, 71). Este Padre espiritual acaba también, por la fuerza de la palabra teresiana, convertido en hijo espiritual²⁶, como había acabado convertido el

²⁶ “¡Oh hijo mío! (que es tan humilde, que así se quiere nombrar a quien va esto dirigido, y me lo mandó escribir)” (V 16,6). Esta frase original fue retocada en el autógrafo, de suerte que se leyese “¡Oh Padre mío, a quien va esto dirigido, y me lo mandó escribir!”. Dámaso Chicharro y Tomás Álvarez, en sus respectivas ediciones, consideran que la corrección pudo hacerla la misma Teresa (Teresa de Jesús, 1993, 237; Teresa, 1998, 135).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

propio padre biológico. Pero va más allá, y convierte rotundamente en discípulos-destinatarios a los Padres letrados Domingo Báñez, Gaspar Daza, Baltasar Álvarez, e incluso al obispo de Ávila, Don Álvaro de Mendoza (V 11, 4; Teresa, 1993, 203, n. 10). Teresa trastoca evidentemente las relaciones de autoridad, todo lo subvierte.

Ella no reconoce más autoridad que la interna, la interior, en la que ha descubierto la Verdad del Otro. Y la relación dialogal no consiste en sometimiento, sino en contentar, en complacer: “No sé si acierto a decirlo. Vuesa merced lo verá. Plega al Señor acierte a contentarle siempre. Amén” (V 13, 22).

Teresa, al intentar refrendar la autenticidad de sus experiencias (V 23), se convierte en maestra de experiencia (V 16, 6).

La versión que nos ha llegado amplía decisivamente los destinatarios, al sumar a los objetivos de la autobiografía los del ensayo y la enseñanza de la teología mística (V 10, 7). Existe, pues, una persona lectora, destinataria universal, más allá de los destinatarios-jerarcas inmediatos, que son objeto de su fina y graciosa ironía:

Para mujercitas como yo, flacas, y con poca fortaleza, me parece a mí conviene (como ahora lo hace Dios) llevarme con regalos, porque pueda sufrir algunos trabajos que ha querido su Majestad tenga. Mas para siervos de Dios, hombres de tomo, de letras y entendimiento, que veo hacer tanto caso de que Dios no los da devoción, que me hace disgusto oírlos (V 11, 14).

El tono ensayístico de los capítulos centrales refleja la mutación de destinatarios. El lenguaje familiar y cómplice que utiliza con García de Toledo²⁷, da paso a un lenguaje pedagógico-literario más cuidadoso,

²⁷ “Y tómelo por carta para sí” (V 16, 9). “Creo que por la humildad que vuesa merced ha tenido en quererse ayudar de una simpleza como la mía, me dio el Señor [...] y me puso estas comparaciones y me enseñó la manera de decirlo” (V 16, 2). “[...] pues dice vuesa merced que me quiere, en disponerse para que Dios le haga esta merced quiero que me lo muestre; [...] vuesa merced, padre mío, pues también lo es como hijo, pues es mi confesor” (V 16, 6).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

destinado a “los que comienzan” a caminar por la vía mística — “[p]ues procúrese a los principios andar con alegría y libertad” (V 13, 1) — y a quienes ya se han adentrado, como su círculo de amistades espirituales, integrado por teólogos y seculares. Entre estos últimos se cuentan Francisco de Salcedo y doña Guiomar de Ulloa (Teresa de Jesús, 1993, 238):

Este concierto querría hiciésemos los cinco que al presente nos amamos en Cristo, que como otros en estos tiempos se juntaban en secreto [...] procurásemos juntarnos [...]; que no hay quien tan bien se conozca a sí como conocen los que nos miran (V 16, 7).

3.2.2. *La retórica de la seducción como estrategia feminista*

Mas creo esto del Señor (que sabe Su Majestad que, después de obedecer, es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto) que me ha en ella de ayudar. No diré cosa que no la haya experimentado mucho (Teresa de Jesús, Libro de la vida 18, 7).

Como maestra, decide atraer, convencer de sus enseñanzas a cualquier persona lectora; como mujer que anticipa sospechas y persecuciones, debe subrayar humildemente su condición ignorante y pecadora ante los Padres inquisidores. Sin embargo, *recibe* lo que ninguno de *ellos* recibe: “Preguntábanme algunas cosas; yo respondía con llaneza y descuido. Luego les parecía les quería enseñar, y que me tenía por sabia” (V 28, 17).

Como ya hemos señalado con anterioridad, aprende y enseña que hay que saber lo que piensan los otros de “nosotras” antes de dirigirse a ellos²⁸:

²⁸ “[...] su inteligencia, como su imaginación tiende a la objetivación práctica, al empleo útil. Pues el análisis minucioso que hace primero de sí misma, seguidamente lo proyecta hacia fuera. Lo que le da un maravilloso conocimiento de los hombres y ese tacto tan sutil que hicieron de la fundadora una gran diplomática” (Hornaert, 1925, 153, *apud* Deneuve, 1966, 137).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

“A ellos no osaba yo contradecir, porque vía era todo peor, que les parecía poca humildad” (V 29, 4).

Estratégicamente, utiliza la voz de los patriarcas para dejarla sin argumentos, desarmarla, subvertir el mensaje e incluir la crítica feminista: las mujeres no pueden enseñar, ni servir de provecho a otros como pueden hacerlo clérigos y letrados, si son realmente letrados y hombres espirituales. Este mensaje subversivo lo encontramos en el seductor marco literario de un coloquio amoroso —con hermosas micro-alegorías basadas en imágenes caballerescas (castillo) y hebreo-bíblicas (joyas para la amada y vaso)—, en el que se tiene presente al otro-patriarca inquisidor como destinatario amenazante de una relación íntima y transformante, que teme y persigue. La belleza y riqueza de las enseñanzas y vivencias en Dios quedan ocultas cuando se derraman en una mujer condenada al silencio. En el sutil juego entre el origen de la palabra, el verdadero Emisor, y la receptora que no puede ser mensajera, la denuncia encubierta para los censores se encuentra precisamente en la “pobre y débil mujer”, hábilmente denostada por Teresa con el lenguaje del patriarcado:

No pongáis, Criador mío, *tan precioso licor en vaso tan quebrado* [...]. ¿Cómo dais la fuerza de esta ciudad, y llaves de la fortaleza della a tan cobarde alcaide, que al primer combate de los enemigos los deja entrar dentro? No sea tanto el amor, oh Rey eterno, que pongáis en aventura joyas tan preciosas. Parece, Señor mío, se da ocasión *para que se tengan en poco, pues las ponéis en poder de cosa tan ruin, tan baja, tan flaca, y miserable, y de tan poco tomo*; que ya que trabaje para no las perder con vuestro favor (y no es menester pequeño, según yo soy) no puede dar con ellas a ganar a nadie. *En fin, mujer, y no buena, sino ruin*. Parece, que no sólo *se esconden los talentos*, sino que *se entierran* en ponerlos en tierra tan astrosa. No soléis Vos, Señor, hacer semejantes grandezas y mercedes a un alma, sino para que *aproveche* a muchas. Ya sabéis, Dios mío, que de toda voluntad y corazón os lo suplico, y he suplicado algunas veces, y tengo por bien de perder el mayor bien que se posee en la tierra, *porque las hagáis Vos a quien con este bien más aproveche*, porque crezca vuestra gloria (V 18, 4).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

La puesta en escena, el ejercicio de dramatización y actualización como instrumento revitalizador de la narración escrita (Marcos, 2001, 85), también seduce a quien lee. Marcos estudia la cortesía exhortativa de Teresa (2001, 87-140) y concluye que el carácter cortés de su discurso se basa en la abierta intencionalidad de beneficiar a quien lee, evitándole cualquier coste y prometiéndole toda clase de beneficios.

Entre las estrategias que utiliza Teresa para seducir a la persona lectora, se encuentran los fenómenos de repetición (Marcos, 2001, 141-183), como podemos observar en el fragmento que hemos reproducido unas líneas más arriba. Con ellos, Teresa quiere persuadir, convencer, mover los afectos y ganarse al lector.

Marcos establece un paralelismo entre construir el discurso y hacer la guerra para conquistar, con lo que se sitúa directamente —como quien crece jugando a la guerra— en el ámbito bélico y no en el del cortejo amoroso. Por otra parte, las micro-alegorías que evocan relatos de caballerías, como, por ejemplo, “¿[c]ómo dais la fuerza de esta ciudad, y llaves de la fortaleza della a tan cobarde alcaide, que al primer combate de los enemigos los deja entrar dentro?” (V 18, 4), se utilizan, en nuestra opinión, para referirse al “combate” espiritual o lucha ascética.

La retórica teresiana, a nuestro juicio, busca seducir, para lo que sitúa no sólo el propio discurso, sino también a la persona lectora, en el campo semántico y vital de la relación amorosa. Ella se siente seducida por el Otro y, desde el diálogo con el Otro-amado, entabla un nuevo diálogo cómplice y afectivo con quien lee y escucha, haciéndole partícipe de emociones y sentimientos deleitosos:

Si con esto hay algún *amor*, regálase el alma, *enternécese el corazón*, vienen lágrimas; algunas veces parece las sacamos por fuerza, otras el Señor parece nos la hace, para no podernos resistir. Parece nos paga Su Majestad aquel cuidadito con un don tan grande como es el consuelo [...]; y no me espanto, que le sobra la razón de consolarse. *Regálase allí, huélgase allí* (V 10, 2).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Sosiego, solaz, alegría, entrega placentera, son las ideas clave con las que quiere hacer llegar al otro su particular historia de amor, que podría alcanzar carácter universal si todos estuvieran dispuestos a escucharla:

Esta quietud y recogimiento de el alma es cosa que se siente mucho en la satisfacción y la paz que en ella se pone; con grandísimo contento y sosiego de las potencias y muy suave deleite. [...] no la pueden quitar su contento y gozo (V 15, 1).

Teresa seduce a los poderosos subrayando en sí misma la falta de memoria, de imaginación, de letras y entendimiento, y alabando en ellos lo que poseen: el dominio y la libertad de acción. Por otro lado, seduce a mujeres y hombres con la complicidad de su ironía y de una voz auténtica, que, para hacer comprensible y ameno su mensaje, no puede menos que servirse de “comparaciones” (V 27, 3), a fin de que, sorteando el interdicto de la retórica para las mujeres, llegue a los más y no solo a unos pocos eruditos:

Habré de aprovecharme de alguna comparación, que yo las quisiera excusar por ser mujer, y escribir simplemente lo que me mandan; mas este lenguaje de espíritu es tan malo de declarar a los que no saben letras como yo, que habré de buscar algún modo, y podrá ser las menos veces acierte a que venga bien la comparación; servirá de dar recreación a vuesa merced de ver tanta torpeza (V 11, 6).

En este pasaje, como en el anterior, se dirige a un interlocutor ya seducido por su pluma, García de Toledo, el destinatario convertido en personaje del *Libro de la Vida*: “Rompa vuesa merced esto que he dicho, si le pareciere, y tómelo por carta para sí, y perdóneme, que he estado muy atrevida” (V 16, 7).

García de la Concha, para quien, siguiendo a los autores de la *Rhétorique générale*, la finalidad de la retórica es enseñar técnicas de persuasión, en las que las ideas de argumento y auditorio son esenciales (Dubois, 1979, 11, *apud* García de la Concha, 1978, 186), aprecia grandes similitudes entre la retórica teresiana y la corriente desintelectualizada que, desde Cicerón, llega a San Agustín. Esta corriente es definida por Barthes como pseudonaturalismo retórico porque, según el catedrático de literatura

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

española, “ensaya una elocuencia libre del encorsetamiento de las reglas, preocupada de la claridad y atenta más a la verdad comunicada que a los términos en que se explica” (García de la Concha, 1978, 187). De hecho, la línea agustiniana se había encauzado por las corrientes de la nueva espiritualidad y la “devotio moderna”. De este modo, la predicación sagrada se renueva con retóricos como el humanista valenciano autor de *De institutione feminae christianae (La formación de la mujer cristiana)*, puesto que “[...] frente a los que se preocupan tan solo de lucir su ingenio, Vives propugna un decir persuasivo, con imágenes y léxico acomodados al auditorio” (García de la Concha, 1978, 188), en el que las reglas pasan a cumplir una función subsidiaria.

García de la Concha reacentúa a su modo el sentido de la expresión teresiana “trastornar la retórica”²⁹ para explicar el estilo retórico de Teresa, que él identifica con la esencia del *Arte Retórica*, aunque negándole a nuestra maestra cualquier “reflexión activa” o “conciencia refleja”³⁰.

La obra de arte literaria es producto de una interacción, mediada por la ideología, entre quien escribe y quien lee. En nuestra opinión, la escritora pretende seducir para inducir a la acción, para optar por una vía gozosa, no reservada al clero o a la vida consagrada: la vía mística. Elevando a la altura literaria el lenguaje hablado de las mujeres cultas renacentistas, llegará adonde no llegaron muchas de sus lecturas maestras, cuya fama se debe, cinco siglos más tarde, precisamente a ser lecturas de Teresa de Ávila.

²⁹ Expresión aplicada críticamente por la autora al discurso del fariseo del Evangelio de Lucas 18, 13 en V 15, 9. Teresa se identifica a sí misma con el publicano de la parábola.

³⁰ “En ese apretado trastornar la retórica se resume, pues, a mi juicio, la esencia del Arte Retórica, así con mayúscula, al tiempo que se alude a la superación, en la línea de la nueva retórica, de cualquier regla metodológica que maniate. Trastorna la vieja retórica esa retórica humanística a que aludo, en la medida que busca cauces libres para la fuerza torrencial de expresión. De ningún modo pretendo sugerir aquí que en santa Teresa se da una reflexión activa en el campo de la ciencia retórica. [...]. Pero ya he advertido hasta qué punto me parece decisiva en su formación literaria la influencia de la predicación, reduplicada por el hecho de que sus más preferidos escritores espirituales eran, al tiempo y en última instancia, rhetores, oradores”. (García de la Concha, 1978, 189).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Teresa desea mostrar, deleitando, una fuente oculta (y censurada) de deleites. Carnavaliza los tratados de mística teológica, incorporando la sensualidad, el cuerpo, el deseo, la libertad³¹. La dialogía teresiana rompe con el monoestilismo, se abre al lenguaje vivo, a la cultura popular, a la sensualidad y al goce. Rompe con el formalismo y da vida al texto, lo convierte en arte. Con su escritura, cumple el código de transgresiones literarias y políticas que esboza Iris M. Zabala en *La posmodernidad y Mijail Bajtín*:

1) desmitificación y desconstrucción del estado; 2) ideología “moderna” (término cuyo contenido se resemantiza histórica y socialmente); 3) interés por la realidad circundante (a partir del siglo XIX socialista); 4) decanonización de las ideas recibidas; 5) reconstrucción del dominio ético; 6) ataque y asalto a la retórica. El texto dialógico (o la estructura dialógica) y carnavalizado subvierte y transgrede la gramática y crea una (anti)estética construida a través de los paradigmas siguientes: disolución de las narrativas o discursos institucionalizados, desplazamiento, crítica de la razón, heterodoxia aristotélica (teológica, política y estética), eclecticismo, obras abiertas, no agotadas, participación del lector, la disolución de las fronteras de los géneros tradicionales, virtuosismo intertextual, conocimiento enciclopédico. Igualmente significativo, el descentramiento del sujeto o la búsqueda de la “otredad” (Zavala, 1991, 117).

El lenguaje de Teresa es el lenguaje deseado por Artaud:

[...] ese lenguaje que ejerce plenamente sus efectos físicos y poéticos en todos los niveles de la conciencia y en todos los sentidos, induce necesariamente al pensamiento a adoptar actitudes profundas que podrían

³¹ “El carnaval de los oprimidos y la risa de la otredad que propone Bajtín distan de ser deconstrucciones ahistóricas o juegos de metaficción; apuntan más bien a una política “somática”, un análisis de la producción libidino-política del cuerpo histórico” (Zavala, 1991, 71).

“La literatura carnavalizada ayer y hoy es transgresora, contestataria y desmitificadora por su lenguaje y la dirección y el contenido político. Acoge y se nutre del lenguaje no elitista canónico, se burla de él, lo parodia y lo ridiculiza, proponiendo otros proyectos culturales” (Zavala, 1991, 112).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

llamarse metafísica-en-acción. [...] Hacer metafísica con el lenguaje hablado es hacer que el lenguaje exprese lo que no expresa comúnmente; es emplearlo de un modo nuevo, excepcional, desacostumbrado [...] es volverse contra el lenguaje y sus fuentes bajamente utilitarias, podría decirse alimenticias, contra sus orígenes de bestia acosada, es en fin considerar el lenguaje como forma de encantamiento (Artaud, 1978, 48-50).

Frente al lenguaje autoritario del poder y frente a la cultura oficial, se alza la cultura de una mujer, con un lenguaje que seduce tanto el corazón como la razón y deleita los sentidos. Desde la oralidad y los márgenes, una mística renacentista alcanza el poder de quien escribe para los siglos venideros.

La escritura de Teresa, que opera por seducción, ejerce desde su inicio el poder del encantamiento, de la fascinación. Su obra empezó a difundirse en copias, difíciles de controlar por la Inquisición, y se hizo popular (Teresa de Jesús, 1977, 27; Herráiz, 1984, 90):

No hay retórica humana que llegue a tan poderosa fuerza de decir; porque el deleitar y mover, que son los efectos más próximos de aquella arte, en ninguno de los que el mundo celebra por maestros della tanto resplandecen como en las palabras de Santa Teresa de Jesús (Jerónimo de San José, 1637, l.5, c.16, *apud* Teresa, 1977, 13).

Teresa escribe un discurso vivo, por eso, la autora se hace presente en su *Vida*. Vemos a la madre de la palabra, que rompe la oposición habla/escritura como rompe la oposición alma/cuerpo. El cuerpo textual — ya lo hemos señalado— es su alma. Teresa de Ahumada se identifica con él.

En el capítulo dedicado a Teresa en el volumen IV de la *Breve historia feminista de la literatura española*, M.^a Mercedes Carrión, profesora de la universidad de Columbia, observa el intento teresiano de “abrir una nueva brecha discursiva para los textos literarios de mujer” (Carrión, 1997, 151).

La retórica de la seducción teresiana consiste en persuadir y convencer, no en imponer, sino en opinar, apoyándose en su propia experiencia y sin acudir a argumentos eruditos que puedan resultar impropios (Mujica, 2006, 44-45). Aunque, como mujer, se infravalore, se impone sutilmente: “[...] insiste reiteradamente en la flaqueza de la mujer —

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

astutamente convirtiendo este ‘defecto’ en una ventaja[—]. Puesto que la religión enseña que el Señor favorece siempre al más humilde” (Mujica, 2006, 48).

El feminismo espiritual de Teresa se escucha claramente en una ocasión, amparado por la autoridad de la voz del padre espiritual al que dedica la mayor semblanza biográfica:

Y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara (y también lo he visto yo), que decía aprovechaban mucho más en este camino que hombres, y daba de ello ecelentes razones, que no hay para qué las decir aquí, todas en favor de las mujeres (V 40, 8).

La primera lectura del texto teresiano convirtió a los confesores en fascinados discípulos. La apremian para que lo redacte de nuevo, más distendida, sin miedo a alargarse (V 30, 22). En esta segunda composición “cambia la actitud de la escritora y, por tanto, cambia el tono y el contenido de la obra: más que discípula es maestra, más que confesión es lección de alta espiritualidad” (Herráiz, 1984, 89).

A instancias del Obispo de Salamanca, el inquisidor Soto, envía la segunda redacción de la autobiografía al maestro Juan de Ávila. Espera tres años su respuesta. En ella muestra gran respeto por la monja escritora:

Cuando acepté leer el libro que se me envió, no fue tanto por pensar que yo era suficiente para juzgar las cosas dél, como por pensar que podría con el favor de nuestro Señor aprovecharme algo con la doctrina dél (BMC, 1915, 2, 208-212 *apud* Álvarez, 2006, 177-178).

¿Por qué sedujo a inquisidores, confesores y letrados? ¿Por qué sedujo a gran parte del patriarcado eclesiástico? El estudio de Alison Weber sobre la retórica de Teresa en sus obras más importantes ofrece algunas respuestas.

Como hemos enunciado con anterioridad, en Teresa se aprecia una pluralidad de voces en función de los destinatarios, por lo que no existe en ella incoherencia, sino un sabio tejer de todos los entramados del discurso. Son los destinatarios varones los que le exigen elaborar esa retórica que

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

Weber denomina “rhetoric of femininity”³², consistente en explotar ciertos estereotipos sobre el lenguaje y el carácter de las mujeres, de modo que ella, más que escribir como una mujer, a juicio de la estudiosa americana, escribió como creía que se esperaba que las mujeres hablaran (Weber, 1996, 11). Teresa, como bien observa esta autora, tuvo muy presente la ideología de género dominante.

Sirviéndonos de los estudios de Weber y Marcos, destacamos algunos de estos recursos retóricos, utilizados para captar la benevolencia de los Padres de la Iglesia, dada su condición de mujer de origen converso y de ideas reformadoras. Sin embargo, consideramos que Teresa eligió escribir como mujer su autobiografía; buscó y creó un estilo literario propio. En cuanto a las estrategias de seducción, su objetivo final es el empoderamiento (alcanzar autoridad), de modo que aquellas obedecen a una estrategia general de manipulación de los que ostentan el poder. El mero hecho de escribir es un auténtico desafío a la autoridad. Teresa solo puede ser estratégicamente subversiva.

Entre las estrategias que utiliza Teresa en el *Libro de la Vida*, y que recoge Alison Weber (1996, 48-71), destacan la afectada modestia: “Pues créanme — ¡crean por amor del Señor a esta *hormiguilla*, que el Señor quiere que hable!” (V 31, 21); la retórica de la concesión (*concessio*) auto-exculpadora, como observamos en la justificación pública de su encierro en un convento, recogida por Weber (1996, 52): “porque haberse mi hermana casado, y quedar sola sin madre no era bien” (V 2, 6), y la *captatio benevolentiae*. Respecto a esta última, ejemplifica dos formas de cortesía: la negativa y la positiva. La primera utiliza mecanismos de despersonalización y estilo indirecto. Al dirigirse a García de Toledo: “Verdad es que *yo soy más flaca y ruin* que todos los nacidos; mas creo no perderá *quien, humillándose, aunque sea fuerte*, no lo crea de sí, y creyere en esto a *quien tiene experiencia*” (V 7, 22), apreciamos el mecanismo de despersonalización en el paso de la segunda persona a la tercera, para aconsejar al eclesiástico; para referirse a ella misma, utiliza la primera persona para la auto-deprecación

³² “She has given us once of the earliest and best definitions of pragmatic stylistics” (Weber, 1996, 36).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

(“yo soy”), y la tercera, para la auto-alabanza (“tiene experiencia”). La forma de cortesía positiva pretende complacer al destinatario para ser admirado o ratificado: “No sé *si digo desatinos*; si lo son, vuesa merced *los rompa*; y si no lo son, le suplico *ayude a mi simpleza con añadir aquí mucho*: porque andan ya las cosas del servicio de Dios tan flacas, que es menester hacerse espaldas unos a otros” (V 7, 22). La *captatio benevolentiae* en Teresa es realmente una necesidad vital.

Dado que Teresa contempla múltiples destinatarios, mezcla hábilmente, a juicio de Weber (1996, 66), dos estrategias, la formalidad y la subordinación, por un lado, y la intimidad y la solidaridad, por otro. La primera es utilizada para los destinatarios censores; la segunda, para el destinatario inmediato, el confesor convertido en discípulo.

Además, frente a los censores, la retórica de la incertidumbre (Slade, 1995; Ahlgren, 1996; Cammarata, 1994; Mujica, 2006, 50) permite a Teresa evitar las acusaciones de presuntuosa, al hacer pasar sus afirmaciones por modestas opiniones, impresiones sensibles en ocasiones: “[...] que *me parece* estoy con tan gran espanto llegando aquí y viendo cómo *parece* me resucitó el Señor, que estoy casi temblando entre mí” (V 5, 11). No insiste en reafirmarse, sino que traspassa la responsabilidad de constatar su veracidad al destinatario “que sabrá mejor entender” (V 10, 7).

La retórica de la auto-deprecación que forma parte del clásico recurso retórico de la *capatio benevolentiae*, como hemos visto, no está exenta de fina ironía en Teresa³³. La escritora menciona que escribe por obediencia, es decir, denuncia que no tiene autoridad para escribir. Recuerda su mala memoria, poca inteligencia y salud, su falta de tiempo y su condición femenina. En consecuencia, ¿Dios mueve su pluma o es una mujer genial que ha logrado la victoria en su aventura literaria?

³³ Recordemos el origen de este término: , ‘eíron’: pícaro. , ‘eironeya’: simulación, ironía; empleo de pretextos; pretexto, achaque, escapatoria. : hablar con ironía, ironizar, burlarse, simular fingir (Pabón, 2007).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

3.3. La intertextualidad subversiva

*Las palabras ajenas asimiladas (“propias-ajenas”) y eternamente vivientes, renovadas creativamente en nuevos contextos, frente a las palabras ajenas inertes, muertas, palabras “momificadas”. [...] La consecutiva formalización y despersonalización: todas las relaciones tienen carácter lógico (en el sentido amplio de la palabra). Mientras que yo en todo oigo voces y relaciones dialógicas entre ellas (Bajtín, *Hacia una metodología de las ciencias humanas*).*

“El *yo* es polifónico por definición, y se comunica en una amalgama de ‘voces’ que provienen de contextos sociales y orígenes diversos” (Zavala, 1991, 58). La dialogía establece relaciones entre los enunciados, entre los sujetos enunciantes, bien sea en el mundo real o el interior de la conciencia (pensamiento). La intertextualidad, como intercambio de enunciados, debe ser concebida como un fenómeno dialógico, es decir, vivo. La aparición de lo dado y lo creado (ajeno y propio), como polifonía de voces, no es un entretreído de textos sin sujeto, sin vida, sino un “motor de la producción literaria, el estilo y el significado” (Zavala, 1991, 163).

La intertextualidad subversiva en el *Libro de la Vida* es la dialogía propia de una mujer escritora en un mundo dominado por los hombres, en el que no basta apelar a la experiencia y es obligado recurrir “a la polifonía textual, a las voces del discurso” (Marcos, 2001, 15).

3.3.1. Los textos recuperados en la Vida

La escritura de Teresa se apoya en lo que ha “leído u oído”. La autora no retoma citas textuales, reutiliza a voluntad los discursos a los que ha tenido acceso: “El bien que tiene quien se ejercita en oración hay muchos santos y buenos que lo han escrito, digo oración mental, gloria sea a Dios por ello; cuando no fuera esto, aunque soy poco humilde, no tan soberbia

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

que en esto osara hablar” (V 8, 5). Así, por ejemplo, en el capítulo 11 reconoce que no es suya la comparación (la imagen) del huerto: “Paréceme ahora a mí que *he leído u oído esta comparación*, que como tengo mala memoria, ni sé adónde, ni a qué propósito; mas para el mío ahora conténtame” (V 11, 6). Como bien observa Carmen Martín Gaité, los textos asumidos le sirven de pretexto para exponer, a su modo, lo que ella sabe por experiencia:

Los libros que había leído los incorpora a su experiencia, y el peso que le dejaron, aun cuando pueda ser rastreado por los eruditos, está integrado al conjunto con tal naturalidad que puede considerarse como mero alimento, como trampolín para la creación de un mundo propio (Martín Gaité, 1992, 73).

Teresa comienza a escribir tras verse privada de los libros que leía, a causa de la publicación del *Índice* del Inquisidor Valdés. La privación de citas textuales la obliga a tener como recurso bibliográfico su memoria, lo que, al mismo tiempo, posibilita la multiplicidad de sentidos. La escritora se libera de las citas técnicas, de los vocablos eruditos, y escribe a su modo, con la claridad y fluidez discursiva que pretende. De ahí que García de la Concha, quien recoge algunas expresiones de Menéndez Pidal sobre la espontaneidad de Teresa en su estudio sobre la estética de esta autora (1978, 97), afirme lo siguiente: “En la línea de Juan Valdés —‘escribo como hablo’— nuestra mística va mucho más allá: ya no escribe, sino que habla por escrito” (García de la Concha, 1978, 97).

La Biblia, a la que no pudo acceder en ningún ejemplar completo (Álvarez, 2006, 387), es objeto de evocaciones y citas que adapta a su contexto amoroso. A menudo, las referencias al Antiguo Testamento (V 15, 3; 16, 3; 17, 7; 18, 12, etc.) y al Nuevo Testamento le sirven de comparación para mejor ilustrar sus ideas. Teresa hace numerosas referencias a los Salmos. Reproduce algunas citas del Antiguo Testamento en latín (cf. V 20, 10. 11. 24. 28), como la que sigue, reacentuándola con su propio deseo: “Oh cuántas veces me acuerdo, cuando así estoy, de aquel verso de David. — *Quemadmodum desiderat Cervus ad fontes aquarum*; que me parece lo veo al pie de la letra en mí” (V 29, 11).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

El mensaje de los Evangelios (cf. V 13, 3; 15, 9; 15, 13) y de Pablo (cf. V 13, 3; V 20, 11), de cuya experiencia también bebieron directamente Agustín de Hipona y Lutero, se funde con el teresiano. Parafraseando a Pablo (*Gálatas* 2, 20), no solo se apropia del sentido de sus palabras, sino que se equipara a una de las figuras más prominentes del cristianismo y el mayor escritor de experiencia mística neotestamentaria:

Que escribiendo esto estoy y me parece que con vuestro favor y por vuestra misericordia podría decir lo que San Pablo, aunque no con esa perfección: *Que no vivo yo ya, sino que Vos, Criador mío, vivís en mí* (V 6, 9).

Las referencias a San Pablo y María Magdalena quedan justificadas por el hecho de que en ellos está crecido “el fuego del amor de Dios” (V 21, 7); las referencias a la Samaritana, por la sed que la abrasa y el agua que ella misma desea:

¡Oh qué de veces me acuerdo del agua viva que dijo el Señor a la Samaritana!, y así soy muy aficionada a aquel Evangelio; y es así cierto, que sin entender cómo ahora esté bien, desde muy niña lo era, y suplicaba muchas veces al Señor me diese aquel agua, y la tenía debujada adonde estaba siempre, con este letrero cuando el señor llegó al pozo —*Domine, da mihi aquam*” (V 30, 19).

Las alusiones a las mujeres bíblicas anticipan el foco de atención de la teología feminista, preocupada desde el siglo XX por hacerlas visibles. Teresa escucha sus voces: “[...] y darles parte de su gozo, porque no puede tanto gozar. Parece que es como la que dice el Evangelio que quería llamar o llamaba a sus vecinas” (V 16, 3; cita de oídas de *Lucas* 15, 9).

Teresa une lo que la tradición eclesial ha separado en oposición dilemática: vida activa frente a vida contemplativa. Para las mujeres esta alternativa se ha plasmado en labores domésticas o vida conventual. Ella, de forma innovadora, hace su propia exégesis, altamente reivindicativa, de la perícopa evangélica de Marta y María (*Lucas* 10, 18-32):

[...] porque allí está el alma que no se quería bullir ni menear, gozando en aquel ocio santo de María: en esta oración puede ser también Marta. Así que está casi *obrando juntamente* en *vida activa*

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

y *contemplativa*, y puede entender en obras de caridad y *negocios* que convenga a su estado, y *leer* (V 18, 4).

Las *Epístolas de San Jerónimo* (V 3,7; 11, 10) son los primeros textos a los que hace referencia en la *Vida*, y la prueba, según la confesante, de “haber quedado ya amiga de buenos libros”, es decir, religiosos, dejando atrás los Libros de Caballerías (V 2, 1).

Teresa relata que la ayudó a tener paciencia en la enfermedad haber leído en los *Morales de San Gregorio* (Teresa de Jesús, 1993, 146, n.13) la historia de Job: “Traía muy de ordinario estas palabras de Job en el pensamiento y decíalas: ‘Pues recibimos los bienes de la mano del Señor, ¿por qué no sufriremos los males?’ Esto parece me ponía esfuerzo” (V 5, 8).

Entre 1550 y 1559 creció su interés por los libros espirituales. De San Agustín (V 13, 3) lee en castellano la edición salmantina de las *Confesiones* que acababa de aparecer. Es el primer relato autobiográfico que leyó, según Álvarez (2006, 83), y su influencia fue notable en la composición de su *Vida*. Como Agustín, Teresa comienza desde el hogar (V 1, 8) hasta desembocar en Dios (Álvarez, 2006, 83).

En nuestra opinión, como en las *Confesiones*, en el *Libro de la Vida* se produce la transición fluida del relato narrativo al diálogo. Dios es también invocado o interpelado, como un destinatario interno, como un personaje más:

Paréceme provechosa esta visión para personas de recogimiento, para enseñarse a considerar a el Señor en lo muy interior de su alma; que es consideración que más se apega, y muy más fructuosa que fuera de sí —como otras veces he dicho— y en algunos libros de oración está escrito, adonde se ha de buscar a Dios; en especial lo dice el glorioso San Agustín, que ni en las plazas, ni en los contentos, ni por ninguna parte que le buscaba, le hallaba como dentro de sí. Y esto es muy claro ser mijor; y no es menester ir al cielo, ni más lejos que a nosotros mismos, porque es cansar el espíritu y distraer el alma, y no con tanto fruto (V 40, 6).

Chicharro relaciona esta cita de Teresa con *Los Soliloquios* pseudo-agustinianos, cuya versión castellana se imprimió en 1515 (Teresa de Jesús,

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

1993, 474, n. 14). No obstante, el sentido de recogimiento y religiosidad interior entronca con las *Confesiones*, que sabemos leyó Teresa: “Tarde os amé, Dios mío, hermosura tan antigua y tan nueva; tarde os amé. Vos estabais dentro de mi alma, y yo distraído fuera, y allí mismo os buscaba” (*Confesiones* X 27, 38). “Os buscaba, Dios mío, con los ojos y demás sentidos de mi cuerpo [...]; siendo así que Vos estabais más dentro de mí, que lo más interior que hay en mí mismo” (*Confesiones* III 6,11).

Teresa también se nutre de la espiritualidad del Recogimiento en los tratados místicos de Osuna, Laredo, Bernabé de Palma, Fray Luis de Granada, Juan de Ávila y Pedro de Alcántara.

Francisco de Osuna³⁴ es uno de los primeros maestros de espiritualidad leídos por Teresa. *El Tercer Abecedario*, que leyó por primera vez en 1538 y es la segunda referencia de libros leídos, la inicia en el “recogimiento”³⁵ y se convierte en “maestro”: “[...] porque yo no hallé maestro, digo confesor, que me entendiese” (V 4, 7). Para Víctor García de la Concha (1978, 66), Francisco de Osuna constituye el representante más auténtico de la espiritualidad del Recogimiento en Castilla. Estudió en la universidad de Alcalá en el periodo cisneriano y pertenece a la generación de teólogos humanistas. Franciscano de la Observancia, brillante predicador por Europa y autor de obras latinas, se inició en la vía espiritual del Recogimiento en su Orden. Formaba parte del círculo de alumbrados y recogidos del duque de Escalona, a quien va dirigido el *Tercer Abecedario*.

³⁴ “Gran representante y transmisor de la espiritualidad franciscana, es a la vez uno de los forjadores de la lengua castellana en la primera mitad del siglo de oro. Autor de numerosos libros espirituales, latinos y castellanos, sirve de eslabón de enlace con otras corrientes europeas” (Álvarez, 2006, 202).

La referencia al autor del *Tractatus de vita spiritualis*, Vicente Ferrer (“antes temería no sean los rabiamentos que dice San Vicente”. V, 20, 23), pudo ser tomada del *Tercer Abecedario* (Teresa de Jesús, 1993, 273, n. 37).

³⁵ “*L’Abécédaire illuminé* produit l’effet d’une excitation passionnelle continue qui déchire la moniale: comme le font les premiers temps forts du voyage psychanalytique” (Kristeva, 2008, 185).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Bernardino de Laredo es escritor coetáneo de Teresa. De médico del rey de Portugal pasó a ser humilde lego franciscano y enfermero. Escribió sobre medicina y, posteriormente, sobre temas espirituales. En 1535 publicó la *Subida del Monte Sión* (Álvarez, 2006, 213). Laredo proporciona a la escritora abulense instrumentos conceptuales para explicarse lo que está viviendo (García de la Concha, 1978, 112). Si la experiencia es el punto de partida, el lenguaje permite explicarse y explicar la experiencia:

Mirando libros para saber si sabría decir la oración que tenía, hallé en uno que llaman *Subida del monte*, en lo que toca a unión del alma con Dios, todas las señales que yo tenía en aquel no pensar nada [...]. Señalé con unas rayas las partes que eran y dile el libro para que él y el otro clérigo³⁶ [...] lo mirasen y me dijese lo que había de hacer (V 23, 12).

El disenso surge cuando, para alcanzar la más alta contemplación, la “contemplación quietísima”, dicho autor sostiene que hay que dejar de lado la humanidad de Cristo y la propia corporeidad, pues ya hemos anticipado que, para nuestra autora, la humanidad de Cristo es un pilar fundamental de la experiencia mística y la reflexión teológica: “Torno otra vez a avisar que va mucho en *no subir el espíritu si el Señor no lo subiere*” (V 12, 7).

En la línea de Laredo se sitúa otro escritor franciscano coetáneo, Bernabé de Palma (1569-1532), quien había publicado en Sevilla la *Via spiritus*, “en que codificaba minuciosamente la práctica de cuadrar la mente, y hacía toda una serie de distinciones entre lo corpóreo y la espiritualísima contemplación perfecta” (Álvarez, 2006, 215). La teoría espiritual de la cuadratura de la mente se funda en *Efesios*³⁷ (2006, 213) y seguirá vigente, afirma Álvarez, “después de que el libro de Palma sea incluido en el Índice inquisitorial de 1559” (2006, 218-219). Teresa defiende una posición por completo diferente a la de Laredo y Palma, lo que hace que ponga en marcha

³⁶ Su amigo, Francisco de Salcedo, seglar casado, y Gaspar Daza (Teresa 1993, 296 y 300, núms. 6, 7 y 18).

³⁷ “Así podréis comprender, junto con todos los creyentes, cuál es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad del amor de Cristo; un amor que supera todo conocimiento y que os llena de la plenitud misma de Dios” (*Efesios* 3, 18).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

su capacidad crítica a nivel teológico. Defiende su posición frente a los teólogos y sus teorías:

Y avisan mucho que aparten de sí toda imaginación corpórea y que se alleguen a contemplar en la divinidad; porque *dicen que*, aunque sea *la Humanidad* de Cristo, a los que llegan ya tan adelante, que embaraza u *impide* a la más alta contemplación. [...] Porque les parece que como esta obra toda es espíritu, que *cualquier cosa corpórea* la puede estorbar u impedir; y que considerarse en cuadrada manera [...] es lo que han de procurar. [...] y en *el peligro que me vi por querer conformarme con lo que leía* (V 22, 1).

Para el primer grado de oración, cita, como muy apropiado, “lo que dice un libro llamado *Arte de servir a Dios*” (V 12, 2), compuesto por el franciscano Alonso de Madrid, quien defiende, al igual que ella, la primacía de la voluntad sobre el entendimiento.

El maestro Juan de Ávila, quien en *Audi Filia* explica los distintos aspectos de la espiritualidad a una amiga, es considerado figura clave de la espiritualidad en el siglo XVI (Abellán, 1979, 281-284; Pérez Romero, 1996, 50) y fue muy admirado por Teresa. Se sitúa en la misma línea de Fray Luis de Granada, al defender un cristianismo vivido internamente y centrado en la experiencia gozosa de la gracia.

Pedro de Alcántara es uno de los pocos personajes citados por su nombre (Álvarez, 2006, 41), el único explícitamente feminista y al que dedica un elogioso retrato:

Su pobreza era extrema y mortificación en la mocedad [...]; mas era muy viejo cuando le vine a conocer, y tan extrema su flaqueza, que no parecía sino hecho de raíces de árboles. Con toda esta santidad era muy afable, aunque de pocas palabras, sino era con preguntarle. En éstas era muy sabroso, porque tenía muy lindo entendimiento (V 27, 18).

Mujer de diálogo, Teresa necesita la confrontación con el otro, pero también-verse refrendada por la experiencia del otro, como la del franciscano Pedro de Alcántara (Álvarez, 2006, 223). No obstante, Teresa mantiene

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

siempre su propio criterio, sobre todo en lo concerniente a la reivindicación de cultura para las mujeres:

[...] de devociones a bobas nos libre Dios. [...] mi opinión ha sido siempre y será que cualquier cristiano procure tratar con quien las tenga buenas [letras], si puede, y mientras más mejor; y los que van por camino de oración tienen desto mayor necesidad, y mientras más espirituales, más (V 13, 16-17).

El otro personaje citado por su nombre es Francisco de Borja —“el padre Francisco, que era Duque de Gandía y había algunos años que, dejándolo todo había entrado en la Compañía de Jesús” (V 24, 3)—, de quien recibe comprensión y apoyo. La pasión de Teresa por el conocimiento y la libertad espiritual justifican su admiración por la Compañía de Jesús y por este ilustre representante.

3.3.2. *El personaje co-protagonista*

*Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos, y yo no podía ya por dejarlos en latín; me dijo el Señor: —No tengas pena, que yo te daré libro vivo (Teresa de Jesús, *El libro de la vida*, 26, 6).*

El latín, lenguaje inaccesible de las autoridades religiosas, se impone; Teresa no puede citar muchas de sus fuentes en romance. Mirando al fondo de sí misma, llega a la experiencia que formula Bajtin: “encuentra *los ojos del otro* o ve *con los ojos del otro*” (Bajtin, 2009, 328).

En el discurso de Teresa convive lo natural y lo sobrenatural, lo cotidiano y lo extraordinario en una desconcertante e incierta realidad. Reivindica el desconcierto en la escritura y el desconcierto en la vida:

Los que no tenían letras me decían que estaba solo por gracia. Yo no lo podía creer porque, como digo, *parecíame estar presente* y así

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

andaba con pena. *Un gran letrado* de la orden del glorioso *patriarca* Santo Domingo, me quitó de esta duda, que *me dijo estar presente*, y cómo se comunicaba con nosotros, que me consoló hartó (V 18, 14).

La escritora mística sabe de dónde viene la inspiración, la irrupción positiva de la palabra, el otro aliento que sopla y que es su “impoder” (Derrida, 1989, 242). El Otro es el Alguien que le sustrae aquello que deja llegar a ella y que ella ya no puede decir en su propio nombre: palabra enmarcada; no puede alterar nada: cita textual. La palabra soplada en la ausencia de la propia palabra³⁸.

Teresa enmarca la voz del Otro, personaje co-protagonista de su obra: cita textual, cita entre comillas. Teresa transcribe, fija su Palabra en un discurso escrito, como hicieron los profetas (pro-femí, porta-voz) del Antiguo Testamento. El libro *Vivo* es revelado a una mujer y grabado en la escritura para ser leído con la entonación de Teresa. Ella no puede variar una letra: desciende sobre ella o brota del fondo de sí misma como la Verdad. Teresa aclara su sistema de citas:

[...] que muchas cosas de las que aquí escribo, no son de mi cabeza, sino que me las decía este mi Maestro celestial, y porque en las cosas que yo señaladamente digo “esto entendí”, o “me dijo el Señor”, se me hace escrúpulo grande poner u quitar una sola sílaba que sea. Ansí, cuando puntualmente no se me acuerda bien todo, va dicho como de mí, o porque algunas cosas también lo serán. No llamo mío lo que es bueno, que ya sé no hay cosa en mí, sino lo que tan sin merecerlo me ha dado el Señor; sino llamo “dicho de mí” no ser dado a entender en revelación (V 39, 7).

Teresa emplea el término revelación para definir la Palabra del Otro dirigida a ella, para definir la Voz que ella escucha. El vocablo revelación está cargado de una profunda connotación bíblica y refleja su conciencia

³⁸ Artaud experimentaba en términos místicos la creación artística. Él quería reencontrar el significado religioso y místico que el teatro occidental había perdido. Y se lamentaba en *El teatro y su doble*: “basta con pronunciar las palabras religioso y místico para que lo confundan a uno con un sacristán” (Artaud, 1978, 50).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

profética. Teresa denuncia la mentira y anuncia una verdad liberadora. Se siente elegida por la pequeñez de su condición de mujer en una sociedad patriarcal y retoma la línea místico-profética paulina³⁹.

Los diálogos dan al discurso el tono vivo del estilo directo. La narración se hace presente, como se hace presente la narradora en medio de la narración con sus referencias al momento de la escritura: “desde esta mañana que comulgué” (V 16, 6). Con referencias al presente de la escritura como esta, deja, intencionadamente, constancia escrita de su práctica sacramental. Teresa cuida todo lo que dice y no dice.

El discurso biográfico se abre al dialogismo con el dramatismo que implica la representación literaria de la conversación amorosa. Teresa escribe la oralidad del diálogo. Vuelve a trastocar los conceptos: convierte la oración mental en oral para reproducirla en el texto, de modo que pueda ser leída y, así, escuchada.

Con “el otro Sumo interlocutor”, como lo denomina Carmen Martín Gaité (1992, 69), mantiene coloquios amorosos cuyo tono en nada difiere de una carta de amor: “Quién Vos sois, Esposo mío, y quién soy yo” (V 4, 3); “Si os pagara algo del amor que me comenzaste a mostrar” (V 4, 4).

Incluso en las explicaciones de la visiones, a Teresa le interesa la comunicación del Otro, lo que el Otro le quiere dar a entender. La mística de Teresa es “personalista”, como bien observa García de la Concha (1978, 177), es decir, dialógica, relacional, social. La dialogía teresiana une una vida trascendente e inmanente, tierra y cielo, cuerpo y mente. Las visiones forman parte del coloquio amoroso. García de la Concha señala que Teresa

³⁹ “Yo te bendigo Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has *revelado* a pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera *revelar*” (*Mateo* 11, 25-27). Y el judío Pablo de Tarso escribe a la comunidad cristiana de Galacia: “[...] el Evangelio anunciado por mí, no es de orden humano pues yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por *revelación* de Jesucristo” (*Gál* 1, 11-12). “[...] he muerto a la ley, a fin de vivir para Dios; con Cristo estoy crucificado; y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (*Gálatas* 2, 19-20).

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

“equipara las visiones intelectuales a un lenguaje” (1978, 178), en el que Dios le “habla sin hablar” (V 27, 6). En ellas predomina lo que se siente:

Como acá si dos personas se quieren mucho y tienen buen entendimiento, aun sin señas parece que se entienden con sólo mirarse. Esto debe ser aquí, que sin ver nosotros como de hito en hito se miran estos dos amantes, como lo dice el Esposo a la Esposa de los Cantares, a lo que creo, helo oído que es aquí.

¡Oh benignidad admirable de Dios que así os dejáis mirar de unos ojos que tan mal han mirado como los de mi alma! (V 27, 10-11).

Teresa no cita textualmente los evangelios, cita textualmente sus inspiraciones, a sabiendas de que era lo más perseguido en su tiempo. La voz del Otro no es la del *Misterium Tremens*, sino la de Jesús de Nazaret, el amigo que comparte con Teresa sus fatigas pasadas: “— ¡Cuántas veces dormí yo al sereno por no tener adónde me meter!” (V 33, 12).

Una de las “formas” más importantes de las relaciones dialógicas es el “estar de acuerdo” (Bajtín, 2009, 317). Teresa encuentra el máximo acuerdo que puede darse con la otredad en el Otro, y en su interior. Teresa recibe la Palabra del Otro, el “libro vivo”, para convertirse ella misma en libro, el *Libro de la Vida*. El Otro es para ella el Verbo hecho cuerpo, el Logos nacido de mujer, la Palabra revelada a los profetas (*Juan* 1, 1-17; *Hebreos* 1,1). El *libro vivo* es otra escritura sabia, animada, la verdad que se esculpe en el alma de Teresa.

Encuentra el principal aliado en el Otro que vive en ella, frente a los otros, varones autoritarios e inquisidores. Cuando tienen lugar procesos inquisitoriales contra visionarias e iluminadas, la autoridad interior del Otro le proporciona justificación y osadía para denunciar la tiranía del patriarcado eclesiástico:

Yo, como en estos tiempos había acaecido grandes ilusiones en mujeres [...], comencé a temer; como era tan grande el deleite y suavidad que sentía, y muchas veces sin poderlo escusar, puesto que vía en mí una grandísima siguridad que era Dios (V 23, 2).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

El cuerpo de Teresa se espiritualiza y las realidades espirituales se corporeizan, se integran en el cuerpo textual, en la literariedad de la experiencia: “Yo me fui a Dios y díjele: —Señor, esta casa no es mía; por Vos se ha hecho; ahora que no hay nadie que negocie, hágalo Vuestra Majestad” (V 36, 16). Teresa explica cómo escucha en su interior la voz del Otro:

Paréceme será bien declarar, cómo es este hablar que hace Dios al alma, y lo que ella siente, para que vuesa merced lo entienda [...]. Son unas palabras muy formadas, mas con los oídos corporales no se oyen, sino entiéndese muy más claro que si se oyesen (V 25, 1).

La Voz del Otro la consuela y tranquiliza —“No tengas pena, que yo te daré libro vivo” (V 26, 6)—, le da confianza y ánimos para su acción pública reformadora, frente a la oposición de todos los varones principales de la ciudad de Avila:

[...] y así estuve muy penada dos días que hubo estas juntas que digo en el pueblo, y estando bien fatigada, me dijo el Señor: — ¿No sabes que soy poderoso?; ¿de qué temes? Y me aseguró que no se desharía (V 36, 15).

La intención de convertir a Dios en garante y salvoconducto se hace patente mediante el uso de las citas literales. Según Marcos: “auténticas citas literales fingidas que se convierten en la instancia de autoridad más difícil de atacar por sus adversarios en aquellas sociedades sacralizadas del siglo XVI” (Marcos, 2001, 15). Observa este doctor en Filología Española que Teresa “atribuye al mismo Dios ciertas palabras, pero al mismo tiempo se las apropia ella misma, lo cual nos permite situarnos en ese vaivén tan característico de todo proceso de citación: *atribuir y apropiar*, cualquiera que sea la finalidad perseguida” (Marcos, 2001, 57):

Levántense contra mí todos los letrados, persiganme todas las cosas criadas, atorméntenme los demonios; no me faltéis Vos, Señor, que ya tengo experiencia de la ganancia con que sacáis a quien en solo Vos confía.

Pues estando en esta tan gran fatiga (aun entonces no había comenzado a tener ninguna visión), solas estas palabras bastaban para

LITERATURA AUTOBIOGRÁFICA

quitármela, y quietarme del todo. —No hayas miedo, hija, que *Yo soy*, y no te desampararé; no temas (V 25, 17-18).

Teresa utiliza la fórmula con la que Dios se manifestó a Moisés: “Yahveh”, es decir, “Yo soy”⁴⁰. Se reafirma a sí misma en la línea de los profetas-escritores. Su libro vivo retoma la tradición de la literatura apócrifa e inaugura la diferencia.

La Voz del Otro, pues, fundamenta la autoridad de su propia voz:

Había una vez estado así más de una hora, mostrándome el Señor cosas admirables, que no me parece se quitaba de cabe mí. Díjome: —Mira, hija, qué pierden los que son contra mí; no dejes de decírselo (V 38, 3).

Incluso cita las palabras del Personaje co-protagonista para alabar su arte literario y su pasión de escritora:

[...] y a manera de como hace el ave fenis —sigún he leído— y de la misma ceniza, después que se quema, sale otra, así queda hecha otra el alma después con diferentes deseos y fortaleza grande. No parece es la que antes, sino que comienza con nueva puridad el camino del Señor. Suplicando yo a su Majestad fuese así, y que de nuevo comenzase a servirle, me dijo: —*Buena comparación has hecho*; mira no se te olvide para procurar mejorarte siempre (V 29, 33).

Teresa, mujer escritora, goza y se complace con sus hallazgos escriturísticos; pero, al ser una “veleidad” negada a las mujeres, necesita apoyarse en citas de autoridad. Al comienzo de la autobiografía aclara y denuncia que está privada de la autoridad de escribir (V 6, 8), aunque, como vemos, se las ingenia graciosamente para hacer prevalecer su palabra.

El Personaje Cómplice, el Amado, comparte sus sentimientos en un lenguaje muy parecido al suyo: “Díjome: —¡Ay hija, qué pocos me aman con verdad! Que si me amasen, no les encubriría yo mis secretos. ¿Sabes qué es amarme con verdad? Entender, que todo es mentira lo que no es agradable

⁴⁰ “Dios contestó a Moisés: —Yo soy el que soy. Explicaselo así a los israelitas: “Yo soy” me envía a vosotros” (*Éxodo* 3, 14).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

a mí” (V 40, 1). El grado de intimidad entre la heroína y el co-protagonista (Señor, Majestad, Dios mío) se refleja en coloquios amorosos de deseo y dolor por la ausencia:

Es cierto que yo me he regalado hoy con el Señor y *atrevido a quejarme* de su Majestad, y *le he dicho*: —¿Cómo, Dios mío, que no basta que me tenéis en esta miserable vida y que por amor de Vos paso por ello, y quiero vivir a donde todo es embarazos para no gozaros, sino que he de comer y dormir y negociar y tratar con todos, y todo lo paso por amor de Vos; pues bien sabéis, Señor mío, que me es tormento grandísimo, y que tan poquitos ratos como me quedan para gozar de Vos, os me escondáis? ¿Cómo se compadece esto en vuestra misericordia? ¿Cómo lo puede sufrir el amor que me tenéis? Creo, Señor, que si fuera posible poderme asconder yo de Vos, como Vos de mí, que pienso y creo del amor que me tenéis que no lo sufríerades; mas estáisos Vos conmigo y veisme siempre; ¡no se sufre esto, Señor mío! Suplícoos miréis que se hace agravio a quien tanto os ama (V 37, 8).

Como vemos, la autora también cita textualmente a la protagonista, enmarca su voz dirigida a otros personajes, pero especialmente al Amado:

Éstas me dice Su Majestad muchas veces, mostrándome gran amor: — Ya eres mía, y yo soy tuyo. Las que yo siempre tengo costumbre de decir, y a mi parecer las digo con verdad, son: —¿Qué se me da, Señor, a mí de mí, sino de Vos? (V 39, 21).

II. LITERATURA MÍSTICA FEMENINA: ENSAYO Y AUTOBIOGRAFÍA

Las estrategias empleadas por las escritoras para denunciar las prácticas excluyentes del patriarcado han sido numerosas. Muchas de ellas se descubren en los prólogos, que pierden en este caso su valor meramente ornamental, como señala Díaz-Diocaretz, quien cita, a modo de ejemplo, las utilizadas por Teresa de Ahumada en el prólogo a su autobiografía:

Mi argumento central es que, en la tradición literaria, la práctica de prólogos justificatorios abundan desde el Renacimiento. [...] Pero mientras tales justificaciones son *argumentos* retóricos en sentido estrecho si son afirmados por los hombres, cuando los enuncian las mujeres inscriben estrategias conscientes para darle voz a una mudez que habla culturalmente desde el margen. [...] Así pues, una crítica feminista que se aleja de la estilística tradicional, interpretará textos semejantes desde una perspectiva que pone en tela de juicio los códigos aparentemente interiorizados de los discursos dominantes (1993, 105).

El capítulo 10 del *Libro de la Vida* sirve de prólogo al tratado espiritual de los capítulos siguientes (V 11-22). Teresa aclara que este escrito ha sido requerido por un grupo de personas —entre las que se encuentra el destinatario principal, el tú inmediato que convierte el discurso en una larga epístola—, a quienes *no da licencia* para publicarlo ni dar a conocer su autoría femenina:

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

[...] lo que he dicho hasta aquí de mi ruin vida y pecados, lo publiquen (desde ahora doy *licencia*, y a todos mis confesores, que ansí lo es a quien esto va) [...].

Para lo que de aquí adelante dijere, *no se la doy; ni quiero* si a alguien lo mostraren, *digan* quién es por quién pasó, ni *quién lo escribió*, que por esto no me nombro ni a nadie [...]. Bastan personas tan letradas y graves para autorizar alguna cosa buena [...]; *que si lo fuere será suya y no mía, por ser yo sin letras* (V 10, 7).

La autora del tratado sobre la relación dialógica con Dios cede su autoría al Padre confesor: “porque solo los que me lo mandan escribir saben que lo escribo”; “escribirlo he todo lo que pueda por no ser conocida” (V 10, 7). Una mujer va a ejercer el magisterio en una materia sospechosa de herejía y mediante la creación literaria. Abdicar estratégicamente de su responsabilidad por atreverse a escribir sobre teología, le permite interpolar un ensayo de doce capítulos en la autobiografía (Pérez-Romero, 1996, 85). El anonimato y la quema de lo que no sea conforme a la ortodoxia le aseguran la libertad deseada:

Y por pensar vuesa merced hará esto que por amor del Señor le pido y los demás que lo han de ver, escribo con libertad; de otra manera sería con gran escrúpulo, fuera de decir mis pecados que para esto ninguno tengo⁴¹; para los demás, *basta ser mujer para caérsele las alas, cuantimás mujer y ruin* (V 10, 8).

Teresa, que no puede acceder al estudio de la teología por razón de su sexo, va a escribir un tratado de teología mística. Esta mujer que no puede fundar su saber en la universidad, lo funda en la experiencia, en la reflexión y en el diálogo con autoridades en la materia: “[...] de lo que el Señor me ha enseñado por experiencia, y después tratádolo yo con grandes letrados y personas espirituales de muchos años” (V 10, 8). Las alusiones a la invasión del espacio de la escritura magisterial, reservado a los clérigos, y las auto-exculpaciones se repiten:

⁴¹ Realmente, “Thérèse, elle n’hésite pas à aller à la ‘racine’ de ses ‘péchés’, de ses ‘désirs bouillonnants’” (Kristeva, 2008, 21).

LITERATURA MÍSTICA FEMENINA

[...] y habránlos escrito en otras partes muy mijor, yo lo confieso, y que con harta confusión y vergüenza lo he escrito, aunque no tanta como había de tener.

Sea el Señor bendito por todo, que a una como yo *quiere y consiente hable* en cosas suyas tales y tan subidas (V 12, 7).

Teresa, en relación con el patriarcado que impone el silencio a las mujeres, debe mostrarse cabizbaja y pudorosa. Con relación a Dios, se sabe libre y con igual dignidad que el varón. Por eso, bendice al Dios que da la palabra a las mujeres. Ella la toma y escribe un tratado de teología biográfica de gran calidad literaria, un ensayo místico. En él condensa la tesis que desarrolla a lo largo de la autobiografía: probar el efecto transformante, liberador y gozoso de la relación amorosa con el Otro. A partir del capítulo 11 despliega la alegoría del Huerto. Ella, como la amada del *Cantar de los cantares*, es el huerto: “Eres huerto cerrado, hermana y esposa mía” (*Cantar de los cantares* 4,12).

Los tres eslabones de la experiencia mística que señala Teresa, ofrecen la estructura de nuestro segundo capítulo: “[...] porque una merced es *dar el Señor la merced* y otra es *entender* qué merced es y qué gracia, otra es *saber decirla y dar a entender cómo es*” (V 17, 5). Es decir, en términos de Herráiz, “recibir, entender, comunicar. O el hecho, la inteligencia y la traducción literaria de la experiencia mística” (1984, 62).

1. La experiencia como fuente autorizada del conocimiento. Experiencia mística, experiencia de Amor

Ni censure ni même sublimation, vous inventez une transfiguration du désir; Thérèse mon amour, sa mutation en jouissance (Kristeva, *Thérèse mon amour. Sainte Thérèse d’Avila*).

La experiencia de Teresa rompe la oposición entre sensible e inteligible. El cristianismo fue vertido en los primeros siglos en los moldes

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

del platonismo; posteriormente, santo Tomás “convirtió” el cristianismo al aristotelismo. La escolástica estaba en su mayor apogeo, retórico y hueco, cuando Teresa introduce otra retórica, otra prosa, para explicar una experiencia que desborda esa oposición binaria.

La apelación a la propia experiencia es también rasgo renacentista: frente al discurso especulativo, la teóloga humanista ofrece un discurso existencial, consagra la experiencia “como punto de partida” (García de la Concha, 1982, 54, *apud* Marcos, 2001, 22).

Y frente a la línea intelectualista de la escolástica tomista, que da prioridad al entendimiento sobre la voluntad —es decir, sobre el amor—, la vía mística renacentista vuelve a la vía agustiniana, con el predominio de la voluntad, del amor, sobre el entendimiento. Contemplación intelectual frente a unión amorosa. El amor, en la perspectiva teresiana, hace más acopio de gracias⁴² que el entendimiento (del fariseo), aunque éste trastorne la retórica para “dar gracias muy compuestas” (V 15, 9):

[...] mas la *voluntad*, con sosiego, con un no osar alzar los ojos con el publicano, hace más hacimiento de *gracias*, que cuanto el *entendimiento*, con trastornar la retórica, por ventura puede hacer (V 15, 9).

Víctor García de la Concha, que define la espiritualidad teresiana con las características propias del Recogimiento, ofrece algunas citas ilustrativas del máximo representante de este movimiento, Francisco de Osuna (García de la Concha, 1978, 66 ss.). Efectivamente, encontramos paralelismos con Teresa.

En relación con la prioridad del Amor sobre el entendimiento, afirma Osuna: “[...] como el amor nos saca fuera de nosotros, para ponernos y colocarnos en lo que amamos, va el Amor y entra en lo más secreto, quedándose el conocimiento fuera de las creaturas” (1972, XXI, 3, 589). Y Teresa argumenta lo siguiente:

⁴² Teresa juega con un pasaje evangélico (*Lucas* 18, 9-14) y dos acepciones de la palabra “gracias”: dones y agradecimiento.

LITERATURA MÍSTICA FEMENINA

Ansí que perderá mucho el alma si no tiene aviso en esto; en especial si es el entendimiento agudo, que cuando comienza a ordenar pláticas y buscar razones, en tantico, si son bien dichas, pensará hacer algo. La razón que aquí ha de haber es entender claro que no hay ninguna para que Dios no haga tan gran merced, sino solo su bondad (V 15, 7).

Respecto a la importancia de la experiencia y la insuficiencia del entendimiento para comprender sin experimentar, escribe Osuna:

[...] el maestro desta sabiduría del corazón, que por sola devoción se alcanza, es sola la experiencia, según San Bernardo [...]. Los no experimentados no entienden tales cosas si no las leen más expresamente en el libro de la experiencia [...]. Muy poco sabrosa es la lección de la letra exterior si no tomase del corazón la glosa y el sentido interior (1972, V, 3, 223).

Y podemos leer en Teresa: “Por claro que yo quiera decir estas cosas de oración, será bien oscuro para quien no tuviere experiencia” (V 10, 9). “Esto es ansí, y quien tuviere experiencia, verá que es al pie de la letra todo lo que he dicho” (V 25, 9).

Nuestra mística experimenta la unión con la divinidad a través de la humanidad de Cristo, pues el cuerpo de Cristo constituye para ella la verdadera mediación⁴³. De hecho, encuentra mediación sacerdotal tan solo en algunos varones santos y letrados, frecuentemente perseguidos. Cristo, el amigo verdadero, es el Sacerdote mediador. Su experiencia mística la convierte a ella misma en mediadora. Sartori se hace eco de ese papel mediador: “La extática, en suma, se ofrece a sí, a su cuerpo, como *medium*, recubriendo con su propia persona el intervalo antes no mediado entre lo divino y el mundo” (Sartori, 1996, 57). Las observaciones de esta filósofa no

⁴³ “Con tan buen amigo presente, con tan buen capitán, que se puso en lo primero en el padecer, todo se puede sufrir: él ayuda, y da esfuerzo; nunca falta; es amigo verdadero; y veo yo claro, y he visto después, que para contentar a Dios, y que nos haga grandes mercedes, quiere sea por manos de esta *humanidad sacratísima*, en quien dijo su Majestad se deleita. Muy muchas veces lo he visto por experiencia. Hámelo dicho el Señor. He visto claro, que, *por esta puerta hemos de entrar*, si queremos nos muestre la soberana Majestad grandes secretos” (V 22, 6).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

creyente coinciden con el mensaje de la *Epístola a los Hebreos* respecto al cuerpo de Cristo y su valor de mediación-uniión de lo humano y lo divino (*Hebreos* 10, 5. 10).

La disminución de la importancia de la razón especulativa en el conocimiento de las cosas espirituales exalta su propia autoridad, fundada en la experiencia de la presencia del Otro en ella, y la lleva a la seguridad y complacencia en su propia valía, a lo que Kristeva denomina “narcissisme triomphal” (2008, 282).

Esta insistencia en la experiencia se convierte en un arma que Teresa utiliza contra los letrados, los hombres instruidos de la Iglesia, que no han gozado de los mismos favores espirituales que ella y que, por lo tanto, ni siquiera pueden vislumbrar lo que sería la oración de la unión [...]. Teresa recurre a la experiencia como un argumento contra el cual no hay réplica. Eleva la experiencia por encima de la erudición, subvirtiendo así sus manifestaciones de humildad. No sólo refuerza su propia posición respecto a los letrados, sino que se coloca en una posición superior (Mujica, 2006, 54).

No obstante, al ser su experiencia una experiencia espiritual, entra a formar parte de los grupos sometidos a escrutinio por parte de la jerarquía. Por ello, mujer precavida, se adelanta y se somete al juicio de los Padres: “[...] que podría ser me levantasen algo y fuesen a los inquisidores. [...] Y tratélo con este padre mío dominico, que —como digo— era tan letrado que podía bien asegurar con lo que él me dijese” (V 33, 5). Solo a través de sus estrategias, puede hacer presente en el texto su autoridad, su discurso, su voz y su voluntad, es decir, la voluntad de Dios, como señala Pérez Romero (1996, 113).

Teresa desde siempre triunfa en agudeza, en conseguir lo que desea, en buscar la persona aliada perfecta y en el acceso a la experiencia vedada⁴⁴.

⁴⁴ “Mi padre y hermana sentían mucho esta amistad. Reprendíanmela muchas veces. Como no podían quitar la ocasión de entrar ella en casa, no les aprovechaban sus diligencias; *porque mi sagacidad* para cualquier cosa mala *era mucha*. Espántame algunas veces el daño que hace una mala compañía, y *si no hubiera pasado por ello, no lo pudiera creer*” (V 2, 4).

LITERATURA MÍSTICA FEMENINA

La experiencia es lugar teológico e instrumento de auto-conocimiento para la autora:

Y para bien nuestro creo nos quiere su Majestad llevar por aquí, para que entendamos bien lo poco que somos, porque son de tan gran dinidad las mercedes de después, que quiere *por experiencia veamos antes nuestra miseria* primero que nos las dé (V 11, 11)⁴⁵.

La experiencia de Teresa supera el dualismo metafísico que separa lo espiritual de lo corporal. Su espiritualidad es encarnada: “Thérèse —avec d’autres mystiques— invente un autre psychisme: incarné, et un autre corps: absolument voué a l’objet d’amour” (Kristeva, 2008, 264). El cuerpo se espiritualiza, participa del deleite espiritual “hasta levantarlo” (V 20, 4): “me dejaba el cuerpo tan ligero, que toda la pesadumbre dél me quitaba, y algunas era tanto que casi no entendía poner los pies en el suelo” (V 20, 18).

Teresa, en ocasiones, necesita defender y fundamentar la verdad de la experiencia mística con argumentos racionales, como procedería cualquier teólogo, pero debe disculparse por ser mujer, y ha de introducir con cautela dichos argumentos: “Mucho he salido del propósito [confesional], porque trataba de decir *las causas* que hay para ver que no es imaginación” (V 29, 1). Argumentos que, por otra parte, enriquece literariamente:

Acá no se puede encarecer la riqueza que queda: aun al cuerpo da salud y queda conortado.

Esta razón con otras, daba yo cuando me decían que era demonio y que se me antojaba [...].

Yo les dije una vez que si los que me decían esto me dijeran que una persona que hubiese acabado de hablar y la conociese yo mucho, que no era ella, sino que se me antojaba, que ellos lo sabían, que sin duda yo lo creyera más que lo que había visto. Mas si esta persona me dejara algunas joyas y se me quedaban en las manos por prendas de

⁴⁵ “[...] le *Livre de la Vie* (rédaction définitive en 1565), nous l’avons vu, associe des souvenirs biographiques à la description minutieuse de la déconstruction permanente de soi inhérente à l’expérience spirituelle, indissociable de son élucidation” (Kristeva, 2008, 109-110).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

mucho amor, y que antes no tenía ninguna y me vía rica siendo pobre, que no podría creerlo, aunque yo quisiese; y que estas joyas se las podría yo mostrar, porque todos los que me conocían vían claro estar otra mi alma, y así lo decía mi confesor; porque era muy grande la diferencia en todas las cosas, y no disimulada, sino muy con claridad lo podían todos ver (V 28, 11-13).

Kristeva destaca en múltiples ocasiones (2008, 77; 246; 303; 308) el incuestionable paralelismo entre la experiencia mística teresiana y la experiencia psicoanalítica:

Vous déployez toute la variété des capacités psychiques. Et vous nommez les souffrances et les plaisirs incrustés dans la palette des sensations —visuelles, auditives, olfactives, tactiles, motrices— sans oublier de les accoler à l’entendement, c’est-à-dire aux idéaux de votre éducation familiale et religieuse (Kristeva, 2008, 86).

La experiencia de Teresa es fuente de conocimiento sobre el impulso vital del ser humano, sobre el deseo, que por ser de Dios no deja de ser “verdadero deseo” (Kristeva, 2008, 80; 301). Tras largo proceso, consigue liberarse del miedo y del sentimiento de culpa inicial (V 7, 8) para abrazar su derecho al gozo (Kristeva, 2008, 202):

[...] mas no puedo decir lo que se siente cuando el Señor la da a entender secretos y grandezas suyas, *el deleite* tan sobre cuantos acá se pueden entender (V 27, 12).

[...] la hace capaz de tan grandes bienes, y le comunica secretos, y trata con ella con *tanta amistad y amor* que no se sufre escribir (V 27, 9).

LITERATURA MÍSTICA FEMENINA

2. Objetivación y universalización de una experiencia femenina

“Le Verbe se fait chair” (Jn 1, 14). De façon innovante, personnelle, Thérèse s'approprie l'incarnation et la résurrection christiques dans lesquelles elle se reconnaît et qui la guident, et dont sa fiction va retracer les étapes (Kristeva, 2008, 207).

2.1. La escritura: de la experiencia a la objetivación

Thérèse a la nette conscience d'écrire pour être: pour se rencontrer, pour rencontrer et comprendre (Kristeva, 2008, 97).

Al escribirse, Teresa reaviva las emociones ligadas a los acontecimientos, haciendo partícipe a quien lee de esa reviviscencia actual: “Cómo pudo pasar *me espanto*. Era con esperanza que nunca yo pensaba (a lo que ahora me acuerdo, porque debe haber esto más de veinte y un años)” (V 19, 11). Pero la experiencia no le basta, es necesario el pensamiento reflexivo, el estudio de la experiencia, la objetivación: “[...] pues el Señor le ha dado ya experiencia de ello, aunque como no es de mucho tiempo, quizá no había *mirádolo tanto como yo*” (V 20, 21). “*Yo he mirado con cuidado*, después que esto he entendido” (V 22,7).

El proceso de conocimiento y objetivación no ha sido tarea fácil, pero Teresa consigue elaborar teología mística, gracias, según ella, a la ayuda de la divinidad:

*[...] hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía nada de ellas; y mucho tiempo que, aunque me lo daba Dios, palabra no sabía decir para *darlo a entender*; que no me ha costado esto poco trabajo (V 12, 6).*

*[...] esta merced de saber *entender qué es*, y *saberlo decir*, ha poco que me lo dio Dios (V 23, 11).*

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Los libros le sirven para enriquecer y comprender la experiencia, la vida. El texto de sus lecturas es tejido, experimentado, transformado en su vida. Su original experiencia parte del propio proceso de relación transformante con el Amado, “de ver que en un muladar tan sucio y de mal olor hiciese *huerto* de tan suaves flores” (V 10, 8).

Para Teresa, el lenguaje llega a ser parte del proceso que hace posible el conocimiento místico, la escritura se torna descubrimiento de sí (Kristeva, 2008, 276). El yo femenino que escribe, mediante el mismo hecho de escribir, ya rompe la secular oposición “hombre que escribe/mujer que lee” —y que lee excepcionalmente en el siglo XVI—. Pero Teresa sigue rompiendo oposiciones binarias: “hombre maestro/mujer discípula”. Con su ensayo sobre el amor divino, Teresa se convierte en maestra de varones letrados, en maestra universal. Por eso, debe dejar claro que lo que sabe no es porque ella lo haya procurado, sino porque el Señor, a pesar suyo, se lo ha enseñado. Al dar palabra a su experiencia femenina singular, no solo es “capaz de crear y mediar vida social femenina”, como subraya Sartori (1996, 69), sino también, de instaurar un nuevo modo de relación intersexual que derriba del trono al poderoso.

La experiencia femenina no ha sido representada por la escritura de los hombres. Teresa se esfuerza en representar su experiencia de mujer de modo que tenga validez universal. Para ello, debe ir de la experiencia a la comprensión, y de la comprensión, a la categorización. Debe objetivar su experiencia a través de la palabra. La filósofa Sartori delimita bien el problema de la escritora:

[...] el principal problema que afronta Teresa es el de transcribir en lenguaje algo que, como objeto de ciencia experiencial, no es a él por su misma esencia reducible, precisamente eso que en ese lenguaje resulta indecible.

En esta empresa extrema, Teresa utiliza fundamentalmente un método, declinado de maneras diversas: hacer que el lenguaje reaccione con lo que no es lenguaje. Es decir, no practicar la vía de la reducción lingüística, intentando retraer *en* el lenguaje, en las formas de lo lingüísticamente decible, lo que fatalmente traiciona o lo que no le pertenece, sino por el contrario mantener vivo deliberadamente el

LITERATURA MÍSTICA FEMENINA

vínculo que el lenguaje mantiene con la experiencia viva que lo anima y con el mundo que le da sustancia (Sartori, 1996, 68-69).

Académicamente, se ha considerado que la experiencia de las mujeres está muy ligada a lo particular y ha sido desdeñada. La experiencia masculina, por el contrario, sí ha representado, en la ideología del patriarcado, la experiencia de la humanidad con validez y solvencia intelectual.

En el ámbito de la teología, los escritos en prosa de San Juan son considerados tratados místicos, mientras que los escritos de Teresa son tenidos por tratados de oración, entendida generalmente como devoción, no como un diálogo del cuerpo y de la mente con el Otro (V 14, 8; Kristeva, 2008, 261). En el ámbito de la literatura, su prosa recibe la calificación de “mística”; pero aquí, como hemos visto, se duda de si esta prosa es literatura en sentido estricto, o no. Por lo tanto, desde la ortodoxia patriarcal, Teresa es una mujer productora de cultura marginal, tanto en la esfera literaria, como en la teológica.

El ensayo teresiano ofrece una teología de la experiencia y de la humanidad de Cristo que se adelanta a la teología protestante del siglo XX, y que será asumida posteriormente por la teología católica. Como bien observa Pérez-Romero (1996, 88), al escribir “el modo de oración” ella está expresando realmente su concepción del cristianismo. Una concepción, en nuestra opinión, eminentemente dialógica, que define la esencia de la religión como re-ligazón de amor entre la persona y la divinidad, sin necesidad de mediación institucional ni de mecanismo de control alguno. Este último aspecto explica el recelo de que era objeto la democratización de la oración mental por los defensores, como Melchor Cano, de las formas externas y rituales de lo religioso (Pérez-Romero, 1996, 97). Teresa propone otros canales de liberación personal diferentes a los oficiales (Pérez-Romero, 1996, 99), ofrece un camino autónomo. Presenta, pues, a quien sabe verlo, el núcleo de su doctrina y de su praxis religiosa; magisterio y praxis consideradas no recomendables para el pueblo, como hemos podido leer en la censura de 1575 de Domingo Báñez: “Resuélvome en que este libro no está para que se comunique á quien quiera, sino á hombres doctos y de experiencia y discreción cristiana” (Bañes, 2008, 133).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

No obstante, Teresa se comunica con cualquier persona lectora, presente y futura, a la que presenta una imagen de Dios diferente a la patriarcal, y a la que intenta iniciar en una relación gozosa y libre, para “enamorar mucho de su sagrada Humanidad” (V 12, 2).

El objetivo es alcanzar la libertad espiritual, camino alternativo al enseñado por la jerarquía; para ello no valen ayunos y penitencias, sino el no estimar honra, ni estar atado a la hacienda (V 13, 4). No se trata de castigar el cuerpo, sino de liberar el espíritu de cualquier atadura y experiencia de miedo u opresión. Invita a la confianza: “fiad de su bondad, que nunca faltó a sus amigos” (V 11, 12).

Teresa llama demonio al que provoca miedo, porque el espíritu de confianza viene de Dios. La imagen del Dios patriarcal, castigador, que inspira miedo —y es útil para la jerarquía— es subvertida, “femenizada”. Utiliza el lenguaje patriarcal y misógino, para refutarlo sutilmente con su propia teoría:

[...] no subir el espíritu si el Señor no lo subiere; qué cosa es, se entiende luego. En especial para mujeres es malo, que podrá el demonio causar alguna ilusión, *aunque tengo por cierto* no consiente el Señor dañe a quien con humildad se procura llegar a Él; antes sacará más provecho y ganancia (V 12, 7).

Defiende la validez universal de su experiencia, porque estima que el camino místico puede ser recorrido por mujeres y hombres, por personas de vida consagrada y por laicas; porque rompe las oposiciones virginidad/matrimonio, vida consagrada/vida secular, hombre/mujer, y derriba la supremacía (construida por la jerarquía) del primer término de la serie sobre el segundo. En el camino de Teresa —proceso anhelante, deseo como camino—, las mujeres aventajan a los hombres, pero las religiosas pueden verse retrasadas en su progreso espiritual por eclesiásticos ineficaces.

El conocimiento de Teresa, como vemos, se funda en la experiencia, el estudio y la relación: “yo tengo grandísima experiencia de ello y sé que es verdad, porque lo he mirado con cuidado y tratado después a personas espirituales” (V 11, 15). Le preocupa el modo de comunicarlo y persigue un fin pedagógico, siendo el principal discípulo su confesor, que apenas ha

LITERATURA MÍSTICA FEMENINA

llegado al cuarto grado de oración: “aunque la postrera aún no se le da sino a gotas [...]; y gustaré se ría, si le pareciere desatino la manera de el declarar” (V 11, 8). García de Toledo deja de ser el tú destinatario y es aludido preferentemente en tercera persona en el tratado.

La polifonía textual se enriquece en el tratado místico. De la experiencia personal se pasa a la objetivación y universalización de esta experiencia con la utilización de la tercera persona:

[...] porque, dejado la espiriencia en que he mucho entendido, selo de algunos letrados muy letrados, y personas muy santas, a quien es razón se dé crédito; y no anden las almas tan fatigadas, cuando llegaren aquí por la bondad del Señor, como yo he andado (V 15, 16).

La ensayista se incluye a veces entre los destinatarios de sus enseñanzas: “Pues procuremos siempre mirar las virtudes y cosas buenas que viéremos en los otros, y atapar sus defetos con nuestros grandes pecados” (V 13, 10). En cuanto a los que le mandaron escribir, son aludidos ahora como letrados-discípulos por esta maestra y guía espiritual, consciente de su gran ascendencia y autoridad: “De unos días acá lo he visto por algunos letrados, que ha poco que comenzaron y han aprovechado mucho” (V 12, 4).

La licencia para escribir su propia representación la adentra en el recinto del poder, y se atreve con el discurso ensayístico, que, como una joya, engasta en el corazón de su autobiografía. Al mismo tiempo, este ensayo literario (alegoría del huerto) se entretreje de autobiografía:

[...] que se podrá declarar algo de los cuatro grados de oración en que el Señor, por su bondad, ha puesto algunas veces mi alma. Plega a su bondad atine a decirlo de manera que aproveche a una de las personas que esto me mandaron escribir (V 11, 8).

Teresa elabora una teología integrada en la vida, una teología de la experiencia⁴⁶, que se refleja vivamente, como aprecia García de la Concha,

⁴⁶ El *Tercer Abecedario espiritual* del franciscano Osuna le confirma la importancia de la experiencia en el camino hacia la sabiduría mística, pero el autor del tratado, a diferencia de Teresa, no alude a la suya propia.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

en la fluidez de su escritura, “una ola que se desborda por el ímpetu de lo que se quiere comunicar, y que pretende arrebatarse al lector para engolfarlo en el océano de la vivencia espiritual” (1978, 109).

2.2. Escritura mística: el agua

Votre écriture, qui transcende votre temps historique et qui me séduit aujourd'hui, se donne à nous semblable à cette matière liquide que vous adorez, l'eau, et dont le vocable espagnol –agua– jaillit plus souvent qu'à son tour sous votre plume (Kristeva, Thérèse mon amour. Sainte Thérèse d'Avila).

El camino de la vida se detiene en la macro-alegoría del huerto. Aquí, como dice García de la Concha, Teresa “avanza en lo doctrinal-biográfico con ritmo fluvial de meandros y ensenadas” (1978, 200). La alegoría de los modos de regar el huerto abarca todo el proceso amoroso. Montserrat Izquierdo (1993, 73) relaciona esta alegoría teresiana con el *Tratado de la oración y meditación* de Pedro de Alcántara, quien empleó el símil de un hortelano y recurre al simbolismo del agua; y con el símil del paraíso terrenal y el corazón del hombre, empleado por Osuna en el *Tercer Abecedario*, pero tan solo para justificar lo que Teresa misma confiesa: que toma de prestado la comparación de la oración con la imagen del huerto (V 11, 6). Partiendo de ella, la escritora abulense establece los cuatro modos de recibir el agua como metáfora o micro-alegoría de los cuatro grados de oración, desarrollando cada uno.

Las imágenes de Teresa expresan su inconsciente y, por tanto, se hacen eco del inconsciente colectivo. El agua es una imagen común. La experiencia personal de Teresa es accesible, universal. Jonh Welsh sugiere que, en vez de buscar imágenes que expresen lo inexpresable, Teresa comienza por evocar sus experiencias: “no *crea* imágenes, sino que las *descubre* en la profundidad de su psique” (Welsh, 1982, *apud* Mujica, 2006,

LITERATURA MÍSTICA FEMENINA

42). Por su parte, Quitslund destaca la dimensión femenina de la imagen del agua, como símbolo del útero y fuente de la vida (1984, 35; 38).

Según Monserrat Izquierdo (1993), el agua es el símbolo más utilizado por Teresa. El agua articula la alegoría simbólica de su ensayo místico-literario, representa la unión amorosa de la amante “terrenal” con el Amado (Kristeva, 2008, 114). El agua vuelve a brotar en el capítulo 30 con la evocación de la Samaritana para ilustrar su propia sed. En cualquier caso, las imágenes acuáticas que surgen durante el proceso de escritura, a decir de Kristeva (2008, 117), constituyen un verdadero momento de goce, de éxtasis.

Teresa se apropia de una imagen y la transforma, desarrollando su plasticidad y polisemia. El uso de las imágenes lo han abordado estudiosos como García de la Concha y, especialmente, Izquierdo Sorli (1993). Ambos estiman que la originalidad de Teresa está, precisamente, en el uso de estas imágenes, presentes en sus lecturas espirituales. García de la Concha señala que Teresa “apenas si fija nunca la imagen que utiliza” (1978, 245); sin embargo, en relación con la imagen de huerto o jardín, discrepamos de esta opinión. Su huerto nos recuerda, sobre todo, el huerto de la Amada del *Cantar de los Cantares*. Teresa, el alma, es huerto y hortelana. La escritora habla de huerto o vergel conforme a la imagen semita del *Cantar*: “Levántate, Aquilón; ven Austro; / en mi *huerto* soplad, que exhale sus aromas. / ¡Entre mi amado en su *jardín* y saboree sus frutos exquisitos!” (*Cantar de los Cantares* 4, 16). Observamos que, en la traducción de La Casa de la Biblia, el paraíso es denominado huerto: “El Señor Dios plantó un *huerto* en Edén” (*Génesis* 2, 8); “Oyeron después los pasos del Señor Dios que se paseaba por el *huerto* al fresco de la tarde” (*Génesis* 3, 8). Por su parte, la Biblia de Jerusalén opta por el término *jardín*: “plantó Yahveh Dios un *jardín*” (*Génesis* 2, 8); “se paseaba por el *jardín* a la hora de la brisa” (*Génesis* 3, 8). El jardín será traducido en la versión griega por Paraíso. En el capítulo 2 del libro del Génesis, Dios es representado antropomórficamente como Hortelano; en el capítulo 3, como el Señor del Huerto. El huerto bíblico del Antiguo Testamento designa un lugar plantado de árboles frutales, regado en abundancia, con pozo propio y cercado. Entre persas y babilonios se utilizaba como lugar de reunión. Los reyes israelitas disponían

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

de un huerto en Jerusalén. El de Yahveh, en el libro del Génesis, es “huerto o jardín” (Haag, 1987, 873).

El alma de Teresa y, por ende, ella misma y cualquier orante, es huerto. En la imaginaria teresiana el Señor se pasea por él, como paseaba por el Huerto del Edén: “me era gran deleite considerar ser mi alma un huerto y al Señor se paseaba en él” (V 14, 9).

Teresa señala cuatro grados de profundización en el diálogo de amistad con Dios, el camino místico hacia la unión, la paz y el gozo. Da cuerpo y plasticidad al tratado espiritual: retoma la tradición semita, llena de sensualidad, y recupera, mediante las cuatro aguas, la armonía del Paraíso perdido y los amores gozosos del *Cantar del los Cantares*⁴⁷.

1. “El primer grado de los que comienzan a tener oración, podemos decir son los que sacan agua del pozo” (V 11, 8). Este primer modo corresponde a la oración meditativa o ascética (Izquierdo, 1993, 75). Se realiza aquí un esfuerzo de determinación. El punto de partida es la sequedad, “l'état de ‘sécheresse’ par lequel commence le ‘rude labeur’ du jardinier” (Kristeva, 2008, 111).

2. El segundo modo de regar el huerto o vergel, “con artificio de un torno o arcaduces” corresponde “a la oración que llaman de quietud” (V 14, 1)⁴⁸. Teresa describe lo que en este recogimiento y quietud se siente, y cómo

⁴⁷ “La fable des quatre eaux soustrait Thérèse aux ‘puissances’ (intellect, volonté, imagination) pour l’immerger en dessous de la barrière des mots-signes, dans le psyché-soma” (Kristeva, 2008, 115).

⁴⁸ El discurso místico prosigue entreverado de autobiografía y comentarios sobre el proceso de escritura: “Ayúdame poco el poco tiempo que tengo [...]; porque he de andar con la comunidad y con otras hartas ocupaciones, como estoy en casa que ahora comienza, como después se verá; y así es muy sin tener asiento lo que escribo” (V 14, 8). Alude al convento de San José de Ávila, cuya fundación (1562) ha decidido relatar a partir del capítulo 32. Teresa llama espíritu a la inspiración y para ella es Dios quien lo da: “mas si el espíritu falta, no hay más concertar este lenguaje que si fuese algaravía”; “cuando el Señor da espíritu, pónese con facilidad y mejor”; “veo claro no soy yo quien lo dice, que ni lo ordeno con el entendimiento, ni sé después cómo lo acerté a decir. Esto me acaece muchas veces” (V 14, 8). En nuestra opinión, esta fluidez es signo de su genio literario.

LITERATURA MÍSTICA FEMENINA

esto que se siente es lo que hace avanzar en la experiencia de amor y en la virtud: “consuelo”, “gozo”, “noticia de los gustos de la gloria”, “gusto”, “contento”, “contentamiento” (V 14, 4); “satisfacción y paz”, “grandísimo contento y sosiego de las potencias y muy suave deleite” (V 15, 1).

3. La tercera agua con que se riega la huerta, que proporciona gozo al alma,

[...] es agua de río u de fuente, que se riega a muy menos trabajo [...]. En un sueño de las potencias [...]. El *gusto y suavidad y deleite* es más sin comparación que lo pasado [...]. Es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se desprende la verdadera sabiduría, y es *deleitosísima manera de gozar* el alma (V 16, 1).

La alegoría no basta, el lenguaje se vuelve paradójico, el esfuerzo didáctico se difumina, y la narradora “se engolfa” en la narración de la experiencia: “[...] es tan grande la gloria y descanso del alma que muy conocidamente aquel gozo y deleite participa de el cuerpo, y esto ‘muy conocidamente’” (V 17, 8).

A menudo, la descripción del grado de oración se conjuga con la experiencia autobiográfica y escrituraria: “Y es así que ha que me dio el Señor en abundancia esta oración creo cinco y aun seis años” (V 16, 2). La autora hace partícipe a quien lee de sus dificultades y gozos relativos al modo de decir o escribir, para comprender:

[...] me dio el Señor [...] y me puso estas comparaciones y me enseñó la manera de decirlo. [...]. Muchas veces estaba así como desatinada, *embriagada* en este amor, y *jamás había podido entender* cómo era. [...] Gustado he en extremo de haberlo ahora entendido (V 16, 2).

4. La cuarta agua, “que viene del cielo para con su abundancia henchar y hartar” (V 18, 1), corresponde a la oración unitiva, al matrimonio místico (Kristeva, 2008, 269).

El cómo es esta que llaman unión, y lo que es yo no lo sé dar a entender. En la mística teología se declara, que yo los vocablos no

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

sabré nombrarlos, ni sé entender qué es mente ni qué diferencia tenga del alma u espíritu tampoco; *todo me parece una cosa* (V 18, 2)⁴⁹.

A su delicado modo, explica la suspensión de las tres potencias (memoria —e imaginación, con la que suele asociarla—, entendimiento y voluntad):

La voluntad es la que mantiene la tela, mas las otras dos potencias presto tornan a importunar. [...] comenzadas las *dos potencias a emborrachar y gustar de aquel vino divino*, con facilidad se tornan a perder de sí para estar muy más ganadas, y acompañan a la voluntad y se gozan todas tres (V 18, 12)⁵⁰.

Teresa pretende “declarar”, frente al intelectualismo teológico, lo que se goza: “Acá no hay sentir, sino gozar sin entender lo que se goza (V 18, 1).

La descripción de esta agua postrera constata cómo el lenguaje místico intenta objetivar una experiencia de la que forma parte, cómo el lenguaje crea experiencia e introduce en ella a quien desea leer con la advertencia que aconseja la autora: “Léase con advertencia, porque se declara por muy delicado modo y tiene mucho que notar” (V 18, Título)⁵¹.

⁴⁹ Cita de oídas de los tratados de Osuna, Laredo, Bernabé de Palma, que usan esta nomenclatura (Teresa de Jesús, 1998, 146, n. 8).

⁵⁰ Las evocaciones del *Cantar de los Cantares* son frecuentes: flores, frutas, olores, vino: “Que me bese con besos de su boca / son mejores que el vino tus amores” (*Cantar de los Cantares* 1, 2); “[...] tu boca es un vino exquisito / que corre suavemente para mí” (*Cantar de los Cantares* 7, 10).

⁵¹ El Padre Báñez, que, como el Padre Gracián, corregía los textos teresianos, tachó en el título esta última frase (Teresa de Jesús, 1993, 246, n. 2) que hemos reproducido aquí.

LITERATURA MÍSTICA FEMENINA

3. El arte literario de Teresa en la comunicación del saber místico frente a los tratados masculinos

El primer momento de la actividad estética es la vivencia (Bajtín, 2009, 30).

[...] ces états extrêmes de la perception et de l'imagination [...] Thérèse les métamorphose en une intelligence sensuelle sans précédent [...] dans une langue précise et suave, tout en les soumettant à la plus honnête des introspections qui lui permettent ses connaissances à l'époque (Kristeva, 2008, 246-247).

3.1. La crítica de las fuentes masculinas

En el siglo XVI la teología escolástica venía arrastrando una larga crisis. Palabra preceptiva, de fría racionalidad, detenida en sutiles discusiones “sobre el sexo de los ángeles” (Tramontin, 1991, 11), desatendía lo esencial. Guillermo de Occam ya había intentado poner remedio a esta teología con su “vía moderna”, filosofía en la que se formó Lutero cuando estudió teología en Erfurt.

El discurso teológico de la jerarquía religiosa, el que goza de prestigio en su tiempo y hasta el siglo XXI, no tiene en cuenta a los destinatarios. A ello se añade el uso del latín, la lengua vehicular del conocimiento oficial, que ya no comprende el pueblo.

En el ámbito del diálogo creyente-Dios (la oración mística), los textos precedentes que cita Teresa, todos masculinos, provocan su distanciamiento. Ella expresa ideológicamente, como lectora-crítica, su identidad sexual frente a la autoridad de los discursos masculinos, los desautoriza. Con suave ironía hace añicos la prepotente erudición monológica de los varones, cuyos textos herméticos no se abren a la persona que lee, no la incorporan. Teresa

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

siempre tiene presente a la persona destinataria, inmediata y remota, a la lectora potencial, y entra en diálogo con ella.

Los textos masculinos son nombrados para escribir sobre ellos, subvirtiéndolos, con una literatura que utiliza el “lenguaje de las mujeres” (Pérez-Romero, 1996, 106), de retórica desconcertante, alejado de la terminología oficial, técnica, sin vida. Otra española, María Zambrano, cuatro siglos más tarde, escribirá tratados de filosofía con un estilo poético todavía desconcertante para los eruditos de nuestro tiempo. El estilo de Teresa, denostado por muchos, será defendido por unos pocos, como Fray Luis de León (2000), quien alabó su escritura, recuperó el texto original en “su propia pureza” y recriminó a quienes lo habían modificado por descuido, atrevimiento o error:

Frente a las acusaciones de los puristas que denunciaban impropiedades de expresión en la sintaxis de Teresa de Jesús, se alzó muy pronto la defensa de fray Luis: ‘si entendieran bien el castellano, vieran que el de la Madre es la misma elegancia. Que aunque en algunas partes de lo que escribe, antes que acabe la razón que comienza, la mezcla con otras razones, y rompe el hilo, comenzando muchas veces con cosas que injiere; *más injiérelas tan diestramente y hace con tan buena gracia la mezcla, que este mismo vicio le acarrea hermosura, y es el lunar del refrán*’. Subrayo lo que, a mi juicio, constituye el principio fundamental de vindicación, no sólo respecto del anacoluto sino de otros varios capítulos de supuestas irregularidades sintácticas: lo que materialmente pudiera señalarse como anomalía [...] arranca del planteamiento que Santa Teresa hace de la escritura (García de la Concha, 1978, 296).

Teresa desprestigia los enunciados que gozaban de reconocimiento, porque no son inclusivos, dialógicos, no tienen en cuenta a mujeres como ella, que no comprenden la literatura muerta, el puro formalismo, y los critica: “aunque he leído muchos libros espirituales, aunque tocan en lo que hace al caso, decláranse muy poco” (V 14, 7). Aunque la crítica no debiera ser demasiado contundente, llega a afirmar que fue llevada a engaño por sus lecturas:

LITERATURA MÍSTICA FEMENINA

Yo no lo contradigo, porque son letrados, y espirituales, y saben lo que dicen, [...] quiero yo ahora decir (en lo demás no me entremeto) y en el peligro en que me vi, por querer conformarme con lo que leía. Bien creo, que quien llegare a tener unión, y no pasare adelante [...] que terná lo dicho por lo mejor, como yo lo hacía; y si me hubiera estado en ello, creo nunca hubiera llegado a lo que ahora; porque a mi parecer es engaño, ya puede ser yo sea la engañada, mas diré lo que me acaeció (V 22, 2).

Para ello, para contarnos su experiencia, la doble voz teresiana —la voz subversiva y la voz sumisa, esperada por los Padres— se hace necesaria en muchos pasajes, como en el fragmento anterior, que, por tratar de la vindicación del cuerpo, tan importante en Teresa, continuamos reproduciendo. Como todos los enunciados de Teresa, este encierra una crítica y una defensa propia ante la Inquisición:

Como yo no tenía maestro, y *leía en estos libros*, por donde poco a poco yo pensaba entender algo, (y después entendí, que si el Señor no me mostrara, yo *pudiera poco con los libros deprender; porque no era nada lo que entendía*, hasta que su Majestad *por experiencia* me lo daba a entender, ni sabía lo que hacía) en comenzando a tener algo de oración sobrenatural, digo de quietud, *procuraba desviar toda cosa corpórea* [...], ya no había quien me hiciese tornar a la humanidad, sino que en hecho de verdad me parecía me era impedimento. ¡Oh Señor de mi alma, y bien mío Jesucristo crucificado!, no me acuerdo vez desta opinión que tuve, que no me dé pena; y me parece, *que hice una gran traición*⁵², *aunque con ignorancia* (V 22, 3).

⁵² Su recurso a la humanidad de Cristo coincide con la sentencia del Edicto de los alumbrados de Toledo: “dixo que dexase aquellas debocioncillas y que no leyese en la passion sino que pensase en los beneficios de dios. Afirmar que nuestro señor iesu Xristo crucificado no es medio para que el anima fiel sea con dios ayuntada es proposicion herronea y heretica porque paresce negar el hijo de dios aver encarnado y ser medianero entre dios y los hombres” (Márquez, 1972, 281 ss., *apud* García de la Concha, 1978, 165).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

La función profética y mediadora de los Padres letrados es nula: ni sus palabras se entienden, ni conducen a la unión con Cristo. En vez de ilustrar, sumergen en la ignorancia. Es más, traicionan el misterio cristiano de la divinidad humana. Por otra parte, Teresa no puede encontrar maestro entre confesores que ni siquiera logran entenderla a ella por falta de experiencia (V 30, 1, 4).

Para Teresa, mujeres y hombres son capaces de lograr la perfección espiritual. Para ambos escribe sobre teología mística, inaugura un nuevo modo, crea un nuevo estilo para tratar los asuntos espirituales. El tratado místico es abordado poéticamente. La escritura mística es confluencia y cruce de sublime y profunda experiencia humana, de teología, psicología, filosofía y arte literario. Teresa escribe mucho más que un tratado de oración. La escritura, como bien señala Sartori es “la primera forma de objetivación que el realismo de Teresa pone en práctica” (1996, 51), pero esta escritura es comunicación, comunicación de un recorrido vital. Su tratado sobre el amor constituye un itinerario articulado dentro del decurso autobiográfico: “Teresa es autora, amante y amada a la misma vez” (Carrión, 1997, 191).

3.2. El arte literario

La poética teresiana se enraíza, como bien señala García de la Concha (1978, 172), en la personalidad “unitaria” de la escritora. Teresa integra las dicotomías, armoniza en sí las tensiones, las pasiones humanas; da vida literaria a lo divino y a lo humano, al cuerpo, al alma y al espíritu en una poética “de la encarnación” (García de la Concha, 1978, 172) o poética del cuerpo, cuerpo poético narrado.

La experiencia unitiva de Teresa necesita de un lenguaje poético, un lenguaje que exprese el deseo del contacto —“lien tactile, de contact et de tact, par lequel le divin se donne à l’âme sensible” (Kristeva, 2008, 129)—, un lenguaje afectivo-materno, personal, que se sustraiga a las normas del discurso normativo y normalizado. Debe crear un nuevo modo de transmitir su experiencia para que el texto no solo sea legible, sino que se haga vida. Se hace arquitecta de un nuevo lenguaje y construye un jardín.

LITERATURA MÍSTICA FEMENINA

Los moldes de los “concertados” tratados espirituales precedentes no son válidos, para una personalidad que los rebasa “como un torrente impetuoso” (García de la Concha, 1978, 107). La escritora se libera del formalismo, pero debe hacer frente a las constricciones que impone el mismo lenguaje. Son recurrentes sus declaraciones sobre la preocupación y el esfuerzo de expresión y comunicación: “¡Oh, Dios mío, quién tuviera entendimiento y letras y nuevas palabras para encarecer vuestras obras, como lo entiende mi alma!” (V 25, 17); no obstante, al final de la obra se siente satisfecha (V 40, 25); en todo momento se ha esforzado en exponer su discurso con claridad para provecho de todos:

[...] voy tratando con *claridad y verdad* lo que se me acuerda. Y no puede ser menos de dejarse mucho, porque sería gastar mucho más tiempo, y tengo tan poco como he dicho, y por ventura no sacar ningún *provecho* (V 30, 22).

Teresa utiliza un lenguaje familiar, coloquial —“escribe como habla” (Carrión, 1997, 170)—, afectivo, poético y sensual: vergel místico, paraíso semita. Consigue “que la lengua que quiere vehicular lo divino, siga siendo plenamente lengua de relación humana” (Sartori, 1996, 69). Maestra en el arte de comunicar, siempre con gran sentido práctico, demuestra, con su obsesión por hacerse entender, una preocupación completamente moderna de carácter pragmático (Marcos, 2001, 204). La “docta ignorante” escribe de modo natural, inteligible y sensible, frente a una escritura artificiosa, que no se puede entender, porque adolece de sentido, no surge de la experiencia.

La finalidad profunda de la obra es animar a iniciarse en el diálogo amoroso con el Otro, en una relación personal, viva, a la vez que ella misma entabla una relación afectiva con cualquiera que la escuche:

Escríbolo para consuelo de almas flacas como la mía, que nunca desesperen [...]. Una de las cosas por las que me animé —siendo la que soy— a obedecer a escribir esto y dar cuenta de mi ruin vida y de las mercedes que me ha hecho el Señor [...] ha sido ésta; que, cierto, yo quisiera aquí tener gran autoridad para que se me creyera esto (V 19, 4).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Así, Teresa se dirige a lectoras y lectores estableciendo un vínculo afectivo: habla del amor con amor. Establece una relación de confianza basada en la comunicación de la experiencia personal, se ofrece como “guía y mediadora” (Sartori, 1996, 48). La filósofa Sartori concluye: “Me han conquistado pues, ella y su saber pero, también y sobre todo, su *saber conquistarme*” (1996, 47).

El objetivo de ejercer su maestría espiritual, de “guiar la iniciación” (Kristeva, 2008, 240), y no el de obedecer, es el que realmente orienta y estructura su obra. Prueba de la plena consciencia de su función magisterial y de su autoridad en la materia, es el modo de dirigirse a su Padre espiritual: “Ansí que vuesa merced, hasta que halle quien tenga más experiencia que yo y lo sepa mejor, estése en esto” (V 22, 13).

Teresa aúna y funde el discurso autobiográfico con el ensayístico, el deleite lírico con la exposición didáctica. Mezcla de géneros, el texto literario de Teresa es híbrido, fronterizo, desconcertado —como ella bien lo define—, situado al margen y desafiante con la *doxa*. El genio teresiano crea su propio modo: género abierto, fluido como el agua (Kristeva, 2008, 87), un estilo que se hace vanguardia:

L'eau, selon Thérèse, n'est pas comme l'amour divin, l'eau est l'amour divin qui est l'eau. Et j'en suis, nous sommes: moi, vous, Dieu Lui-même. L'‘image’ thérésienne de l'eau nous déplace de la stylistique pour nous confronter au toucher du psyché-soma que l'écrivain réussit à transmettre dans ces métamorphoses sensibles et inlassablement élucidées qui forment la trame de ses textes.

À notre regard d'incrédules du troisième millénaire, l'expérience mystique se confond avec cette recomposition de l'être parlant par l'écriture métamorphique (Kristeva, 2008, 122).

Con su ensayo místico, Teresa rompe tabúes y se adentra aún más en terrenos vedados a la mujer, la enseñanza de la teología y el arte literario: “la escritora tenía conciencia de estar entrando por los predios de la literariedad” (García de la Concha, 1978, 145). Si el arte es inseparable de la ideología cristiana (Kristeva, 1977, 107), en Teresa encontramos un caso ejemplar. La escritora renacentista se libera de las prácticas discursivas

LITERATURA MÍSTICA FEMENINA

existentes y desarrolla su propio proyecto estético. Crea cultura y arte, y deviene agente cultural, sujeto social. Se opone a las convenciones y normas prefijadas, e innova de modo acorde a su propia cosmovisión, a su propia antropología.

Teresa subvierte el código del tratado porque subvierte el código ideológico: de tratado de oración a ensayo de amor. No expone un método técnico de oración, invita —e inicia— al encuentro con el Otro feminizado. Subvierte la imagen del Dios patriarcal medieval castigador, reflejo y garante de un orden político-religioso basado en el terror y la tiranía: Dios es un amante enamorado.

Su óptica de mujer moderna, diferente a la del orden patriarcal, condiciona la composición textual (dimensión social del texto, sociotexto). Ya hemos visto que Teresa critica las prácticas discursivas masculinas, el lenguaje monológico, unitario, autoritario de los tratados sobre mística, y crea un nuevo orden. Introduce la risa, la belleza, el goce estético. Su proyecto textual es el tratado místico vertido en prosa poética. Género híbrido para ser oído, recitado, cual libro vivo:

Quiero ahora tornar adonde dejé mi vida [...]. Es *otro libro nuevo* de aquí adelante, *digo otra vida nueva*. La de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración es que *vivía Dios en mí* (V 23, 1).

Teresa hace literatura en su autobiografía ensayística y en su ensayo autobiográfico porque, como defiende García de la Concha, “la literatura constituye, en todas y cada una de estas dimensiones de su espiritualidad —femenina, mística y reformadora—, un instrumento esencial [...] no es, en modo alguno, un producto ocasional” (1978, 31). García de la Concha rompe así definitivamente con la imagen de una “escritora fácil, de fluencia espontánea y despreocupada” (1978, 158).

Teresa, al liberarse de los moldes de la retórica espiritual precedente y encontrar su propio modo, en el que predomina la oralidad y la incorporación de la experiencia subjetiva de la narradora, se inserta en el proceso del ensayismo hispánico que se inicia en el Renacimiento, cuando “los sectores más inquietos de la sociedad española —los conversos entre

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

ellos— sienten la irresistible necesidad de comunicar su intimidad a los otros” (García de la Concha, 1978, 105). Y consigue, como señala el académico español, “percibir sus vivencias —‘oír sus voces interiores’— y comunicarlas a los demás como voz individualizada, personalizada, biográfica” (1978, 107).

Cinco siglos antes de que las mujeres pudiéramos acceder a los estudios teológicos universitarios, Teresa hace teología dialógica, deleita literariamente y crea un nuevo paradigma, absolutamente integrador e innovador, “en el reducido ámbito de comunicación que le permitían las reticencias de una sociedad cultural discriminatoria de la mujer y una Iglesia con su censura alerta” (García de la Concha, 1978, 316).

III. LITERATURA SOCIAL: CRÍTICA Y REFORMA EN EL *LIBRO DE LA VIDA*

1. La crítica social de una mujer en el tiempo de la Contrarreforma española

Toujours fidèle et infidèle aux canons et aux dogmes, vous allez construire une aventure personnelle qui est bien plus qu'une novation dans la tradition catholique (Kristeva, 2008, 178).

La nueva espiritualidad afectiva y mística de los movimientos de renovación del siglo XVI tenía muchas seguidoras. La nueva religiosidad ofrecía a las mujeres expectativas más favorables para su desarrollo personal que la religión oficial. Además, las mujeres desempeñaban papeles de líderes carismáticas, con influencia sobre los hombres y sobre las nuevas corrientes espirituales (Pérez-Romero, 1996, 50).

Sor María de Santo Domingo, que fue un exponente influyente de la espiritualidad afectiva de comienzos de siglo (María de Santo Domingo, 1948; Llorca, 1980; Bataillon, 1966, *apud* Pérez-Romero, 1996, 50), era consultada por hombres relevantes como el Cardenal Jiménez de Cisneros en asuntos de importancia política.

El fenómeno religioso que mayor alarma causaba entre la jerarquía eclesiástica era el de las llamadas beatas, mujeres que defendían las diversas

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

formas de nueva religiosidad y vivían fuera de las tradicionales estructuras previstas para ellas: el matrimonio o el convento.

En 1529 el predicador franciscano Francisco Ortiz fue encarcelado por la Inquisición y se inició un juicio contra él. Había atacado a la Inquisición por detener a la líder carismática Francisca Fernández, quien era consultada por importantes eclesiásticos y contaba con un círculo de varones devotos, entre los que se encontraba el propio Ortiz⁵³. En este contexto, se explica que el modo que usa Teresa para dirigirse al P. García de Toledo sea borrado por el P. Báñez, tachando “mi hijo” en el autógrafo: “no puede ser menos, mi hijo, sino que ha vuesa merced de sufrir estos intervalos” (V 19, 9) (Teresa de Jesús, 1993, 259, n. 19), ya que evidenciaba claramente la autoridad de una mujer sobre el mismo clero en cuestiones de espiritualidad.

Isabel de la Cruz fue iniciadora del movimiento del Iluminismo, condenado por la Inquisición (Longhurst, 1957; Bataillon, 1966; Nieto, 1979). Predicaba a varones y mujeres una espiritualidad basada en la religiosidad interna y se oponía al excesivo formalismo exterior (Pérez-Romero, 1996, 50). En 1529 se promulgó un auto de fe contra ella por el que sus propiedades fueron confiscadas y fue condenada a prisión de por vida (Weber, 1996, 27).

María de Cazalla era hermana de uno de los obispos adheridos a la nueva espiritualidad renacentista, Francisco de Cazalla. Era una líder religiosa laica que predicó por los pueblos de Castilla, reuniéndose en las casas y explicando las Escrituras (Ortega Costa, 1978, *apud* Pérez-Romero, 1996, 50-51, 54-55). Ella es una clara muestra de la atracción que despertaba la nueva espiritualidad, que basaba el cristianismo en la afectividad, la experiencia y la vida, y no necesitaba el conocimiento de las lenguas sagradas como el latín, instrumento de control y de conocimiento académico de la Religión. Fue denunciada a la Inquisición en 1532, arrestada, juzgada y condenada. María de Cazalla fue perseguida por admitir sus ideas erasmistas, ideas que, según explica Bataillon en *Erasmus y España*

⁵³ La mayor herejía encontrada por Selke (1968) en el franciscano era la defensa de la soberanía de la propia conciencia y su llamada constante a ella (Pérez-Romero, 1996, 47).

LITERATURA SOCIAL

(Bataillon, 1966, 209-211, 470-475, *apud* Weber, 1996, 28), fueron redefinidas como luteranismo por la Inquisición española, en un tiempo en que las enseñanzas de Erasmo aún no habían sido condenadas. La acusación de mayor peso era que leñera en castellano y explicara las escrituras, oficio exclusivo de los hombres ordenados.

Alison Weber (1996, 31) explica el componente misógino que pesó en la condena del primado de Toledo Bartolomé Carranza. Un grupo de teólogos denunció su *Catecismo* inmediatamente después de su publicación en 1558. Valdés lo introdujo en el *Índice* y arrestó a Carranza. Melchor Cano lo encontró culpable de herejías iluministas y luteranas. Atacó a Carranza por confiar las Escrituras a las mujeres, pues, como las armas y el dinero, la Palabra divina era asunto de hombres. También condenó a Carranza por creer que mujeres y hombres seculares podían aspirar a una espiritualidad interior (*Censura de Carranza*, 1981; Fremaux-Crouzet, 1983, *apud* Weber, 1996, 31).

La crítica y la innovación de Teresa es preciso ubicarlas en este contexto sociorreligioso. Ella escribe varias décadas después del arresto de María Cazalla y defiende, de modo consecuente con su crítica de la vida religiosa de su tiempo, ideas similares como, por ejemplo, el elogio de la condición de vida secolar —considerada imperfecta por la jerarquía—, y la defensa de las relaciones amistosas con hombres: “Es casado, mas de vida tan ejemplar y virtuosa [...] que en todo él resplandece su bondad y perfección” (V 23, 6); “caballero santo” (V 23, 10).

Con la Contra-Reforma se recrudece la acción de la Inquisición. Los acusadores y defensores basan sus afirmaciones en lo que han visto o no han visto hacer a las personas procesadas, de ahí, la importancia de realizar las prácticas religiosas externas y visibles. En los años 1558-59 varios grupos sospechosos de protestantismo fueron detenidos, juzgados y condenados en Sevilla y Valladolid. La variada riqueza espiritual de la primera mitad de la centuria fue drásticamente reducida a una categorización bipolar: protestantismo u ortodoxia católica. Teresa tenía que esforzarse para ser

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

reconocida de principio a fin “hija de la Iglesia”⁵⁴. Pero es conversa, lee las Escrituras y practica la oración mental. Para el inquisidor Melchor Cano, la oración contemplativa podía permitirse solo a hombres letrados con formación teológica, por lo que el Índice de 1559 incluía libros de espiritualidad de Luis de Granada y de santos como Juan de Ávila, Pedro de Alcántara y Francisco de Borja. Para los patriarcas misóginos de la Iglesia, como Cano, la espiritualidad interior no era apta en absoluto para mujeres, fueran religiosas o laicas, y una opinión contraria era sospechosa de herejía (Weber, 1996, 34). El hecho de poner el énfasis en la experiencia, la sensibilidad y la afectividad, como hace Teresa, es una reacción subversiva frente a la completa orientación patriarcal de la religión oficial, pertrechada de normas y castigos, fundamentada en el miedo y en la coacción: “[...] tengo por una de las grandes mercedes que me ha hecho el Señor este ánimo que me dio contra los demonios; porque andar un alma acobardada y temerosa de nada si no es de ofender a Dios, es grandísimo inconveniente” (V 26, 1).

Y Teresa, que desea permanecer dentro de la Iglesia, consigue feminizar la religión y transmitir su sabiduría y su conocimiento en oposición a la enseñanza de la religión inquisitorial. En este sentido, su mayor logro frente a la jerarquía eclesiástica consistió en defender que las mujeres más sencillas pueden alcanzar un conocimiento religioso superior al de los más letrados patriarcas de la Iglesia (Pérez-Romero, 1996, 108). Para lograr sus fines, hubo de realizar sutiles adaptaciones a la ideología de género de su audiencia, tanto en los enunciados escritos como en los orales. Ya hemos analizado las habilidades de Teresa para apropiarse intencionalmente del discurso ajeno, del discurso patriarcal. Así, aunque mantiene su propia voz, el destinatario varón puede verse reflejado en el texto escrito, pues prefigura la reacción del censor o inquisidor. Teresa

⁵⁴ “[...] siempre procura ir conforme a lo que tiene la Iglesia, preguntado a unos y a otros, como quien tiene ya hecho asiento fuerte en estas verdades, que no la moverían cuantas revelaciones pueda imaginar —aunque viese abiertos los cielos— un punto de lo que tiene la Iglesia” (V 25, 12).

LITERATURA SOCIAL

expresa su actitud valoradora de la realidad mediante un lenguaje que por sí mismo no evalúa⁵⁵.

Los estudios literarios no pueden limitarse a lo dado, puesto que en lo creado está la genialidad. Lo creado implica la transformación del sentido. Por ejemplo, Teresa relata algunas “visiones de difuntos” que suben directamente al cielo “sin entrar en el purgatorio” (V 38, 30). El relato de las visiones debe ser intencional. La tesis implícita de Teresa coincide con una de las tesis de Lutero: la referida a las indulgencias. La crítica ideológica es idéntica. Los predicadores de indulgencias intentaban cubrir los gastos de la Iglesia haciendo afirmaciones como la siguiente: “Un alma sube al cielo cuando la moneda suena en el fondo del cepillo” (Comby, 1998, 17). Lutero descubre que la salvación es don gratuito de Dios, y ello lo libera de la angustia de la condenación. Teresa también defiende que la salvación es don incondicional de Cristo —y no efecto del pago de indulgencias o de méritos personales: “y así lo dije al Señor, que supliesen los méritos suyos lo que había menester aquel alma para salir del purgatorio” (V 38, 25)—. Efectivamente, el relato de las visiones confirma su tesis. Teresa recurre al género apocalíptico, caracterizado por las visiones simbólico-alegóricas, para asegurar la confianza en la gratuidad de la salvación y liberar del miedo, fomentado por la jerarquía como instrumento de opresión y enriquecimiento. La intención comunicativa pertenece a la esfera del sentido y no siempre es percibida. De ahí que unas mismas expresiones pueden obedecer a distintas valoraciones, tanto por hablantes, como por oyentes.

Teresa vive bajo la mirada constante de la Inquisición y mantiene creencias por las que personas contemporáneas fueron perseguidas. No fue, por tanto, la ortodoxia de Teresa, sino su fuerte personalidad, su retórica y su habilidad en las relaciones sociales con personas influyentes lo que le permitió sobrevivir (Llamas-Martínez, 1983, *apud* Weber, 1996, 4).

⁵⁵ “La lengua como sistema dispone, desde luego, de un rico arsenal de recursos lingüísticos (léxicos, morfológicos y sintácticos) para expresar la postura emotiva y valorativa del hablante, pero todos estos medios, en tanto que recursos de la lengua, son absolutamente *neutros* respecto a una valoración determinada y real” (Bajtín, 2009, 274).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Teresa disiente, escribe de modo diferente, de modo éticamente subversivo, no por razones biológicas, sino por circunstancias existenciales, sociales y derivadas de su condición de mujer en un mundo dominado por hombres. Pero sabe escribirse desde el otro, y desde el otro es posible la auto-conciencia y la auto-expresión. Teresa incorpora el enfoque del destinatario inmediato y universal.

Evidentemente, encontró la manera de manipular el sistema a su favor para obtener la mayor libertad posible (Quitslund, 1984, 27). Las feministas cristianas de hoy lamentan las consecuencias de estos juegos de supervivencia ideados por las víctimas de la opresión patriarcal. Las habilidades escriturales de Teresa explican que sus textos pudieran sustraerse a una condena de la Inquisición (Pérez-Romero, 1996, 3), y que, simultáneamente, fueran enajenados y reacentuados por la Iglesia de la Contra-Reforma a pesar de sus acerbas críticas (Pérez-Romero, 1996, 19). Según Sonya Quitslund, Teresa utilizó los ardides necesarios para funcionar dentro del sistema⁵⁶ y se negó a ser inhibida por las expectativas de género cuando se trataba de algo que, para ella, era necesario o importante (Aldrich, 1982, 88, *apud* Quitslund, 1984, 29).

El uso de métodos de camuflaje verbal para las propias ideas religiosas era necesario, sobre todo, para las escritoras. El uso de estos recursos retóricos por parte de estas para ocultar su ideología en conflicto con la oficial, ha sido estudiado por R. E. Surtz en el caso de la religiosa Juana de la Cruz, con quien Teresa presenta algunas similitudes. El autor analiza *El libro del conorte*, una colección de sermones de esta visionaria franciscana. Juana resaltaba la humanidad sufriente de Cristo como un atributo femenino decisivo en la economía de la salvación, confería a sus revelaciones una autoridad comparable a las bíblicas y afirmaba que sus

⁵⁶ “[...] we not only recognize the devastating consequences of these games, we insist they are the dark side of sexist structures —the survival tactics devised by victims of sexist oppression, and so conclude both the tactics and the structures are sinful, and must go. Teresa clearly recognized the tactics were sinful, and ultimately demeaning to the human person, but she nevertheless continued to use some of the ‘tricks of trade’ to the end, as the only way to function usefully within the system” (Quitslund, 1984, 27).

LITERATURA SOCIAL

ideas provenían de Dios y que ella era solo una mensajera (Surtz, 1990, *apud* Pérez-Romero, 1996, 52-53).

Las mujeres eran consideradas frívolas, irracionales, incapaces de ningún ejercicio intelectual, débiles y dadas a toda suerte de desviaciones y tentaciones demoníacas (Pérez-Romero, 1996, 52). Desde su condición femenina, Teresa ataca el pensamiento y las prácticas patriarcales inquisitoriales (Pérez-Romero, 1996, 3), pero consigue salvarse gracias a su ingenio:

À conjuguer le monothéisme passionnel en dissidence des institutions consacrées avec le rationalisme émergeant et l'humanisme pragmatique. Et cela, dans une analyse sans précédent du sentiment amoureux qui fonde le lien à autrui et constitue le secret de la foi (Kristeva, 2008, 178).

Defiende no solo la dignidad espiritual de la mujer, sino también su capacidad de guía para otros. La liberación de las mujeres se veía facilitada por las nuevas formas de religiosidad y espiritualidad (Pérez-Romero, 1996, 3), con las que comparte la importancia de la propia experiencia religiosa para conocer a Dios y el menosprecio de la teología patriarcal y especulativa como vehículo para el encuentro con la divinidad (Pérez-Romero, 1996, 47).

La crítica de Teresa se hace explícita y arriesgada en muchas ocasiones. Para triunfar sobre los antagonistas se vale de la ironía, que, para Marcos, “logra combinar el arte del ataque con una aparente inocencia o ignorancia” (2001, 46). El objeto de su ironía puede ser ella misma, los patriarcas de la Iglesia (jerarcas, inquisidores y letrados), las instituciones (Iglesia, Órdenes religiosas, familia, patriarcado, educación), los valores predominantes en la sociedad, etc.

La intención o intenciones del enunciado teresiano se deducen de la situación en la que se emite. Hay un significado aparente y otro latente que puede permanecer oculto. Ese significado latente, que está en la mente, puede adivinarse por quien comparte el entimema, lo no dicho. Las mujeres feministas que se acercan a la *Vida* de Teresa pueden experimentar la empatía con la narradora y descubrir fácilmente la polifonía de sus enunciados. La ironía es percibida por la persona que entra en una relación

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

dialógica con la narradora y está de acuerdo —en mayor o menor medida— con su percepción crítica del mundo.

1.1. Crítica de la vida religiosa y de la institución eclesial

*¡Oh grandísimo mal, grandísimo mal de religiosos
(no digo ahora más mujeres que hombres) a donde
no se guarda religión! (Teresa de Jesús, Libro de la
vida 7, 4)*

Teresa critica la persecución y condena que sufren las personas con anhelos espirituales dentro de la misma Iglesia:

No sé si digo desatinos; si lo son, vuesa merced los rompa; y si no lo son, le suplico ayude a mi simpleza, con añadir aquí mucho: porque andan ya las cosas del servicio de Dios tan flacas, que es menester hacerse espaldas unos a otros; los que le sirven, para ir adelante, según se tiene por bueno andar en las vanidades y contentos del mundo; para éstos hay pocos ojos; y si uno comienza a darse a Dios, hay tantos que mormuren, que es menester buscar compañía para defenderse (V 7, 22).

La crítica a la vida religiosa aparece, en ocasiones, junto al reconocimiento de su culpa personal. De este modo, suaviza la crítica: “la inorancia no quita la culpa. Alguna tiene no estar fundado el monesterio en mucha perfección; yo como ruin íbame a lo que vía falto” (V 5,1). Pero la propia defensa ante la Inquisición reclama la auto-disculpa explícita, como observamos en este ejemplo de su particular ironía: “Me hizo harto daño no estar en monesterio encerrado” (V 7, 3). Siempre ofrece distintas perspectivas de un hecho: lo analiza desde otras miradas, da paso a diferentes voces.

Para Teresa, la religión católica está pervertida, necesita ser reformada, y hay que temer a frailes y a monjas más que a todos los demonios, porque son responsables de los males de la Iglesia:

LITERATURA SOCIAL

Si los padres tomasen mi consejo, ya que no quieran mirar a poner sus hijas a donde vayan camino de *salvación*, sino con *más peligro que en el mundo*, que lo miren por lo que toca a su *honra*; y quieran más casarlas muy bajamente, que meterlas en *monesterios semejantes*, si no son muy bien inclinadas y plega a Dios aproveche, o se las tengan en su casa (V 7,4)

Úsase tan poco el de la verdadera relición, que más *ha de temer* el fraile y la monja que ha de *comenzar de veras* a seguir del todo su llamamiento *a los mesmos de su casa*, que a todos los *demonios*; y más cautela y disimulación ha de tener para hablar en la amistad que desea de tener con Dios, que en otras amistades y voluntades *que el demonio ordena en los monasterios*. Y no sé de qué nos espantamos haya *tantos males en la Ilesia*; pues los que habían de ser los dechados para que todos sacasen virtudes, tienen tan borrada la labor que el espíritu de los santos pasados dejaron en las reliisiones. Plega *a la Divina Majestad ponga remedio* en ello, como va que es menester. Amén (V 7, 5).

La ironía tiene como efecto demostrar la incongruencia, carencia de valor o risibilidad de su objeto. Con graciosa ironía, Teresa recoge las voces de quienes defienden la vida cortesana en el interior de los conventos, introduciendo en ellos todas las “naderías” del “mundo” de las que ella se ríe. Critica la sociedad de su tiempo desde la autoridad que le confiere la experiencia de vida:

No, que *dicen que los monesterios ha de ser corte de crianza*, y de saberla. Yo cierto que no puedo entender esto. He pensado si dijo algún santo que había de ser corte para enseñar a los que quisiesen ser cortesanos del cielo, y lo han entendido al revés; porque traer este cuidado quien es razón lo traya continuo en contentar a Dios, y aborrecer el mundo, que le pueda traer tan grande en contentar a los que viven en él en estas cosas que tantas veces se mudan, no sé cómo. Aun si se pudiera aún deprender de una vez, pasara⁵⁷; mas aun para

⁵⁷ “pasará” en Teresa, 1993, p. 442. Sigo la edición de Tomás Álvarez (Teresa de Jesús, 1998, p. 369).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

títulos de cartas es ya menester haya cátedra adonde se lea cómo se ha de hacer —a manera de decir— porque ya se deja papel de una parte, ya de otra, y a quien no se solía poner Manífico, hase de poner Ilustre.

Yo no sé en qué ha de parar, porque aún no he yo cincuenta años, y en lo que he vivido he visto tantas mudanzas, que no sé vivir. Pues los que ahora nacen y vivieren muchos, ¿qué han de hacer? [...]

Mas ¡en qué boberías me he metido! Por tratar en las grandezas de Dios, he venido a hablar de las bajezas del mundo. Pues el Señor me ha hecho merced en haberle dejado, quiero ya salir de él; allá se avengan los que sustentan con tanto trabajo estas naderías (V 37,10-12).

La crítica que recogemos a continuación es más sutil. Teresa es consolada por “el Otro” de la pérdida del goce de la lectura a causa de la censura. Con aparente ingenuidad, afirma que la máxima autoridad de la Iglesia contraviene los deseos de quien es su fundamento, y ataca directamente a la Inquisición desde su experiencia subjetiva de mujer. Se apoya en su único Señor, su Fuente de sabiduría y verdad, ignota para los inquisidores, que han abierto una puerta aún más peligrosa para ellos que la que han cerrado con la prohibición de numerosas lecturas:

Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo *sentí mucho*, porque algunos *me daba recreación leerlos*, y yo no podía ya, por dejarlos en latín; me dijo el Señor: —No tengas pena, que yo te daré libro vivo. Yo no podía entender, por qué se me había dicho esto, porque aún no tenía visiones; después, desde ha bien pocos días lo entendí muy bien, porque he tenido tanto que pensar y recogerme en lo que vía presente, y ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca u casi ninguna necesidad he tenido de libros. Su Majestad ha sido el libro verdadero a donde he visto las verdades. (V 26, 5).

En el último capítulo se dirige, desde una sumisión aparente, al destinatario inmediato de la obra. Se da por satisfecha, y revela la verdadera finalidad y el verdadero destino universal de la misma, velándolos tras el tú

LITERATURA SOCIAL

de García de Toledo. Denuncia así mismo irónicamente, veladamente, el poder de destrucción y la capacidad de silenciar de los Padres de la Iglesia:

Plega a su Majestad *esto que aquí va escrito haga a vuesa merced algún provecho*, que, por el poco lugar, ha sido con trabajo; más (sic) dichoso sería el trabajo si he acertado a decir algo que sola una vez se alabe por ello el Señor, que con esto me daría por pagada, *aunque vuesa merced luego lo queme* (V 40, 23).

Teresa denuncia la privación del derecho a escribir, sufrida por las mujeres, así como la sumisión de estas al poder de los Padres. Pero utiliza la doble voz, el astuto juego de voces requerido para sobrevivir, para burlar la censura patriarcal y llegar hasta nosotras, las personas lectoras del siglo XXI que podemos aventurar quién tiene realmente poca discreción en la mente de la escritora:

Si fuera persona que tuviera autoridad de escribir, de buena gana me alargara en decir muy por menudo [...]; mas por no hacer más de lo que me mandaron, en muchas cosas seré corta, más de lo que quisiera; en otras más larga que era menester; en fin, como quien en todo lo bueno tiene poca discreción (V 6, 8).

La narradora, que representa el papel del *eiron*, quien se hace el ingenuo para hacer su crítica más dulce y cortés⁵⁸, denuncia la falsa interpretación de la Escritura por quienes se consideran a sí mismos los únicos autorizados para su conocimiento y predicación. Sostiene, además, que su enseñanza y praxis, incompatible con el mensaje evangélico, es pura mentira:

En esta majestad se me dio a entender una verdad, que es cumplimiento de todas las verdaderas; no sé yo decir cómo, porque no vi nada. Dijéronme, sin ver quién, mas bien entendí ser la mesma verdad. —No es poco esto que hago por ti, que una de las cosas es en que mucho me debes, porque todo el daño que viene al mundo, es de *no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad*; no faltará

⁵⁸ *Eiron*, -onos: «qui interroge en feignant l'ignorance ou qui en dit moins qu'il ne pense; dissimulé, reticent" (Bailly, 1980).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

una tilde de ella. A mí me pareció, que siempre yo había creído esto, y que todos los fieles lo creían. Díjome: — ¡Ay hija, qué pocos me aman con verdad! Que si me amasen, no les encubriría yo mis secretos. ¿Sabes qué es amarme con verdad? *Entender, que todo es mentira lo que no es agradable a mí.* Con claridad verás esto, *que ahora no entiendes*, en lo que aprovecha a tu alma (V 40, 1).

La voz y la presencia del Otro que Teresa oye y siente en su interior es la verdad incómoda para los patriarcas, y por tanto, “sospechosa”. Aunque defenderla puede conllevar problemas con la Inquisición, no guarda silencio. No se empeña en mantenerla a costa de su vida, pero no renuncia a ella. Esta voz y esta presencia, recreadas literariamente en figura de esposo espiritual, nutren su crítica. Teresa obtiene toda la fuerza de su interior para enfrentarse al patriarcado eclesiástico:

[...] y suplicábale me perdonase, *pues yo lo hacía por obedecer* a el que tenía en su lugar, y que no me culpase, pues eran los ministros que Él tenía puestos en su Iglesia. Decíame que no se me diese nada, que bien hacía en obedecer, mas que *Él haría que se entendiese la verdad.* Cuando me quitaban la oración, me pareció se había enojado. Díjome que los dijese *que ya aquello era tiranía* (V 29, 6).

El Otro en ella —su escudo— se enoja contra las autoridades tiranas, los guardianes de la Iglesia que se mueven en la mentira. El Otro y ella: ¿quién habla por quien?⁵⁹ Hay concierto de voces. La voz del Otro es la autoridad interior-interiorizada de Teresa, la que la exculpa de las acusaciones y críticas y a la que debe permanecer fiel. La voz de la máscara teresiana, construida para los lobos, es la de la “pequeñez femenina” y de la sumisión al patriarcado. Teresa conoce las máximas evangélicas: “Yo os envío como ovejas en medio de lobos. Sed, pues, astutos como serpientes y

⁵⁹ En virtud de la “autoridad polifónica” introduce “una nueva voz en el discurso, la voz de un enunciador cuya autoridad no admite réplica o apelación” (Ducrot, 1986, 158, *apud* Marcos, 2001, 63).

LITERATURA SOCIAL

sencillos como palomas. Tened cuidado porque os entregarán a los tribunales” (Mt 10, 16).

1.2. Crítica de los padres confesores

Siempre fui amiga de letras, aunque gran daño hicieron a mi alma confesores medio letrados
(Teresa de Jesús, *Libro de la vida* 5, 3)

Subvirtiendo la tesis kantiana *ante litteram* (Salto, 2007, 84-85), Teresa afirma la superioridad de las mujeres respecto de los varones en el plano espiritual y moral. Para defender su mayor grado de desarrollo, introduce la voz autorizada de un santo varón y, en segundo plano, la voz incuestionable de su experiencia:

En todo es menester experiencia y maestro, porque llegada el alma a estos términos, muchas cosas se ofrecerán que es menester con quién tratarlo; y si buscado no le hallare, el Señor no le faltará, pues no me ha faltado a mí, siendo la que soy; porque *creo hay pocos que hayan llegado a la experiencia de tantas cosas*; y si no la hay, es por demás dar remedio sin inquietar y afligir. Mas esto también tomará el Señor en cuenta, y por esto es mejor tratarlo [...], en especial si son mujeres, con su confesor, y que sea tal. Y *hay muchas más que hombres*, a quien el Señor hace estas mercedes, y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara (y también lo he visto yo), que decía aprovechaban mucho más en este camino que hombres, y daba de ello ecelentes razones, que no hay para qué las decir aquí, *todas en favor de las mujeres* (V 40, 8).

Crítica la falta de preparación de los padres confesores, así como su innecesaria o dañina mediación para la relación con el Otro:

Estotros tampoco me debían de querer engañar, sino no sabían más: yo pensaba que sí, y que no era obligada a más de creerlos (V 5, 3).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

No entiendo estos miedos: ¡demonio, demonio! [...] ¿Qué es esto? Es sin duda que tengo ya más miedo a los que tan grande le tienen al demonio, que a él mismo; porque él no me puede hacer nada, y estotros, *en especial si son confesores, inquietan mucho*, y he pasado algunos años de tan gran trabajo, que ahora me espanto cómo lo he podido sufrir (V 25, 22).

Teresa denuncia la dominación interior y la opresión psicológica ejercida por los confesores, la mayoría de ellos faltos de formación no solo en cuanto a letras, sino también en cuanto a experiencia espiritual:

Es muy necesario el maestro, si es experimentado; que si no, mucho puede errar y traer un alma sin entenderla ni dejarla a sí misma sin entender; *porque como sabe que es un gran mérito estar sujeta a maestros, no osa salir de lo que se le manda*. Yo he topado *almas acorraladas y afligidas* por no tener experiencia quien las enseñaba, que me hacían lástima, y alguna que no sabía ya que hacer de sí; porque no entendiendo el espíritu, *afligen alma y cuerpo* y estorban el aprovechamiento. Una trató conmigo, que la tenía el maestro *atada* ocho años había (V 13, 15).

De la falta de experiencia espiritual viene también la vacuidad retórica de los predicadores y, consecuentemente, su falta de eficacia en hacer llegar la Palabra a los fieles y transformar sus vidas:

Mas ¿cómo no son muchos los que por los sermones dejan los vicios públicos? ¿Sabe qué me parece? Porque tienen mucho seso los que predicán. No están sin él, con el gran fuego del amor de Dios como lo estaban los apóstoles, y así calienta poco esta llama (V 16, 7).

Teresa debe andarse con tacto ante Padres ignorantes, vanidosos o susceptibles, pero se atreve a enseñar prudencia y humildad a los confesores, incluso al suyo propio:

No digo, que quien no tuviere espíritu, si es letrado, no gobierne a quien lo tiene, mas entiéndese en lo exterior e interior que va conforme a vía natural por obra del entendimiento, y en lo sobrenatural que mira (sic) vaya conforme a la Sagrada Escritura. En lo demás no se mate *ni piense entender lo que no entiende, ni ahogue*

LITERATURA SOCIAL

los espíritus que ya, cuanto en aquello, otro mayor Señor los gobierna, que no están sin superior.

No se espante ni le parezcan cosas imposibles —todo es posible al Señor—, sino procure esforzar la fe, y humillarse *de que hace el Señor en esta ciencia a una viejecita más sabia, por ventura, que a él, aunque sea muy letrado*; y con esta humildad aprovechará más a las almas y a sí que por hacerse contemplativo sin serlo (V 34, 11-12).

La continua queja de Teresa relativa a “los confesores tan poco letrados” (V 5, 10), además de constituir una crítica a la incoherencia de la institución patriarcal eclesial, revela la conciencia de su propia formación y cultura: está capacitada para evaluar la ignorancia de los hombres que se otorgan a sí mismos la función de maestros y guías. Teresa los juzga desde un sentimiento evidente de superioridad. Diferente es su autoconcepto con relación a Dios, cuyo conocimiento le permite conocerse y valorarse: “el ver muy claro su vanidad. [...] Vese claro indinísima, porque adonde entra mucho sol no hay telaraña escondida, ve su miseria” (V 19, 2).

Si lo más sublime de la persona es su dimensión espiritual y moral, las mujeres —en la experiencia teresiana— no solo no son inferiores a los hombres, ni siquiera iguales, sino realmente superiores. La mística “feminista” no se limita a explicar los efectos del proceso de iluminación, sino que introduce sistemáticamente, como observamos en los fragmentos que recogemos a continuación, la comparación con los Padres teólogos:

[...] no hay más que hacer de gozar, como uno que sin deprender ni haber trabajado nada para saber leer ni tampoco hubiese estudiado nada, hallase toda la ciencia sabida ya en sí, sin saber cómo ni dónde, pues aun nunca había trabajado aun para deprender el abecé.

Esta comparación postrera me parece declara algo de este don celestial, porque se ve el alma en un punto sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad y de otras cosas muy subidas, *que no hay teólogo con quien no se atreviese a disputar la verdad* de estas grandezas (V 27, 8-9).

Pues como la viuda sierva de Dios, que he dicho, y amiga mía, [...] y como es persona de harto buen entendimiento y de mucho secreto, y a

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

quien el Señor hacía harta merced en la oración, *quiso su Majestad darla luz en lo que los letrados inoraban* (V 30, 2).

[...] entendí grandísimas verdades sobre esta verdad, *más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado*. Paréceme que en ninguna manera me pudieran imprimir así, ni tan claramente se me diera a entender la vanidad de este mundo (V 40, 4).

Teresa no calla las dolorosas confrontaciones con los hombres en el ámbito del conocimiento, tan sólo compensadas por su comunión con la divinidad:

[...] y así lo que yo decía —como digo— sin mirar en ello, *parecíales poca humildad*. En viéndome alguna falta, que verían muchas, luego era todo condenado. Preguntábanme algunas cosas; yo respondía con llaneza y descuido. Luego *les parecía les quería enseñar, y que me tenía por sabia*. Todo iba a mi confesor, *porque cierto ellos deseaban mi provecho*, él a reñirme.

Duró esto harto tiempo, afligida por muchas partes, y con las mercedes que me hacía el Señor todo lo pasaba. Digo esto para que se entienda el gran trabajo que es no haber quien tenga experiencia en este camino espiritual, que a no me favorecer tanto el Señor, no sé que fuera de mí. Bastantes cosas había para quitarme el juicio, y algunas veces me veía en términos que no sabía qué hacer sino alzar los ojos al Señor; porque contradicción de buenos a *una mujercilla ruin y flaca como yo*, y temerosa, no parece nada así dicho, y con haber yo pasado en la vida grandísimos trabajos, es este de los mayores (V 28, 17-18)⁶⁰.

La doble voz de Teresa es evidente en este fragmento, en el que encontramos, por un lado, la voz del patriarcado misógino, que se aprecia en la auto-deprecación y en la justificación de la opresión; por otro, el grito, la

⁶⁰ Encontramos otros ejemplos, entre los que tan sólo citamos los siguientes: “[...] y lástima lo que se padece con los confesores que no lo entienden” (V 20, 21). “Tiénela por poco humilde y que quiere enseñar a de quien había de deprender, en especial si es mujer” (V 20, 25).

LITERATURA SOCIAL

voz crítica de la mujer oprimida, angustiada, reprimida y condenada. Teresa declara en el título del capítulo 33 que este trata de cómo “le mandaron” que no emprendiese la reforma. Desde la perspectiva (voz) del confesor que se negaba a darle la absolución si no desistía, afirma: “Como se dejó y quedó así, confirmose más ser todo disbarate de mujeres y a crecer la mormuración sobre mí” (V 33, 1)⁶¹. En última instancia, se hallan Teresa y el Otro contra los Padres de la Iglesia, contra la jerarquía, contra la institución eclesial.

1.3. Crítica social y política

Vous faites de la psychologie sociale, Thérèse ma romancière (Kristeva, 2008, 346).

Las cuestiones de vital importancia para Teresa inauguran el *Libro de la Vida*. En primer lugar, los libros; en segundo, la estima de la libertad (V 1, 1).

Relacionada con la libertad, la cuestión de la honra, que ya hemos abordado con anterioridad, aparece inmediatamente en la autobiografía. Educada desde la infancia para no perder lo que ella denomina “la honra del mundo”, se conduce inicialmente como la sociedad de su tiempo, orientada por una moral de apariencias: “Con pensar que no se había de saber, me atrevía a muchas cosas bien contra ella bien contra Dios” (V 2, 5). “¡Ansí tuviera fortaleza en no ir contra la honra de Dios, como me la daba mi natural para no perder en lo que me parecía a mí está la honra del mundo!” (V 2, 3).

En el marco de la honra mundana, el cuerpo expropiado de la mujer es depositario del honor de los hombres. Padres y esposos obligan a las mujeres a guardar la moral sexual que refleje su relación de poder y dominación:

⁶¹ Queremos poner de relieve la lectura literal y monológica que hace Chicharro —y la que impone como válida a quien se acerca a su edición crítica—, al no poder penetrar en su ironía: “Nótese el poco aprecio que tiene la santa de la mujer en general cuando habla despectivamente de *disbarate de mujeres*” (Teresa de Jesús, 1993, 391, n. 2).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

“que ellas más que los hombres son obligadas a tener honestidad” (V 5, 5). Esta honra mundana, entendida como buena fama y moral de apariencias, es objeto de crítica e ironía en la autobiografía como lo fuera en la primera novela autobiográfica española: *El Lazarillo de Tormes*.

También en la esfera social encontramos a “Teresa y el Otro” contra el patriarcado. Su crítica, desde la madurez humana y espiritual, aúna la risa y la ironía ⁶², como observamos en los ejemplos que recogemos a continuación:

Ríese entre sí algunas veces cuando ve a personas graves de oración y religión hacer mucho caso de unos puntos de honra que esta alma tiene ya debajo de los pies (V 21, 9).

Tengo por cierto, que se excusarían grandes males, si entendiésemos, que no está el negocio en guardarnos de los hombres, sino en no guardar de descontentaros a Vos (V 2, 7).

La liberación espiritual de la mujer pasa por liberarse de la esclavitud de la honra impuesta por el patriarcado:

Y cualquiera persona que sienta en sí *algún punto de honra*, si quiere aprovechar, créame, y dé tras este *atamiento*, que es una *cadena* que no hay lima que la quiebre, sino es Dios con *oración y hacer* mucho de nuestra parte. Paréceme que es una *ligadura* para este camino, que yo me espanto el *daño* que hace.

[...] Muchas veces lo digo, que *por poco que sea el punto de honra*, es como en el canto de órgano, que un punto o compás que se yerre *disuena toda* la música. Y es cosa que en todas partes *hace harto daño* a el alma, mas en este camino de oración *es pestilencia* (V 31, 20-21).

⁶² Teresa bien podría ilustrar los apuntes sobre la ironía y la risa que escribiera Bajtín entre 1970 y 1971: “Ironía y risa como superación de la situación, como predominio sobre ella. Únicamente las culturas dogmáticas y autoritarias son unilateralmente serias. [...] La risa no amarra al hombre: lo libera. Carácter social, coral de la risa, su tendencia hacia lo público y lo universal. Las puertas de la risa están abiertas para todos y para cada quien. [...] Risa y lo festivo. Cultura de lo cotidiano. [...] Risa alegre, abierta, festiva. Risa y libertad. Risa e igualdad” (Bajtín, 2009, 356-357).

LITERATURA SOCIAL

Teresa elabora una ética propia, a martillazos con la patriarcal, y aquí, de nuevo, su valedor es el Otro-esposo-amado, su voz interior. Evoluciona desde una educación burguesa e hidalga hacia el desasimiento, que “es un gran señorío para el alma, tan grande que no sé si lo entenderá sino quien lo posee” (V 38, 4), el distanciamiento —“*Ríese de sí*, del tiempo que tenía en algo los dineros y codicia de ellos” (V 20, 27)— y la visión crítica de la realidad:

Bien viene aquí que es perdido quien tan perdido anda, y ¡qué más perdición, qué más ceguedad, qué más desventura, que tener en mucho lo que no es nada (V 34, 16).

[...] que está toda la vida llena de engaños y dobleces; cuando pensáis tenéis una voluntad ganada, según lo que os muestra, venís a entender que todo es mentira (V 21, 1).

De su estancia en casa de la hija del segundo duque de Medinaceli, Doña Luisa de la Cerda, “sacó gran ganancia”, pues llegó a conocer la vacuidad y las esclavitudes de la vida de las mujeres nobles:

Vi que era mujer y tan sujeta a pasiones y flaquezas como yo, y *en lo poco que se ha de tener el señorío*, y cómo, mientras es mayor tiene más cuidados y trabajos, y un cuidado de tener la compostura conforme a su estado que no las deja vivir (V 34, 4).

Desde la “atalaya” de la madurez no solo se desenvuelve bien en el terreno de la psicología social, sino que se adentra en la crítica política e ironiza sobre la organización social y las estructuras de poder —“declaróseme aquí bien cómo era todo vanidad, y cuán vanos son los señoríos de acá” (V 38, 17) —, y sobre la institución monárquica: “¡Oh que estado este *para los reyes!* ¡Cómo les valdría mucho más procurarlo, que no gran señorío! ¡*Qué retitud habría en el reino!* ¡*Qué de males se excusarían y habrían escusado!*” (V 21, 1).

Después de hacer su crítica política (la auténtica voz teresiana), viene la auto-exculpación y el debido sometimiento al Padre confesor (la voz del patriarcado en ella): “Mucho me atrevo. Rómpalo vuesa merced, si mal le parece” (V 21,4). Pero su espíritu crítico, alimentado por el descubrimiento liberador del Otro, es irrefrenable:

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Puedo tratar como con amigo, aunque es Señor; porque entiendo que no es como los que acá tenemos por señores, que todo el señorío ponen en autoridades postizas. [...] porque *acá un rey solo mal se conocerá por sí*; aunque él más quisiera ser conocido por rey, no lo creerán, *que no tiene más que los otros*; es menester que se vea por qué lo creer. *Y así es razón tenga estas autoridades postizas*, porque si no las tuviese no le ternían en nada; porque no sale de sí el parecer poderoso; de otros le ha de venir la autoridad (V 37, 5-6).

Alabado sea tan buen Rey. ¡Llegáramos a los [reyes] de la tierra con estos atrevimientos! Aun ya *a el rey no me maravillo que no se ose hablar; que es razón se tema*, y a los señores que representan ser cabezas (V 37, 9).

Teresa enseña que el Señor, Rey del universo, es Rey bueno y amigo cercano; pero los reyes de la tierra adolecen de autoridad propia y su poder no es de derecho divino, sino que “de otros le ha de venir la autoridad”⁶³. Si la desigualdad era un hecho universalmente aceptado, Teresa defiende la igualdad de todo ser humano: el rey no tiene más que los otros. La pluma de Teresa vuela con vida propia, con espíritu de libertad, con espíritu subversivo. Este es el auténtico “Espíritu” que mueve su pluma.

2. La génesis de la Reforma de Teresa de Ahumada

Au XX^e siècle, après le fascisme, après le révisionnisme, on aura compris qu'il n'y a pas de transformation sociopolitique possible si elle n'est pas une transformation des sujets: c'est à-dire de leur rapport à la contrainte sociale, à la jouissance et, plus profondément, au langage (Kristeva, 1977, 523).

⁶³ En 1530 Carlos I es consagrado emperador del Sacro Imperio romano-germánico por el papa Clemente VII. En 1556 Carlos I abdica la corona de España en su hijo Felipe II.

LITERATURA SOCIAL

El itinerario auto-biografiado de Teresa tiende a la libertad, al ejercicio de su autoridad personal. La génesis de la reforma se encuentra en la experiencia mística narrada⁶⁴. La mística conduce a la acción política. Una vez conseguida la autoridad de la palabra, debe dar libre curso a la acción:

La *fundación de un orden* (una orden de religiosas pero también un *orden* de realidad) en el cual sea de curso legal esa palabra, el encontrar lugar para su palabra, para la verdad de lo que se es y de lo que ella dispone (Sartori, 1996, 50).

Teresa es escritora mística y mujer de acción⁶⁵. Su escritura está comprometida con la realidad, vinculada a la vida (Kristeva, 2008, 301). Tras su proceso de liberación personal, emprende la acción pública reformadora, sembrada de incomprensiones entre sus mismas congéneres: “Decían que me quería hacer santa y que inventaba novedades” (V 19, 8).

La búsqueda de un estilo propio de escritura va de la mano de la búsqueda de un estilo de vida independiente del varón. Teresa no se resiste a ser silenciada y a ser reprimida en su deseo de actuar, de intervenir en la realidad, de transformarla a su modo, al modo de su Amado. Como mujer, se queja de su falta de libertad, pero encuentra en el Otro que la habita la fuente del empoderamiento:

Mujeres eran otras, y han hecho cosas heroicas por amor de Vos. Yo no soy para más de hablar, y así no queréis Vos, Dios mío, ponerme en obras; todo se va en palabras y deseos cuanto he de servir, y *aun para esto no tengo libertad* [...]. Bien veo yo, mi Señor, lo poco que

⁶⁴ “Dès lors, oraison-écriture-politique sont vécues et restituées comme les trois volets indissociables d’une même épreuve de refondation incessante de soi même, du *sujet* continûment ouvert à sa propre alterité par l’intermédiaire de l’appel de l’Être Autre” (Kristeva, 2008, 99).

⁶⁵ “Ce qui change avec le temps et l’élucidation de l’expérience, c’est que cet illuminisme évident, continûment revisité, interrogé et partagé par l’écriture, devait cesser d’être une source de confusions et de mal-être pour devenir le support fantasmatique d’un réalisme entrepreneurial sans précédent, qui donnera lieu aux futures *fondations* de couvents carmélites réformés” (Kristeva, 2008, 293).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

puedo, *más llegada a Vos, subida en esta atalaya*, a donde se ven verdades, no os apartando de mí, *todo lo podré* (V 21,5).

El *Libro de la Vida* es la génesis de la Reforma teresiana (Kristeva, 2008, 86-88). El descubrimiento del yo significa el descubrimiento del yo social, de la proyección social de quien se escribe, más allá del cuerpo textual en el cuerpo social. El reconocimiento del valor de la escritura de Teresa ha dejado en penumbra “las novedades” que ofrece a las mujeres y hombres de su tiempo. En el libro de su vida manifiesta el deseo de escribirse (auto-interpretarse autobiográficamente) y, especialmente en los últimos capítulos, la necesidad de expresarse y de actuar públicamente:

Algunas veces afligida decía: —Señor mío, ¿cómo me mandáis cosas que parecen imposibles? *Que aunque fuera mujer, ¡si tuviera libertad!...*; mas atada por tantas partes, sin dineros, ni adónde los tener, ni para Breve, ni para nada, ¿qué puedo yo hacer, Señor? (V 33, 11).

En esos capítulos finales converge el tiempo de la escritura, de la narración, con el tiempo narrado, con el tiempo de la historia. Teresa da cuenta casi periodística de los avatares del paso de la arena del discurso a la arena de la plaza pública. Para imponer su autoridad en el cuerpo social debe seguir recurriendo a las estrategias utilizadas con anterioridad. El recurso literario a la voz del Otro permite dar autoridad a su propia voz, y cargarla de potencia transformadora:

Habiendo un día *comulgado*⁶⁶, mandóme mucho su Majestad lo procurase con todas mis fuerzas, haciéndome grandes promesas de

⁶⁶ Recordamos de nuevo la importancia de hacer visible la práctica sacramental católica (las apariencias probaban la ortodoxia frente a la sospecha de “levantar novedades”): “iban a mí con mucho miedo a decirme que andaban los tiempos recios y que podría ser me levantasen algo y fuesen a los inquisidores. A mí me cayó esto en gracia y me hizo reír, porque en este caso jamás yo temí, que sabía bien de mí que en cosa de la fe *contra la menor ceremonia* de la Iglesia que *alguien viese* yo iba” (V 33, 5). “A la *mi compañera ya no la querían absolver si no lo dejaba*, porque decían era obligada a quitar *el escándalo*” (V 32, 15).

LITERATURA SOCIAL

que no se dejaría de hacer el monesterio, y que se serviría mucho en Él, y que se llamase San Josef (V 32, 11).

[...] estando un día encomendándolo a Dios, me dijo el Señor que *en ninguna manera dejase de hacerle pobre*, que esta era la voluntad de su Padre y suya, que Él me ayudaría (V 35, 6).

Además, este recurso le sirve para prevenir la más que probable oposición de la Institución, dotando de efecto disuasorio sus palabras y de valor intrépido su acción:

Díjome que aquí vería lo que habían pasado los santos que habían fundado las religiones, que muchas más persecuciones tenía por pasar de las que yo podía pensar; que no se nos diese nada. Decíame algunas cosas que dijese a mi compañera, y lo que más me espantaba yo es que luego quedábamos consoladas de lo pasado, y *con ánimo para resistir a todos* (V 32, 14).

La escritora, convertida en mujer de “negocios”, pone en juego su ingenio y estratagemas en el espacio público; procura cumplir aparente y formalmente con la obligada obediencia a sus confesores y consejeros para llevar a cabo sus proyectos, burlando cualquier oposición, como vemos en su recurso a testafierros para la compra de la primera casa:

[...] y con toda autoridad y fuerza quedó hecho nuestro monesterio del gloriosísimo padre nuestro San Josef, año de mil y quinientos y sesenta dos. Estuve yo a darles el hábito, y otras dos monjas de nuestra casa mesma, que acertaron a estar fuera. Como en ésta que se hizo el monesterio era la que estaba mi cuñado (que, como he dicho, la había él comprado *por disimular mejor el negocio*), con licencia estaba yo en ella, y no hacía cosa que no fuese con parecer de letrados, para no ir un punto contra obediencia (V 36, 5).

No obstante, surgen obstáculos *intra* y extramuros del convento de Teresa: “como se había sabido en mi monesterio y en la ciudad lo que estaba hecho, había en él mucho alboroto” (V 36, 11). Es llamada a “juicio” por la superiora y el provincial, aunque ya ha sido condenada previamente por ser mujer emprendedora y de ideas innovadoras:

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

En algunas cosas bien vía yo me condenaban sin culpa, porque me decían lo había hecho porque me tuviesen en algo y por ser nombrada y otras semejantes; [...] que escandalizaba el pueblo y *levantaba cosas nuevas* (V 36, 13).

Teresa convence al Padre provincial con su oratoria persuasiva — “después a solas le hablé más claro y quedó muy satisfecho” (V 36, 13-14)—, por lo que acaba prometiendo darle licencia para ir al monasterio cuando la ciudad se sosiegue. La monja debe, pues, enfrentarse a las autoridades de Ávila que quieren derribar su innovador monasterio, especialmente por no querer admitir mujeres con dote:

Desde a dos, o tres días, juntáronse algunos de los regidores y corregidor y de el cabildo, y todos juntos dijeron que en ninguna manera se había de consentir, que venía conocido *daño a la república*, y que habían de quitar el Santísimo Sacramento, y que en ninguna manera sufrirían pasase adelante. Hicieron juntar todas las Órdenes para que digan su parecer, de cada una dos letrados. Unos callaban, otros condenaban; en fin, concluyeron que luego se deshiciese. Sólo un presentado de la Orden de Santo Domingo⁶⁷, aunque era *contrario* —no del monesterio, sino *de que fuese pobre*—, dijo que no era cosa que así se había de deshacer, que se mirase bien, que tiempo había para ello (V 36, 13-14).

Ello da pie a Teresa para que su ironía surja con todo esplendor en un ataque a la misoginia y al modelo clasista que va en contra de las enseñanzas evangélicas, recogiendo la voz de quienes se oponen a su obra:

Espantábame yo de lo que ponía el demonio contra *unas mujercitas* y cómo les parecía a todos era *gran daño para el lugar solas doce mujeres y la priora*, que no han de ser más —digo a los que lo contradecían—, y *de vida tan estrecha*; que ya que fuera daño o yerro era para sí mismas (V 36, 18).

⁶⁷ En el autógrafo de la obra, Domingo Báñez reconoce en 1575 ser él quien se halló presente y dio tal parecer en 1562 (Teresa de Jesús, 1993, 428, n. 28).

LITERATURA SOCIAL

La reforma teresiana se enmarca en el contexto histórico de decadencia moral de la Iglesia, de alejamiento radical de los orígenes. Teresa vivió experiencias similares a las de Lutero en el proceso de reforma. Lutero pasa de la angustia de la condena a la Reforma; Teresa, de la experiencia del infierno a la reforma de la Orden del Carmelo⁶⁸. Como mediación en ambos, la experiencia de la liberación en el Otro: la experiencia de ser afirmados en la Alteridad absoluta, de conocerse y expresarse desde el Absolutamente Otro. Como Francisco de Asís, Catalina de Siena (V, 22, 7) y Santa Clara — genealogía femenina que hace suya—, debe denunciar la perversión eclesial del Evangelio y actuar en consecuencia, pasando de la escritura crítica a la acción política:

El día de Santa Clara, yendo a comulgar, se me apareció con mucha hermosura [...]; y lo que ha sido más, que poco a poco trajo este deseo mío a tanta perfección, que en la pobreza que en la bienaventurada santa tenía en su casa, se tiene en ésta, y vivimos de limosna; que no me ha costado poco trabajo que sea con toda firmeza y autoridad del Padre Santo que no se puede hacer otra cosa, ni jamás haya renta (V 33, 13).

La génesis de la Reforma teresiana tampoco puede ser dissociada de su experiencia de mujer en una sociedad misógina. En el siglo XVI, a la dominación de los hombres sobre las mujeres se une el desprecio hacia la condición femenina. Teresa consciente de la hegemonía patriarcal, intenta escapar a su dominio y hacer valer la condición de sujeto en la escritura y en la acción, aunque sea “utilizando las herramientas del amo” (Segarra, 2000, 77).

⁶⁸ Kristeva observa esta coincidencia en la experiencia de Teresa: “sa vision de l’Enfer (1560) est contemporaine de sa décision de fonder un couvent de la Règle primitive” (2008, 109). Se admira, también, del paso de una experiencia a otra: “Par un de ces heureux renversements de sens dont vous êtes coutumière, vous, la plus indigne, vous vous estimez la plus élue : la plus éprouvée, la plus rejetée, parce que la plus aimée. Insubmersible sursaut de votre génie, Thérèse ma pneumatique. Imprenable logique du catholicisme aussi” (2008, 314).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Teresa encuentra dos aliadas para emprender su labor de Reforma en la Iglesia de su tiempo; en primer lugar, Guiomar de Ulloa, viuda seglar, compañera y cómplice en la fundación del monasterio de San José (V 32, 10). Se refiere en numerosas ocasiones a su amistad con esta “señora viuda de mucha calidad y oración” (V 24, 4), que trataba mucho con los jesuitas, que tuvo por director espiritual, según Dámaso Chicharro, a San Juan de la Cruz y llegó a redactar una memoria sobre Teresa, que sirvió a Ribera como base para su biografía (Teresa de Jesús, 1993, 305, n. 10). La segunda aliada fue una beata de su orden que viajó a Roma:

Mostróme los despachos que traía de Roma y, en quince días que estuvo conmigo, dimos orden en cómo habíamos de hacer estos monesterios. Y hasta que yo la hablé, no había venido a mí noticia que nuestra regla —antes que se relajase— mandaba no se tuviese propio, ni yo estaba en fundarle sin renta (V 35, 2).

Teresa encuentra una casa que, en principio, le parece pequeña para ser monasterio, pero, tras su coloquio con el Otro, comprueba que resulta suficiente para la pequeña comunidad:

[...] y vi que [Él] tenía razón, y voy a la casita y tracéla y hallé, aunque bien pequeño, monesterio cabal, y no curé de comprar más sitio, sino procuré se labrase en ella de manera que se pueda vivir, todo tosco y sin labrar, no más de como no fuese dañoso a la salud, y ansí se ha de hacer siempre (V 33, 12).

La búsqueda de un espacio sencillo, saludable, se convierte en denuncia de los daños corporales, de la ostentación y la riqueza que van contra las enseñanzas evangélicas. La reivindicación de la pobreza es reivindicación de libertad. La propuesta de reforma teresiana apunta también a la jerarquía:

Rogóme una persona una vez que suplicase a Dios le diese a entender si sería servicio suyo *tomar un obispado*. Díjome el Señor acabando de comulgar: —*Cuando entendiere con toda verdad y claridad que el verdadero señorío es no poseer nada, entonces le podrá tomar*; dando a entender que ha de estar muy fuera de desearlo ni quererlo quien hubiere de tener perlacías, u al menos procurarlas (V 40 16).

LITERATURA SOCIAL

Teresa desea recuperar el sentido originario para la vida religiosa de su tiempo, “siquiera que hubiese un dibujo de lo que *pasó* por Cristo y sus Apóstoles, pues ahora más que nunca es menester” (V 27, 15). Kristeva, desde la increencia, realiza observaciones teológicas muy acertadas:

Vous vous êtes construite avec et contre l’Église, mais en restant fidèle à l’idée que vous vous faisiez de sa perfection, et qui ne pouvait s’accomplir qu’à travers votre réforme du Carmel approfondissant l’intimité contemplative et une pensée visionnaire de la théopathie, du “pâtir Dieu” (2008, 177).

Ella misma dibuja su nueva comunidad de amor igualitaria, “para vivir siempre en él las que a solas quisieran gozar de su esposo Cristo; que esto es siempre lo que han de pretender, y solas con Él solo, y *no ser más de trece*” (V 36, 28). El convento teresiano es espacio para el amor, como el Jardín del *Cantar de los Cantares*⁶⁹ y como el Jardín del Edén:

[...] cuán particularmente quería su Majestad ayudarme para que se efectuase este rincón de Dios, que yo creo lo es, y morada en que su Majestad se delita, como una vez estando en oración me dijo, que era esta casa paraíso de su deleite (V 35, 12).

El convento daba la libertad para alcanzar las metas que el patriarcado negaba a las mujeres: allí podían desarrollar todas sus facultades y habilidades —incluso administrativas y económicas—, enseñar y cultivarse. Las mujeres viven en espacios gobernados por ellas mismas, construyendo células sociales igualitarias, sustraídas al poder de los patrocinadores. En suma, el convento constituye un refugio ante el patriarcado.

Luisa Muraro, licenciada en Filosofía por la Universidad Católica de Milán y profesora en la Universidad de Verona, es la fundadora de la comunidad femenina “Diótima”. Ella misma relaciona este colectivo con las comunidades femeninas del pasado. La explicación de Muraro para las

⁶⁹ “Pour conquérir l’austère terre d’Espagne et en faire un autre jardin, physique et politique celui-ci, le jardin de son Carmel réformé” (Kristeva, 2008, 128). “[...] pour l’adapter à sa façon de jouir à elle. Puisqu’elle est la Vérité de l’Autre” (Kristeva, 2008, 308).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

comunidades presentes bien nos vale para las comunidades fundadas por Teresa:

[...] la sociedad en su conjunto necesita momentos de homosexualidad femenina no solo de pareja, sino, para mí sobre todo, de comunidad. Son necesarios si una mujer es creyente, para llegar libremente hasta el verdadero dios y para no acabar adorando al dios hombre o al dios del hombre. Si una no es creyente para la búsqueda de la verdad no reducible a la búsqueda de coincidencia con la libertad del otro. [...] En las comunidades femeninas, en cambio, la grandeza de la madre simbólica puede ser afirmada en su estado puro. En ellas, da frutos de inteligencia, de libertad, de bienestar, de placer, de alegría. [...] Es una estructura social normal —se entiende de una sociedad en la que tiene lugar la libertad femenina— con intención de ser definitiva (1996, 226-227).

Teresa recrea un espacio para el protagonismo de las mujeres, como el espacio abierto para ellas por Jesús de Nazaret. Hace frente a la ley que somete a las mujeres al padre y al marido. La experiencia del cuerpo liberado busca el espacio adecuado para vivir esa libertad. El cuerpo de la mujer, como evidencia Teresa, no está determinado para entregarse al hombre ni está destinado a la maternidad. La mujer decide el uso de su cuerpo y crea su propio hábitat.

El convento teresiano es el lugar donde las mujeres pueden desarrollar las actividades espirituales e intelectuales que les son negadas, donde se realizan como personas. En él toda mujer debe trabajar: no hay criadas y señoras, ninguna es “emblema de la honra de su padre o marido” (Mujica, 2006, 64) porque ninguna es objeto de propiedad patriarcal, sino sujeto libre⁷⁰. Las mujeres pueden vivir libremente la nueva espiritualidad —“[e]n especial en estos tiempos, que son menester amigos fuertes de Dios” (V 15, 5)—, la vía mística, la profunda vivencia de la Otredad, el triunfo del Amor

⁷⁰ “[...] en especial algunas, que las llamó el Señor de mucha vanidad y gala del mundo, adonde pudieran estar contentas conforme a sus leyes, y haes dado el Señor tan doblados los contentos aquí, que claramente conocen haberles el Señor dado ciento por uno que dejaron” (V 35, 12).

LITERATURA SOCIAL

sobre los males del patriarcado eclesial, y encontrar la liberación y la paz. Esta es su propuesta de reforma.

Teresa crea comunidades femeninas culturales o intelectuales —“de devociones a bobas, nos libre Dios” (V 13, 16)—, lo que permite a las mujeres poner en práctica sus talentos y protegerse del dominio de los maestros. Las limitaciones de estos, que Teresa, como ha quedado dicho, sufrió y criticó, justifican la asunción de su función de maestra y guía en el “nuevo orden” de su orden reformada (Quitslund, 1984, 40).

Un maestro debería reunir los tres requisitos que la misma enunciante cumple cabalmente: “Así que importa mucho ser el maestro avisado, digo de *buen entendimiento*, y que tenga *experiencia*: si con esto tiene *letras*, es grandísimo negocio” (V 13, 16).

Teresa es una guía de eminente sentido práctico (Quitslund, 1984, 40). Su espiritualidad, basada en la experiencia mística judeocristiana y en el mensaje liberador de Cristo, es seguida dentro y fuera de las comunidades de vida que fundó, en medio de unas circunstancias sumamente adversas para la acción y el liderazgo femenino⁷¹. Se consagra como Madre espiritual, como figura que reúne la “masculinidad” y la “feminidad”. Hace realidad el orden de la Madre, el orden de la superación de dicotomías, el orden que se ofrece a los varones. En las comunidades reformadas, cada mujer y cada hombre, independientemente de su origen, tiene idéntica dignidad. También Diana Sartori lo ha subrayado:

Quiero, efectivamente sugerir la idea de un orden en sentido más amplio: la orden reformada que funda Teresa es un nuevo orden de realidad, un *nuevo orden del mundo en el cual tienen validez y*

⁷¹ “Teresa offered her contemporaries a spirituality grounded in a Bible that the Church had placed off limits to her, because as a woman she lacked Knowledge of Latin. Today we live in an age that is rediscovering the riches of the Bible, [...] because we discover Christ’s liberating message and then look in vain in our ecclesiastical structures for its implementation. [...] She is striking proof that even in unfavourable social and ecclesial circumstances, [...] is thwarted by nothing, not even by Inquisition” (Quitslund, 1984, 44).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

reconocimiento la experiencia y la palabra conformes con la verdad de lo que es.

Este nuevo orden fundado es ahora *de por sí* fuente de autorización y de fuerza (Sartori, 1996, 75).

La perfección humana rompe la dicotomía “masculino”/“femenino”. Al final del discurso autobiográfico, Teresa supera todas las barreras y alcanza su meta. Esta monja intrépida es la primera mujer que funda un orden para varones. En ella, el orden de la Madre descalza a varones y a mujeres para elevar su dignidad personal, su valor intrínseco de sujetos. Teresa crea una red de comunidades cooperativas, igualitarias, sin hegemonías de clase o riqueza.

La escritora abulense supo fundar y preservar espacios abiertos para las mujeres en el cerrado *corpus* social de su tiempo, como supo crear textos abiertos a las mujeres de épocas posteriores en el *corpus* textual del Siglo de Oro Español:

Y así pido yo a vuesa merced por amor de Dios, que si le pareciere romper lo demás que aquí va escrito, lo que toca a este monesterio vuesa merced lo guarde; y muerta yo, lo dé a las hermanas que aquí estuvieren, que animará mucho para servir a Dios las que vinieren, y a procurar no caya lo comenzado (V 36, 28).

SEGUNDA PARTE: Teresa de Jesús y Rābi‘a al-‘Adawiyya

La comprensión mutua de centurias y milenios, de pueblos, naciones y culturas, está asegurada por la compleja unidad de la humanidad entera, de todas las culturas humanas, por la compleja unidad de la literatura humana. Todo esto se manifiesta tan sólo al nivel del gran tiempo (Bajtín, Hacia una metodología de las ciencias humanas).



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

IV. FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

En este capítulo presentamos las fuentes para el estudio de Rābi‘a al-‘Adawiyya desde la Edad Media a la Moderna, así como el estado de la cuestión de los estudios sobre ella⁷². Este recorrido constituye una investigación imprescindible para acceder a la comprensión de su vida y enseñanza, pues permite conocer el marco textual, el contexto literario en el que sus palabras y gestos, su biografía, en suma, se ha transmitido desde el siglo IX hasta nuestros días⁷³.

⁷² La traducción al español de las citas de fuentes árabes es nuestra cuando no haya referencia a otra versión. Los textos franceses utilizan el acento circunflejo como signo de vocal larga, pero hemos homogeneizado el uso de las vocales largas del árabe con la marca de vocal larga propia del latín para todas las citas.

⁷³ Gracias a diversas estancias universitarias, especialmente en países arabo-islámicos, hemos podido recopilar abundante documentación bibliográfica sobre Rābi‘a al-‘Adawiyya, la maestra mística por excelencia del islam, al tiempo que accedíamos a la abundante literatura biográfica sobre mujeres en la tradición islámica. Comenzamos a conocer este papel relevante de las mujeres cuando estudiábamos en la universidad de Túnez. Proseguimos nuestra búsqueda documental en las bibliotecas de la universidad de Tetuán, en la Biblioteca Nacional de Siria, Al-Asad, en la Universidad de Damasco, en el Centre de Recherches et d’Études Arabes de la Universidad Saint Joseph, la Biblioteca Oriental y la Biblioteca de la Universidad Americana en Beirut. La recopilación de estudios sobre Rābi‘a al-‘Adawiyya se ha

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

La finalidad de la literatura hagiográfica es proponer a quien la lee un modelo de vida. La exactitud histórica en la biografía depende más de la preferencia por un trabajo académico o literario que del conocimiento o desconocimiento del objeto biografiado. Las biografías espirituales de mujeres virtuosas fueron escritas y leídas por hombres que las integraron en el patrimonio cultural común del islam, no en una categoría separada. De este acervo común, es preciso rescatar para el tiempo presente el conocimiento del protagonismo de las mujeres en la cultura religiosa, protagonismo silenciado, velado, en los estudios universitarios occidentales sobre el islam.

Gabrieli, especialista en literatura árabe y persa, señala que la biografía dedicada a un único personaje, enfocado desde un único punto de vista, no es habitual en la literatura árabe clásica:

Prescindiendo del Profeta, al que está dedicada la *Sira*, y de sus más ilustres “compañeros” y sucesores, a menudo biografiados bajo la forma hagiográfica de *Manáquib* o “Virtud” del personaje en cuestión, pocas figuras de la galería, tan rica sin embargo, de la historia islámica han pasado a la posteridad en imagen completa, como un medallón favorable u hostil, forjada por su propio historiador personal (Gabrieli, 1971, 211).

En su estudio histórico de la literatura árabe, Gabrieli considera “áridos catálogos” las clásicas colecciones de vidas de tradicionistas, juristas y doctos en ciencias religiosas. Sin embargo, destaca el relieve humano de las biografías de santos o místicos, así como las dedicadas a personajes ilustres (1971, 210).

En toda la literatura biográfica sobre figuras místicas, puede apreciarse la subversión del rol asignado a la mujer por la sociedad, en consonancia con la inversión operada respecto a su valoración como

enriquecido gracias a una estancia en la Universidad de Pensilvania en Filadelfia, con el consiguiente acceso a las bibliotecas universitarias de la *Ivy*, Princeton, Harvard, Yale, etc., así como a recursos electrónicos de gran utilidad para una investigación en el ámbito del arabismo.

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

persona. En esta literatura, se reconoce la superioridad espiritual y magisterial de las mujeres, las cuales logran alcanzar una forma de vida más perfecta que la de sus compañeros varones. Como muy bien observa Roded, “In the world of mysticism, things are rarely what they seem to be, and sharp contrast to the natural state of the things are prevalent” (1994, 104). Generalmente, la superioridad espiritual de la mujer occidental en la Edad Media y Moderna va asociada a un estado de vida célibe, que, además, le garantiza una forma de vida más independiente del varón. En el islam, por el contrario, la elevación espiritual no ha sido asociada al celibato, por lo que la superioridad y autoridad espiritual de la mujer es reconocida también para la mujer casada y madre de familia. Este sería el caso de Rābi‘a de Siria, con quien a veces se confunde a la mística de Basora, Rābi‘a al-‘Adawiyya, que sí permaneció célibe toda su vida.

En este capítulo realizamos, pues, un recorrido por fuentes y estudios de mujeres en el islam, desde la Edad Media hasta el tiempo presente. La importancia de las mujeres en la mística islámica también ha suscitado, en ocasiones, el interés de algunos arabistas. Merece atención especial el trabajo de tesis para el grado de Doctor en Filosofía de una gran arabista occidental, la doctora Margaret Smith (1884-1970), pionera en 1928 de los estudios de mujeres en el ámbito universitario y que contó con la ayuda del profesor Massignon y del profesor Nicholson, entre otros. Esta insigne arabista, de quien no tuvimos noticia alguna durante nuestra formación universitaria en filología arabo-islámica, abrió una línea de investigación muy útil que reclama nuestro reconocimiento y gratitud.

El segundo trabajo que ha constituido nuestro punto de partida, dado su valor documental, es la compilación árabe de fuentes editadas y no editadas sobre Rābi‘a al-‘Adawiyya, “Ajbār Rābi‘a. Nuṣūṣ manšūra wa-gayr manšūra” (Noticias de Rābi‘a. Textos editados y no editados). Se trata de la primera publicación (1954) de una colección de fuentes sobre la mística basorí y constituye la segunda parte de un estudio de inexcusable referencia, *Šahīdat al-‘išq al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawiyya* (Testigo del deseo divino. Rābi‘a al-‘Adawiyya), realizado por el filósofo egipcio ‘Abd al-Rahmān Badawī (1962, 106-182).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Massignon había afirmado que al-Ḥallāy era “el único en haber osado escribir que en Dios mismo la esencia es el Deseo (‘iṣq)” (1999, 42). *Al-‘iṣq* es uno de los términos árabes que significan amor, pero con el sentido de amor apasionado, de amor de deseo.

1. Fuentes árabes y persas desde la Edad Media a la Edad Moderna

Aunque el origen de las compilaciones biográficas árabes llamadas *Ṭabaqāt* esté relacionado con las biografías de los transmisores del islam, dichas compilaciones reflejan el gusto por el género biográfico, uno de los géneros literarios más antiguos en lengua árabe. Así, Ibn Sa‘d, tradicionista nacido en Basora hacia el año 784 que murió en 845 en Bagdad, debe su fama a la valiosa colección biográfica *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā*, en la que aporta informaciones sobre 4.250 personas, que, desde los inicios del islam hasta la época del autor, habían representado un importante papel como narradoras o transmisoras de tradiciones sobre las acciones y palabras del Profeta (Fück, 1971, 946b). La tercera parte de esta magna obra está dedicada a las mujeres, unas 600 (Ibn Sa‘d, 1958).

Aunque esta compilación no ofrece noticias sobre la mística basorí que nos ocupa, desde el siglo IX podemos encontrar referencias y noticias no solo de Rābi‘a al-‘Adawiyya, sino también de otras muchas mujeres místicas.

Al-Ŷāḥiẓ

Al-Ŷāḥiẓ (m. 869), de quien trataremos ampliamente en el capítulo siguiente, menciona a Rābi‘a al-Qaysiyya, su conciudadana, en dos de sus obras mayores, *Kitāb Al-Ḥayawān* (El libro de los animales) y *Al-Bayān wa-l-tabyīn*, su libro de retórica (Badawī, 1962, 108). Esta primera referencia histórica es de suma importancia, a juicio de Margaret Smith:

[...] because of his early date, and the fact that he may have known Rābi‘a in his early childhood and in any case is likely to have known those who were personally acquainted with her (2001, 2).

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

El arabista Pellat, autor de *Le milieu baṣrien et la formation de Ġāḥiẓ*, afirma que, probablemente, al-Īāḥiẓ sea el primer escritor árabe en analizar el amor, y subraya que este autor basorí se levantó contra el enclaustramiento y el velo para las mujeres (Pellat, 1953, 242).

Al-Ḥakīm al-Tirmidī

Al-Ḥakīm al-Tirmidī (m. ca. 936) recibe el sobrenombre de al-Ḥakīm, el filósofo, por haber procurado la penetración de las ideas filosóficas helénicas en el sufismo. Se le define como un teósofo que sabe combinar la teología islámica con la jurisprudencia, el *ḥadīṭ*, el método introspectivo y las especulaciones del gnosticismo. Desarrolla por primera vez una teoría sobre la jerarquía de los santos o amigos de Dios que, centurias más tarde, tendría influencia sobre Ibn ‘Arabī (Radtke, 2012). Esta observación es compartida por Schimmel, para quien la principal contribución de este filósofo a la teoría del sufismo es *Jatm al-awliyā’* (El sello de los santos), en el que desarrolla una terminología que será usada posteriormente. Pone el acento en la gnosis, con lo que prepara el camino de las especulaciones teosóficas ulteriores. Distingue entre dos tipos de santos: quienes alcanzan la santidad por la adhesión a las reglas y quienes la alcanzan “por la gracia de Dios mediante el acto de amor” (Schimmel, 2002, 221). Hacia los 27 años realizó la peregrinación, pasó un tiempo en Basora formándose en el estudio del *ḥadīṭ* e inició su camino místico. Hacia el 874 fue acusado de hablar de amor y de corromper al pueblo. Uno de los escritos que sustentaban las acusaciones contra él era *Jatm al-awliyā’* (Marquet, 2012).

Al-Ḥakīm al-Tirmidī nombra por dos veces a la mística basorí en su *Kitāb Jatm al-awliyā’* para ilustrar el grupo espiritual, que incluye al Profeta, como no podía ser menos, de quienes han apartado toda criatura de sus almas, permaneciendo solos ante la Verdad (*al-Ḥaqq*), “como Rābi‘a al-‘Adawiyya” (Ḥakīm, 1965, 160).

Esta fuente no es mencionada ni recogida en el estudio de Badawī antes mencionado. El fragmento de al-Ḥakīm al-Tirmidī lo encontramos reproducido en *Ṭabaqāt al-Awliyā’* de al-Munāwī (Badawī, 1962, 138-139), si bien este biógrafo omite la primera mención en que aparece sola Rābi‘a al-‘Adawiyya, y reproduce la segunda, en la que se agrupa con las otras dos

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

personas que ejemplifican el estado espiritual que describe. Sin embargo, al-Munāwī atribuye el texto y la alabanza a Ibn ‘Arabī (m. 1240). Sorprendentemente, por el problema cronológico que plantea, una de esas personas es ‘Abd al-Qādir al-Ŷilāni (1088-1166), asceta y predicador *hanbalí* de Bagdad, apodado, Muḥyī l-Dīn, “el Vivificador de la religión”, al que Schimmel considera el santo más popular del mundo islámico (2002, 264). Probablemente, la interpolación de su nombre junto al de Rābi‘a sea debida a un copista de época posterior.

Al-Sarrāy

Al-Sarrāy (m. 988) es la autoridad sufi más antigua del grupo de escritores que intentaron, a fines del siglo IX, probar la ortodoxia del sufismo mediante textos fundamentales. Entre sus maestros y fuentes de información figura Aḥmad ibn Muḥammad ibn Sālim de Baṣra (m. 967). Sus debates con este maestro, máximo representante de la escuela Sālimiyya, atestiguan la independencia de su pensamiento (Lory, 2012). Este autor considera el sufismo como una escuela ortodoxa de pensamiento dentro de las ciencias teológicas y jurídicas islámicas, cuyas raíces se encuentran en el Corán y la Sunna⁷⁴. Describe a los sufíes como ulemas, es decir, como personas doctas en las ciencias del islam (Sulamī, 1999, 40; Smith, 2001, 3). Menciona a Rābi‘a una vez en su *Kitāb al-Luma‘* (El libro de las luces) (Badawī, 1962, 108), uno de los más antiguos tratados de sufismo. El valor de este trabajo estriba no solo en la riqueza documental sobre el sufismo de los primeros siglos, sino también en su pensamiento religioso: presenta las bases del conocimiento entendido en sentido místico y contribuye a la legitimación del sufismo como ciencia islámica. Los sufíes forman parte de

⁷⁴ “La Sunna incluye lo que dijo el Profeta, lo que hizo y aquellos actos que permitía o autorizaba” (Esposito, 2006, 103). La Tradición o Sunna conserva los dichos y hechos del Profeta Mahoma. Está integrada por los *ḥadīṭ-es* (relatos, anécdotas) del Profeta, acompañados de su cadena de transmisión (*isnād*). Para garantizar la fiabilidad de los tradicionistas, se compilieron diccionarios biográficos; para compilar la Sunna, se redactaron seis libros canónicos. Con anterioridad a esta compilación canónica del siglo IX, los *ḥadīṭ-es* fueron estudiados, analizados, clasificados y recogidos en libros.

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

la élite espiritual del islam. Cita abundantes *ḥadīṭ-es* y, sobre todo, a los grandes maestros del sufismo:

The *Luma‘* also contributed to the legitimisation of Ṣūfism as an Islamic science in its own right. Al-Sarrādj showed himself quite firm about the essential point: true Ṣūfis are not merely in complete conformity with Islamic orthodoxy but they themselves make up its spiritual elite (Lory, 2012).

Al-Kalābādī

Al-Kalābādī (m. ca. 990 o 994) es también uno de los primeros escritores en teorizar sobre el sufismo. Se han conservado dos obras suyas, *Ma‘ānī l-ajbār* (Significados de las tradiciones)⁷⁵ y *Ta‘arrūf li-l-maḍhab ahl al-taṣawwuf* (Búsqueda del método de los sufíes). En ambas, según Margaret Smith (2001, 3), se encuentran referencias a Rābi‘a al-‘Adawiyya. No obstante, Badawī solo recoge dos fragmentos de la segunda, *Ta‘arrūf li-l-maḍhab ahl al-taṣawwuf*⁷⁶, obra fundamental para el conocimiento del sufismo en los tres primeros siglos (1962, 109). En la primera parte, de carácter histórico, al-Kalābādī define el sentido de la palabra sufi⁷⁷ y evoca las grandes figuras del sufismo. Tiene también una intención apologética: intenta decir qué es el verdadero sufismo (Nwya, 1978, 488a) y busca la concordancia entre ortodoxia y sufismo (Schimmel, 2002, 101). La ortodoxia sufi se refleja en la enseñanza de los atributos divinos, de la visión beatífica y de la teodicea (Meyer, 2008, 269).

Rkia E. Cornell, en la edición de la obra de al-Sulamī, observa que al-Kalābādī, a diferencia de al-Sulamī, tiende a mantener ocultas las

⁷⁵ Un manuscrito de *Ma‘ānī l-ajbār al-musammā baḥr al-fawā‘id* se encuentra en The Ghazi Husrey Beg Library de Sarajevo.

⁷⁶ Existe una traducción inglesa de J. Aberry (1935): *The doctrine of the Ṣūfis*. Cambridge.

⁷⁷ El término sufi parece ser aplicado originalmente a la escuela de Bagdad, mientras que en la tradición oriental se usó el término *malāmatī*, o *ḥakīm* (sabio) (Meyer, 2008, 269).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

contribuciones de las mujeres a la historia del sufismo, siendo Rābi‘a la única que es citada por su nombre, mencionándola en tres ocasiones:

But these short citations do little or nothing to provide Rābi‘a with a voice. For al-Kalābdhī, Rābi‘a al-‘Adawiyya is more of a trope, a rhetorical device, than a real person (Sulamī, 1999, 17).

Al-Makkī

Abū Ṭālib al-Makkī vivió y enseñó en La Meca, Basora y Bagdad, donde murió en el año 996. En La Meca se unió a Abū Sa‘īd al-A‘rābī, (m 952), discípulo de al-Āunayd (m. 910) de Bagdad⁷⁸. En Bagdad al-Makkī escribió *Qūt al-qulūb* (El alimento de los corazones), una obra de gran amplitud y notable influencia en escritores posteriores como al-Gazālī (Schimmel, 2002, 34, 101), quien la considera un trabajo de referencia para obtener información sobre el sufismo. ‘Umar al-Suhrawardī (m 1234) también la cita y parafrasea en su propio manual sobre sufismo (Ohlander, 2012). *Qūt al-qulūb* está considerado, por tanto, como el primer manual completo de sufismo. En relación con el tema del amor, representa una línea moderada. Menciona nueve aspectos del mismo y comenta extensamente el poema de “Los dos amores” de Rābi‘a al-‘Adawiyya, cuya autoría le atribuye (Smith, 2001, 3). Se refiere a ella en varias ocasiones, dando detalles de su vida y de sus compañeros (Badawī, 1962, 110, 113).

Al-Sulamī

Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (m. 1021) fue un importante hagiógrafo sufí y un comentador del Corán. G. Böwering reseña la extensa bibliografía de este sabio de Nishapur (1998, 846b-847a), pero no puede dar cuenta de *Ḍikr al-niswā al-muta‘abbidāt al-ṣūfiyyāt* (Memoria de las mujeres orantes sufíes). Tampoco Roded pudo acceder en 1994 a lo que

⁷⁸ Abū Sa‘īd Ibn al-A‘rābī (m. 952-3) era original de Basora y escribió *Ṭabaqāt al-Nussāk* (Las categorías de los ascetas), el único libro de este género que al-Sulamī cita por su nombre y que se encuentra perdido (Sulamī, 1999, 53, n. 135). Abū Sa‘īd transmitió a sistematizadores posteriores, como al-Sulamī, al-Isbahānī y al-Quṣayrī, la información biográfica de lo que podría ser la primera compilación biográfica de sufíes (Knysh, 2012).

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

consideraba la sección dedicada a las mujeres en *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, en realidad, la primera compilación de biografías dedicada a sufíes (Roded, 1994, 92). Hasta fechas muy recientes, se pensaba que esta obra perdida, *Dīkr al-niswā al-muta‘abbidāt al-ṣūfiyyāt*, escrita en memoria de las mujeres sufíes, era una parte amputada de *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, versión abreviada de su gran historia del sufismo, *Ta’rīj al-ṣūfiyya*, conocida hoy tan solo por extractos recogidos en otras fuentes.

En la primera página de la Introducción de *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, al-Sulamī —cuyo apellido quiso adoptar de la madre— reproduce parte de la aleya 25 de la azora 48: “Si no hubiera sido por hombres creyentes y mujeres creyentes, a quienes no podíais reconocer...” (1969, 1). La elección de esta cita da muestra de la importancia que Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī atribuye a las mujeres.

Dīkr al-niswā al-muta‘abbidāt al-ṣūfiyyāt pertenece a la categoría de biografía sagrada y constituye un complemento a sus biografías sobre hombres sufíes. Al autor le interesa más la vida, experiencia o praxis (*‘amal*) sufí, que la doctrina (*‘ilm*), y establece el origen de esta práctica en el Profeta, sus Compañeros y otras figuras de la primera generación del islam. La editora del manuscrito “Sulamiyyat” de Ryad no lo considera un apéndice de *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, como se sugiere en las referencias modernas a esta obra:

Since the Riyadh collection of Sulamī texts does not include a copy of *Ṭabaqāt aṣ-ṣūfiyya*, it is now apparent that as-Sulamī’s book of Sufi women was not written as an appendix, but was composed as a separate work. Being aware of the interest that a work on Sufi women would arouse among the general public, in 1993 aṭ-Ṭanāhī published and edited version of *Dhīkr an-niswā al-muta‘abbidāt aṣ ṣūfiyyāt* through the Cairo publishing house of al-Khānjī (Sulamī, 1999, 45).

Roded, por su parte, reflexiona sobre el hecho de colocar a las mujeres en una sección separada en las *ṭabaqāt* (clases, categorías). Considera que puede ser signo de la consideración de la mujer como categoría separada (v. gr. Ibn Sa‘d, 1904), en tanto que, entreverando las entradas de mujeres con las de los hombres: “it implies that they are integral to the concept of prominent personalities” (Roded, 1994, 6). El problema que surge es que

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

estas secciones separadas pueden perderse o dejar de publicarse. En todo caso, Roded observa que las mujeres no han sido autoras de compilaciones biográficas hasta el final del siglo XIX y que estas solo se refieren a mujeres (1994, 7).

De ser cierta la hipótesis de Rikia E. Cornell, *Dikr al-niswa al-muta'abbidāt al-ṣūfiyyāt* constituiría el primer Estudio sobre Mujeres realizado por un biógrafo árabe, estudio que el primer editor masculino no llegó a comprender en profundidad. La profesora de la Duke University, R. E. Cornell, quien edita, traduce, introduce y anota cuidadosamente el texto, observa que, a la inversa de la creencia del primer editor, las mujeres sufíes de al-Sulamī no son importantes porque estén asociadas a famosos sufíes, antes al contrario, ellas son las que validan a sus compañeros varones, al educarlos en las doctrinas y prácticas sufíes (Sulamī, 1999, 46).

En *Dikr al-niswa al-muta'abbidāt al-ṣūfiyyāt*, al-Sulamī realiza retratos espirituales de mujeres en plano de igualdad con los retratos masculinos que realiza en su *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*. El interés de al-Sulamī no estriba en garantizar la fidelidad de la cadena de transmisiones (citas) para asegurar la verdad de lo escrito, como era característica habitual del género de las *ṭabaqāt*, sino en demostrar a las personas destinatarias de su obra que las mujeres sufíes son iguales en inteligencia (*'aql*) y sabiduría (*ḥikma*) a los hombres (Sulamī, 1999, 50).

E. Cornell comprende bien que hay que entrar por las puertas del cronotopo de al-Sulamī para alcanzar el sentido de su obra sobre las mujeres:

It allows the reader to gain a deeper understanding of the work as a whole by providing historical, intellectual, and doctrinal contexts in which to situate the author's arguments (Sulamī, 1999, 50).

No podemos, por tanto, considerar que al-Sulamī cometa un error cronológico, es decir, un descuido, al abrir su trabajo consagrado a las mujeres, con las tradiciones y el retrato espiritual de Rābi'a al-Adawiyya, antes al contrario, obedece a un deseo intencionado (Sulamī, 1999, 74-81).

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

Al-Iṣbahānī

Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī (m. 1037) escribe *Ḥilyat al-awliyā’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā’* (Ornamento de los santos y generaciones de los puros), en el que estudia a los sufíes siguiendo el método aplicado por los historiadores. Se trata de un documento muy útil para conocer la historia de los primeros sufíes, agrupados aquí en categorías. Se encuentran varias referencias a Rābi‘a en entradas dedicadas a otros sufíes (Badawī, 1962, 110-111). No obstante, contiene veintiocho biografías de mujeres pertenecientes a la generación del Profeta.

Su obra biográfica tiene una clara intención apologética. Considera a los sufíes los verdaderos seguidores de Mahoma y sus Compañeros, y da más importancia a la experiencia que a la doctrina (Sulamī, 1999, 40). A juicio de Jacqueline Chabbi, el iraní al-Iṣbahānī realiza un retrato ideológico del pasado que se acerca más a la literatura hagiográfica que a las clásicas *ṭabaqāt*, pues no proporciona una información biográfica precisa ni identifica adecuadamente la cadena de transmisores. Pero *Ḥilyat al-awliyā’*, afirma Chabbi, es la obra que ha brindado la póstuma reputación a quien figura como uno de los grandes tradicionistas (*ḥāfiẓ*) de su tiempo (Chabbi, 2012).

Al-Quṣayrī

Abū l-Qāsim al-Quṣayrī (m. 1074), nacido en Nishapur en 986, escribe en 1046 *Al-Risāla al-quṣayriyya*, un tratado sobre sufismo en la línea espiritual de al-Sulamī, que será analizado muy pronto en Occidente (Schimmel, 2002, 104). Al-Quṣayrī, teólogo y místico, escribe sobre todas las disciplinas de las ciencias islámicas, pero aborda fundamentalmente temas místicos, constituyendo la *Risāla*, “a most important compendium of the principles and terminology of Ṣūfism” (Halm, 2012). Aunque no dedica ninguna biografía a mujeres (Roded, 1994, 92), son frecuentes las menciones a Rābi‘a (Badawī, 1962, 124), citando sus enseñanzas o las anécdotas que ilustran su experiencia, dado el reconocimiento de su autoridad en relación con la vía mística.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Al-Ḥuŷwīrī

‘Alī ibn ‘Uṭmān al-Ḥuŷwīrī (m. ca. 1072-77) es un teólogo y místico iraní compañero de al-Qušayrī. Escribió en persa la única obra suya que se conserva, *Kašf al-maḥyūb* (Desvelamiento de las cosas ocultas), con la que abre una nueva etapa de la literatura mística, siendo el primer tratado persa sobre el sufismo. En ella presenta el sistema del sufismo exponiendo y discutiendo sus doctrinas y prácticas, método que utiliza incluso en las biografías de los sufíes. No dedica ninguna de las 109 biografías a mujeres (Roded, 1994, 92). Como otros autores, sabe armonizar su teología con un misticismo avanzado (Hosain, 1971, 565a). Contiene enseñanzas interesantes que no aparecen en otros lugares. La teoría de la aniquilación en Dios (*fanā’*) ocupa un lugar destacado en su sistematización. Compara la aniquilación en Dios a un ardimiento “embrasement par un feu qui transmute en sa propre nature celle de toute chose, mais sans changer l’essence” (Hosain, 1971, 565a), que nos recuerda al símil del fuego en San Juan de la Cruz.

Badawī reseña una referencia a Rābi‘a (1962, 109) y Amnestay afirma que al-Ḥuŷwīrī refiere numerosos episodios de la vida de Rābi‘a sin citarla por su nombre (Amnestay, 2009, 361).

Al-Gazālī

Abū Ḥamīd al-Gazālī (m. 1111), de origen persa, nació en Tus en 1058. Fue un original filósofo, jurista, teólogo, místico y reformador religioso (Montgomery, 2012). Ejerció como profesor en Bagdad y desarrolló una gran actividad literaria, fundamentalmente en los campos de la teología, la filosofía y la mutua confrontación, para decantarse, finalmente, abandonada su cátedra en Bagdad, por la mística, a raíz de su experiencia vital. De esta experiencia brota su obra mayor, en cuarenta capítulos, dedicada al sufismo, *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn* (La vivificación de las ciencias de la religión). Schimmel recuerda que el número cuarenta simboliza el tiempo de prueba y retiro al que se somete el adepto al comienzo de la Vía (2002, 110). El *Ihyā’* fue quemado en las plazas de al-Andalus en el periodo almorávide (Gabrieli, 1971, 220-221). Con al-Gazālī y su anti-intelectualismo, la ciencia del corazón y la experiencia mística entran

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

en confrontación con la especulación racional neoplatónica, predominante en la filosofía musulmana de los siglos XI y XII.

Los primeros maestros del sufismo son citados como autoridades en *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*, trabajo académico y crítico. Al-Gazālī menciona a Rābi‘a como una maestra del sufismo y, a juicio de Margaret Smith, el filósofo “accepts her teaching and her views as of at least equal authority with those of the great mystic *shaykhs*” (2001, 5). De hecho, cita sus versos, los comenta y considera que realiza una contribución importante a la doctrina del amor (Gazālī, 1939, IV, 302). El propósito de al-Gazālī de aunar la mística y la religión y de procurar la interiorización de la ley en el corazón en concordancia con una vida sana, lo convierte en un teólogo influyente en el islam, de modo que consiguió finalmente que la teología ortodoxa aceptara el sufismo, y también que se interesaran por él, más que por ningún otro pensador, los investigadores occidentales. Hoy, en palabras de Gabrieli, al-Gazālī “se considera, por unánime consenso del islam ortodoxo, el reanimador de su espiritualidad amenazada por un sofocante formalismo” (1971, 219).

Badawī recoge fragmentos del comentario de al-Zabīdī (m. 1791) a la obra de al-Gazālī (1962, 118-123), *Iḥāf al-sāda al-muttaqīn fī šarḥ ihyā’ ‘ulūm al-dīn li-l-Gazālī* (El perfeccionamiento de los hombres piadosos en el comentario de la vivificación de las ciencias de la religión de al-Gazālī)⁷⁹.

Al-Ḥamadānī

‘Aynu’ al-Qu āt al-Ḥamadānī (m. 1131) fue el discípulo preferido del hermano del teólogo Abū Ḥamīd al-Gazālī, llamado Ahmad al-Gazālī (m. 1126). Nacido en una familia de eruditos, estudió árabe, gramática, teología, filosofía y derecho y se convirtió al sufismo siendo adolescente. Enamorado

⁷⁹ Caterina Valdrè (2001, 28, 35) parece confundir al pensador del final del periodo abasí al-Zubaydī (m. 1205 d. C.) con Murta ā al-Zabīdī (m. 1791), el autor de la obra cuyos fragmentos reproduce Badawī. Margaret Smith no lo menciona. Para más información sobre este erudito islámico, nacido en la India, que habitó en Zabid, Yemen, y vivió finalmente en El Cairo, véase Stefan Reichmuth; Trustees of the "E. J. W. Gibb Memorial" (2009): *The world of Murtada al-Zabidi (1732-91): life, networks and writings*. Cambridge: Gibb Memorial Trust.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

de Dios con amor pasional, se sentía en concordancia con la ortodoxia. No obstante, sus enseñanzas espirituales provocaron pronto la hostilidad de los teólogos ortodoxos, fue encarcelado y ejecutado por herejía en Bagdad siendo aún joven (33 años). Durante su encarcelamiento en Bagdad escribió su apología *Šakwà l-garīb* (Infortunio del extranjero) (Teubner, 2012).

Schimmel afirma que el talento poético de al-Ḥamaḍānī para la expresión del pensamiento profundo era mayor que el de su maestro (2002, 313). Teólogo y poeta del amor, no puede menos que mencionar a Rābi‘a en su tratado *Šakwà l-garīb* (véase Badawī, 1962, 111-112).

Margaret Smith, probablemente, confunde a este mártir místico, en la línea de al-Ḥallāy, con el escritor persa en lengua árabe al-Ḥamaḍānī (m. 1008), escritor de prosa ornada que inaugura el género de la *maqāma* y que sí era apodado “maravilla del siglo” (Gabrieli, 1971, 179).

‘Aṭṭār

Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, (m. ca. 1190), droguista y médico, nació y murió en Nishapur. Aunque no fuera realmente ejecutado por ortodoxos o herejes, la tradición lo incluye en la lista de los mártires de amor y ocupa un alto rango en la tradición espiritual iraní (Schimmel, 2002, 321). Según Ritter, dada su profesión, no se podría definir como sufí: “non à proprement parler *šūfi*⁸⁰, mais il aime les saints personnages dès sa jeunesse” (1960, 775a), como al-Ḥallāy, con quien concluye su compilación hagiográfica *Tadkirat al-awliyā’*. Schimmel considera que es un escritor influido por el misticismo de al-Ḥallāy, de quien aprende la mística del amor, del sufrimiento, del deseo y de la búsqueda (2002, 323). Al-Ḥallāy dio testimonio de la unión de amor con Dios, unión intencional “où l’intelligence et la volonté du sujet — donc tout ce que le permet de dire “je”— sont agies par la grâce divine” (Massignon, 1971, 105a). Al-Ḥallāy “salvaguarda la trascendencia divina” y

⁸⁰ No obstante, sabemos que los sufíes seguidores de Abū l-Ḥasan al-Šāḍillī, criticaban “las pretensiones fraudulentas de algunas bandas de ascetas errantes, así como ciertos comportamientos excesivos [...] sus miembros no podían ser distinguidos del resto de la sociedad [...] Procedían de todos los rangos y esferas de la sociedad, si bien abundaban los miembros de la clase media urbana, y los discípulos tenían que ganarse su propio sustento” (Waines, 1998, 182).

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

afirma que la esencia de Dios “es el Deseo (‘ishq)” (Massignon, 1999, 42). Al-Ḥallāy representa, pues, según Massignon, la vía de la unificación con Dios por el amor (*waḥdat al-šuhūd*), frente a la corriente del panteísmo posterior, que defiende el monismo existencial (*waḥdat al-wuḥūd*) (1999, 42-3). Subyace en él una concepción “personalista de la historia humana” (Massignon, 1999, 63). En la línea del primer sufismo, y a diferencia de la concepción de Ibn ‘Arabī, para al-Ḥallāy, el destino del ser humano no sería la re-absorción, sino la realización personal mediante la resurrección (Massignon, 1999, 63, 67).

El establecimiento del listado de la producción de ‘Aṭṭār es complicado. Ritter explica que las obras que se le atribuyen se dividen en cuatro grupos “si différents quant au contenu et au style qu’il paraît difficile de les attribuer à un seul individu” (Ritter, 1960, 775a). Se consideran apócrifos los escritos del grupo tercero y cuarto, y no parece ser el autor del segundo grupo de obras, en las que el número de anécdotas es muy reducido, desaparece el interés por el mundo exterior y los temas recurrentes son la aniquilación absoluta y el monismo panteísta que niega la existencia de nada fuera de Dios y afirma que todas las cosas son una sola y misma substancia. (Ritter, 1960, 775^a-775b). Al primer grupo pertenece el memorial sobre personajes místicos y el famoso poema *Mantiq ut-tayr* (La conversación de los pájaros). Sus poemas, especialmente el que acabos de nombrar, se convirtieron en clásicos de la Historia de la Literatura, y han sido fuente de inspiración y objeto de estudio hasta nuestros días (Schimmel, 2002, 322).

‘Aṭṭār cuenta en su *Taḍkirat al-awliyā* (Memorial de los amigos de Dios) historias de sus venerados maestros sufíes, dando “prueba de un fascinante talento de narrador” (Schimmel, 2002, 321). Muchas de las anécdotas narradas las insertó posteriormente en sus poemas. Estas biografías son narraciones dramáticas enriquecidas con anécdotas vivas que no buscan la exactitud histórica. Margaret Smith afirma que es la obra de narrativa persa más antigua consagrada exclusivamente a vidas de santos (Smith, 2001, 6). Según Ritter, ‘Aṭṭār trata libremente sus fuentes, “et les a souvent altérées à la lumière de ses propres idées religieuses” (1960,776b), por lo que debe ser completado con otras fuentes.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

‘Aṭṭār glosa a Rābi‘a en sus versos (véase Nurbakhsh, 1999, 9, 21, 65) y le dedica, en *Taḍkirat al-awliyā*, una biografía —la más amplia de las que se dispone hasta la fecha— “Sentences de Rābi‘a ‘Adaviyeh” (‘Attar, 1976, 82-100). Rābi‘a al-‘Adawiyya es presentada como mística del amor, que ardía interiormente en el fuego del amor, había penetrado todos los misterios de la verdad y rivalizaba con los hombres de élite (‘Attar, 1976, 82). Queda, pues, situada en el rango de al-Ḥallāy (‘Attar, 1976, 299-308). ‘Aṭṭār no precisa sus fuentes. En todo caso, él escribe literatura mística y no un libro de Historia:

Obviously, legends had grown up around the memory of the saints he portrayed and he has not hesitated to insert them, and probably to add considerably to them, along with what may well rest on historical facts and, for the modern student of his work, it is not easy task to disentangle the two (Smith, 2001, 6).

Ibn al-Ŷawzī

Ibn al-Ŷawzī (m. 1200) fue un bagdadí jurisconsulto de la escuela ḥanbalí, tradicionista, historiador, profesor y predicador. Tuvo una formación muy cuidada y una actividad intelectual muy fecunda. Entre los admirados maestros que no pudo conocer personalmente se encuentra Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī (m. 1037). Hacia el año 1178 se sitúa su época de mayor apogeo: dirige cinco madrazas, ha compuesto más de 150 obras y mantiene excelentes relaciones con el califa, el visir y los principales ulemas. Su obra *Ṣifat al-ṣafwa* (Naturaleza del elegido) es una historia muy documentada del sufismo, en la que intenta demostrar que los verdaderos sufíes fueron quienes se aplicaron a seguir fielmente las enseñanzas de los Compañeros del Profeta. Las biografías laudatorias son consideradas lo mejor de su obra histórica. Dedicó varias de ellas a ascetas y adoradores, como al-Ḥasan al-Baṣrī, Ibrāhīm ibn Adham, Sufyān al-Ṭawrī y Rābi‘a al-‘Adawiyya (Laoust, 1971, 775a).

Ṣifat al-ṣafwa resume las informaciones de *Ḥilyat al-awliyā* de Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī (m. 1037) e incluye pasajes del libro de al-Sulamī dedicado a las mujeres sufíes. A diferencia de este, Ibn al-Ŷawzī hace una presentación de las mujeres más emocional y menos intelectual. Ello no

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

disminuye la importancia de su documentación respecto a la señera presencia de la mujer en el islam, como bien observa Rkia E. Cornell (Sulamī, 1999, 46). La educación proporcionada por su madre y una tía paterna lo impulsó a interesarse por la espiritualidad femenina. Este interés fue fomentado por su maestra Šuhda bint al-‘Ibarī, una de las primeras expertas de su tiempo en *ḥadīṭ* (Sulamī, 1999, 46). Un veintitrés por ciento (240) de las entradas de *Šifat al-ṣafwa* están dedicadas a mujeres, entre las que destaca Rābi‘a al-‘Adawiyya. La información sobre ellas no puede tener su fuente en *Ḥilyat al-awliyā’*, ya que reprocha a Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī su escasa mención de las mujeres, con la que contribuye a perpetuar la ignorancia de su protagonismo. Por ejemplo, constata lo siguiente a propósito del importante jurista coetáneo de la maestra sufi: “Sufyān ath-Thawrī learned from Rābi‘a and followed her teachings” (Ibn al-Ŷawzī, 1986, I, 31, *apud* Sulamī, 1999, 47).

Roded analiza la estructura de esta obra biográfica. Las entradas se organizan por áreas a partir del centro del califato en Bagdad. Primero aparecen los hombres cuya identidad es reconocida, a continuación los hombres de nombre desconocido, las mujeres conocidas por su nombre y, por último, aquellas cuyo nombre no ha sido transmitido en la noticia (1994, 94).

Šibt al-Ŷawzī (m. 1257), nieto del anterior, recoge la información sobre Rābi‘a del polígrafo bagdadí en su obra *Mir ‘āt al-zamān* (El espejo del tiempo). Badawī reproduce los textos del ilustre Ibn al-Ŷawzī (m. 1200)⁸¹.

Ibn al-Munawwar

Ibn al-Munawwar (m. 1203) menciona a Rābi‘a en su biografía espiritual sobre su bisabuelo —uno de los más famosos discípulos de al-Sulamī— Abū Sa‘īd ibn Abī al-Jayr, *Asrār al-tawḥīd fī maqāmāt al-šayj Abī Sa‘īd* (Los secretos de la afirmación de la unicidad divina en las moradas del *šayj Abī Sa‘īd*) (Smith, 2001, 5). Ibn al-Munawwar debió componer su obra, considerada obra maestra de la literatura persa, en Herat, hacia el año 1178-

⁸¹ Caterina Valdrè (2001, 28) confunde la fecha de la muerte del abuelo con la del nieto.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

79 (Algar, 2011). En ella se hace un admirado elogio de la elevación espiritual de las mujeres en una ciudad al norte de Nishapur, equiparándolas a los varones en el seguimiento de la ortodoxia (Sulamī, 1999, 69). Badawī recoge un fragmento referido a Rābi‘a (1962, 109-110).

Al-Suhrawardī

Abū Ḥafs ‘Umar al-Suhrawardī (m. 1234) de origen persa, estudió la teología escolástica en su juventud en Bagdad, entró en la Vía y destacó como orador. Según Margaret Smith, estudió sufismo en Basora (2001, 7). Schimmel destaca que fue discípulo de su tío Abū Naṣīb al-Suhrawardī (m. 1168), quien, a su vez, lo fue del hermano del Imām al-Gazālī, Aḥmad. Llegó a ser maestro sufi oficial en Bagdad. El califa al-Nāsir apoyó su doctrina, interesado en promover la rama sufi de la *futuwwa* (caballerosidad), y le confió misiones diplomáticas. Hacia el 1215-16, escribió *‘Awārif al-ma‘ārif* (Los beneficios del conocimiento), tratado sobre las teorías sufíes que se enseñó en las madrazas (Schimmel, 2002, 262-263).

Este manual incorpora la más antigua literatura sufi. Menciona a algunas mujeres, como Fátima, la hija del Profeta y, en varias ocasiones, a Rābi‘a, citando sus enseñanzas, en apoyo de sus propias teorías. Margaret Smith reseña tan solo una frase relativa al deseo de Dios, acerca de la cual hace notar que al-Suhrawardī atribuye la autoría a Rābi‘a, en tanto que al-Ḥuṣwīrī la omite (Smith, 2001, 122).

En las citas de este escritor, observamos que la palabra de Rābi‘a es fuente de autoridad en el mismo nivel que la palabra de otros grandes maestros del islam; por ejemplo, en su enseñanza referente a la sinceridad y recta intención (Suhrawardī, 1939, 334). Suhrawardī admiró a al-Ḥallāy, pero rechazó el panteísmo de Ibn ‘Arabī (Hartmann, 2012).

Badawī, que cita en varias ocasiones la autoridad del imam al-Suhrawardī para su análisis filosófico, no recoge, empero, las menciones a Rābi‘a en su compilación.

Ibn ‘Arabī

Ibn ‘Arabī nació en Murcia en 1165 (m. 1240). A partir de los ocho años se formó en Sevilla. Muy pronto tuvo una experiencia de conversión

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

que impresionó al amigo de su padre, el filósofo Averroes. Entre los maestros espirituales a quienes sirvió o frecuentó, menciona a dos mujeres, Fátima ibn al-Muṭannā de Sevilla y Šams Umm al-Fuqarā’ de Marchena (Ateş, 1971, 730a; Ibn ‘Arabī, 2005, 176-179; Nurbakhsh, 1999, 119, 129-131). Se casó varias veces. Es el autor sufí más fecundo pues se le atribuyen unas cuatrocientas obras.

Al-Futūḥāt al-makiyya (Las conquistas espirituales de la Meca) expone la doctrina sufí del autor en su integridad (Ateş, 1971, 730a). En la edición que hemos consultado (Ibn ‘Arabī⁸², 1999), las páginas 479-542 del capítulo 178 están dedicadas al conocimiento de la morada (o estación) del amor (*fī maqām al-maḥabba*). Al tratar de uno de los estados espirituales del amante, el del puro amor, después de citar la exclamación de amor de una mujer enamorada, no puede menos que reconocer la maestría de la gran amante y poeta, Rābi‘a al-‘Adawiyya:

Y esta es la declaración (*qawl*) de la “mujer” amante que, según se dice, ciertamente es la palabra (*qawl*) de la famosa (*mašhūra*), Rābi‘a al-‘Adawiyya, quien sobrepasó a los “hombres” en cuanto a estado espiritual y morada. Ella supo discernir y clasificar —sea grata a Dios—, y es el suyo el más admirable de los métodos para la explicación del amor (*ḥubb*) (Ibn ‘Arabī, 1999, III, 538).

A continuación, reproduce el poema de “Los dos amores”. Resulta interesante cotejar el texto árabe que acabamos de traducir con la traducción española, realizada a partir de una versión francesa. En aquella, desaparece la palabra “mujer” y se sustituye “hombres” por “auténticos iniciados”:

Estos versos son de una amante que, según se dice, sería la célebre Rābi‘a al-‘Adawiyya, cuyo estado y nivel de espiritualidad rivalizaban con los de los auténticos iniciados (Ibn ‘Arabī, 2005, 239).

⁸² En los textos árabes aparece sin artículo; en textos occidentales, incluida la *Encyclopaedia of Islam*, con él. El caso contrario ocurre con ‘Aṭṭār: Badawī lo escribe con artículo, al-‘Aṭṭār (el Perfumero), pero los textos occidentales lo omiten.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Podemos apreciar que la traducción traiciona la perspectiva de género introducida por el autor medieval, así como su acentuación, es decir, la clara reivindicación de la valía y no solo de la igualdad, del sexo femenino.

Al principio del capítulo 178, cuando va anticipando los contenidos que abordará, Ibn ‘Arabī afirma que, entre las personas que han tratado del amor, la única que planteó cuál es el fin del amor fue una mujer de gran finura (*imr’ā laṭīfa*) (1999, III, 494). Intuimos que se refiere a Rābi‘a al-‘Adawiyya, dada la mención explícita ulterior, que hemos reseñado más arriba.

Esta fuente no es recogida por Margaret Smith ni por Badawī.

Al-Maqdisī

‘Azz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām ibn Gānim al-Maqdisī (m. 1279) escribió numerosos tratados de sufismo. Badawī reproduce un largo fragmento de su libro *Šarḥ ḥāl al-awliyā* (Explicación del estado de los amigos de Dios) en el Manuscrito Árabe 1241 de la Biblioteca Nacional de París, dedicado a explicar el estado espiritual de Rābi‘a (Badawī, 1963, 182-184).

Margaret Smith cita otra obra de este autor, *Kašf al-asrār wa manāquib al-abrār* (El desvelamiento de los misterios y los méritos de los justos)⁸³, en la que dedica una página a Rābi‘a y proporciona versos que no se encuentran en otros escritores (2001, 5, 135, 136).

Ibn Jallikān

Ibn Jallikān (m. 1282) es un biógrafo y jurista árabe oriundo de Irbil, ciudad situada en el nordeste de Irak. Persona cultivada, sociable y espiritual, amante de la poesía e inclinado por los estudios históricos, ejerció el cargo de *qāḍī al-quḍāt* de Damasco y dirigió el departamento de justicia en toda Siria. Fück lo describe como un perspicaz observador de viva

⁸³ Manuscrito árabe localizado en Berlín por Margaret Smith (2001, 238). Existe otra copia en la Biblioteca de la Mezquita Sulaymān de Estambul, <<http://quod.lib.umich.edu/h/hart/x-213441/1>>. Consulta: 28 de abril de 2012.

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

inteligencia, con profundo conocimiento del derecho. Fruto de su trabajo de recopilación de información de personajes ilustres, con fecha de defunción datada, es el diccionario biográfico *Wafayāt al-a‘yān* (Necrología de personajes eminentes), concluido en 1274 (Fück, 1971, 856b-857a). Gabrieli lo considera un modelo “de clásica medida y armonía”, “insuperado como buena fuente histórica y en garbo literario” (1971, 211).

El orden de las entradas es alfabético. Rābi‘a al-‘Adawiyya ocupa cuatro páginas del tomo segundo en la edición del doctor Ihsān ‘Abbās (Ibn Jallikān, 1963).

Recoge diálogos de Rābi‘a con diversos personajes masculinos, Sufyān al-Ṭawrī, su padre o el gobernador de Basora, a quienes transmite sus enseñanzas. Cita como fuentes a Abū al-Qāsim al-Quṣayrī y a Ibn al-Āwzī. Las mujeres también aparecen en sus noticias sobre la célebre mística, bien de forma anónima, bien con nombre propio como miembros primigenios de la cadena de transmisores de palabras y acciones de Rābi‘a. Es el caso de ‘Abda bint Abī Ṣawwāl, asistente de la mística basorí hasta el final de sus días.

Badawī no recopila este texto.

Ibn Taymiyya

Taqī l-Dīn Aḥmad ibn Taymiyya (m 1328), teólogo y jurisconsulto ḥanbalí, comenzó su enseñanza en la Mezquita de los Omeyas en Damasco. Fue acusado de antropomorfismo y encarcelado. Se interesó por las herejías de la filosofía y el sufismo. No condenó el sufismo en sí mismo, sino las desviaciones de la Sunna contenidas en él. Refutó la filosofía racionalista, defendió la lectura literal del Corán, condenó cualquier innovación contraria a la ortodoxia y afirmó la necesidad de erradicarla (Ziai, 69). Sus ideas están en el origen del *wahhabismo* y el estado de la dinastía saudí (Laoust, 1971, 976a-979b). Badawī cita un comentario de Ibn Taymiyya referido a Rābi‘a y a su valoración de la Kaaba como un ídolo en la tierra, extraído de su obra *Ma‘yū‘at al-rasā‘il wa-l-masā‘il* (Compilación de tratados y cuestiones) (Badawī, 1962, 80).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Al-Dahabī

Šams al-Dīn al-Ḍahabī (m. 1347) fue un maestro *šafi'í* e historiador del islam que adolecía de rigidez de pensamiento. Multifacético e investigador en diversas disciplinas, estudió derecho islámico, fue profesor de Tradición en Damasco y un compilador cuidadoso en las referencias a las autoridades. Su voluminosa obra sobre la historia del islam ha sido abreviada en numerosas ocasiones. Él mismo realizó 6 extractos. Uno de ellos es *Siyar a'lām al-nubalā'* (Vidas de nobles personajes) (Somogyi, 2012). Badawī reproduce la entrada dedicada a Rābi'a al-'Adawiyya del manuscrito ilustrado (1962, 183-184). Esta fuente también es citada por Nurbakhsh (1999, 56).

Aflākī

Šams al-Dīn Aḥmad Aflākī fue discípulo de un nieto del poeta Ŷalāl al-Dīn al-Rūmī. Animado por el maestro, escribió en persa (entre 1319-1355) una obra sobre vidas de sufíes de la orden *Mawlawiyya* (Mevlevi): *Manāquib al-'arīfīn* (Vidas de nobles personajes). En los diez capítulos dedicados a relatar las biografías de hombres prominentes en la orden, aparecen las menciones de sus hermanas, concubinas, hijas y esposas. Estas últimas representaron un papel importante en la consolidación de la orden *Mawlawiyya*. Aflākī no escribió sus biografías con exactitud cronológica, pero aportó interesantes anécdotas, incluida una sobre Rābi'a (Smith, 2001, 9). Badawī reproduce la versión persa y la traduce al árabe en nota a pie de página (Ms. Paris af. persan 114, f. 411 a; Badawī, 1962, 112, n. 2). Se trata de la leyenda del agua y el fuego. Annemarie Schimmel recuerda que este relato se abrió camino en Occidente por Joinville, el representante de Luis IX, y fue retomado por el quietista Camus:

[...] et racontée par le quietiste Camus dans son livre *Charité (sic) ou la vraie Charité (sic)*, paru en 1640. L'illustration qui accompagne son livre montre une femme vêtue à l'orientale avec une torche et un seau, au-dessus de sa tête un soleil radieux portant l'inscription en hébreux YHWH faisant ainsi allusion à l'origine orientale —mais non islamique— de l'histoire. On la rencontrera plus tard également dans

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

la littérature européenne avec de multiples variantes (Schimmel, 2000, 40).

El libro de Joinville es un texto histórico muy interesante. El autor trata del reinado de San Luis (1226-1279), fundamentalmente de la cruzada a Egipto y la estancia en Tierra Santa (1248-1254) cuando él era un joven de 23 años que acompañaba a su rey⁸⁴. El autor no manifiesta hostilidad hacia los no cristianos, antes bien, ha transmitido relatos ejemplares que dramatiza a la perfección, como el siguiente:

Le roy ot conseil que il feroit response au soudanc de Damas par ses messages propres, les quix il envoia au soudanc. Avec les messages qui la alerent ala frere Yves le Breton, de l'ordre des Freres Preescheurs, qui savoit le sarrazinois. Tandis que il aloient de leur hostel a l'ostel du soudanc, frere Yves vit une femme vieille qui traversoit parmi la rue, et portoît en sa main destre une escuellee pleine de feu et en la senestre une phiole pleine d'yaue. Frere Yves li demanda: "Que veus tu de ce faire?" Elle li respondi qu'elle vouloit du feu ardoir paradis et del'yaue eteindre enfer, que jamez n'en feust point. Et il li demanda: "Pourquoy veus tu ce fere?" —Pour ce que je ne weil que nulz face jamez bien pour le guerredon de paradis avoir ne pour la poour d'enfer, mez proprement pour l'amour de Dieu avoir, qui tan vaut et qui tout le bien nous peut faire (Joinville, 1995, 218).

Muḥammad ibn ‘Alī al-Asnawī (‘Imād al-Dīn)

Margaret Smith refiere que Muḥammad ibn ‘Alī al-Asnawī ‘Imād al-Dīn (m. 1363), quien estudió en El Cairo y Damasco y ejerció como profesor en Ḥamāt, menciona en su *Ḥayāt al-qulūb* (La vida de los corazones) las enseñanzas escatológicas de Rābi‘a. Badawī también lo cita, reseñando que el libro está publicado en el margen de *Qūt al-qulūb* de Abū Ṭālib al-Makkī (Smith, 2001, 8, 39, 51, 97, 135; Badawī, 1962, 107).

⁸⁴ Por este tiempo, el fundador de la orden *ṣāḍilī* daría sus conferencias en el Cairo. Asíñ Palacios (1999, 40-50) no menciona que al-Ṣāḍilī (m. 1258) participara en “la batalla contra los cruzados de Luis IX”, como afirma Durán Velasco (2009, 1087).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Al-Yāfi‘ī al-Šafi‘ī

El yemení Abū Muḥammad ‘Abd allāh ibn As‘ad al-Yāfi‘ī al-Šafi‘ī (m. 1367) proporciona varias sentencias de Rābi‘a al-‘Adawiyya en *Rawḍ al-riyāḥīn fī ḥikayāt al-šāliḥīn* (El jardín de los perfumes en las historias de los virtuosos) (Smith, 2001, 9). Badawī reproduce el relato (*al-ḥikāya*) número 187, transmitido por la asistenta de Rābi‘a (Badawī, 1962, 165-167).

En el *Rawḍ al-riyāḥīn*, al-Yāfi‘ī escribe sobre vidas de santos y aporta los elementos fundamentales del sufismo. Erudito y poeta sufí, era buscado por su conocimiento y consejo espiritual. Enseñó Tradición y reivindicó abiertamente la santidad de al-Ḥallaḡ e Ibn ‘Arabī (Geoffroy, 2012).

Ibn Baṭṭūta

Ibn Baṭṭūta, nativo de Tánger (m. 1377), es uno de los más famosos viajeros del mundo. En sus libros de viajes (*Riḥla*), género literario de observación (Miquel, 2012), trata de la posición y costumbres de las mujeres en los países que visita. También para él es muy conocida Rābi‘a al-‘Adawiyya, a la que distingue claramente de la mujer enterrada en Jerusalén, Rābi‘a al-Badawiyya, cuando hace el relato de los santuarios que se encuentran en la ciudad de las Tres Culturas (Ibn Baṭṭūta, 1987, 154).

Al-Ḥurayfiš

El egipcio al-Ḥurayfiš (m. 1398) presenta una colección de anécdotas de mujeres y hombres famosos en su *Kitāb al-Rawḍ al-fā‘iq fī-l-mawā‘iz wa-l-daqā‘iq* (El jardín excelentísimo en los sermones y las sutilezas). Margaret Smith subraya su perspectiva de género igualitaria, además de su específica y original aportación sobre Rābi‘a:

[...] his personal opinion which prefaces it is interesting because in it he takes pains to prove that God had bestowed His favors and promises upon women, equally with men (2001, 9).

Badawī recoge la aportación de este escritor sufí (1962, 160-163), cuya obra se ha seguido imprimiendo hasta el siglo XX (Brinner, 2012).

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

Ibn Jaldūn

El filósofo de la Historia tunecino-andalusí, Ibn Jaldūn (m. 1406), menciona también a Rābi‘a en su obra sobre sufismo islámico, *Šifā’ al-sā’il li-tahqīb al-masā’il* (Sanación de quien pregunta por la resolución de los problemas) (Badawī, 1962, 186). Fue puesto al frente del convento sufi más importante de Egipto durante un tiempo. En la universidad de al-Azhar, los estudiantes se agolpaban para escuchar las enseñanzas del erudito profesor y magistrado. Su tratado sobre mística, escrito hacia el final de su vida, está considerado un trabajo menor en el conjunto de su obra, sin que se haya resuelto el problema de su dudosa autenticidad (Talbi, 2012).

Šams al-Dīn al-Anṣārī

Šams al-Dīn al-Anṣārī, conocido como Ibn al-Zayyāt (m. 1411), es el autor de una guía de peregrinación que trata sobre ritos religiosos, *Al-Kawākib al-siyāra fī tartīb al-ziyāra* (Los planetas en la organización de la visita). En ella hemos encontrado una mención a Rābi‘a a propósito de la peregrinación a la Meca (Anṣārī, 1968, 192). La *ziyāra* es la visita o peregrinación a lugares de culto musulmán, entre los que se incluyen tumbas de santos sufíes o de importantes eruditos. La guía del sufi Ibn al-Zayyāt constituye un nuevo ejemplo de la obligada referencia a la autoridad de Rābi‘a al-‘Adawīyya en la literatura árabe desde el siglo IX hasta nuestros días.

Al-Ḥiṣnī

Taqī l-Dīn Al-Ḥiṣnī de Damasco (m. 1426) escribió un libro dedicado íntegramente a narrar las vidas de las mujeres virtuosas del islam, *Siyar al-ṣaliḥāt*. Proporciona información sobre Rābi‘a derivada de otros autores (Smith, 2001, 9, 61, 79). Nos encontramos con un nuevo estudio biográfico de mujeres en las postrimerías de la Edad Media.

Al-Ŷāmī

Abd al-Raḥmān al-Ŷāmī (m. 1492) fue un gran erudito. Los escritos en prosa reflejan su genialidad y la variedad y profundidad de sus conocimientos, pero se le conoce principalmente como uno de los mayores

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

poetas persas sufíes, con gran influencia en la literatura turca (Huart, 2012). Se le considera perteneciente a la escuela de Ibn ‘Arabī. Entre sus obras en prosa destaca una colección de biografías de sufíes, precedida de un amplio estudio sobre el sufismo, “*Nafḥāt al-uns min ḥaḍarāt al-quds* (Aliento de la intimidad de la presencia de la santidad). Rābi‘a abre la sección dedicada íntegramente a las mujeres. Ŷāmī se sirve de numerosas fuentes precedentes (Smith, 2001, 10), entre otras, *Taḍkirat al-awliyā’*. La proporción dedicada a las mujeres se cifra en un seis por ciento (Roded, 1994, 93). Badawī reproduce un fragmento del manuscrito 124 de la Biblioteca Oriental de Beirut (1962, 168-169). Existe también una traducción parcial al francés de Silvestre de Sacy, *Vie de Soufis* (1977).

Al-Ša‘rānī

Con ‘Abd al-Wahhab al-Ša‘rānī (m. 1565), de origen cairota, gran erudito y maestro de sufismo teosófico, nos adentramos en la Edad Moderna. En su libro *Lawāqih al-anwār* (Acicates de las luces), también llamado *Al-Ṭabaqāt al-kubrā*, dedica dieciséis entradas a las mujeres. Su obra está considerada como uno de los puntos más altos de la literatura hagiográfica. Si la información sobre las santas egipcias pudo obtenerla de primera mano, la información sobre Rābi‘a se deriva de fuentes anteriores (Smith, 2001, 10; Annestay, 2009, 361; Roded, 1994, 93).

Al-Ša‘rānī representa un sufismo ortodoxo y crítico con los excesos y las prácticas provocadoras de experiencias que no son auténticamente religiosas. Defiende a los auténticos sufíes, como al gran místico Ibn ‘Arabī (Winter, 2012).

Al-Munāwī

‘Abd al-Ra’ūf al-Munāwī, doctor de la ley, fue un sufi discípulo de al-Ša‘rānī. Nació en El Cairo en 1545 y murió en la misma ciudad en 1621. La excelencia de su enseñanza le atrajo tantos discípulos como envidiosos, hasta el punto de ser llevado a prisión. La temática de sus numerosas obras es amplísima: filosofía, medicina, lógica, exégesis, *ḥadīṭ* y *fiqh*. En relación con el sufismo, escribió un gran diccionario biográfico *Al-Kawākib al-durriyya* (Las estrellas centelleantes), en el que cuenta la vida de los grandes sufíes desde los comienzos hasta su época. Se conoce también con el título de

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

Ṭabaqāt al-awliyā’ (Categorías de los amigos de Dios) (Saleh Hamdan, 1993, 565b-566a). En él menciona a treinta y cinco santas. Khawam (1960) y Nelly Amri (1992) han traducido esta parte al francés. Badawī recopila los fragmentos referidos a Rābi‘a (1962, 135-142). Margaret Smith observa que es un cuidadoso escritor y que intenta evitar la confusión entre Rābi‘a de Basora y Rābi‘a de Damasco, en la que algunos biógrafos han caído. Añade información propia a la que recibe de las fuentes consultadas y mencionadas. La filósofa inglesa presupone que consultó fuentes que creyó auténticas (Smith, 2001, 11).

Muḥammad Bahā’ al-Dīn al-‘Āmilī

Muḥammad Bahā’ al-Dīn al-‘Āmilī (m. 1621) fue un teólogo, matemático, jurista y astrónomo de origen sirio, fallecido en Irán, donde sirvió como juez principal. En su poesía expuso las complejas doctrinas místicas de modo sencillo. *Kaškūl* (Tazón del mendigo) contiene tanto historias en prosa como versos⁸⁵.

Badawī recoge un pequeño fragmento de la edición de 1288 H. de *Kaškūl* (Badawī, 1962, 164-165). En esta obra, al-‘Āmilī refiere palabras de Rābi‘a que ilustran su puro amor. Nurbakhsh extrae otra cita de *Kaškūl* (1999, 61).

Ibn al-‘Imād

Ibn al-‘Imād (m. 1679), profesor sirio de la escuela *ḥanbalī*, completó en 1670 una amplia historia biográfica que comprende el primer milenio de la era musulmana. Aunque menciona eventos históricos, se centra fundamentalmente en noticias necrológicas, a menudo muy detalladas (Rosenthal, 2012).

Badawī recoge dos fragmentos referidos a Rābi‘a de la obra de Ibn al-‘Imād al-Ḥanbalī, *Šaḍarāt al-daḥab fī ajbār man dahaba* (Pepitas de oro en

⁸⁵ “Bahā’ ad-dīn Muḥammad ibn Ḥusayn al-‘Āmilī”. *Encyclopædia Britannica Online*. <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/20637/Baha-ad-din-Muhammad-ibn-Husayn-al-Amili>>. Consulta: 19 de septiembre de 2012.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

las noticias de quien camina). En ellos manifiesta su indiferencia hacia el Paraíso (Badawī, 1962, 102, 112, 170).

Al-Zabīdī

Muḥammad Murta à al-Zabīdī (m. 1791), erudito árabe y especialista en lexicografía, escribió dos grandes comentarios. Uno de ellos fue *Ithāf al-sāda al-muttaqīn fī šarḥ iḥyā' 'ulūm al-dīn li-l-Gazālī* (El perfeccionamiento de los hombres piadosos en el Comentario de la Vivificación de las Ciencias de la religión de al-Gazālī). En dicho Comentario, además de la explicación de las palabras del pensador místico, ofrece las referencias de los *ḥadīṭ-es* citados por al-Gazālī (Brockelmann, 2012). En realidad se trata de una obra enciclopédica que proporciona también información sobre escritos sufíes. Badawī recoge un amplio extracto referido a Rābi'a (1962, 118-123).

2. Estudios árabes contemporáneos

Al-Ziriklī

Al-Ziriklī es autor de un diccionario biográfico moderno, editado en 1970, *Al-A'lām. Qamūs tarāyīm li-ašmār al-riyāl wa-l-nisā' min al-'arab wa-l-musta'ribīn wa-l-mustašriqīn* (Los nombres. Diccionario de Biografías de los más probados hombres y mujeres de los árabes, arabizados y orientalizados). Las entradas sobre hombres y mujeres ejemplares siguen el orden del alifato. Dedicar menos de un uno por ciento a figuras femeninas, en concreto, 15 entradas de 1.755 (Roded, 1994, 3). Una de ellas corresponde a Rābi'a de Basora.

Roded observa que el número de mujeres incluidas en los diccionarios disminuye drásticamente desde el siglo dieciséis, y que no vuelven a aparecer hasta el siglo XX, coincidiendo con la aparición de compiladoras femeninas (Roded, 1994, 11).

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

‘Abd al-Rahmān Badawī

‘Abd al-Rahmān Badawī (1917-2002) es una de las figuras filosóficas más eminentes del siglo XX en Egipto⁸⁶. Fue profesor de Filosofía en varias universidades egipcias. Enseñó Historia de la Filosofía, Lógica, Filosofía Griega y Metodología de la Investigación Científica. También trabajó como consejero cultural y jefe de la Misión educativa egipcia en Berna, Suiza, desde marzo de 1956 a noviembre de 1958. En 1967 fue profesor visitante en la Universidad de la Sorbona, París. Posteriormente trabajó como profesor en otras universidades extranjeras. También enseñó sufismo y Filosofía Islámica y dio conferencias sobre estos temas. El resultado de estas conferencias fue su estudio sobre la historia del sufismo islámico en los dos primeros siglos de la Hégira.

Además de su trabajo académico, Badawī fue un participante activo en la política egipcia hasta su salida del país. En enero de 1953, fue elegido miembro de la Comisión —integrada por políticos, intelectuales y juristas— encargada de redactar una nueva constitución para Egipto. En particular, contribuyó a las disposiciones relativas a las libertades y derechos.

En cuanto a su filosofía, Badawī se ha interesado por el impacto de la herencia griega en el mundo islámico. Es un abanderado del existencialismo en el mundo árabe. Da prioridad a la acción sobre el pensamiento, pues considera que la experiencia vital y la unidad de razón, pensamiento y voluntad permiten dotar de significado y comprender la existencia.

Badawī ha publicado más de 120 libros de filosofía y literatura. La tesis de que la cultura occidental y la islámica son complementarias y partes de una historia común, se refleja en los títulos de sus obras sobre la herencia griega en la civilización islámica o sobre la deuda cultural de Europa a los árabes.

Su obra sobre Rābi‘a, uno de los pocos textos árabes del filósofo egipcio que aún no ha sido traducido a lenguas occidentales, es fruto de su interés por el sufismo, la filosofía islámica y el patrimonio cultural árabe.

⁸⁶ Véase <http://www.arabphilosophers.com/English/philosophers/modern/modern-names/eAbdul_Rahman_Badawi.htm>. Consulta: 13 de octubre de 2012.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Šahīdat al-‘išq al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawiyya (Testigo del amor apasionado o del deseo divino)⁸⁷ se divide en dos partes. En la primera, Badawī realiza su estudio sobre la mística de Basora; en la segunda, recopila las fuentes árabes que han transmitido sus dichos y hechos, es decir, las tradiciones o noticias de Rābi‘a.

Badawī traza un perfil biográfico, no sin dar cuenta de la dificultad de los investigadores para discernir lo histórico de lo legendario, así como de las frecuentes confusiones entre Rābi‘a de Siria y Rābi‘a de Basora. Se detiene en el análisis del arrepentimiento de Rābi‘a, pues entiende que hay un momento importante de ruptura, de conversión, en su vida. Aborda las cuestiones de su experiencia religiosa que le parecen interesantes o novedosas para el islam: la oración nocturna, el *ḥayy*, el matrimonio, la doctrina del amor divino, la depuración y espiritualización de las prácticas religiosas, la aniquilación en Dios, los prodigios y el final de su vida.

El trabajo de Badawī constituye una obra de referencia para estudios posteriores. La compilación de fuentes facilitó la traducción a lenguas occidentales de las noticias sobre la vida y enseñanzas de la maestra sufi, dispersas hasta entonces entre los diversos y sucesivos transmisores.

Consideramos que Rābi‘a no es un objeto de estudio menor en la obra filosófica de Badawī. Una mujer líder en el pensamiento religioso de la tradición islámica, maestra en la experiencia amorosa de Dios, atrajo la atención del gran filósofo existencialista musulmán, como atrajo la atención varias décadas antes de la filósofa inglesa Margaret Smith, que constituye el principal referente, si no el único, de acercamiento académico occidental al magisterio de Rābi‘a.

Maḥmūd al-Šarqāwī

Maḥmūd al-Šarqāwī ha escrito numerosos libros que abordan múltiples temáticas, citados como obras de referencia en la *Encyclopaedia of Islam*. Tiene obras sobre personajes relevantes en la religión islámica (Moisés, los profetas en el Corán, Mahoma, Zaynab, la nieta de Mahoma,

⁸⁷ En 1962 se publicó la tercera edición, que utilizamos para nuestro estudio.

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

etc.), sobre el Corán, el pensamiento y la democracia en el islam, e incluso sobre viajes, “acompañando” a Ibn Battūta en su *rihla* desde Tánger a al-Andalus⁸⁸.

La obra titulada *Rābi‘a al-‘Adawiyya* sobre la mística basorí aparece años después de la publicada por ‘Abd al-Raḥmān Badawī. Al-Šarqāwī comienza situando en el contexto de la época a quien él denomina virgen y asceta cultivada (*mu‘adiba*). El autor trata del ascenso hacia la paz espiritual, así como del amor y el conocimiento, de la experiencia de los sentidos y de los milagros. En el último capítulo la incluye en el grupo de personajes que permanecen inmortales, dada su innovación, pues afirma que Rābi‘a al-‘Adawiyya inauguró (*ibtada‘a*) el amor divino en el camino del misticismo islámico (Šarqāwī, 1971, 142).

Su‘ād Alī ‘Abd al-Rāziq

La doctora egipcia Su‘ād ‘Abd al-Rāziq es coeditora de varias obras filosóficas de Averroes, de Suyūṭī y del estudio *al-Taḥkīr al-falsafī fī l-islām: maḍāhib wa-šajṣīyyāt* (El pensamiento filosófico en el islam: doctrinas y personalidades)⁸⁹. Es también autora del estudio biográfico *Rābi‘a al-‘Adawiyya: bayna l-ḡinā‘ wa-l-bukā‘* (Rābi‘a al-‘Adawiyya: entre el canto y el llanto), publicado en 1982.

En su acercamiento filosófico a Rābi‘a al-Adawiyya, merecen nuestro interés los capítulos relativos al amor en el sufismo. El capítulo séptimo, “Rābi‘a en la estación (*maqām*) del amor” (‘Abd al-Rāziq, 1982, 107-116), ofrece un recorrido por los diversos estados o clases del amor divino, cuya teoría remonta a los primeros siglos del islam. El capítulo octavo lo dedica a

⁸⁸ Véase
<http://www.worldcat.org/search?q=Mah%CC%A3mu%CC%84d+as%CC%8C+S%CC%8Carqa%CC%84wi%CC%84&fq=dt%3Abks&dblist=638&start=11&qt=n+ext_page>. Consulta: 25 de octubre de 2012.

⁸⁹ Véase
<http://www.worldcat.org/search?qt=worldcat_org_all&q=Su%CA%BB%C4%81d+%CA%BBAl%C4%AB+%CA%BBAbd+al-R%C4%81ziq>. Consulta: 26 de febrero de 2012.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

la genealogía del amor divino y el capítulo diez aborda la teoría del amor divino en Rābi‘a (1982, 129-159).

Ṭāhir Abū Fāsā

Ṭāhir Abū Fāsā es autor de un drama, precedido de un estudio sobre Rābi‘a, *Al-‘Ishq al-ilāhī*. El libro se abre con unas sentencias del propio autor que muestran su elevada consideración del sufismo: “Si alcanzas la verdad de tu razón, entonces eres un filósofo o te conviertes en un filósofo. Si alcanzas la verdad de tu corazón, eres un místico o te conviertes en un místico” (Abū Fāsā, 1985, 5). Dos páginas más adelante, explica el significado del título *Al-‘Ishq al-ilāhī* (El ardiente amor de Dios). Se trata de una estación de la Vía, de una elevada morada que no se alcanza sino tras un largo camino. Distingue el significado de *maḥḥaba* o *ḥubb* (amor) del término *‘išq* (sentir pasión por, desear) y habla de la poesía mística como un género propio dentro de la poesía árabe, que se caracteriza por el simbolismo y una cierta oscuridad (*gumūd*), que requiere la búsqueda de significado. El autor del drama *Šahīdat al-‘ishq al-ilāhī* concluye su introducción estimando que Rābi‘a fue precursora en la expresión de su experiencia espiritual a través de una poesía apasionada e inflamada de deseo (Abū Fāsā, 1985, 52).

Samīh ‘Āṭīf al-Zayn

Samīh ‘Āṭīf al-Zayn⁹⁰, pensador y predicador de origen libanés (n. 1926), es autor de numerosas obras sobre el islam. En su estudio *Al-ṣūfiyyat fī naẓar al-Islām* (El sufismo en el pensamiento del islam), dedica más de cuarenta páginas a Rābi‘a al ‘Adawiyya, “cuya voz llena completamente el mundo del sufismo” (Zayn, 1985, 237). Después de retomar los problemas de historicidad que los textos transmitidos plantean a los investigadores, analiza aquellos que presentan mayor elaboración literaria, es decir, los textos de al-‘Aṭṭār, junto con dichos y poemas que nos han llegado por otras fuentes. Se centra en las ideas innovadoras para el islam que aportó el pensamiento de Rābi‘a, tales como la idea y la praxis (la vía) del amor

⁹⁰ Véase <<http://www.samih-atef-elzein.com/samih/default.aspx>>. Consulta: 26 de febrero de 2012.

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

divino, del puro amor apasionado, del deseo de la intimidad con Dios, o bien la interpretación espiritual de las mediaciones (peregrinación, Kaaba), en defensa de una religión del corazón, lugar donde habita Dios. Para este teólogo, ni en la Sunna ni en el Corán, sobre los que se levanta el islam, se produce asociación entre la adoración a Dios y el amor y el deseo. Para él, Rābi‘a vivió en la vía del sufismo hasta el punto de convertirse en guía de ella.

Rašīd Salīm al-Ŷarrāḥ

Rašīd Salīm al-Ŷarrāḥ es el autor del estudio *Mutašawwifat al-zuhhād, al-zāhida al-tā‘iba, Rābi‘a al-‘Adawiyya: šahīdat al-ḥubb al-ilāhī* (La que se hace sufi de los ascetas, la asceta penitente, Rābi‘a al-‘Adawiyya: testigo del amor divino). En el prólogo, escrito en 1988 en Bagdad⁹¹, manifiesta que el libro ofrece un retrato cultural e histórico de la vida de la asceta penitente (*zāhida al-tā‘iba*) que fue la primera en cantar el amor divino (*al-ḥubb al-ilāhī*) y el deseo apasionado del Señor (*al-išq al-rabbānī*) en el islam. Denomina a Rābi‘a profesora (*‘ustāḍa*), pues posee cátedra en la escuela espiritual que existe en torno a ella (Ŷarrāḥ, 2006, 6). El autor aborda los temas propios del ascetismo, como el arrepentimiento y el miedo a los designios divinos, así como el acercamiento a Dios, el rechazo del matrimonio, el amor y el deseo apasionado; el método espiritual de Rābi‘a, su opinión (*ra‘ay*) sobre el amor divino (*maḥabba*); el puesto de Rābi‘a en el sufismo islámico, las estaciones que recorre y su función de guía en el divino amor. Concluye tratando su polémica concepción de la Kaaba y abordando el tema de los milagros y el sufismo en la vida de Rābi‘a.

‘Abd al-Mun‘im Ḥifnī

El doctor ‘Abd al-Mun‘im Ḥifnī, citado como fuente autorizada en artículos de la *Encyclopaedia of Islam*, es autor de numerosos diccionarios, enciclopedias y tratados sobre filosofía, teología y sufismo, publicados entre los años ochenta y la primera década del presente siglo. En 2002 dedica un

⁹¹ Solo escribe la fecha en la era cristiana. Probablemente no sea musulmán. No hemos encontrado más obras de este autor.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

libro a una de las mujeres más importantes de la tradición islámica, ‘A’iša, la joven esposa del Profeta Muḥammad: *Mawsū‘at Umm al-mu minīn ‘ ishaḥ bint Abī Bakr : al-ṣadīqat bint al-Ṣadīq, a‘zam nisā al-‘ālamīn, ḥabībat Ḥabīb Allāh* (Enciclopedia de la Madre de los Creyentes ‘A’iša Abū Bakr, la Compañera, hija del Compañero, la mujer más importante de los dos mundos, la amiga del amigo de Dios...).

Su trabajo sobre Rābi‘a, *‘Abida ḥaṣī‘a Rābi‘a al-‘Adawiyya: imāmat al-‘āṣiqīn wa-l-maḥzūnīn* (Orante sincera Rābi‘a al-‘Adawiyya: guía de los amantes apasionados y de los afligidos), se publicó en 1991. El autor concede a la mística de Basora el título de *imāma* (femenino de imán), jefa o modelo espiritual de la comunidad islámica. La considera una de las figuras axiales en la mística islámica, dotada de gracia y pensamiento (*fīkr, falsafa*) propio, independiente y único, que crea escuela (Ḥifnī, 1991, 5).

En el primer capítulo comenta los textos publicados sobre Rābi‘a en Oriente y Occidente. El segundo aborda la cuestión de la historicidad de las tradiciones sobre la mística; en el tercero, siguiendo la línea filosófica existencialista de Badawī, con cuyo estudio sobre Rābi‘a mantiene un continuo diálogo, realiza una comparación entre la santa basorí, San Pablo y San Agustín. Prosigue estableciendo comparaciones entre cristianismo e islam en cuanto al amor a Dios y la aniquilación en Dios, aspectos centrales en la experiencia mística de nuestra sufi. En el capítulo quinto establece la comparación entre Rābi‘a y Teresa de Ávila en cuanto a la filosofía (*falsafa*) de ambas; en el siguiente, en cuanto al lenguaje, ampliando sus comentarios al lenguaje de las mujeres místicas en el islam. Después de describir las características del misticismo de Rābi‘a, aborda la cuestión del matrimonio y el celibato, recogiendo las observaciones del doctor Badawī y de la doctora Su‘ād ‘Alī. En los últimos capítulos, trata del ascenso espiritual de Rābi‘a; de las críticas dirigidas a su concepción del Paraíso, el Infierno o la Kaaba. Concluye su estudio, eminentemente filosófico, con la mención del círculo de mujeres y hombres que figuran junto a Rābi‘a.

‘Abd al-Razzāq Kīlū

Kīlū publicó en 1995 un estudio antropológico comparado entre Filosofía Contemporánea e islam y una biografía sobre la nieta del Profeta

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

Mahoma, Zaynab. En 1997 edita una biografía sobre Rābi‘a *Al-Muhāyira ilā Allāh* (La emigrante hacia Dios), dedicada a su hermana.

‘Abd al-Razzāq Kīlū afirma que Rābi‘a caminó por la vía del amor a Dios y, desde que conoció este camino hacia Dios, su espíritu permaneció loco de amor en el amor divino (1997, 11). Ilustra el pensamiento de Rābi‘a en torno al arrepentimiento, el contentamiento de Dios, etc., con aleyas del Corán. Dedicar un capítulo al tema del amor en Rābi‘a, en el que encomia, además, el trabajo precedente de la doctora Su‘ad ‘Alī, uno de los más bellos estudios realizados sobre la mística de Basora (Kīlū, 1997, 47). Al igual que su predecesora, trata el tema del matrimonio y considera posible que Rābi‘a no permaneciera célibe, sino que estuviera casada (1997, 51-52). Concluye abordando el tema de los milagros y el final de su vida.

Al-Ŷabr Muwaffaq Fawzī

Muwaffaq Fawzī figura como autor secundario de numerosas obras filosóficas⁹². Además de su preferencia por obras de Avicena, Averroes o al-Suyūṭī, se aprecia su interés por el sufismo y por sus grandes maestros: Ibn ‘Arabī y al-Gazālī.

De Ibn ‘Arabī, nos ofrece títulos como *Lawāzim al-ḥubb al-ilāhī* (Exigencias del amor a Dios) y *Tafsīr alfāz al-ṣūfiyya* (Interpretación de los términos místicos).

De al-Gazālī, publica *Minhāy al-‘ābidīn* (El método de los adoradores), *Al-Durra al-fājira fī kašf ‘ulūm al-ājira* (La perla preciosa en el descubrimiento de las ciencias de la otra vida), *Sirr al-‘ālamayn wa-kašf mā fī l-dārayn* (El secreto de los dos mundos y el desvelamiento de lo que albergan). Los títulos que edita se vinculan, por su temática, con la doctrina de la más importante figura femenina de la mística islámica, a la que dedicará un pequeño trabajo antes de finalizar la década de los años noventa.

⁹² Véase <<http://www.worldcat.org/identities/lccn-n93-901471>>. Consulta: 26 de febrero de 2012.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

En 1994 Muwaffaq Fawzī escribe una obra sobre la vida intelectual de Basora: *Al-Madrasa al-baṣriyya: naš'atu-hā, taṭawwru-hā, a'lāmu-hā* (La escuela de Basora: su fundación, su desarrollo, sus celebridades).

En 1999 presenta *Diwān Rābi'a al-'Adawiyya wa-ajbāru-hā* (Poemario de Rābi'a al-'Adawiyya y las noticias sobre ella). El libro se divide en dos partes. La primera ofrece un estudio de su vida, de las noticias que nos han llegado de ella, de sus sentencias y de la visión de los eruditos acerca de esta mística de Basora. La segunda parte está dedicada a su poesía.

Rememora el recorrido biográfico de Rābi'a por las estaciones de la Vía mística. Dedicar un apartado al ascenso espiritual de Rābi'a, utilizando el mismo término que se emplea para nombrar la experiencia espiritual de elevación de Mahoma, conocida como la Ascensión del Profeta, *mi'rāy*: “Mi'rāy Rābi'a” (1999, 22-30). Le interesa también a este autor la plasmación ética de la oración mística: “La rememoración de Dios (*al-dīkr*) y la encarnación de la moral” (1999, 31-40). Aborda la cuestión de la ascesis, del conocimiento y del amor en Rābi'a, antes de presentar su poemario clasificado por rimas.

Con posterioridad, este autor se ha interesado por el tema de la mujer en al-Suyūfī en su libro *Tuḥfat al-ḡulasā' bi-ru'yat al-nisā'* (Las maravillas de los compañeros en la visión de las mujeres), editado en 2006.

Muḥammad 'Aṭiyya Jamīs

El nombre del profesor Muḥammad 'Aṭiyya Jamīs figura en el grupo de intelectuales musulmanes de al-Azhar que elaboró un Proyecto de Constitución Islámica para Egipto en 1977⁹³.

Al-Mar'a wa-l-ḥuqūq al-siyāsiyya wa-l-a'māl al-'amma: ra'y al-hay'āt wa-l-ḡam'iyyāt al-islāmiyya fī Miṣr (La mujer y los derechos políticos y el trabajo en general: opinión sobre los ambientes y las sociedades islámicas en Egipto) es una compilación de este profesor de la universidad

⁹³ Véase <http://www.tahrirdocuments.org/2011/07/the-project-for-an-islamic-constitution-the-distinguished-al-azhar-academy-for-islamic-research/>. Consulta: 3 de febrero de 2012.

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

egipcia al-Azhar. Publicada en 1978, aborda la cuestión del feminismo, de la mujer musulmana y de las mujeres egipcias. Jamīs no es feminista, pero está interesado por la cuestión femenina desde el punto de vista de la ortodoxia suní. Desde una perspectiva tradicional, no exenta de sensibilidad, contribuye, al menos, a hacer visibles a las mujeres en el ámbito religioso.

En la biblioteca de la Universidad de Yale encontramos numerosas estudios suyos dedicados a las mujeres⁹⁴. *āṭima al-Zahrā’* [1965] trata sobre la hija del Profeta Muḥammad, Fátima (m. 632-3). *Al-Sayyida ‘Ā’isha umm al-mu’minīn: ḥabībat ḥabīb Allāh* [1976] está dedicado a ‘Ā’iša (m. ca. 614-678), la joven esposa de Muḥammad (m 632), llamada madre de los creyentes. *iqh al-nisā’ fī l-ṭahāra*, publicado en 1978, trata de la pureza, del ritual islámico y del estatuto de las mujeres. *iqh al-nisā’ fī l-ṣalāt*, publicada en 1979, trata de la oración, de la vida religiosa de las mujeres musulmanas y de la ley islámica. *iqh al-nisā’ fī l-zakāt wa-l-ṣiyām* [1980] aborda el estatuto jurídico islámico de las mujeres en relación con la limosna y el ayuno, y *iqh al-nisā’ fī l-ḥayy* [1980], la cuestión del estatuto en relación con la peregrinación.

Jamīs realiza la biografía de las principales mujeres del islam: ‘Ā’iša, la esposa, amante, amiga y principal transmisora de las tradiciones del Profeta; Fātima, la hija del Profeta y santa de los chiíes y Rābi‘a al-Baṣriyya, la primera mística reconocida del islam, santa de los suníes.

En el Centro de Estudios Orientales de Damasco encontramos una edición de 1957 de su obra *Rābi‘a al-‘Adawiyya* (2006). Se trata de una popular biografía prologada por uno de los jeques de la Mezquita y Universidad Islámica al-Azhar, Abd al-Ḥālīm Maḥmūd (n. 1910), doctorado en Filosofía Islámica en Francia en 1940⁹⁵. En el prólogo ensalza la

⁹⁴ Con el sistema de clasificación de la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos. Véase <http://neworbexpress.library.yale.edu/vwebv/search?searchArg=Khami%CC%84s,Muh%CC%A3ammad%CA%BBAt%CC%A3i%CC%84yah.&searchCode=NAME&searchType=4>. Consulta: 28 de enero de 2012.

⁹⁵ Véase <http://www.alazhar.gov.eg/gallery/xGrandImams.aspx>. Consulta: 28 de enero de 2012.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

capacidad del profesor Jamīs para comprender los conceptos que enseña Rābi‘a —el amor de Dios (*maḥabba*), la pasión por Él (*šawq*) y la intimidad con Él (*uns*) —, y educar, gracias a ellos, a la juventud contemporánea “en el camino que satisface (*yarḍa-hu*) a Allāh y a su enviado” (Jamīs, 2006, 8).

En la introducción a la primera edición, Muḥammad ‘Aṭīyya Jamīs presenta a Rābi‘a como guía (*rā’ida*) en el campo de la caridad, líder (*šāḥiba*) de una nueva escuela, que encendió, iluminó y descubrió nuevos horizontes de significado a las palabras “amor divino” (Jamīs, 2006, 11-12).

Jamīs afirma que escribe este tratado (*risāla*) (108 páginas) “por voluntad de sus Hermanos [musulmanes], y con el fin de llamar a la escucha de sentimientos humanos, de llamar al amor” (Jamīs, 2006, 12-13).

El profesor egipcio realiza una biografía espiritual apoyándose en las fuentes que varios años antes recopiló Badawī, también citado en la *risāla*.

Suhail Butrus Qāsā

Suhail Butrus Qāsā, autor de *Qadīsāt al-islam Rābi‘a al-‘Adawiyya*, nació en Irak en 1946, se graduó en la universidad de Mosul en la especialidad de Historia, realizó los estudios eclesiásticos y se ordenó sacerdote católico en 1994. Qāsā, profesor del Instituto Superior de Teología y Filosofía San Pablo en Harīsā, localidad próxima a Beirut, miembro de numerosas asociaciones de escritores y humanistas interesadas en la investigación de la Cultura (*Aḍab*) y la Historia, es especialista en cristianismo e islam.

Además de la biografía sobre Rābi‘a, tiene otra obra dedicada a las mujeres, *Al-Mar‘a fī sharī‘at Ḥammūrābi*⁹⁶, sobre el estatuto de la mujer en el Código de Hammurabi (rey de Babilonia), publicada en 2005.

Observando los restantes títulos de sus publicaciones (Qāsā, 2006, 283 ss.), podemos deducir que la figura de una santa del islam le ha interesado, no tanto por el hecho de ser una mujer señera en esta tradición, sino, sobre

⁹⁶ Véase <<http://yufind.library.yale.edu/yufind/Record/7880711>>. Consulta: 10 de octubre de 2012.

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

todo, por ilustrar en su persona y enseñanza la influencia o presencia del cristianismo en el islam. Pretende subrayar la influencia que él percibe y, de hecho, ubica a Rābi‘a en la zona fronteriza entre ambas tradiciones (Qāsā, 2006, 178).

Desde una aproximación cultural cristiana, reproduce la estructura del trabajo de Badawī, y, en algún momento, retoma la comparación con Teresa de Ávila apuntada por el filósofo egipcio. La primera parte de la obra está consagrada al estudio y al análisis; la segunda, a la edición de textos publicados y no publicados. En la primera parte, tras un capítulo dedicado a Basora, aborda el asunto de su interés: las huellas del cristianismo en la mística islámica. Los dos capítulos restantes los protagonizan “Rābi‘a al-Adawiyya” y el “Amor divino” (*al-ḥubb al-ilāhī*), respectivamente. En la Segunda Parte encontramos las fuentes que recopiló por primera vez Badawī, sin añadir la información descubierta posteriormente en el manuscrito de al-Sulamī.

En la introducción, el escritor iraquí recuerda que la palabra sufismo (*ṣūfiyya*) aparece por primera vez en el año 776 en relación con los ascetas iraquíes. En el año 861 el nombre aparece asociado a un movimiento insurgente en Alejandría. En el año 980 se constituye en objeto de enseñanza y estudio en la mezquita de El Cairo y, doce años más tarde, se crea la cátedra para su estudio en Bagdad. El sufismo nace en estrecha relación con el desarrollo de la lengua árabe y con la búsqueda del conocimiento, de la sabiduría (*ḥikma*), la “sapida scientia” (Qāsā, 2006, 8). Este conocimiento no es meramente especulativo, racional (*‘aqlī*), sino que es conocimiento en el amor de Dios (*maḥabba*). Qāsā escribe su tratado biográfico sobre la sufi de Basora desde su concepción del sufismo como ruptura vital (*inqiṭā‘*) con la vacuidad, la vanidad del mundo; como retorno al interior en un proceso de purificación (*taṭahhur*) que conduce a la pureza de intención y la paz del corazón; y, finalmente, como ciencia de la sabiduría.

Sihām Ji r

Sihām Ji r es autora de varias obras en las que se aprecia su formación teológica y filológica. Ha estudiado la orientación hacia el sufismo de al-Gazālī (*Al-Ittiḥād al-ṣūfī ‘inda l-imām Abī Ḥāmid al-Gazālī*) y

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

el milagro de la lengua en los preámbulos de las azoras (*Al-I'yāz al-lugawī fī fawātih al-suwar*). Ha escrito una obra en colaboración sobre la *Alfiyya*⁹⁷ de Ibn Mālik (1208-1274), uno de los principales gramáticos andalusíes del siglo XIII, quien ejerció la influencia más importante de su tiempo en los estudios lingüísticos, a juicio de Anwar G.Chejne (1980, 174).

Las primeras publicaciones de Ji r datan de 2008. Junto a un diccionario de hierbas y plantas medicinales, figura en WorldCat⁹⁸ un tratado sobre la educación de los hijos. No hemos podido encontrar su vinculación académica, aunque, a tenor de sus publicaciones y de la obra sobre Rābi'a, hemos de suponerla.

La autora realiza un estudio bastante completo y documentado sobre la mística basorí: *Rābi'a al-'Adawiyya bayna l-usṭūra wa-l-ḥaqīqa* (Rābi'a al-'Adawiyya entre la leyenda y la verdad). Perfila su biografía, menciona a la otra Rābi'a y los errores de los historiadores. Junto a cuestiones de psicología, aborda el concepto del amor apasionado por Dios en el sufismo y el amor divino en el cristianismo y el islam, dedicando algunas páginas a la relación entre Teresa de Ávila y Rābi'a al-'Adawiyya y al lenguaje místico en ambas. Describe las distintas estaciones de la vía que recorre Rābi'a, la relación entre Rābi'a y el ascetismo de la época, el paso de la ascética al amor, su teoría del amor divino y el círculo de hombres y mujeres que rodeaban a la mística basorí. Reseña diversos estudios sobre Rābi'a en Oriente y Occidente, críticas dirigidas al pensamiento de Rābi'a, teorías sufíes que guardan relación con ella y las huellas de Rābi'a en la espiritualidad islámica. Analiza su espiritualidad en relación con la espiritualidad musulmana. En el capítulo once se centra en la estación (morada) del amor de la sufi basorí; relaciona el amor divino con la filosofía europea, pero reclama este concepto como inherente al espíritu del islam. En los dos últimos capítulos estudia la experiencia de Rābi'a en relación con la Kaaba y la Peregrinación a la Meca (*ḥajj*), y termina con los apartados dedicados a los milagros y la muerte.

⁹⁷ Síntesis de la gramática árabe en una obra de 1000 versos.

⁹⁸ Véase <http://www.worldcat.org/search?q=siham+khidr&qt=owc_search>. Consulta: 20 de julio de 2014.

Ŷindī, Banhāwī, al-Bannā, Qallīnī, ‘Azzām

El dramaturgo Yusrī Ŷindī⁹⁹ publica en 1987 un drama dedicado a la mística basorī, *Rābi‘a al-‘Adawiyya. Masrihiyya*. En 2010 la doctora Nādiya Banhāwī¹⁰⁰ publica otro drama, también en El Cairo, *Rābi‘a al-‘Adawiyya*.

Nādiya Banhāwī es autora de diversas obras, algunas dedicadas a las mujeres. En una de ellas, trata de la mujer en el teatro; en la que nos ocupa, convierte a Rābi‘a al-‘Adawiyya en la protagonista de un drama. La obra viene precedida de un estudio de Ŷamāl al-Bannā, escritor egipcio que defiende la lucha por la justicia, la libertad, la dignidad y el bien del ser humano desde el islam¹⁰¹. Interesado por la libertad y la igualdad de las mujeres, da muestra de ello en su libro *Al-Mar‘a al-muslima bayna taḥrīr al-Qur‘ān wa-taqyīd al-fuqahā* (La mujer musulmana entre la liberación del Corán y la restricción de la libertad de los alfaquíes). En la introducción a *Rābi‘a al-‘Adawiyya*, subraya el hecho de que fue una mujer la que alcanzó una meta que no han alcanzado los varones en el ámbito del islam (Banhāwī, 2010, 10). Además, para este autor, Rābi‘a era una artista —cantaba y era tañedora de flauta—, y esta condición era, en realidad, la llave de su personalidad. Afirma que, cuando Rābi‘a cantaba o tañía la flauta, expresaba sus emociones musulmanas y el amor por Dios que se había apoderado de ella. Si para los poetas y músicos, la poesía y la música son instrumentos para acercarse a Dios, también lo son para las mujeres, y Rābi‘a era “poeta y música” (Banhāwī, 2010, 15). Aborda la diferencia que hay entre el amor pasional (*išq*) y el amor (*ḥubb*) y recurre a Ibn ‘Arabī (Banhāwī, 2010, 25). Por último, anuncia que la doctora Banhāwī ha reunido en su drama la visión del sufismo puro con la de la filosofía contemporánea (Banhāwī, 2010, 27).

⁹⁹ Véase <http://www.worldcat.org/search?q=%D9%8A%D8%B3%D8%B1%D9%8A+%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%86%D8%AF%D9%8A&fq=&dblist=638&start=11&qt=next_page>. Consulta: 26 de octubre de 2012.

¹⁰⁰ Véase <http://www.worldcat.org/search?q=Banh%C3%A2w%C3%AE%2C+N%C3%A2diyah+%amp;qt=results_page>. Consulta: 26 de octubre de 2012.

¹⁰¹ Véase <[http://www.islamiccall.org/L%27Enseignement_de_Gamal_al-Banna_\(3\).htm](http://www.islamiccall.org/L%27Enseignement_de_Gamal_al-Banna_(3).htm)>. Consulta: 27 de octubre de 2012.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

El reconocimiento de Rābi‘a como poeta viene avalado por Rawḥiyya Qallīnī (1915-1985), poeta y profesora egipcia, quien la incluye en su libro sobre poetisas árabes *Šā‘irāt ‘arabiyāt*. En la introducción, la escritora egipcia reivindica un modo propio de expresión poética para las mujeres, diferente del usado por los varones (1964, 5). Rābi‘a es presentada como poeta perteneciente a la cadena de poetisas árabes con una poesía, a su juicio, de un color especial, la poesía mística (Qallīnī, 1964, 67). Aunque Badawī considera que Rābi‘a se convirtió y dejó atrás una vida en la que predominó la sensualidad, Qallīnī estima que su vida fue la de una persona orante desde el principio (1964, 66). El ambiente pleno de música, poesía y canto en el que vivió debió educar su oído para la melodía y explicar que llegara a ser poeta y cantara al amor que habría de llenar su corazón (1964, 68). La poeta egipcia concluye el capítulo dedicado a Rābi‘a glosando algunas de sus casidas.

Los estudios biográficos sobre Rābi‘a no han dejado de escribirse. En algunos, como es el caso de la obra dedicada a “los tres amigos de Dios”, *Al-Awliyā’ al-ṭalāṭa. Rābi‘a al-‘Adawīyya, Mālik ibn Dīnār, Dū l-Nūn al-Miṣrī*, que Šalāḥ ‘Azzām publica en 2002, Rābi‘a comparte protagonismo con otros ascetas, a quienes, si no hubiera sido por su relación con ella, no habríamos llegado a conocer.

‘Azzām, autor de diversas monografías de tema religioso, dedica tres libros al sufismo y a ilustres representantes de esta corriente mística en el islam¹⁰². En el texto que nos ocupa, antes de tratar de cada una de las figuras, establece el paralelismo entre las tres (‘Azzām, 2002, 8), destacando Rābi‘a por el título de imán de los amantes apasionados (*‘āšīq*) y desconsolados (*maznūn*) (2002, 11). Según el autor, ella tuvo una vida dedicada a la religión y a la ciencia, memorizó el Corán y se sentó en las reuniones con los ulemas (‘Azzām, 2002, 19). Como en otras biografías, trata el tema del matrimonio,

¹⁰² Véase, además del Catálogo Mundial s.v., el catálogo del Institut dominicain d’Études Orientales, <<http://alkindi.ideocairo.org/controller.php?action=SearchRequest&typeSearch=autorResponsabilite&id=24736&responsabilite=301>>. Consulta: 1 de noviembre de 2012.

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

de su relación con personajes sufíes y el sufismo, de sus palabras y milagros, de la confusión con las otras místicas llamadas Rābi‘a y de la muerte de Rābi‘a al-‘Adawiyya al-Baṣriyya.

3. Biografías y estudios disponibles en lenguas europeas

Muslim Women Mystics. The Life and Work of Rābi‘a and Other Women Mystics in Islam

El primer estudio académico sobre Rābi‘a y otras mujeres místicas en el islam se debe a la doctora en Filosofía Margaret Smith. Su obra sigue siendo el mayor referente académico, en lengua no árabe, para las personas que investigan la mística islámica femenina. Profunda conocedora de los inicios de la mística musulmana, publica en 1928 un trabajo que merece ser catalogado, a nuestro juicio, como pionero en los Estudios de las Mujeres y de Género, *Muslim Women Mystics. The Life and Work of Rābi‘a and Other Women Mystics in Islam*. Fue el trabajo de tesis para el grado de Doctora en Filosofía por la Universidad de Londres. Contó con la ayuda de los más grandes arabistas, Louis Massignon, el profesor Ritter de Constantinopla y el profesor Nicholson de Cambridge¹⁰³. Coetánea de Asín Palacios, esta autora de importantes obras sobre sufismo y de artículos publicados en la primera edición de la *Encyclopaedia of Islam*, sigue siendo una desconocida entre los arabistas españoles. Como suele ocurrir, el proceso de ocultación cultural de las mujeres afecta no solo a las creadoras de cultura (el objeto de estudio), sino también, a las investigadoras.

Muslim Women Mystics está dividido en tres partes. La primera, dedicada a la vida de Rābi‘a a partir de fuentes árabes y persas que han transmitido noticias sobre ella, profundiza en aspectos tales como la elección del celibato, el ascetismo, la vida de oración y los milagros. La segunda parte de la obra consiste en un estudio filosófico de la enseñanza de Rābi‘a.

¹⁰³ La edición de este trabajo en la colección “Great Islamic Thinkers” de la editorial Oneworld de Oxford ha permitido que podamos acceder al texto íntegro.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Tras un capítulo introductorio acerca de la doctrina sufi, la filósofa inglesa analiza las estaciones de la Vía mística y las ilustra con enseñanzas de la pensadora mística musulmana. Los textos sobre Rābi‘a se agrupan, por tanto, en torno a los contenidos de cada estación: Arrepentimiento, Paciencia, Gratitud, Esperanza, Temor, Pobreza, Renuncia, Unificación, Dependencia, Amor, Gnosis, Visión y Unión. A lo largo del estudio establece comparaciones con la experiencia mística cristiana medieval. La tercera parte trata de otras mujeres místicas en el islam.

First Among Sufis. The Life and Thought of Rabia al-Adawiyya, the Woman Saint of Basra

Widād al-Sakkākīnī, de origen siro-libanés, nacida en Sidón (1913-1991), está considerada una de las escritoras pioneras en lengua árabe. Ejerció como profesora antes de dedicarse a la escritura de novelas, relatos cortos y ensayos. Publicó numerosos ensayos y estudios críticos sobre mujeres¹⁰⁴. Un año después de la edición de las fuentes sobre Rābi‘a por Badawī en 1954, al-Sakkākīnī publica *Al-‘Ašīqa al-mutašawwifa Rābi‘a al-‘Adawiyya* (La amante sufi, Rābi‘a al-‘Adawiyya). Casi treinta años más tarde, en 1982, esta obra ha sido traducida al inglés, con un título más académico, por la doctora Nabil Fethi Safwat. Doris Lessing manifiesta en la introducción su admiración por la autora, a quien define como “a major contemporary novelist and scholar” (El Sakkakini, 1982, 4). El título árabe original es más apropiado para esta biografía. Aunque no se trata de un trabajo académico, sino literario, las informaciones sobre la ciudad y el tiempo de Rābi‘a (1982, 12-36), que ocupan dos capítulos de un librito de apenas ochenta y cinco páginas, ilustran el deseo de la escritora de ofrecer una biografía existencial y no solo espiritual de Rābi‘a al-‘Adawiyya. Da importancia a la relación con los ascetas de su tiempo, al paso del ascetismo a la mística y de la esclavitud a la santidad.

¹⁰⁴ Véase
<http://arabwomenwriters.com/index.php?option=com_content&view=article&id=154&Itemid=133>. Consulta: 10 de marzo de 2012.

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

I detti di Rabia

Esta pequeña colección de dichos de Rābi‘a, publicada en 1979, ofrece, en palabras de la traductora, la primera traducción europea de las fuentes recopiladas por Badawī en 1954 (Valdré, 2001, 27). Tras una pequeña introducción, no encontramos la traducción íntegra de todos los textos sobre Rābi‘a ofrecidos por el filósofo egipcio, pero sí una magnífica selección, dispuesta en el mismo orden en el que aparece en la compilación árabe.

La Vie de Rābi‘a al-‘Adawiyya. Une Sainte Musulmane du VIII^{ème} Siècle

Se trata de una biografía publicada por la editorial parisina Iqra en la colección “Las grandes figuras del islam”. El título ilustra muy bien la intencionalidad y el contenido de esta obra, escrita por una mujer sufi, Jamal-Eddine Benghal, y dedicada a las mujeres, a sus hijas, a sus hermanas en la vía sufi y a todas aquellas que tengan aspiraciones místicas. Consagra esta monografía a la mujer que ha marcado con su impronta “l’histoire de la spiritualité islamique féminine” (Benghal, 2000, 7). Con intención apologética, la autora pretende ensalzar la disciplina de las ciencias de la religión conocida como “science du cœur, science de la connaissance de Dieu ou soufisme” (Benghal, 2000, 21). Reivindica la igualdad esencial del hombre y la mujer en el dominio espiritual islámico, porque, según la autora, no es dominio de los hombres, sino de Dios. Se centra en demostrar, ante todo, la santidad de Rābi‘a y su enraizamiento en el Corán; su dominio y enseñanzas de psicología espiritual, con la propia vida y mediante sentencias pronunciadas en la vida cotidiana, confidencias y oraciones, prodigios, canciones y poemas. Los títulos de cada apartado reflejan muy bien la temática contenida, sea en una sentencia, sea en un poema.

Este trabajo no aporta referencias de fuentes y las citas de autoridad, de reducido número, suelen limitarse a textos del Corán o de la Tradición (*ḥadīṭ*).

Rābi‘a, La Mistica

Rābi‘a, La Mistica, publicada en Milán en 2003, constituye un acercamiento filosófico al misticismo de Rābi‘a llevado a cabo por una

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

filósofa y arabista con conocimiento personal de líderes sufíes, Caterina Greppi. En 2011, siendo profesora de árabe en el Pontificio Instituto Oriente del Pontificio Instituto Bíblico de Roma y miembro de un movimiento espiritual italiano que retoma la antigua tradición contemplativa cristiana, publicó *L'origine del metodo psicofisico esicasta*.

La autora se sirve de la traducción llevada a cabo del árabe al italiano por Caterina Valdrè en 1979. Establece relaciones de semejanza entre el sufismo y el ascetismo cristiano de los Padres del Desierto; destaca el apasionamiento “estremamente femmineo” (2003, 8) de Rābi‘a y la fuerza de su deseo; realiza una biografía espiritual, a partir de los textos referidos a la mística de Basora, y se detiene a estudiar, a modo de ensayo, la ascesis (*zuhd*), la oración de rememoración (*dikr*), el conocimiento místico (*ma‘rifa*) o “scienza del cuore” —oponiéndolo al intelectualismo (Greppi, 2003, 58)—, el puro amor a Dios (*maḥabba*) y la interpretación esotérica de los carismas o milagros (*karamāt*).

Une femme soufie en Islām. Rābi‘a al-‘Adawiyya

Al inicio de su obra, *Une femme soufie en Islām. Rabia al-Adawiyya*, Jean Annetay realiza algunas advertencias que permiten situarnos adecuadamente ante este estudio de 462 páginas, publicado por la editorial parisina Entrelacs en 2009, en la colección que el mismo autor codirige, Hikma. Annetay toma como punto de partida el estudio de Margaret Smith publicado en 1928 por Cambridge University Press, bajo el título *Rabia the Mystic and her fellow saints in Islām*, y editado en San Francisco en 1977 con cierta modificación en el título: *Rabiah the Mystic and her fellowship in Islām*. No obstante, su perspectiva diverge en numerosos aspectos. No es una tesis de especialista, pero tampoco es una obra divulgativa. El autor tiene conocimientos de árabe, pero se apoya en traducciones existentes y ha contado con la ayuda de traductores. Realiza un estudio del sufismo en Rābi‘a muy documentado, utilizando fuentes a las que no pudo tener acceso Margaret Smith, por descubrirse en fechas más recientes, tal es el caso de la biografía de al-Sulamī. Si la mirada de la doctora inglesa proviene de una persona inmersa en la tradición cultural cristiana, la perspectiva de Annetay parece ser la de alguien inmerso en la cultura sufí, que defiende una neta distinción entre “expériences spirituelles trop distinctes entre elles, telles que

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

des mystiques chrétiens et des soufis musulmans” (2009, 12). Los textos de Rābi‘a ilustran o ejemplifican los contenidos de los diversos capítulos dedicados a aspectos de la espiritualidad o estaciones de la vía sufí. Ofrece interesantes apéndices: un glosario de términos sufíes, un índice explicativo de nombres y un índice de fuentes.

Annestay, que no busca el rigor filológico en la transcripción ni en la traducción, escribe una obra teológica más que filosófica (matiz que distancia al autor francés de la doctora inglesa). Defiende la inserción de Rābi‘a al-‘Adawiyya en la doctrina ortodoxa del islam, por lo que las referencias al Corán, la Tradición del Profeta y las enseñanzas de los grandes maestros del sufismo, son numerosísimas.

4. Traducciones en español de las tradiciones sobre Rābi‘a

Mujeres Sufíes

Annemarie Schimmel, en su *Mystische Dimensionen des Islam* de 1985, hace referencia a la ingente obra sobre sufismo del doctor en psiquiatría iraní Javad Nurbakhsh, profesor y director del Departamento de Psicología de la Universidad de Teherán hasta su jubilación en 1977. Uno de sus títulos, *Xenón-e Sufi*, escrito en persa, constituye una compilación de biografías, anécdotas, poemas y oraciones de mujeres destacadas en la historia del sufismo. Ediciones Nur publicó la traducción al español en 1999, y el Centro Sufi Nematollahī nos regaló un ejemplar para su estudio.

En el prólogo de *Mujeres Sufíes*, Nurbakhsh, maestro sufí, fundamenta la igualdad esencial entre el hombre y la mujer —en su camino de ascenso a la Verdad— en tres pilares: el Corán, la propia concepción de los hombres sufíes y el destino final de la Vía, es decir, la unión divina. Pretende dar muestra “del profundo respeto con que se considera a las mujeres en el sufismo desde sus orígenes hasta nuestros días” (Nurbakhsh, 1999, 19). La obra empieza por la sufí más famosa de los inicios del islam, Rābi‘a, y concluye con Bibi Hayāti, poetisa y mística nacida a principios del siglo XIX en Kermān, la misma provincia iraní de la que es oriundo el autor.

Nurbakhsh menciona las fuentes de cada texto, aunque no suele proporcionar la referencia precisa. Con todo, parece ser la única obra escrita

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

en español que facilita alguna información relativa a las fuentes de los relatos, dichos y poemas atribuidos a Rābi‘a. Recoge, además, algunas fuentes secundarias no registradas por Badawī ni por Schimmel. *Munta‘ayib rawnaq* (Nurbaksh, 1999, 56-59) es una selección de textos publicada por la Universidad de Teherán¹⁰⁵. *irdawš al-muršidiyya*¹⁰⁶ es una obra medieval de la que el Dr. Javad Nurbakhsh extrae textos de Rābi‘a (1999, 55). Se trata de la mayor biografía de Abū Ishāq Kāzarūnī (m. 1033), un famoso sufí fundador de la orden llamada indistintamente *kāzarūnīyya*, *ishāqiyya* o *muršidiyya*. El autor originario de la biografía fue el tercer líder de la orden, Abū Bakr Muḥammad (m. 1109). Aunque *irdawš al-muršidiyya* siga la estructura del árabe original se trata de una compilación posterior (1328) que contiene material adicional e interpolaciones¹⁰⁷. *Tafsīr*¹⁰⁸ es otra fuente secundaria utilizada por Nurbakhsh (1999, 49). Jawāya Abd Allāh Anṣārī (m. 1089), el autor, fue un jurista, exégeta, maestro tradicionista, historiador, orador y poeta, además de maestro sufí. Concluyó su Comentario (*Tafsīr*) sobre el Corán hacia el final de su vida¹⁰⁹. Escribió una obra sobre sufíes *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, en la que se inspira Ŷāmī en su *Nafahāt al-uns*. Karbalā‘i es otra fuente persa utilizada. Se trata de un importante poeta e historiador del sufismo (m. 1589). Algunos de sus poemas están incluidos en el *Rozāt al-yanān wa ḡannāt al-yanān* su obra más importante. *Rozāt al-*

¹⁰⁵ ‘U. b. H Samarcandī y A. ‘A. Riḡā‘ī (1975): *Munta‘ayib rawnaq al-ma‘ālis wa-bustān al-ārifiṅ wa-tuḡfāt al-murīdīn* (Selección del esplendor de los consejos, del jardín de los gnósticos y de la obra maestra de los discípulos). Teherán: Universidad de Teherán, N. 1477.

¹⁰⁶ Mahmūd b. ‘Uṡmān (1954): *irdawš al-muršidiyya fī asrār al-ṣamadiyya: sīrat nāmat ṣayj Abū Ishāq Kāza rūnī*. Ed. Īraḡ Afšār. Teherán: Tahūrī.

¹⁰⁷ Īraḡ Afšār (1999): “Firdawš al-muršidiyya fī asrār al-ṣamadiyya” [en línea]. *Encyclopaedia Iranica*. Ed. Ehsan Yarshater. Edición digital, Nueva York: Universidad de Columbia, <<http://www.iranicaonline.org/articles/ferdaws>>. Consulta: 2 de junio de 2012.

¹⁰⁸ Jawāya Abd Allāh Anṣārī (1968): *Tafsīr*. Teherán.

¹⁰⁹ S. de Laugier de Beaureceuil (2011): “Abd Allāh Anṣārī” [en línea]. *Encyclopaedia Iranica*. Ed. Ehsan Yarshater. Edición digital, Nueva York: Universidad de Columbia, <<http://www.iranicaonline.org/articles/abdallah-al-ansari>>. Consulta: 27 de mayo de 2012.

FUENTES, BIOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE RĀBI‘A

ŷanān es una guía para el peregrino a los cementerios de Tabriz que proporciona biografías detalladas de santos sufíes, eruditos, poetas, artistas y otras personalidades. Contiene una amplia gama de temas para respaldar los análisis del autor y las discusiones de los santos sufíes¹¹⁰.

Nurbakhsh comienza su compilación exaltando la superioridad de Rābi‘a al-‘Adawiyya no solo respecto de los maestros sufíes de su tiempo, sino también respecto “de muchos de los últimos santos sufíes” (1999, 21). A continuación, presenta una pequeña biografía y recoge las anécdotas y dichos transmitidos por los biógrafos, comenzando por el poeta persa ‘Atṭār. Los textos se agrupan en función de la fuente, no del asunto. Concluye con los poemas atribuidos a la sufi de Basora. Nurbakhsh, no obstante, se decanta por rechazar la autoría de Rābi‘a para los versos que recitaba, pues considera más probable que los aprendiera “de otros poetas y los recitara luego en la ocasión adecuada” (1999, 63).

Suponemos que reclamar la autoría de los versos para esta mujer le resultaba demasiado arriesgado. Sin embargo, el doctor iraní defiende, sin dudarlo, el origen persa de Rābi‘a, aportando tres pruebas para defender su hipótesis: la concepción espiritual, no material, que tenía de la Kaaba, el que supiera tocar la flauta, y el hecho de que tuviera en su casa una estructura de cañas persa.

Rābi‘a al-‘Adawiyya, paloma de luz y lumbre

El doctor C. Vega presenta en la colección “Otras aguas vivas” el librito *Rābi‘a al-‘Adawiyya, paloma de luz y lumbre*, selección de textos glosados con objeto de ofrecer su riqueza espiritual a creyentes de confesión cristiana. Los dichos y poemas se escogen en función del mensaje que el autor quiere transmitir con sus reflexiones. Cada meditación ocupa un apartado, cuyo título evoca experiencias de la literatura mística cristiana “Solo Dios Basta” o “Noche Oscura”. La traducción la realiza directamente

¹¹⁰ Leonard Lewisohn (2012): “Hosayn Karbalā’i” [en línea]. *Encyclopaedia Iranica*. Ed. Ehsan Yarshater. Edición digital, Nueva York: Universidad de Columbia, <<http://www.iranicaonline.org/articles/hosayn-karbalai>>. Consulta: 12 de junio de 2012.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

del árabe, de las fuentes recogidas por Badawī, Mahmud Sobh, catedrático de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad Complutense de Madrid. Según C. Vega, la traducción de los poemas de la sección “Engarces” del árabe al español, se realiza por primera vez con esta publicación (2002).

Dichos y Canciones de una Mística Sufi (siglo VIII)

Finalizamos nuestro recorrido dando cuenta de una amplia traducción al español de las sentencias y poemas atribuidos a Rābi‘a al-‘Adawiyya: *Dichos y Canciones de una Mística Sufi (siglo VIII)*. María Tabuyo Ortega, que ha traducido importantes obras sobre sufismo, escribe una introducción en la que rememora el papel desempeñado por las mujeres en la historia del sufismo. Menciona los trabajos de las investigadoras Nelly Amri y Rkia Cornell y refiere numerosas fuentes, pero no precisa el origen de los “dichos y canciones” vertidos en esta obrita, ni proporciona información alguna sobre las fuentes secundarias que traduce.

V. EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

1. La historia de la ciudad de Basora

Tras la muerte de Mahoma en Medina (8 de junio de 632), se inicia la conquista de Mesopotamia. Con el segundo califa, ‘Umar ibn al-Jaṭṭāb, los árabes se adueñan de ella y fundan las bases fortificadas de Basora (638) y Cufa. A partir de 642, Mesopotamia, en poder de los árabes, pasa a denominarse al-‘Irāq. Basora era, por tanto, una ciudad-campamento (*miṣr*), establecida como punto de defensa y de concentración de tropas para las operaciones militares. A partir de esta base militar, se desarrolla la ciudad civil. Cuando los árabes se establecieron en Basora, vinieron acompañados de esclavos y, probablemente, de clientes (*mawālī*) de diversos orígenes, unos provenientes de tribus más débiles y necesitadas de protección, otros eran antiguos esclavos libertos (Pellat, 1953, 34).

En el siglo I de la Hégira, los *jāriyī-es*, muy poderosos en Basora, eran una constante fuente de disturbios. En principio, eran partidarios de ‘Alī, pero se sublevaron contra él y lo abandonaron. No reconocían como base de legitimidad de un califa otra cosa que ser el “mejor musulmán” (Cahen, 1986, 30). Incluso en una rama de los *jāriyī-es*, la doctrina de la *ṣabībiyya* “comportaba un punto original: consideraba legítimo confiar, eventualmente, el imamato —la dirección religiosa de la comunidad— a una mujer, siempre que estuviera capacitada para desempeñar el cargo” (Mantran, 1982, 54, 65; Laoust, 1965, 40-41). Los *jāriyī-es* afirmaban que los creyentes tenían derecho a la insurrección contra un imán culpable de

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

falta grave, y, de hecho, fue un joven *jāriyī* quien asesinó al cuarto califa en Cufa en enero de 661. La rama de los “ibadíes” atribuye su surgimiento a ‘Abd ‘Allāh ibn Ibād de Basora (Küng, 2006, 262). Waines sostiene que esta ramificación, originaria de Basora, ha sobrevivido hasta nuestros días (1998, 129). Los “ibadíes” de Basora, dedicados al comercio, abogaron por la igualdad de derechos, defendieron a los más desfavorecidos y las mujeres tuvieron “mucho influencia” entre ellos (Küng, 2006, 262). La *ibādiyya*, con su propio senado, la *jamā‘at al-muslimīn*, mostraba, según Van Ess, “comment un empire commercial pouvait être géré par un groupe de notables qui étaient des marchands et des savants à la fois” (Van Ess, 2002, 123).

Bajo los Omeyyas (661-750), la ciudad de Basora conservaba aún su carácter militar y el gobernador recibía el nombre de emir. En el año 670 todo Irak pertenece a un mando único y el gobernador general alterna entre las dos capitales: Basora y Cufa.

Los Omeyyas se habían apoderado de muchas tierras aptas para el cultivo, pero al-Manṣūr (754-775) las confiscó y las repartió entre su familia. Se diferenció de la dinastía precedente en que dispuso que las mujeres recibieran también tierras (Shaban, 1980, 32; al-Balāḍurī, 1866, 294). Con ello —cree Shaban—, “estableció el precedente de la peculiar tradición abasí, según la cual, las mujeres tenían igual derecho que los hombres a poseer riquezas y a explotarlas” (1980, 32).

Al-Manṣūr organizó la administración del estado abasí y fundó Madīnat al-salām (la ciudad de la paz). La creación de la capital, que conservará el nombre de Bagdad, favoreció el desarrollo económico y comercial de Basora. Con los Abasíes el gobernador pierde su carácter militar: el *wālī* es elegido directamente por Bagdad y, a veces, entre la familia abasí. El califa más conocido de la dinastía fue el quinto, Harūn al-Rašīd (786-809), quien mantuvo relaciones con la emperatriz de Bizancio, Irene, y con Carlomagno (Mantran, 1982, 88). Los primeros abasíes definieron su legitimidad, según Josef Van Ess, con una terminología chií:

‘Abbās avait été l’oncle du Prophète tandis que ‘Alī ne devait sa légitimité qu’à son épouse. [...] les chiites [...] finirent-ils par changer tout le système légal, en privilégiant dans leur droit de succession les

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

femmes bien plus que les sunnites le firent. En dépit de cela, les Abbassides abandonnèrent la théorie assez tôt, sous Harūn al- Rachīd (Van Ess, 2002, 117).

Basora era una ciudad dedicada fundamentalmente al comercio, con una gran variedad de mercancías objeto de importación, desde las destinadas al consumo, hasta los productos exóticos y de lujo, pasando por el comercio de esclavas y eunucos de China (Pellat, 1953, 237). El antiguo puerto sasánida de Obollah fue así uno de los principales puertos de embarque del Golfo Pérsico hasta el año 1000. La facilidad para importar personas negras del África Oriental permitió reclutar ejércitos de esclavos al servicio de grandes propietarios en el Bajo Irak para el drenaje de las tierras y su disposición para el cultivo (Cahen, 1986, 126). Los varones eran también empleados en labores domésticas mientras que las mujeres eran utilizadas como concubinas o nodrizas (Cahen, 1986, 125).

En relación con el medio social, Pellat establece para los inicios de la ciudad de Basora cuatro clases sociales: musulmanes y antiguos clientes, neo-musulmanes, no musulmanes y esclavos. Para su posterior desarrollo en el siglo II de la Hégira, ofrece la siguiente evolución: aristocracia “de pura sangre árabe”, burguesía, pueblo y esclavos (1953, 224-225). Pellat observa que, para la mayoría de los árabes establecidos en Basora, hubo un brusco paso de la pobreza y de la existencia ruda del desierto a una vida cómoda y fácil que provocó cambios: se crearon nuevas necesidades y se desarrollaron nuevos medios para satisfacerlas, dando lugar al crecimiento de una clase media integrada por musulmanes, neo-musulmanes, judíos y cristianos. En el siglo II ya no se busca la gloria, sino la riqueza, y se amasan grandes fortunas (1953, 227-229).

Los cristianos, numerosos bajo la dominación sasánida, mantenían relaciones estrechas con los musulmanes. En el pueblo llano también había musulmanes y no musulmanes que desempeñaban los oficios peor remunerados. En esta clase social incluye Pellat a los “amuseurs publics” (1953, 233): músicos, cantores, charlatanes, etc. Por último, trata de las personas esclavas:

[...] les esclaves blancs, bruns ou noirs que les Bašriens peuvent se procurer sur les marchés ne sont certainement pas parmi les plus

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

malheureux car les familles qui les possèdent voient en eux un capital à ménager [...]. Chaque famille bašrienne aisée utilise des esclaves pour le service domestique [...] ce sont les jeunes esclaves pourvues d'une éducation intellectuelle et musicale bien comprise qui ont le plus de valeur (Pellat, 1953, 233-234).

En las sociedades islámicas, “en el sentido religioso, el esclavo era considerado una persona con ciertos derechos” (Waines, 1998, 120). Así, según Cahen, “[l]os malos tratos probados traían consigo la manumisión” (1986, 124). La manumisión de esclavos era un gesto recomendado, bien como acto expiatorio, bien como gesto voluntario (Waines, 1998, 121). El dueño musulmán podía también adquirir esclavas jóvenes para utilizarlas como concubinas, pero sus hijos nacían libres; la madre del hijo no podía ser alienada y adquiriría la libertad a la muerte del amo, quien no podía prostituir a sus esclavas ni tener relaciones con esclavas ajenas (Cahen, 1986, 124).

La condición servil de las personas esclavas podía cambiar gracias a la manumisión. Las personas manumitidas podían convertirse en clientes (*mawālī*) de los antiguos amos. En tiempos de los Omeyyas, quien se convertía al islam se afiliaba a una tribu árabe que lo consideraba como cliente (*mawlā*) y le proporcionaba su protección. “Entre los musulmanes, el hecho más destacable en la Edad Media —subraya Mantran— fue el ascenso de los *mawālī*” (1982, 183). Tras la victoria abasí, va desapareciendo la distinción entre árabes y no árabes, hasta el punto de detentar la supremacía la población irania.

Pellat tiene esboza un dibujo de la vida privada de la ciudad en su estudio sobre el medio basorí en los dos primeros siglos de la Hégira. Sin embargo, como ocurre para otras culturas y para épocas posteriores, ha de lamentar lo siguiente:

Nous manquons naturellement d'informations précises sur le rôle de la femme; les noms des saintes sunnites, *šī'ites* et *hāriğitas* qui nous sont parvenus laissent supposer qu'elles étaient capables de marquer leur époque d'une empreinte personnelle et qu'elles n'étaient pas toutes méprisées et reléguées au second plan comme on se l'imagine souvent, mais il ne faut voir là que l'exception confirmant la règle (Pellat, 1953, 241).

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

En relación con la vida social, Pellat enumera, entre las causas que empujan al varón a una vida volcada en el espacio público, la monotonía familiar y la ignorancia de la mayoría de las mujeres (1953, 249). En cuanto a la relación entre los sexos, Pellat observa que la intimidad entre ambos era más estrecha en el pueblo llano debido a las necesidades materiales, esto se expresaba en la comida en común y en la mayor libertad de movimiento de las mujeres. El arabista francés subraya la diferencia existente entre el medio rural, donde las mujeres gozan de mayor libertad y no llevan velo, y el medio urbano, donde las pasiones amorosas deberían ser más contenidas. No obstante, observa lo siguiente:

[...] l'on constate surtout que les femmes étrangères, esclaves ou affranchies, sont capables de faire naître chez les hommes des sentiments qui, sans être tout à fait exempts de désirs charnels, sont néanmoins très proches de notre propre conception de l'amour. [...] Ġāḥiẓ décrit les manœuvres des esclaves chanteuses et nous verrons comment elles parviennent, par leur coquetterie, à inspirer à leurs galants une véritable passion (Pellat, 1953, 241).

Como vemos, el autor de *Le milieu baṣrien et la formation de Ġāḥiẓ*¹¹¹ nos proporciona interesantes datos sobre el tiempo y el espacio vital de Rābi'a, los dos primeros siglos del islam en Basora.

2. La vida cultural basorí

El periodo abasí ha sido considerado por los historiadores posteriores como la “edad de oro” de la civilización musulmana. Desde el comienzo del califato (750) Basora y Bagdad fueron los centros culturales más importantes.

En el siglo VIII, la otrora guarnición militar es una ciudad floreciente, cuya posición geográfica favorece no solo el desarrollo comercial, sino

¹¹¹ Pellat utiliza para la transcripción de “ح” el símbolo H, del que no disponemos minúscula, sino miniatura h. Mantenemos, por tanto, para esta letra el sistema de transcripción español: ḥ.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

también la confluencia de elementos étnicos diversos que estimularán, según Pellat, “l’ardeur religieuse et intellectuelle” (1953, 5).

La ciudad árabe, núcleo vital de la comunidad islámica, tiene como centro la gran mezquita, a la que se añade el zoco. En las ciudades comerciales existían, además, edificios destinados a esta actividad, los *jans*, contruidos en torno a un patio central porticado.

Pellat señala que, además de la Gran Mezquita, Basora estaba dotada desde el año 759-60 de un oratorio a cielo abierto y de un número indeterminado de mezquitas y oratorios (1953, 10). Badawī destaca la presencia en la ciudad de mezquitas y bibliotecas públicas, a modo de santuarios del pensamiento elevado (1962, 4). La intensa actividad comercial de Basora incluía la cultura. Así, Pellat reseña que en el mercado de Basora, el Mirbad, se intercambiaban mercancías de gran valor:

On y vendait de la poésie, du vocabulaire, des *ḥadīṭ-s*, de la grammaire, des traditions historiques. C’est là, dans cette ambiance foraine, que les poètes venaient réciter leurs œuvres et que les Bédouins transmettaient aux philologues, aux lexicographes et aux collectionneurs de poésie, les termes rares de la langue arabe, les règles du beau langage bédouin et les poèmes de leurs contribules. C’est là que Ĝāḥiẓ, en écoutant parler les Arabes purs du désert, perfectionna sa connaissance de l’arabe et acquit cette maîtrise de la langue et cette richesse de vocabulaire [...]. C’est là aussi que les plus grands noms de la poésie arabe venaient se mesurer avec leurs adversaires et leur rivaux et quêter les applaudissements d’un auditoire parfaitement averti, dans la poussière soulevée par les animaux (1953, 11-12).

La música y el canto tenían mucha importancia en Basora. Prohibidos en la Siria de los Omeyas, permanecieron generalmente permitidos en Irak (Pellat, 1953, 249). ‘Abū l-Farāy al-Isfahānī (m. 967), una de las fuentes para el estudio del medio basorí, es el autor de *Kitāb al-Aḡānī* (1868) (Libro de los Cantares). Este contiene una amplia colección de poesías hasta la época del autor, incluyendo historias y anécdotas de poetas y músicos (Chejne, 1980, 182). Gracias a él sabemos que en la ciudad había una

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

escuela de música en la que, al parecer, destacaban las alumnas sobre los alumnos:

[...] c'est surtout parmi les femmes que percent plusieurs personnalités de premier plan comme 'Atika bint Šuhda qui enseigna le chant à Muḥariq et Zarqā' achetée pour 80.000 *dirham-s* par Ğa'far Ibn Sulaimān; d'autres, choisies parmi les filles de mère étrangère recevaient leur éducation à Basora, avant d'être envoyées à Bagdad. Cette éducation consistait principalement en calligraphie, grammaire, poésie et chant, mais elle contrastait singulièrement avec l'ignorance des femmes libres et conférait aux *qiyān* des attraits auxquels les hommes étaient sensibles. C'est même l'érudition d'une jeune chanteuse qui valut au philologue al-Māzinī d'être appelé à la cour ; une autre, interrogée par al-Aṣma'ī sur l'ordre d'ar-Rašīd, répondit à son examinateur avec une telle assurance qu'elle "semblait lire les réponses dans un livre" (Pellat, 1953, 250)¹¹².

El medio intelectual de Basora favorecía la formación de estas cantoras, quienes debían tener conocimientos suficientes de gramática y lexicografía para evitar solecismos y barbarismos. También Ibn al-Anbārī menciona mujeres basoríes que desarrollaron una ilustre carrera musical, incluso proporciona el precio de compra, como en el caso de Mutayyam al-Hāšimiyya, aventajada alumna comprada por 'Alī ibn Hišām, con quien tuvo varios hijos. Tras la muerte de este, fue liberta y se estableció en Samarra. Además, todas ellas, y notablemente Mutayyam, componían versos y competían en este dominio con los poetas cortesanos, con quienes rivalizaban en virtuosismo en el juego clásico de la *iyāza*. Más de una poeta se unió a los varones en el recitado de sus composiciones en ocasiones conmemorativas. En concreto, existe bastante información sobre dos poetisas contemporáneas de al-Ŷaḥiz, Maḥbūba, que destacaba por su belleza y talento, y Fa l 'Abdiyya, esclava liberta, poeta letrada de gran talento y

¹¹² Véase 'Abū l-Farāy al-Isfahānī, 1869, VI, 56-58; XXI, 220-249; XXIII, 127 ss.; Ibn al-Anbārī, 1876, 243ss; 157-8.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

belleza que fue ofrecida al califa al-Mutawakkil (847-861) y recitó para él sus poemas con gran éxito¹¹³.

El papel intelectual y social de estas mujeres fue tan importante como su contribución al desarrollo de la música y del canto. De hecho, las cantoras comunes, las *qiyān*, parece que desempeñaban el oficio de cortesanas distinguidas y su posesión era signo de riqueza. Pellat se pregunta si la epístola apologética de al-Ŷāḥiẓ, *Risālat al-qiyān*, pudo ser el encargo de uno de esos hombres ricos que las poseían y para quienes ellas actuaban como animadoras y concubinas (Pellat, 1953, 252; al- Ŷāḥiẓ, 1926, 53-75). Las *qiyān* no eran consideradas prostitutas. La poligamia y el concubinato reducían la existencia de la prostitución. No obstante, aunque no se ejerciera en Basora bajo el control de las autoridades, no faltan testimonios acerca de mujeres forzadas a ejercerla, reclutadas en medios no árabes, probablemente entre esclavas (Pellat, 1953, 256).

Al-Ŷāḥiẓ está considerado como maestro de la prosa en la época abasí, incluso el verdadero creador de la prosa árabe. Destaca por su fecundidad, versatilidad y “la modernidad de su talento” (Gabrieli, 1971, 163). Cahen lo define como un literato y ensayista con universalidad de intereses y cierta tendencia *mu‘tazilí* (1986, 114). Murió en su ciudad natal, Basora, en 869 con más de 90 años. Las obras mayores que nos dejó son *El libro de la elocuencia y la clara exposición*, *El libro de los avaros* y *El libro de los animales*. Sus obras menores son pequeños tratados (*rasā‘il*, epístolas) sobre temas diversos, dos de los cuales están dedicados a las mujeres: *Kitāb al-qiyān* y *Kitāb al-nisā‘* (al-Ŷāḥiẓ, 1906). Pellat reproduce un pasaje del primero:

Ce que j’en dis n’est pas un blâme, mais, au contraire, une excessive louange. La Tradition rapporte que “les meilleures de vos femmes sont celles qui sont douées de charme et de séduction” et ni Hārūt et Mārūt, ni le bâton de Moïse ni la magie du Pharaon ne sauraient réaliser ce que réalisent les *qiyān* (al- Ŷāḥiẓ, 1926, 72 *apud* Pellat, 1953, 255).

¹¹³Véase Pellat, 1953, 251; n.8; Ibn al-AnbĀrī, 1876, XV, 144-6; XVIII, 175-91; VII, 31-38; V, 67; XV, 158-59; VI, 176; XIV, 109-114; VII, 31; XIX, 132-4; XXI, 176ss.

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

En todos los dominios de la cultura, Basora se ha caracterizado por el realismo crítico, por la asimilación del pensamiento proveniente de culturas extranjeras y por el racionalismo (Pellat, 1953, 124). El realismo marca la poesía, observa Pellat, y la mística naciente del II siglo de la Hégira apenas sobrepasa el estadio de la devoción y la mortificación, “sauf cas particuliers de femmes entraînés par leur instinct idéaliste” (1953, 263). Este autor incluye a Rābi‘a al-‘Adawiyya en el apartado reservado a la poesía de carácter religioso o político-religioso, en concreto, en el de los poetas suníes (1953, 174). La poesía amorosa queda ubicada en la poesía de carácter no religioso.

3. El saber religioso

Badawī data la fundación de Basora en el año diez de la Hégira (637 d. C.). Fue creada por un compañero del profeta, ‘Utba ibn Gazwān (Badawī, 1962, 4), quien unía a sus cualidades militares el interés espiritual de enseñar el Corán a la población beduina (Pellat, 1953, 71).

En la ciudad tuvieron gran desarrollo las ciencias coránicas y del *ḥadīṭ*. La teología basorí se esfuerza por armonizar razón y fe, y los suníes participan en la elaboración de la doctrina ortodoxa utilizando el criterio racional. Allí nace y se desarrolla la escuela *mu‘tazilī* (Pellat, 1953, 263), que apela a la razón individual, al libre arbitrio, en lógica correspondencia con la justicia divina, y defiende el Corán como creado, por lo que debe ser comprendido por la razón. Existía, además, por parte de los *mu‘tazilī-es* cierto repudio a una comprensión más literal del Corán, así como una tendencia a considerar poco importante la tradición profética (Waines, 1998, 145).

Los *mu‘tazilī-es* definieron y refinaron el método de argumentación dialéctica llamado *kalām*. El *mutakallim* es el teólogo dialéctico, pero —añade Waines—, en un principio, los *mutakallimūn* parece ser que “fueron predicadores ascetas, pertenecientes al grupo social de los comerciantes de los mercados de Basora” (1998, 141). Van Ess matiza que “ils jouissaient d’une liberté de pensée dont les générations postérieures ne purent que rêver. Pour cette raison, le *kalām*, est un phénomène qui atteignit son zénit très tôt”

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

(Van Ess, 2002, 13). En tiempo de los omeyas, confirma Cahen, ocuparse del *kalām* significa razonar sobre el contenido de la fe; e insiste en el papel que desempeña la ciudad de Basora:

Lo que es cierto es que nos encontramos, tanto en teología como en los otros dominios del pensamiento, en el comienzo de una época de fermentación muy larga cuyo centro fue Basora. Nunca se insistirá lo suficiente sobre el papel extraordinario que ha desempeñado esta ciudad, antes que Bagdad, como crisol de doctrinas en las ramas más diversas de la ciencia y del pensamiento, como campo de experimentación también de diversas actitudes religiosas (Cahen, 1986, 78-79).

La teología era llamada *‘ilm al-kalām*, la ciencia de la palabra dialéctica, practicada por aquellos que sabían “s’entretenir sur leur religion avec d’autres personnes qui défendaient une autre interprétation, voire même qui n’étaient pas musulmans” (Van Ess, 2002, 12).

En el siglo VIII, en Basora, la profesión del dualismo, de la coexistencia de dos principios en el universo, fue casi aceptada y esto, según Cahen, porque “si bien se permitía que no se fuese musulmán, lo que no se admitía es que se dejase de serlo” (1986, 80). La palabra *zindīq*, que se aplicaba a quien profesaba el maniqueísmo¹¹⁴, acabará designando cualquier tipo de heterodoxia y parece que la acusación de *zandaqa* era el pretexto aparente para hacer desaparecer a determinadas personas, como el escritor Ibn al-Muqaffa’, condenado a muerte por al-Mansūr (Cahen, 1986, 80). Los sufíes llegaron a ser considerados sospechosos en la fe por la ortodoxia intransigente y “se les clasificaba entre los *zindīq*” (Pareja, 1952, 645). Los tradicionalistas (*muḥaddithūn*) les reprochaban que expusieran su ideal de vida de modo diverso “al formalismo externo de la *sunna*” y los *ḥanbalī-es* “llegaron a echar en cara a los sufíes el haber tomado su misticismo de los

¹¹⁴ El maniqueísmo era una secta cristiana heredera del dualismo gnóstico radical. Proponía un absoluto ascetismo y una visión negativa del mundo material. Fue fundada por Manes (216-277), natural de Mesopotamia (Instituto Superior de Ciencias Religiosas, 1995, 73; Comby, 1988, I, 67).

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

cristianos” (Pareja, 1952, 645). Según Massignon, el jurista Ibn Ḥanbal (m. 855) denuncia varias categorías de musulmanes dualistas:

D’abord les ascètes que le khalife Maḥdī avait fait poursuivre par des juges spéciaux en 170/786 comme aboutissant au dualisme par leur mépris de la vie sexuelle d’ici-bas et de l’usage de la viande; ceux qu’un ami d’Ibn Hambal, Khashīsh (Kulayb, Rabūh, Rabī’a, Jābir-b-Hayyān) qualifie de “Spirituels”, *Rūhānīya*. A ces 4 classes d’ascètes assez inoffensifs [...] ajoute, de façon inattendue, le grand théologien Jahm-b-Safwān, le premier à avoir, en Islam, défini Dieu comme purement immatériel dans son mode transcendant d’omniprésence, en dehors de tout attribut analogique (Massignon, 1975, I, 430).

Frente al dualismo, la doctrina *mu’tazilī* defiende el monoteísmo riguroso:

[...] oposición a las descripciones antropomórficas de Dios, interpretación alegórica de los pasajes coránicos que los comentaristas “vulgares” tomaban al pie de la letra. Dios tiene atributos que no son Ideas reales, sino simples manifestaciones de Su Esencia, no pudiendo Él mismo ser percibido por los sentidos (Cahen, 1986, 84).

Bajo el califa al-Maḥdī (775-785), el gobierno reacciona ante el hecho de que “la plupart des ‘crypto-manichéens’ étaient des fonctionnaires” (Van Ess, 2002, 30). Los intelectuales musulmanes apreciaban del maniqueísmo “sa modernité scientifique” (Van Ess, 2002, 29). El profesor alemán considera que los musulmanes debieron conocer bien la cosmología irania, sobre todo en Basora, donde “une grande partie de la population parlait le persan” (Van Ess, 2002, 78). Al designar con el término *zandaqa*, más que un error, la increencia, la pena, observa Van Ess, “devait correspondre à celle prévue pour l’apostasie” (Van Ess, 2002, 31)

En la cultura arabo-islámica los distintos movimientos político-religiosos y, por supuesto, uno de los más intelectuales, el *mu’tazilī*, impregnan todas las manifestaciones del pensamiento y la cultura. Apareció hacia finales del califato omeya. Su nombre significa los que se abstienen “de declararse en favor de cualquier pretendiente al califato” (Mantran, 1982, 156). Introdujeron la teología especulativa por influencia de

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Aristóteles, siglos antes de que lo hiciera santo Tomás de Aquino en el cristianismo. Asumieron la filosofía griega y el resto de las ciencias, permitiendo la construcción de un sistema científico coherente que ampliaría los planteamientos de la teología islámica (Küng, 2006, 321). Se distanciaron de las autoridades abasíes y reclamaron justicia social y política, aunque durante el mandato de algunos califas fueron bien acogidos en la corte. La oposición de los *mu'tazilī-es* al determinismo conllevaba repercusiones políticas. Frente a la ideología de un poder político, divinamente sustentado, en los ambientes urbanos “se insiste decididamente en que el ser humano es responsable del mal” (Küng, 2006, 257). Partían de las ideas *qadarī-es* para defender el libre arbitrio ilimitado del ser humano.

Originariamente, *qadar*, poder, designa en el islam la predeterminación divina, “es el nombre técnico —explica Pareja— para el decreto absoluto divino, y así se llamó *qadarīes* a los que restringían la extensión de este decreto” (1954, 588). La corriente espiritual defensora de la auto-determinación y responsabilidad humanas surge entre los ascetas de Basora y acaba convirtiéndose en un partido político-social en Siria. Los *qadarī-es* se oponían a la predestinación absoluta, sostenían que el ser humano posee libertad de elección. Van Ess relaciona su actitud con “l'hérésie du libre arbitre” (2002, 115). El “qadarismo” (*qadariyya*), en tanto que movimiento político-religioso, fue combatido por los califas omeyas, ya que la creencia de sus súbditos en la predestinación les aseguraba la sumisión a una autoridad garantizada por la voluntad divina. Uno de sus fundadores, afirma Mantran siguiendo a Laoust (1982, 156; Laoust, 1965, 48-49), fue un cristiano converso ajusticiado en el califato de Hišām (724-723). Según Hans Küng, Ḥasan al-Baṣrī (m. 728) —el asceta hijo de un iranio de quien nos ocuparemos más adelante en relación con Rābi'a al-'Adawiyya— era, “sin duda, un qadarī” (2006, 258). Waines, a tenor de la lectura de una epístola atribuida al asceta basorí sobre la determinación o *qadar* dirigida al califa omeya reinante, afirma que “bien podría haber sido una advertencia contra la laxitud moral” que pudiera interpretarse como una consecuencia de la visión completamente determinista de Alá (1998, 139). Así pues, los *qadarī-es*, frente a los Omeyas que atribuían su poder a un don de Dios, afirmaban que “le pouvoir ne vaut rien tant que l'on ne se montre pas digne” (Van Ess, 2002, 115).

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

El movimiento *qadarī* basorí constituye, en la persona de ‘Amr ibn ‘Ubayd, “une des racines du mu‘tazilisme” (Van Ess, 2002, 119). Massignon menciona a Rābi‘a al nombrar a los primeros teólogos *mu‘tazilī-es*: “Amr-b. ‘Obayd (†143); son disciple ‘Abd al-Wārith-b. Sa‘id Tannoūrī, dont l’élève Aboū Ma‘mar a laissé des récits sur Rābi‘ah” (1968, 168).

Sufyān al-Ṭawrī (716-778), el gran amigo de Rābi‘a, no fue un simple asceta, constituye un elemento progresista en las corrientes que se desarrollan en el siglo VIII. Es un eminente representante del derecho islámico, la tradición y la interpretación del Corán, así como una figura destacada en la primera generación literaria del islam. Su pensamiento religioso era claramente racionalista. Mantuvo contacto con los primeros *mu‘tazilī-es*, críticos con el califato abasí, y para intentar evitar ser detenido por el califa al-Manṣūr, huyó en 774 a Basora, donde continuó su enseñanza (Raddatz, 1998, 804a-805a). Los *mu‘tazilī-es* en su fase formativa se oponían al gobierno, pero cambiaron la postura al presentarse en la corte (Van Ess, 2002, 113). Viene bien aquí tener presentes las consideraciones del profesor Leaman a propósito de la teología islámica:

[...] there often exists no clear distinction between Islamic theology, in the sense of *kalām*, and the other Islamic and not so Islamic sciences, such as grammar, jurisprudence (*fiqh*), philosophy (*falsafa/hikma*), Sufism, and the even more specific activities of learning how to operate with the Traditions of the Prophet, and how to assess and rank the chains of narrators which differentiate their levels of reliability. Islamic theologians did not usually strictly separate what they did from all these other activities, and so it is not easy to provide a neat account of precisely what is “theological” and what is not (Leaman, 2008, 77).

Van Ess indica que la dimensión ascética que marca el inicio de la *mu‘tazila* llega a su punto culminante “avec un groupe qui est appelé les *sūffiyat al-mu‘tazila*” 2002, 125). Las características con las que, a continuación, define este grupo nos resultan de fácil aplicación a Rābi‘a al-‘Adawiyya y nos ayudan a comprender mejor muchos textos. Los sufíes *mu‘tazilī-es* rechazaban el poder y la riqueza mundanos:

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Le couple du pouvoir et de l'argent leur était suspect. Il s'agissait d'un mouvement urbain. Quand ces soufis mu'tazilites parlaient du profit, ils songeaient aux marchands et aux commerçants, peut-être aux artisans, mais pas aux paysans. [...] Au début, les soufis n'avaient probablement obéi qu'à leur *wara'*, leur crainte de s'occuper des choses impures et douteuses. L'État, *al-sultān*, était compté parmi les *chubuhāt*, les choses suspectes. On n'acceptait pas de salaire de la part du gouvernement; on ne le servait pas comme soldat ; on s'abstenait même de consommer une nourriture provenant des domaines princiers ou de fréquenter un bain bâti avec de l'argent gouvernemental sur un terrain usurpé (Van Ess, 2002, 125-126)

Su crítica social —añade Van Ess— se dirigía también a la arrogancia intelectual de los mismos teólogos (2002, 130). De hecho, como apunta este profesor, el intelectualismo de los *mutakallimūm* desembocaba en un cierto espíritu de querrela y competición en las disputas públicas (*munāzara*): “La déformation professionnelle qui en résultait était typique des *mutakallimūm*” (Van Ess, 2002, 156).

Los teólogos de la corte, en su mayoría *mu'tazilī-es*, estuvieron implicados en una persecución religiosa que servía un poco a sus fines, la *miḥna* (Van Ess, 2002, 34). La persecución califal o inquisición (*miḥna*) que tuvo lugar entre los años 833-851 supuso la imposición de la doctrina del estatus creado del Corán, defendida por el sufismo *mu'tazilī*. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo IX, con el descrédito de la teología *mu'tazilī* —afirma Mayer—, el “Sufi Mu'tazilite became an anomalous figure” (2008, 261). No obstante, enumera diversas órdenes sufíes que derivan de la influencia del sufismo *mu'tazilī* de Basora. Entre ellas la Bakriyya, fuertemente alineada con los tradicionalistas (*ahl al-ḥadīth*), que tienen su origen en “a figure who was reputedly a student of Baṣrī, 'Abd al-Wāḥid ibn Zayd (d. 793)” (Mayer, 2008, 261)

Basora, por tanto, fue un foco de elaboración ideológica en el ámbito jurídico-religioso desde la segunda mitad del siglo VII. Las primeras especulaciones teológicas *mu'tazilī-es* tienen su origen en el círculo de sufíes de Basora, discípulos de Ḥasan al-Baṣrī (m. 728) y a este círculo pertenecían los fundadores de la teología *mu'tazilī*: Wāṣil ibn 'Aṭā' (m.748) y Abū

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

‘Uthmān ‘Amr ibn ‘Ubayd ibn Bāb (m.769) (Mayer, 2008, 260). Varios teólogos *mu‘tazilī-es* escribieron comentarios del Corán siguiendo un método realista y sobrio. Como ejemplo, Van Ess, nombra a ‘Amr ibn ‘Ubayd “qui rédigea les cours exégétiques de Hasan al-Basrī” (Van Ess, 2002, 134).

Aun después de la creación de Bagdad, Basora, espacio de confluencia del pensamiento árabe e iranio, seguirá marcando la pauta, y habrá que esperar hasta el siglo IX para que la capital abasí se convierta en una “metrópoli intelectual” (Cahen, 1986, 111). Al-Ma‘mun, creador de la Casa de la Sabiduría (830) desempeñó el papel de educador. Van Ess considera que los teólogos *mu‘tazilī-es* debieron elaborar esta idea de un califa preceptor, sucesor del Profeta, influidos por la tradición irania, en la que el *ta‘adīb al-‘āmma*, el deber de conducir al pueblo, se contemplaba en el espejo de príncipes, género que se había traducido del persa (Van Ess, 2002, 120). Los mismos *mu‘tazilī-es* pensaban tener una “mission civilisatrice”, considera Van Ess (2002, 122). En todo caso, como veremos, esta función le sera reconocida a Rābi‘a al-‘Adawiyya.

4. La escuela ascética y la experiencia mística

La palabra árabe utilizada para referirse a la mística, *ṣūfiyya*, significa originariamente “lanosa”, “de lana”. El término sufí, referido al místico musulmán o mística musulmana, tiene relación originaria con el hábito de lana que usaban los primeros ascetas. Según Hans Küng, los ascetas cristianos ya usaban con anterioridad bastos paños de lana como vestimenta penitencial (2006, 367). Mokri considera que los primeros ascetas musulmanes vestían de lana, *ṣūf*, siguiendo el ejemplo de Jesús, aunque señala otras explicaciones que defienden el uso de la lana a imitación de los cuatro primeros califas. Afirma que la palabra sufí fue probablemente usada antes del último cuarto del siglo VIII (1972, 460).

Según Schimmel, la definición occidental de sufismo que hace derivar este término del griego *sophos*, es “filológicamente inaceptable”; la derivación de *ṣūf* (lana) es la generalmente admitida en la actualidad (1975, 30).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

El término *taṣawwuf*—revestirse de lana, ser sufi— para referirse al misticismo islámico alterna con el término *ṭarīqa*, la vía, el itinerario, que alude al componente doctrinal del camino (*sūlūk*) que sigue quien recorre progresivamente las diferentes etapas hacia la unión con Dios.

Los primeros ascetas islámicos, que vestían tan austeramente, eran conocidos, precisamente, como “los pobres”, *fuqarā’*, en persa, *darwēš*, que dará el término castellano derviche (Küng, 2006, 368). El uso de telas preciosas era un signo del lujo y opulencia que rechazaban, mientras que el modesto precio de la indumentaria de lana se ajustaba a su elección de la pobreza y la renuncia.

En un estudio sobre términos y definiciones en relación con el sufismo en el periodo formativo del misticismo islámico, la investigadora de la universidad hebrea de Jerusalén, Sara Sviri, muestra —a partir de las fuentes árabes, cuyo texto original reproduce— cómo el término *ṣūfī* deriva de *ṣūf* (lana) (Sviri, 2012, 22; nn. 11, 12 y 15). No obstante, da cuenta de otras propuestas etimológicas¹¹⁵. Las fuentes árabes aplican también esta denominación al grupo de quienes seguían la doctrina del derecho y la unicidad divina (*ahl al-adl wa-l-tawḥīd*) denominado *ṣūfīyyat al-mu‘tazila*. Teniendo en cuenta que el verbo *i‘tazila* significa apartarse, retirarse o abandonar, en el sentido de abstenerse, los dos términos reforzarían el carácter ascético de los así denominados. Sviri constata que la denominación sufi aplicada al sujeto místico en el islam se produce a partir de la segunda mitad del siglo IX. Con anterioridad, los términos sufismo y misticismo no serían intercambiables. Basándose en el estudio de las fuentes árabes, Sviri observa que “not all Sufis were mystics and that not all mystics were named Sufis” (2012, 21). No obstante, la investigadora israelí reconoce que, de hecho “mysticism in Islam existed before it became known as Sufism” (Sviri, 2012, 33)

¹¹⁵ “It may also shed light on the reluctance of many Muslim mystics to etymologically derive the label *ṣūfī*, by which they were eventually identified, from *ṣūf*, wool, but offered also, and at times preferred, to derive it from other roots in Arabic which share with it the consonants *ṣ* and *f*, such as *ṣafa* (purity), *ṣafwa* (the best choice), *al-ṣaff al-awwal* (the first row in prayer, or of the angels) or *ahl al-ṣuffā* (the People of the Bench)” (Sviri, 2012, 31; n. 39).

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

Las primeras tendencias ascéticas de Basora muestran un fuerte contraste con el creciente lujo de la ciudad. Las mujeres y hombres de estos grupos iniciales predicaban la renuncia y lloraban continuamente (*al-bakkā'ūn*). Según Schimmel, “carecían de cualquier interés por el pensamiento especulativo” (2002, 47), aunque, como afirma Mokri:

Le courant d'ascétisme et les inspirations d'idéal spirituel peu à peu donnèrent naissance à la formation des théories des mystiques issus directement, comme les Mu'tazilites, des premiers ascètes (1972, 459).

Según este autor, el sufismo o mística islámica tiene su origen en la propia ascética islámica (*zuhd*). Se suele reconocer que la evolución, en los primeros tiempos del islam, desde el miedo del castigo divino a la experiencia del amor a Dios, marca el paso de la ascética a la mística. Este paso lo dio una mujer de Basora en el siglo VIII, Rābi'a al-'Adawiyya (m. 801).

Según Waines, “el objetivo y el método de la vía sufi derivan del Libro y de la *sunna* o práctica ejemplar del Profeta” (1998, 168). Compartimos la opinión de que el sufismo brota de los orígenes del islam, de las palabras del Corán, que, como sabemos, se alimentan de la tradición bíblica judeocristiana:

[...] los primeros sufíes vivían bajo la amenaza del juicio final tal como se describe con palabras terribles en algunas sūras, hasta el momento en que descubrieron la promesa del amor recíproco entre Dios y el hombre (sūra 5, 54)¹¹⁶. [...] Leyeron que Dios está más próximo al hombre que su vena yugular (sūra 50, 16) y que era al mismo tiempo el Señor y el Creador del universo, a la vez inmanente y trascendente. “Las miradas de los hombres no Le alcanzan” (sūra 6, 103), pero “a cualquier lugar que te vuelvas, está el Rostro de Dios” (sūra 2, 109) (Schimmel, 2002, 41).

¹¹⁶ La referencia la encontramos en la aleya 59.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

El profeta Mahoma podría ser el primer referente de la experiencia de ascensión espiritual en el islam, tal como se desprende de las alusiones a la ascensión del Profeta a los cielos en la sura 17. Según la tradición, afirma Schimmel, “la sabiduría esotérica fue transmitida de Muhammad a su primo y yerno ‘Alī ibn Abī Ṭālib, el cuarto de los califas legítimos” (2002, 43). Tras el asesinato de ‘Alī y el ascenso de los Omeyas en 661, los ascetas de Irak mostraron una actitud antigubernamental en un país donde había un gran aprecio por la familia de Mahoma. Cufa fue el asiento de los primeros grupos chiíes.

En su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Asín Palacios explica que, desde los inicios del islam, aparecen por todas partes “hombres piadosos” que se entregan a prácticas espirituales de ascetismo y mortificación: unos huyen de las ciudades y se retiran a la soledad, otros se hacen peregrinos y algunos practican el celibato. Desde el siglo II de la Hégira, el ascetismo practicado en soledad da paso a una vida cenobítica: quienes aspiran a una vida de mayor perfección espiritual se asocian alrededor de un maestro. Surgen verdaderas y diversificadas órdenes religiosas. Los seculares se adhieren a estas órdenes, dando lugar a las cofradías. Para Asín Palacios, el sufismo en sus orígenes “es un simple caso de imitación, que tiene mucho de consciente, del monacato cristiano oriental” (1914, 13). Considera que la semejanza o identidad en las ideas místicas y la comunicación y contacto entre cenobios y eremitas cristianos y musulmanes prueban moralmente el hecho de la imitación (1914, 14). En los primeros siglos, las referencias a Jesús, representado como un asceta cristiano vestido de sayal, y a Juan Bautista son recurrentes, mientras que faltan referencias indias o iraníes:

Por todos los caminos, pues, llegamos al mismo punto de partida: el misticismo musulmán es una imitación del monacato cristiano de la Arabia, del Egipto, de la Siria y de la Persia [...] (Asín Palacios, 1914, 15).

Para Mohammad Mokri la mística musulmana, por muchas semejanzas que pueda tener con otras tradiciones espirituales, surge de la estructura propia del islam (1972, 458). Del cristianismo adaptan ciertas

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

ideas místicas helenistas a su propia tradición, la cual los aleja de la opción del celibato inherente a los monjes cristianos.

Es cierto que la expansión del imperio islámico permite el contacto con diversas tradiciones culturales y religiosas, pero el contacto con el cristianismo es el más antiguo y significativo para el sufismo:

Los contactos más significativos de los musulmanes del comienzo de la dinastía de los abasidas fueron con los cristianos [...]. Las historias sufíes mencionan con frecuencia a los ascetas y ermitaños cristianos que habitaban en Irak y en las montañas del Líbano, y en la poesía pre-islámica existen ya alusiones a la luz resplandeciente de la celda del ermitaño cristiano. El encuentro con un asceta cristiano o con un monje lleno de sabiduría es un elemento imaginario de las leyendas sufíes de los primeros tiempos (Schimmel, 2002, 50).

Las relaciones existentes entre el misticismo cristiano y el misticismo musulmán no demuestran una derivación directa, aunque Jesús de Nazaret, Profeta que precede a Mahoma, el Sello de los Profetas, sea para los sufíes “el asceta ideal y el amante puro de Dios” (Schimmel, 2002, 50).

Al-Ŷāḥiẓ (m. 869) se interesa por la oratoria de los ascetas y dedica un capítulo de *Al-Bayān* al ascetismo (*zuhd*), convirtiéndose en el tratado árabe más antiguo que proporciona información sobre la elocuencia de estos *zuhhād*. En su listado de ascetas del siglo VIII en Basora, a algunos de los cuales conoció personalmente, se mencionan las figuras que pueblan los relatos sobre Rābi‘a: Ḥasan al-Baṣrī, Mālik ibn Dīnār, y ‘Abd al-Wāḥid ibn Zayd. Ḥasan, uno de los más renombrados oradores, se incluye también entre el grupo de los *quṣṣāy*, quienes se dedicaban tanto a la exégesis coránica como a la predicación o a la narración de relatos edificantes (Pellat, 1953, 94-95).

Los sermones de al-Ḥasan al-Baṣrī (m. 728) fueron recogidos en vida del orador. Predicaba la pobreza, la vida sencilla y virtuosa, el desprecio de la riqueza, y el cumplimiento de buenas acciones. Según Pellat, sus discursos provocaban en cada basorí que conocía fragmentos de su predicación “la emoción artística” (Pellat, 1953, 98). Badawī, por su parte, subraya que sus

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

conmovedores sermones provocaban el llanto a raudales¹¹⁷ de los oyentes (1962, 5).

Margaret Smith considera a Ḥasan al-Baṣrī un asceta más que un místico, con gran reconocimiento en el ámbito de la jurisprudencia y la retórica (Smith, 1931, 175; Yāqūt, 1907, VI, 69-70). La insistencia de su predicación en la vida ascética, a juicio de Smith, “was based on the motive of fear, which was very real to Ḥasan himself” (1931, 175).

Massignon incluye a Rābi‘a entre el grupo de místicos discípulos de Ḥasan al-Baṣrī, al considerarla alumna de Ibn Dīnār y amiga de Ibn Zayd, quienes integrarían, por tanto, la segunda generación de fieles intérpretes de su pensamiento: “‘Otbah (†167), Rabāḥ, Rābīah, et surtout ‘Abd al Wāḥid” (Massignon, 1968, 200).

Al círculo de oyentes de Ḥasan al-Baṣrī pertenecía, pues, Mālik ibn Dīnār (m. 128/745), “de gran influencia judeocristiana” (Pellat, 1953, 101). Este *mawla* se elevaba a una concepción más espiritualista de la moral religiosa, hablaba de Dios como de la más dulce voluptuosidad, predicaba la pobreza absoluta y rechazaba el amor de las mujeres (Pellat, 1953, 99; Iṣbahānī, 1932, II, 358,365).

En su estudio sobre el medio religioso de Basora, Pellat intenta mostrar que no se puede hablar de ascetismo propiamente dicho, y menos aún de mística, hasta mediados del siglo VIII. Aunque se vive en Basora un gran fervor religioso, no existe una doctrina coherente, el método del influyente al-Ḥasan al-Baṣrī es fluctuante y sus discípulos no lograron unificar su doctrina. Se atribuye al discípulo de Mālik ibn Dīnār, ‘Abd al-Wāḥid ibn Zayd (m. 793), la creación de un método racional de introspección, el esbozo de una doctrina teológica y la creación de una de las primeras congregaciones monásticas en Abbādān (Pellat, 1953, 102; Massignon, 1929, 5; Massignon, 1922, 192-3). Debido a que fundó “una

¹¹⁷ Estas afirmaciones no nos parecen exageradas. Podemos dar cuenta de las lágrimas que derramaban mujeres y hombres, sentados muy juntos, mientras escuchaban a un conmovido imán predicar —en 2008, en la Mezquita de los Omeyas de Damasco— sobre Ḥusayn, el nieto de Mahoma venerado por los chiíes, cuyo mausoleo se encuentra en una sala adyacente al patio de las abluciones.

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

colonia de personas con inclinación ascética” en el Golfo Pérsico, los ideales de Ḥasan llegan a Siria, a donde se extiende el movimiento ascético de Basora con al-Dārānī (m. 830) y Abū al-Ḥawārī (m. 851) (Schimmel, 2002, 47). Ḥasan fue una figura prominente entre los ascetas por su vida, su teología y su predicación, en la que destaca la defensa de la vida en soledad: “He himself observed a vow of chastity for forty years” (Smith, 1931, 183). Como los predicadores de su tiempo, pone el énfasis de sus sermones en el motivo del miedo del juicio final y apela a las emociones, más que a la razón. Según Massignon, los discípulos de Ḥasan al-Baṣrī introdujeron su método en el fervor religioso de los inicios del siglo II de la Hégira en Basora hasta entonces sin unidad de doctrina ni de disciplina. Tras el intento de regularización debido a Mālik ibn Dīnār, la obra de unificación se consigue casi completamente gracias a ‘Abd al-Wāḥid ibn Zayd (1968, 213-214).

Rabāḥ ibn ‘Amr al-Qaysī (m. hacia 195/810), contemporáneo del anterior, definió sus tesis de forma más dogmática, defendió la superioridad del santo sobre el profeta y preconizó el celibato (Pellat, 102-103; Iṣḥānī, 1932, VI, 192-197; Massignon, 1929, 6-9; 1922, 195-97).

Massignon dedica un capítulo de su *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* a las primeras vocaciones místicas del islam. Enumera allí, entre los ascetas de Basora, discípulos de Ḥasan al-Baṣrī, a Mālik ibn Dīnār (m 128 H.) de quien reconoce, a su vez, tal como hemos señalado anteriormente, como discípulos a “Rabaḥ Qaysī et sa sainte amie Rābi‘ah Qaysiyah, ‘Abd al Wāḥid-b. Zayd et Sa‘id Nibājī” (1968,167). Massignon recoge en 1929 algunos textos inéditos, concernientes a la historia de la mística, atribuidos a Rābi‘a (m. 801) y a Rabāḥ Qaysī (m. 810), de quienes afirma lo siguiente:

Chez ces deux ascètes, tous deux de l’école de Basra, l’essor de la vie ascétique mène à des états mystiques déjà différenciés, pose des problèmes de casuistique et de dogme délicats. Rābi‘ah est la sainte par excellence de l’hagiographie sunnite. (Massignon, 1929, 6).

Y, estableciendo una comparación entre Rābi‘a y Rabāḥ, afirma:

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Son compatriote et ami Abou’l Mohājir Rabāḥ ibn ‘Amr Qaysī († vers 180) a défini, dans son enseignement, ses principales thèses sous une forme dogmatique plus étudiée, offrant par conséquent une prise plus facile aux théologiens (Massignon, 1968, 217).

Es evidente que la doctrina de Rābi‘a debemos sistematizarla a partir de acciones simbólicas, textos dialógicos, sentencias y poemas. Por tanto, para ilustrar la radicalidad del amor preconizado por Rābi‘a, que introduce la diferencia respecto de su compañero Rabāḥ, Massignon debe recurrir a alguno de los diálogos que nos han sido transmitidos. Como semejanza entre ambos, señala que los dos fueron condenados por los tradicionalistas (1968, 217).

En relación con los famosos ascetas que surgen en Basora desde finales del siglo VII, el autor de *Le milieu basrien* subraya que no pueden considerarse verdaderos místicos, y otorga a las mujeres el papel de iniciadoras de esta corriente en el islam:

Les femmes musulmanes, ajoutant à la religiosité des hommes leur propre sensibilité, sont en revanche les premières à jouir des “délicates émotions de la mystique”, à abandonner les plaisirs mondains pour se consacrer à une vie purement contemplative (Pellat, 1953, 94).

Pellat recoge en la cita anterior una expresión de Asín Palacios para referirse a la experiencia de las mujeres en el siglo II de la Hégira. El arabista español señala su superioridad respecto de los varones, sin atribuirles expresamente el papel de iniciadoras:

Las mujeres imitan a los hombres en el ascetismo y la austeridad, y pronto los superan en las delicadas emociones de la vida mística: una turba de devotas contemplativas profesan la vida eremítica, ya desde principios del siglo II (1914, 13).

Pellat dedica un apartado de su capítulo sobre el medio religioso ortodoxo a las mujeres. Recuerda que ellas participaban en la vida religiosa de forma activa, acudían a la oración ritual a la mezquita, y que algunas se ocuparon de la transmisión de *ḥadīṭ-es* (1953, 103; Ibn Qutayba, 1925, I, 167; Ibn Sa‘d, 1904, VIII, 345-6).

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

Al-Ŷāḥiẓ proporciona una lista de mujeres santas y cita a Rābi‘a entre las ascetas. En el capítulo que consagra a los ascetas (*nussak*) es citada también Laylā al-Šabāniyya al-Nā‘itiyya, que estaba a la cabeza de los chiíes extremistas, contaba con discipulado y podría considerarse una especie de santa chií (Pellat, 1953, 104, 200; al- Ŷāḥiẓ, 1905, V, 170; 1926, I, 283).

Claude Cahen pone como ejemplo de “piedad profunda, sobria y razonable” a Ḥasan al-Baṣrī (1986, 79), pero no alude en ningún pasaje de su obra a Rābi‘a al-‘Adawiyya al-Baṣriyya¹¹⁸. Sin embargo, para los autores más propensos al reconocimiento del papel desempeñado por las mujeres, será Rābi‘a, en Basora, la que aglutine en torno a sí a numerosos discípulos y adeptos “recherchant ses conseils ou ses prières et ses enseignements. Parmi eux, se trouvaient ‘Abd al-Wahid b. Zayd, Mālik b. Dīnār, Sufyān al-Thawrī, Rabāḥ al Ḳaysī, Shakīk al-Balkhī notamment” (Smith y Pellat, 1994, 367a).

Rābi‘a no solo pertenece en pie de igualdad a una escuela de ascetas, un movimiento religioso que une experiencia y enseñanza, sino que ejerce una función magisterial sobre los maestros varones:

La compagnie des hommes ne lui agrérait en effet que dans la mesure où elle pouvait leur communiquer son enseignement et l’on nous cite parmi ses auditeurs attirés, Mālik Ibn Dīnār, Sufyān aṭ-Ṭaurī (m. en 161 = 778), Šaqīq al-Balhī et Rābaḥ al-Qaisī ; elle fut surtout l’amie de ‘Abd al-Wāhid Ibn Zaid (Pellat, 153, 105).

Rābi‘a no deseaba el matrimonio, pero gozaba de una estrecha y libre relación de amistad con los hombres, destacando entre ellos por su avanzada relación con lo divino. Ella es la primera de todos los basoríes, anteriores y contemporáneos, en alcanzar el verdadero estado místico y una de las primeras en enseñar la doctrina del puro amor a Dios (Pellat, 1953, 105). Su enseñanza espiritual era más elevada que la de los primeros sufíes.

¹¹⁸ Otros divulgadores del Islam le rinden el merecido reconocimiento: “El énfasis inicial en el desapego ascético (la renuncia del mundo) y la meditación se complementó con la contribución de Rabia al-Adawiyya (m. 801), que fusionó el ascetismo con un impercedero amor a Dios. Su unión de lo ascético con lo extático influyó permanentemente en el carácter y desarrollo futuro del sufismo” (Esposito, 2006, 105).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Según Margaret Smith, Rābi‘a, aunque es una de las figuras más conocidas de la escuela ascética del primer sufismo, “is to be included among the early mystics of Islām, for her teaching in parts is definitely mystical, she was also pre-eminent as an ascetic” (1931, 186). En cuanto a las mujeres que destacaron en el medio religioso basorí, su experiencia no alcanza la fuerza y el reconocimiento que se rinde a la vivencia del Puro Amor en Rābi‘a, que fue maestra también para las de su sexo. Entre sus discípulas destaca Maryam de Basora. Los estudiosos han resaltado en estas mujeres más que su enseñanza, su fervor religioso:

‘Ağrada al-‘Ammiyya [ou al-‘Abdiyya] qui s’abîmait jour et nuit dans la prière ; Umm al-Aswad al-‘Adawiyya, convertie par Mu‘āda ; Maryam al-Bašriyya, disciple de Rābi‘a ; ‘Abīda (؁) bint abī Kilāb qui perdit la vue à force d’avoir pleuré ; ‘Umara l’épouse de Ḥabīb al-Fārisī ; Umm Ṭalq qui accomplissait 400 *rak‘a-s* par jour ; Muṭī‘a qui pleura pendant 40 ans et hantait les cimetières ; l’épouse de Rābaḥ al-Qaisī ; une esclave du cadī ‘Ubaid Allāh qui obtint la liberté grâce à sa piété (Pellat 1953, 106 ; al- Ḥiṣnī, 1471, 27r-31v).

Pellat enumera tumbas de Basora que eran objeto de veneración pública. Entre las tumbas de ascetas que se relacionan con Rābi‘a se encuentran la de al-Ḥasan al-Bašrī, Mālik Ibn Dinār y Sufyān al-Ṭawrī; y entre las mujeres veneradas como santas, Pellat menciona a Rābi‘a al-‘Adawiyya, Karīma, Ḥafsa, Ḥabība al-‘Adawiyya y Maryam al-Bašriyya (1953, 108)¹¹⁹.

A partir del siglo III en Bagdad, en los círculos de reunión de tradicionalistas y literatos simpatizantes del sufismo, comienza la elaboración de las primeras colecciones anecdóticas sobre el misticismo musulmán destinadas a su popularización:

¹¹⁹ Pellat cita la obra *Vidas de mujeres santas, creyentes y virtuosas, Kitāb siyar al-ṣāliḥāt al-mu‘mināt al-jayyirāt* de Taqī al-Dīn al-Ḥiṣnī Abū Bakr al-Ḥiṣnī al Ḥusaynī. El manuscrito 2042 de la BN de París contiene, además de esta obra (ff. 1-83r), extractos de otro libro suyo (ff. 83v-90) en dos apéndices: “Traité sur les causes qui conduisent à l’amour de Dieu» y «Traité sur les causes qui amènent la perte de l’Âme” (Slane, 1883, 364).

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

Les grandes monographies postérieures du soûfisme tirent toute leur information sur les premiers maîtres, de ces compilations du III siècle résumées par Kholdī en ses *Hikāyāt*, puis par Abou No‘aym dans l’*Hilyah* (Massignon, 1968, 232).

La vida de Ibrāhīm ibn Adham (m. ca. 778), renombrado sufí del siglo VIII, tiene también como una de las fuentes más antiguas a Abū Nu‘aym (m.1038). Sus anécdotas aparecen diseminadas por toda la literatura sufí. En alguna de ellas se relata su relación con Rābi‘a. Esta relación dialógica con ropaje literario pondrá en evidencia la elevada espiritualidad de la experiencia y de las enseñanzas de la maestra sufí. Russell Jones (1971, 110) destaca el carácter legendario de las fuentes no árabes, en las que los hechos reales acaban perdiéndose. Mientras que la literatura árabe tiende a recopilar anécdotas, en la literatura persa encontramos biografías literarias. La fuente persa más rica para estudiar a Ibrāhīm ibn Adham y a Rābi‘a será la *Tadkirat al- awliyā*’ de al-‘Aṭṭār.

Ibrāhīm ibn Adham es una figura representativa de los inicios del sufismo por su ascetismo y quietismo, por el énfasis en la enseñanza de la renuncia del mundo y de sus afectos para alcanzar el conocimiento “of the only Reality, God” (Smith, 1931, 183). La gnosis mística tendría mayor desarrollo en el sufismo posterior.

Escritores posteriores, como Ḍū l-Nūn al-Miṣrī (m. 856), condenado por su enseñanza pública de la mística en Egipto y conducido a prisión en Bagdad, atestiguan el conocimiento de “la littérature mystique du temps, entre autres des vers de Rābi‘a, qu’il utilise sans la nommer” (Massignon, 1968, 206-207). Ḍū l-Nūn se granjeó la hostilidad de los *mu‘tazilī-es* por ser defensor de la doctrina ortodoxa con respecto al Corán, es decir, de su carácter increado. Siguiendo la línea interpretativa marcada por Rābi‘a, alcanza una visión más espiritual del miedo al Juicio: el miedo al infierno es ya el miedo a la separación de Dios (Smith, 1931, 195).

Este místico egipcio, que destaca por la complejidad de su doctrina y la suntuosidad literaria de la alegoría, ya no duda en emplear el término *ḥubb* (amor):

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Une autre parabole, dont nous avons deux versions, essaie de faire entrevoir, sous le voile léger de déclarations d'amour chantées par une *hoūrī*, les délices que l'amour divin offre à l'âme: elle contient des vers de *Rābi'a* (Massignon, 1968, 208).

Las palabras de *Rābi'a* serán citadas como fuente de autoridad desde los primeros místicos musulmanes. Es el caso de *al-Muḥāsibī* de Bagdad (781-857), quien pudo haberla conocido en su juventud. Cuando, siglos más tarde, *al-Gazālī* recoge las enseñanzas de *al-Muḥāsibī* con relación al amor de Dios, reproduce las mismas autoridades citadas, incluyendo a *Rābi'a al-'Adawiyya* (Smith, 1935, 278).

Annemarie Schimmel observa que los escritos de los primeros sufíes favorecen el desarrollo en la lengua árabe del lenguaje de la experiencia, con una gran variedad expresiva y “una profundidad creciente de pensamiento, a medida que se va afinando la experiencia mística” (2002, 49).

El estudio de los textos biográficos, de los poemas o de las sentencias atribuidas a *Rābi'a al-'Adawiyya*, si quiere ser fiel a su objeto, debe enfocarse como un estudio cultural. La separación de áreas es arbitraria u obedece a una intención expositiva. *Pellat* lo advierte claramente al comenzar el capítulo dedicado al medio literario de Basora en los primeros siglos del islam:

C'est uniquement dans un but de clarté que nous avons dissocié le milieu littéraire du milieu religieux et politico-religieux en groupant sous une même rubrique toutes les activités qui n'ont pas un caractère essentiellement religieux ou politique. Pourtant c'est bien sur les études religieuses pures que viennent se greffer les recherches linguistiques puis la compilation des poèmes anciens; c'est bien pour répondre à des nécessités politiques et religieuses que les Arabes se mettent à fixer par écrit les traditions historiques transmises jusque là oralement¹²⁰; c'est bien enfin à des sujets politiques et religieux que

¹²⁰ Como bien reseña *Esposito*, la capacidad de memorización de los árabes, ampliamente reconocida, estaba fuertemente arraigada en su tradición desde la memorización y transmisión de los hechos y dichos de Mahoma hasta la poesía de sus poetas (2006, 105).

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

seront consacrées en partie les œuvres poétiques. Pendant les premiers siècles de l’Islam les divers aspects de l’activité des Bašriens sont si étroitement liés qu’il est indispensable d’user de procédés arbitraires pour les isoler et les étudier séparément. (Pellat, 1953, 124)

5. Las primeras sufíes en la literatura mística

El patrimonio cultural de la experiencia y magisterio espiritual de las mujeres ha permanecido oculto durante siglos. Semejante tesoro comienza a ser desenterrado desde el ámbito académico, especialmente, por quienes se ocupan de los estudios sobre las mujeres. Las colecciones biográficas islámicas son una fuente documental de primera magnitud para el estudio histórico de la vida de las mujeres. El género de las colecciones biográficas, que abriga, a su vez, variadas formas literarias, se fue especializando en distintas “categorías de individuos”: compañeros del profeta, transmisores de *hadīṭ-es*, sufíes, etc. (Roded, 1994, 5).

Por otro lado, el estudio de la función de las mujeres en la Mística debe hacerse desde una perspectiva multidisciplinar, dada la riqueza de sus aportaciones, no siendo irrelevantes los pequeños poemas que ellas cantaban y que han transmitido los hagiógrafos: “[...] de petits chefs d’œuvre, les premiers exemples de lyrique mystique qui, au fil des siècles, devenaient pour ainsi dire le signe distinctif des soufis en adoration (Schimmel, 2000, 44).

En los primeros siglos del islam, la mujer desempeñaba un papel tan importante como desconocido en el ámbito del sufismo. El proceso de ocultación de su aportación histórica sobreviene siglos más tarde, debido a elaboraciones teológicas y jurídicas de sesgo androcéntrico y patriarcal, que se han mantenido hasta el siglo XX gracias a la ignorancia progresiva de las mujeres respecto de las ciencias religiosas y de su propia historia:

[...] si plus tard, on allait assister à cette occultation ou *ghayba* progressive puis quasi totale de la femme de l’espace publique musulman, c’est exclusivement en raison d’une suite de manipulations des textes et de perversion des mentalités, bref de facteurs historiques

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

qui sont le fait de l'homme et ne relèvent nullement des "Droits de Dieu" (Amri, 1992, 36).

Aunque, en numerosos dominios, la posición de las mujeres se fue deteriorando, desde el s. II de la Hégira representaron un papel señero en el ámbito público sufi.

El siglo II-III de la Hégira es el momento, como venimos señalando, de la eclosión de las primeras experiencias místicas, especialmente entre las mujeres. Una característica importante del primer sufismo (*taṣawwuf*) es su dimensión comunitaria: reuniones colectivas de rememoración de la divinidad (*mayālis al-dīkr*), vigilias de meditación (*fīkr*) y oración, asambleas para escuchar alguna predicación (*wa'z*), círculo (*ḥalqa*) de conferencias: "le soufisme a pour fonction de guérir le corps social" (Amri, 1992, 38). El sufismo era útil y bueno para la vida social, y la mujer constituía en él un testimonio (*šāhida*) de la pasión de Dios.

Las biografías de las sufíes muestran el reconocimiento del papel desempeñado por las mujeres en la vida espiritual de la ciudad. Las presentan como maestras espirituales de grandes sufíes (Amri, 1992, 59), libres o esclavas, viviendo en el espacio público, manteniendo círculos (consejo/s, *maylis/mayālis*) en sus casas, en definitiva, perteneciendo activamente a una comunidad en la que ellas podían ser "le coeur vivant et sapient" (Amri, 1992, 59). La elevación de su vida espiritual les confería un estatus superior al de los doctores de la Ley. Muchos biógrafos han consagrado innumerables páginas a transmitir a la posteridad la sabiduría y la experiencia de estas mujeres.

Ruth Roded comienza el capítulo dedicado a las mujeres místicas de su obra *Women in Islamic biographical collections. From Ibn Sa'd to Who's Who* con un diálogo entre Sufyān al-Ṭawrī y la hija de Umm Ḥassan al-Asadiyya de Basora (1994, 91; Ibn al-Ŷawzī, 1936, IV, 30). Reproducimos el final del relato de la visita del renombrado tradicionista y jurista a la sufi de Basora:

[...] Al oír esto, me pareció que Dios reducía mi conocimiento, y tenía la lengua como si me la hubieran atado. Quise levantarme y marcharme, pero no pude. Finalmente comentó: "¡Oh *Safyān!*, la

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

ignorancia del hombre basta para que nunca se vuelva a sentir engreído por su ciencia. Y para el hombre la única ciencia suficiente es aquella que le hace temer a Dios, a través del cual los corazones se salvan de la destrucción y toda aspiración del hombre se unifica en Dios”. *Safyān* confesó: “Juro por Dios, que me sentí de verdad totalmente insignificante” (Nurbakhsh, 1999, 156).

Roded ilustra con este relato las características que presentan las historias sobre las mujeres sufíes en las colecciones. Por un lado, el sujeto no tiene identidad precisa y se infiere su ubicación y actividad porque su hagiografía aparece en el bloque dedicado a las mujeres de Basora (1994, 91). Por otro, presenta el discurso y la acción de una mujer en la historia narrada en relación con un importante asceta o místico de su tiempo, que implica la visita de un hombre a una mujer en su casa y la enseñanza magistral de la mujer sin nombre al renombrado maestro. Se pone de manifiesto, además, la superioridad evidente de la mística en una relación dialógica profunda, que desmiente las expectativas de rol asignadas a los sexos. Roded afirma que el número y porcentaje de mujeres en las colecciones biográficas se reduce drásticamente desde el siglo XVI (1994, 135).

‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn al-Ŷawzī (m. 1200) incluyó en su obra biográfica sobre sufíes (*Ṣifat al-ṣafwa*) a 240 mujeres, lo que viene a representar, aproximadamente —según Roded— una cuarta parte de las entradas de su colección (1994, 92). Para la mayoría de los relatos que las conciernen, las fuentes, generalmente de figuras prominentes, son masculinas, no obstante pueden hallarse mujeres transmisoras de sentencias y acciones de mujeres sufíes: “Where chains of transmission are provided, women sometimes appear as intermediary authorities” (Roded, 1994, 94);¹²¹ Esa es la función que desempeña la anciana en el siguiente relato de Bahriyya al-‘Ābida:

¹²¹ Véase Ibn al-Ŷawzī, 1936, IV, 14, 15, 25, 28, 338, 357.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Bahriya ‘*bedah*¹²² era una mujer devota de Basra, muy relacionada con Shaqīq Baljī¹²³ (m. 809). [...] *Bahriya* dirigía asambleas religiosas y tenía una formación de jurista (*moŷtahed*)¹²⁴. Cuando enseñaba se agitaba y se ponía a temblar. *Ahmad Ibn Abi al-Hawārī*¹²⁵ relató, en palabras de una anciana de Basra, el siguiente dicho de *Bahriyya*: “Siempre que el corazón abandona sus pasiones, profundiza en el conocimiento, y en su busca soporta con paciencia todo lo que le ocurre” (*Ibn Ŷuzi, sefat al-safwat*) (Nurbakhsh, 1999, 83).

Ibn al-Ŷawzī, como los demás biógrafos, refleja la realidad de unas relaciones sociales libres entre hombres y mujeres sufíes (visitas mutuas a los domicilios, reuniones mixtas en las casas, diálogos espirituales), así como la buena formación y el liderazgo de las mujeres. El hecho de que *Bahriyya* predicara no parece que fuera un caso único. Según Roded, en la literatura biográfica estudiada por ella, no solo aparecen predicadoras, sino que se las cita expresamente para diferenciarlas, por su piedad y enseñanza, de los ignorantes predicadores (1994, 105). La práctica de sentarse junto a hombres y jóvenes, para escuchar la predicación de varones y mujeres en fiestas religiosas y en las mezquitas, era, naturalmente, objeto de críticas por conservadores y puritanos (Roded, 1994, 105; Pedersen, 1948, 244, 249).

Es habitual que las mujeres corrijan e incluso reprendan a los hombres. Roded recoge el diálogo entre un cadí de Basora y su joven esclava

¹²² Sobre *Bahriyya al-‘Ābida* (s.VIII-IX), véase Sulamī, 1999, 148-148; Ibn al-Ŷawzī, 1986, 296-297; Nurbakhsh, 1999, 83; Schimmel, 2000, 43; Roded, 1994, 97.

¹²³ Šaqīq al-Baljī (m. 809) fue uno de los primeros sufíes de Jorasán, el primero en hablar de los estados místicos. Se interesó por el tema del puro amor de Dios (Schimmel, 2002, 54; Nwya, 1970, 228).

¹²⁴ *Muŷtahid* significa aplicado, estudioso, laborioso, diligente; *iŷtihād*, aplicación, esfuerzo, pero también, ejercicio de la jurisprudencia. *Iŷtihād* “es el término general para el razonamiento o interpretación, significa esforzarse intelectualmente (Esposito, 2006, 105).

¹²⁵ *Ahmad ibn Abī l-Hawārī* (m.230/845) era un eminente maestro sufí de Damasco, marido de la mística *Rābi‘a bint Ismā‘īl*. *Al-Isfahānī* lo cita como una de las mejores fuentes para el estudio del ascetismo cristiano y del amor místico (Sulamī, 1999, 76, n. 9).

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

(Ibn al-Āwzī, 1936, IV, 30; Roded, 1994, 103). Ofrecemos una traducción al español:

Estaba en una ocasión profundamente enamorado de una de mis esclavas. Me desperté una noche, y descubrí que no estaba a mi lado. Miré hacia la esquina, y la vi que rezaba en voz baja, diciendo: “Por tu amor hacia mí, libérame.” La reprendí: “No digas, por tu amor por mí. Di mejor, por mi amor por Ti.” Entonces me replicó: “¡Oh hombre perezoso!, su amor por mí me ha llevado de la infidelidad a la fe y ha iluminado mis ojos con el conocimiento de Él, mientras tus ojos estaban durmiendo.” Contesté: “Por Dios te liberto” (Nurbakhsh, 1999, 153).

Observamos que la experiencia del amor de Dios es más elevada en la joven que en el juez (*al-qāḍī*): Dios no es solo para ella objeto de amor, Amado, sino Amante y Maestro interior, fuente de conocimiento y libertad. Es frecuente que los escritores consideren que las mujeres superan a los varones de su entorno, incluso a los más afamados sufíes, en gnosis y piedad. La imagen de una esclava reprendiendo a su señor, de una mujer enseñando al renombrado maestro no corresponde a la imagen habitual de la mujer en el cuerpo social. En el ámbito espiritual, las relaciones convencionales se subvierten, las expectativas de rol y de género se trastocan, el mundo de las apariencias se desvanece y la realidad profunda emerge. Se trata de mujeres apreciadas, que provocan estupor y veneración, a las que se les reconoce su valía.

Su desarrollo espiritual consiste en un proceso de liberación que viene acompañado de formación e ilustración. Las mujeres memorizaban el Corán, estudiaban la tradición (*ḥadīth*), aprendían la lengua árabe y la gramática y leían literatura sufí (Roded, 1994, 105).

Al-Sulamī (m. 1021) incluye en su compilación a 23 mujeres de la ciudad de Basora y alrededores (1999, 48). Todas las mujeres biografiadas eran para él iguales a los hombres, espiritualmente ejemplares y, sobre todo: “masters of the realities of divine oneness, recipients of divine discourses, possessors of true visions and exemplary conduct, and followers of the ways of the prophets” (Sulamī, 1999, 48).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

En la introducción a la edición de *Early Sufi Women. Dhikr an-niswa al-muta‘abbidāt aṣ-ṣūfiyyāt* (Primeras mujeres sufíes. Memoria de las mujeres devotas contemplativas sufíes) (Sulamī, 1999, 15-70), Rikia E. Cornell afirma que al-Sulamī, más que justificar la remembranza de las mujeres sufíes por su relación con los grandes místicos de su tiempo, pretende validar a los varones por la educación recibida de sus compañeras en doctrina y praxis sufí (Sulamī, 1999, 46). Mediante los retratos de mujeres, tiende a demostrar que ellas poseen niveles de inteligencia y sabiduría equivalentes a los hombres (Sulamī, 1999, 50).

Cornell deduce de la información aportada por al-Sulamī que en Basora habría más de una escuela de ascetismo de mujeres. La primera fue fundada por Mu‘āḍa al-‘Adawiyya¹²⁶ (m. 702 o 719-20). Su enseñanza y praxis era de gran rigor ascético, siendo, según Cornell, la confianza y abandono en Dios una parte fundamental de su doctrina. Una ayudante de Mu‘āḍa contó que pasaba las noches en oración; dos mujeres de su entorno transmitieron que también las dedicaba a leer, y una mujer de la tribu de Banū ‘Adī, a la que Mu‘āḍa llama hijita¹²⁷, relata alguna de las enseñanzas que recibió de ella, referidas a la confianza y esperanza en Dios: quien está lleno de esperanza será colmado de excelencia el *día* de su encuentro con él (*yawma yalqā-hu*); el temeroso, sin embargo, es quien pospone la seguridad al Día en que la humanidad comparecerá ante el Señor de los mundos.

Mu‘āḍa crió (*arḍa‘at-ha*) y enseñó a Umm al-Aswad bint Zayd al-‘Adawiyya (m. ca. 718-19), quien también transmitió algún comentario

¹²⁶ Sobre Mu‘āḍa al-‘Adawiyya, véase Khawam, 1960, 192-193; Sulamī, 1999, 51, 61-62, 88-89; Ibn al-‘Yawzī, 1986, 264-269; Nurbakhsh, 1999, 141-143, Smith, 2001, 36, 173-174; Amri, 1992, 52, 190, 203; Shimmel, 2000, 45.

¹²⁷ “Yā bunayyat” (en el texto falta el *tašdīd*). Cornell traduce “Oh daughter” (Ibn al-‘Yawzī, 1986, 267). Respecto a los consejos, “Teme a Dios y mantén la esperanza”, es la versión española de Nurbakhsh (1999, 142); Cornell prefiere “be cautious and hopeful” (Ibn al-‘Yawzī, 1986, 267). La traducción de Cornell nos parece la acertada desde el punto de vista filológico (lingüístico) y desde el sentido conferido por la maestra a la sentencia (contextual y extra-lingüístico). Es habitual en la literatura árabe el uso de parejas de sinónimos, por lo que el significado de temor (*ḥaḍar*: vigilancia, cuidado, desconfianza) queda descartado.

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

relativo a la virtud de la esperanza de la “maestra” (Sulamī, 1999, 61; Ibn al-Āwzī, 1986, 268), tras perder al marido y al hijo en batalla (75/694-695). Gufayra al-‘Ābida, una de sus más importantes discípulas, a juicio de Cornell (Sulamī, 1999, 61), relata los momentos de su muerte en los que prevaleció la alegría del reencuentro con el marido¹²⁸. Ambas transmisoras dan cuenta del profundo amor que sentía por su esposo. En la traducción de Khawam de los momentos finales de Mu‘āḍa, desaparece la figura de la transmisora (*Gufayra*), así como la mención del nombre de su esposo, Abū al-Ṣaḥbā’, por lo que se cambia el sentido, dándonos a entender que ella se ve a sí misma corriendo alegre al encuentro de Dios, representado en figura de esposo:

J’ai pleuré en songeant que j’allais quitter une vie où il m’était encore possible de servir Dieu dans la condition de créature mortelle. J’ai souri en considérant l’épouse aux cheveux d’or qui accueille par un chant d’allégresse son époux qui se présente devant elle, dans la grande salle de la maison, revêtu d’un double manteau vert. C’est en riant de joie que je suis accourue vers lui (Khawam, 1960, 93).

Khawam, quien recupera las biografías sobre mujeres de al-Munāwī (m. 1622), considera su diccionario (*Ṭabaqāt*) la última tentativa de colección biográfica sobre el sufismo, aunque —matiza— posee una mayor deriva literaria hacia la leyenda popular que las anteriores (Khawam, 1960, 8).

Al-Āḥiz nombra a Mu‘āḍa, junto con Rābi‘a al-Qaysiyya, entre las ascetas, “*nāsikāt al-mutazahhidāt* [...] (parmi les femmes renommées pour leur ascétisme et leur prééminence)” (Amri, 1992, 52; Āḥiz, 1958, 52). A juicio de Margaret Smith, ella es una fiel representante de la escuela de al-Ḥaṣan al Baṣrī por lo que concierne a su experiencia ascética, más que

¹²⁸ " وَأَمَّا الَّذِي رَفَيْتُمْ مِنْ تَبَسُّمِي وَضَحِيحِي فَلَيْتَنِي نَظَرْتِ إِلَى بَلْبِي لِصَرْبَاءِ قَدْ قُتِلَ فِي صَحْنِ اللَّحْرِ [...] " فتعسحت لي ه

[Y la sonrisa y la risa que veáis en mí, se ha debido a que miraba a Abū l-Ṣaḥbā’ llegar a casa [...] y me he reído con él] (Ibn al-Āwzī, 1986, 269).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

mística, así como por la creencia en que la mortificación de los apetitos en este mundo facilitan la salvación en el otro (Smith, 2001, 174).

Ibn al-Ŷawzī refiere que Mu‘āḍa transmitió *ḥadīṭ-es* de ‘Ā’īša, la esposa del profeta, y que al-Ḥaṣan al Baṣrī, entre otros, transmitió, a su vez, noticias de esta asceta basorí (Ibn al-Ŷawzī, 1986, 269).

Gufayra al-‘Ābida¹²⁹, es presentada por al-Sulamī como una compañera de Mu‘āḍa (*ṣaḥībat*, lit. acompañó), interesada sobre todo por la visión profunda del corazón que permite comprender la verdadera intención de Dios en sus preceptos (1999, 97). Ibn al-Ŷawzī la muestra anhelante del amor de Dios (*maḥabba*), en constante lucha ascética y preocupada por su suerte final. También recoge de uno de los transmisores, el impacto de su visita a la asceta basorí: sus palabras le hicieron ver cuán lejos estaba su propio estado espiritual del de Gufayra (1986, 287, 289).

Umm al-Aswad bint Zayd al-‘Adawiyya¹³⁰ era discípula de Mu‘āḍa. Al-Sulamī refiere una exégesis coránica suya. A la pregunta sobre el verdadero sentido de Corán 15, 85, ella, con autoridad, responde que se trata de aceptar, de contentarse “contento sin queja” (*riḍān bilā ‘itāb*) (1999, 105). En sus palabras podemos apreciar una profunda y positiva actitud vital. Nurbakhsh se limita a recoger, en la entrada dedicada a Umm al-Aswad, la transmisión de una enseñanza relativa a la pureza ritual, recibida de su maestra y nodriza, Mu‘āḍa, así como su fiel cumplimiento (Nurbakhsh, 1999, 75-76).

Cornell considera posible que algunas de las mujeres ascetas de Basora que pertenecieron a la generación de Mu‘āḍa y a la posterior —la generación de Rābi‘a—, encabezaran otras escuelas. Probablemente lo hicieran Šabaka al-Baṣriyya o Ḥafṣa bint Sīrīn (Sulamī, 1999, 62).

¹²⁹ Sobre Gufayra al-‘Ābida (m. 100/718-19), véase Khawam, 1960, 188-189; Sulamī, 1999, 57, 61, 96-97; Ibn al-Ŷawzī, 1986, 268-269, 286- 289; Nurbakhsh, 1999, 125-126, 143.

¹³⁰ Véase Sulamī, 1999, 47, 61-62, 104-105, 166-167; Ibn al-Ŷawzī, 1986, 268-269; Nurbakhsh, 1999, 75-76, 143.

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

Al-Sulamī presenta a Šabaka al-Bašriyya como compañera (*šāhibā*) de su hermano en el dominio de la abstención estricta de lo prohibido. Esta introducción a la biografía nos dice bastante de la intención del autor: afirmar la igualdad de la mujer respecto del varón en cuanto a su formación y prestigio, en el ámbito familiar y público. Ella tenía habitaciones en el sótano de la casa para sus alumnas y discípulas, donde les enseñaba los métodos de la ascesis y la praxis¹³¹.

Ḥafṣa bint Sīrīn¹³², la hermana de Muḥammad ibn Sīrīn (m. 110/728-729), es otra mujer de Basora a la que al-Sulamī iguala al hermano en ascesis (*zuhd*) y piedad. A ella le atribuye, además, signos y prodigios (1999, 123). Ibn al-Ŷawzī refiere que, cuando el hermano no sabía resolver un problema relativo a la recitación del Corán, enviaba a quienes lo consultaban a su hermana para que lo resolviera. Cuenta que, desde los doce años, recitaba el Corán y transmite, en palabras de uno de sus oyentes, una de las exhortaciones de Ḥafṣa a un “grupo de jóvenes”, en la que los instaba al dominio de sí (1986, 271).

Umm Ṭalq¹³³ fue otra de las mujeres devotas contemplativas, estudiosas y gnósticas (*‘arīfāt*). Enseñaba, con sus sentencias, el camino de la liberación espiritual mediante el dominio de sí (Sulamī, 1999, 119). Nurbakhsh informa de su origen basorí (1999, 80), y Cornell estima que vivió entre los siglos VII-VIII y debió morir en el primer cuarto de la segunda centuria de la Hégira. La primera referencia de ella proviene de Ibn Sa‘d (m. 845) en la que narra la visita de un hombre a su casa, de techo extremadamente bajo, al parecer por seguir un consejo del califa Ibn al-Jaṭṭāb, como medio de conjurar al diablo y sus tentaciones de soberbia (Ibn Sa‘d, 1904, s. v.).

¹³¹ وكل تفصيبيته اس را اي بئلاويث ها وللمؤيدات تتلخيم من ظروف الامجاد والامعالية (Sulamī, 1999, 91).

¹³² Sobre Ḥafṣa, bint Sīrīn (la hermana de Muḥammad ibn Sīrīn), véase Sulamī, 1999, 62, 122-123; Ibn al-Ŷawzī, 1986, 270-275; Nurbakhsh, 1999, 99-101.

¹³³ Véase Sulamī, 1999, 58, 118-119; Ibn al-Ŷawzī, 1986, 294-295; Nurbakhsh, 1999, 80.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Unaysa bint ‘Amr¹³⁴ es presentada por al-Sulamī como alumna (*tilmīda*) basorí de Mu‘āda. Como es habitual, junto a reconocidos tradicionistas, forman parte de la cadena de transmisión las olvidadas mujeres. En este caso, Dalāl bint al-Mudīl relata que Unaysa, asistente de su maestra Mu‘āda, sostenía que la acción (*‘amal*) precisaba tres requisitos: pureza de intención, recto juicio y conformidad con la tradición del Profeta (Sulamī, 1999, 165).

‘Ubayda bint Abī Kilāb¹³⁵ alcanzó un alto grado de desarrollo espiritual. Se loaba su excelencia declarando que ni anciano ni joven, ni hombre ni mujer, la igualaba en inteligencia o conocimiento de Dios (Roded, 1994, 102). Al-Sulamī subraya que esta mujer basorí era sabia en sus juicios y excelente predicadora, por lo que le atribuye un rol equivalente al del varón. ‘Ubayda afirmaba que, a quien ha perfeccionado los actos de piedad y la gnosis, nada le es más amado que encontrarse con su Señor y permanecer junto a Él (Sulamī, 1999, 135). Pero en ella aún prevalece el miedo al Día del Juicio, propio de los primeros ascetas, entre ellos, el predicador ‘Abd al-‘Azīz ibn Salmān, amigo suyo. Juntos visitaron asiduamente durante 20 años a Mālik Ibn Dīnār, (Ibn al-Ŷawzī, 1986, 290-91).

‘Aŷrada al-‘Ammiyya¹³⁶ era, en palabras de al-Sulamī, una de las maestras de ascetismo de Basora que, según relata alguna mujer próxima, solía velar cada noche y, al llegar la mañana, lamentaba que esta viniera a romper la conversación íntima (*munāyā*) con el Señor (Sulamī, 1999, 131). Ibn al-Ŷawzī refiere el modo en que suplicaba a Dios que la contara entre sus íntimos. En relación con el ayuno, una mujer se sorprende de su delgadez bajo la sencillez de su indumentaria: túnica de lana, velo de lana y hábito de lana (1986, 285).

¹³⁴ Véase Sulamī, 1999, 47, 61, 88-89, 102-103, 164-165.

¹³⁵ Véase Sulamī, 1999, 134-135; Ibn al-Ŷawzī, 1986, 282-283, 290-293; Nurbakhsh, 1999, 123-124; Smith, 2001, 61, 207; Amrī, 1992, 191, 203; Roded, 1994, 102.

¹³⁶ Véase Sulamī, 1999, 130-131; Ibn al-Ŷawzī, 1986, 284-285; Nurbakhsh, 1999, 124-125.

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

Como la anterior, Rābi‘a al-Azdiyya, debió vivir en el s. VIII, a tenor de su relación con ‘Abd al-Wāhid Ibn Zayd (m. 177/793). Al-Sulamī la presenta no sólo como compañera de este famoso asceta, sino como una de las más importantes del grupo de compañeros piadosos de Basora (1999, 129).

Sa‘īda bint Zayd, hermana del tradicionista Hammād ibn Zayd (m. 793-794), se cuenta entre las mujeres gnósticas (*‘arifāt*) de Basora. Al-Sulamī la compara a Rābi‘a por sus numerosos esfuerzos ascéticos y su constante meditación (Sulamī, 1999, 108-109).

Umm Sa‘īd —la hija de ‘Alqama al-Naja‘iyya, asceta de Cufa (s. VII-VIII)—pertenece al grupo de ascetas (*zuhhād*) de Basora y estuvo al servicio de Dāwud al-Ṭā‘ī (Sulamī, 1999, 115), asceta de Cufa, hijo de otro conocido asceta, pero también jurista, fallecido en 781 (Sulamī, 1999, 114, nn. 58 y 59).

La esposa de Rābaḥ al-Qaysī (m. 810)¹³⁷, aunque recriminaba a su marido que prefiriera dormir y no velara, como era habitual entre los primeros ascetas, ofrece un retrato doméstico de la integración islámica de dos grandes amores, esposo y Amado, en el corazón y en la vida de las primeras sufíes:

Après avoir dit la prière canonique du soir, elle se parait, se parfumait, se faisait belle et demandait à son mari: —“As-tu besoin de quelque chose?” S’il répondait par la négative, elle se remettait à prier jusqu’au matin (Khawam, 1960, 167).

Rayḥāna al-Wāliha¹³⁸ (apasionada), una de las mujeres devotas de Basora, coetánea de Ṣāliḥ al-Murrī (s.VIII), llevaba escritos en la faltriquera unos versos que expresaban bellamente el deseo místico de intimidad con Dios:

¹³⁷ Véase. Pellat 1953, 106, Khawam, 1960, 167; Nurbakhsh, 1999, 152.

¹³⁸ Véase Sulamī, 1999, 94-95; Ibn al-Ŷawzī, 1986, 306-309; Khawam, 1960, 184-186; Nurbakhsh, 1999, 106-107.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Tú eres mi intimidad, mi anhelo y alegría; el corazón rehúsa amar nada que no seas Tú / ¡Querido mío! ¡Mi anhelo, mi destino! Se prolonga mi deseo ardiente, ¿cuándo será el encuentro contigo? / No es mi ruego de los paraísos su deleite; nada quiero, sino encontrarme contigo¹³⁹.

Ibn al-Āwzī recoge el apelativo con el que se la conocía, al-Maġnūna (la loca), y reescribe los versos de amor apasionado que, según cuentan, recitaba en oración. En unos, el amante se dirige al encuentro de su Esperanza y el corazón casi vuela de alegría; en otros, a quien persevera en la noche de la aflicción el Amado da a beber la copa de su amor. Y la noche es también, y sobre todo, amable y deseada, pues es de noche el encuentro, la intimidad con el Amado (1986, 307).

Concluimos esta memoria de las mujeres sufíes de Basora, predecesoras o coetáneas de Rābi‘a, con la más importante de las discípulas que la acompañaron y atendieron en su casa, Maryam de Basora¹⁴⁰. En ella se ilustra muy bien la transición de la experiencia ascética a la experiencia mística que protagonizará su maestra.

Maryam al-Baṣriyya mantenía diálogos teológicos sobre el amor, e incluso perdía el conocimiento cuando escuchaba disertaciones sobre las ciencias del amor divino (*‘ulūm al-maḥabba*). Murió precisamente en una de las sesiones (*maġālis*) a las que asistían mujeres para escuchar predicaciones sobre el amor. Experimentaba una absoluta confianza en la providencia

¹³⁹ Sulami, 1999, 95:

أنت ألهي و همّي و سروري
بلّى القلب أني حبس و ك
يا عزيزي و همّي و مرادي
طال شوقي بتمّي و كون لقاك
ليس سرّي من لجان عجم
غدر لي أيدي أن لقاك

¹⁴⁰ Véase Sulamī, 1999, 63, 84-85; Nurbakhsh, 1999, 140-141; Smith, 2001, 36; Schimmel, 2000, 43.

EL NACIMIENTO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA EN BASORA

divina, por lo que no se fatigaba con preocupaciones por el propio sustento (Sulamī, 1999, 85).

Con el hermoso poema de la poeta turca Lale Müldür, dedicado a la docta amante basorí, finalizamos el capítulo que constituye la puerta de entrada insoslayable a la vida, experiencia y magisterio de Rābi‘a al-‘Adawiyya:

Maryam de Basra / Fut une servante de Rabi’a. / À peine eut-elle fait l’expérience/ De l’Amour divin / Qu’elle s’effondra sans connaissance. / Lors d’une séance de dhikr / Elle mourut subitement d’amour. / Dieu a des servantes semblables à la pluie: / quand elles tombent sur la terre elles deviennent du grain, / quand elles tombent dans la mer elles deviennent des perles (Schimmel, 2000, 43).



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

VI. VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

1. Perfil biográfico de Rābi‘a de Basora

Nos proponemos realizar un esbozo de la vida de Rābi‘a al-‘Adawiyya, basándonos en las fuentes árabes y persas desde el siglo X hasta el siglo XVII. Nos interesa, sobre todo, poner en valor el magisterio de una experiencia vital femenina, transmitido durante siglos por escritos masculinos. A comienzos del siglo XX, una filósofa occidental, Margaret Smith, presentó su vida y doctrina como un legado cultural de las mujeres, un legado merecedor, a nuestro juicio, de renovados estudios académicos.

En primer lugar, abordamos la biografía existencial de Rābi‘a, es decir, aspectos significativos de su vida en el mundo, de sus relaciones y acciones en el medio social y cultural basorí; posteriormente, procuraremos comprender con más detalle la vida interior, la vida espiritual, fuerza transformadora que le permitirá alcanzar lo que podríamos llamar una vida con sentido, un logro existencial.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

1.1. Biografía existencial

No has querido sacrificio ni ofrenda, pero me has formado un cuerpo; no has aceptado holocaustos ni sacrificios expiatorios. Entonces yo dije: Aquí vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad (Hebreos 10, 5-7a).

El hecho de escribir el esbozo de una biografía existencial supone compartir nuestra propia comprensión de la acción e interacción de Rābi‘a al-‘Adawiyya, a partir de la lectura de hagiografías, estudios y apuntes biográficos precedentes. Las hagiografías, en tanto que biografías, constituyen una fuente documental para la Historia de la Mujeres. No obstante, hay que tener presente que la intención, el sentido, es más importante que la veracidad histórica en el relato hagiográfico, de modo que es preciso superar la lectura literal e ingenua para penetrar en el significado intencional. En todo caso, la narración histórica es también una interpretación de la realidad.

El carácter ingenuo y crédulo de la vida biografiada en las narraciones medievales es solo aparente, podemos descubrir un tesoro de sabiduría bajo el ropaje de los subgéneros literarios empleados. En la mayor parte de los textos biográficos estudiados, autores y personaje comparten un mundo experiencial o conceptual semejante. Una lectura crítica puede completar la posición del autor, puede percibir las biografías, en palabras de Bajtín, “como una materia prima para una elaboración literaria y una conclusión” (2009, 146). Pero no pretendemos aquí, evidentemente, elaborar una biografía literaria, sino realizar un breve estudio de los aspectos esenciales de la vida de la mujer Rābi‘a al-‘Adawiyya, de modo que podamos recuperar una enseñanza intemporal y contribuir, en algún modo, a la elaboración de una Historia de la Mística más inclusiva¹⁴¹.

¹⁴¹ Hilda Graef, por ejemplo, nombra a importantes místicas cristianas en su *Historia de la Mística*, pero dedica solo dos páginas a la mística sufi y no nombra a ninguna mujer: “De las tres grandes religiones monoteístas, el judaísmo, el cristianismo y el islam, esta última es quizá la que menos ha desarrollado la mística, por su continua e intransigente insistencia en la absoluta trascendencia de Dios, que haría desaparecer

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

Al-‘Aṭṭār (s. XII-XIII) inicia su biografía literaria con unas valoraciones muy interesantes a propósito de la dignidad y el papel de las mujeres en la religión y en la mística. Considera que Rābi‘a merece ser recordada entre los varones ilustres porque Dios no se fija en la figura (es decir, el cuerpo masculino o femenino), sino en las intenciones. Considera que, si un tercio de la religión islámica (*sunna*) ha sido recibida gracias a ‘Ā’iṣa, la joven esposa del Profeta, se deben recibir también los beneficios religiosos de una de sus servidoras, Rābi‘a al-‘Adawiyya. Continúa afirmando que la mujer que recorre el camino hacia Dios, como lo hacen los hombres, “no puede ser llamada mujer”, pero defiende la “verdadera” igualdad entre hombres y mujeres:

Y el significado de esta verdad (es decir, la igualdad de las mujeres con los hombres en santidad) se muestra donde hay sufismo: no hay diferencia entre ellos en la unidad del Ser (divino). En la unicidad, ¿qué permanece de la existencia del yo o del tú? Entonces, ¿cómo continuarían siendo mujer y hombre? (‘Aṭṭār, 1962, 142-143).

Al-‘Aṭṭār (m. 1220), como vemos, funda la igualdad entre varones y mujeres en la anulación final de la diferencia. En su relato biográfico sobre Rābi‘a al-‘Adawiyya la voz del autor literario no desaparece cuando la protagonista toma la palabra, por lo que puede ser difícil, si no se cotejan las diversas fuentes, determinar cuál es el discurso propio y cuál, el ajeno. La desaparición de la alteridad, la disolución del yo femenino, ¿son postulados defendidos por una de las primeras místicas del islam o por los maestros sufíes posteriores?

1.1.1. El cuerpo de Rābi‘a

La mujer es figura de la Sabiduría divina en la tradición semita y cristiana¹⁴². Una vez reconocida la sabiduría en una mujer de Basora, Rābi‘a

cualquier posibilidad de unión entre Dios y el creyente. [...]. El sufismo se desarrolló y alcanzó su cumbre en Persia, entre los siglos IX y X de nuestra era. Entre sus representantes más insignes figuran Al Hallaj, en el siglo X; Al Ghazzali, en el siglo XI, y Jalal al Din Rumi, en el XIII.” (Graef, 1970, 22-23).

¹⁴² “El Señor me creó como primera de sus tareas, antes de sus obras; desde antiguo, desde siempre fui formada, desde el principio, antes del origen de la tierra; no había

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

al-‘Adawiyya, sus coetáneos inician la tradición oral sobre sus sentencias, diálogos, acciones y poemas. Se escriben breves biografías y el escritor persa al-‘Atṭār compone incluso un relato de la infancia. Proceso parecido sigue la elaboración de los evangelios sobre Jesús de Nazaret, quien no dejó ningún texto autógrafo. El género literario “evangelio” tampoco es historia ni biografía, sino anuncio que pretende provocar la fe en quien lee la “buena noticia” de la vida y magisterio de un pobre judío de lengua materna aramea¹⁴³. Tampoco se ha atribuido a Mahoma ningún fragmento autógrafo, ni siquiera del Corán. En cuanto a los dichos y hechos atribuidos al Profeta, no todos fueron considerados auténticos. Las biografías o reseñas biográficas sobre Rābi‘a son relatos literarios contruidos sobre una realidad histórica. Los textos sobre Rābi‘a tienen una intención pedagógica: muestran a una mujer libre como modelo de persona. La hagiografía pretende despertar la adhesión a la vida y al magisterio del personaje biografiado. Una pobre mujer de los márgenes será modelo de creyente a través del tiempo para musulmanas y musulmanes.

Nuestra lectura del cuerpo de Rābi‘a trata de ofrecer una visión valorativa, frente a las interpretaciones que niegan la importancia del cuerpo en la vida espiritual. Intentamos descubrir la vivencia del cuerpo de mujer y el valor de este como superación de la fisicidad, es decir, la dimensión personal del cuerpo. La persona es cuerpo.

Al-‘Atṭār relata su nacimiento en Basora, en un ambiente de extrema pobreza y detalla la veneración de la que fue objeto desde sus primeros días

océanos cuando fui engendada, no había manantiales ni hontanares; todavía no estaban encajados los montes, antes de las montañas fui engendada; no había hecho la tierra y los campos ni los primeros terrones del orbe. Cuando colocaba los cielos, allí estaba yo; cuando trazaba la bóveda sobre la faz del océano, cuando sujetaba las nubes en la altura y reprimía las fuentes abismales, cuando imponía su límite al mar, y las aguas no traspasan su mandato; cuando asentaba los cimientos de la tierra, yo estaba junto a él, como artesano, yo estaba disfrutando cada día, jugando todo el tiempo en su presencia, jugando con el orbe de su tierra, disfrutando con los hombres” (*Proverbios* 8, 22-31).

¹⁴³ A. Haya ha publicado recientemente (2013) *El arameo en sus labios. Saborear los cuatro evangelios en el lenguaje de Jesús*.

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

por los más poderosos. Badawī recuerda su condición no árabe. Rābi‘a es una *mawlā* proveniente de la familia ‘Atīk banū ‘Adawa, una fracción de la tribu Qays, de ahí los nombres de familia que recogen las fuentes: Rābi‘a al-‘Adawiyya o Rābi‘a al-Qaysiyya (Badawī, 1962, 9). Margaret Smith sitúa la fecha de su nacimiento en torno al año 717 en Basora, años 95 o 99 de la Hégira (2001, 22).

Mujer no árabe consciente de su alta dignidad en el seno de la comunidad islámica, Rābi‘a mantiene la esperanza de permanecer como mujer:

Elle faisait en un seul jour et une seule nuit un millier d’invocations rituelles accompagnées de genuflexions. —“Quelle grâce veux tu obtenir en priant avec une telle fréquence ? lui demandait-on. —Je ne désire aucune récompense, répondait-elle. Je le fais pour que l’Envoyé de Dieu —que les bénédictions et le salut de Dieu soient sur lui— en éprouve de la joie, le jour de la Résurrection, et dise aux autres Prophètes : Regardez ce qu’a fait une femme de mon peuple” (Khawam, 1960, 172):

El texto anterior, procedente de al-Munāwī se ajustaría mejor, en nuestra opinión, a la conciencia de Rābi‘a respecto de su propio sexo que la tesis mantenida por al-‘Atṭār respecto a la supresión de la diferencia sexual en el ámbito espiritual. El poeta persa construye también un relato de su juventud en Basora:

Cuando creció y murieron su madre y su padre, acaeció una hambruna en Basora, y se separaron sus hermanas. Cuando Rābi‘a salió y andaba errante, la vio un inicuo y la vendió por seis dírham. Quien la compró le impuso pesadas tareas. Cierta día vino un hombre forastero, y ella huyó y se marchó por su camino. Después cayó rostro en tierra y dijo: “¡Mi Señor! Soy forastera, huérfana y estoy prisionera pues me he convertido en una esclava, pero mi preocupación mayor es saber si Tú estás satisfecho conmigo o no lo estás”. Y oyó una voz que le decía “No estés triste porque en el día del Juicio, quienes están próximos en el cielo te verán y te envidiarán por el lugar que ocuparás en él” (‘Atṭār, 1962, 144).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Rābi‘a se da cuenta de su vulnerabilidad, le duele la crueldad y la esclavitud, pero nada le causa más inquietud que saber si su Señor está contento con ella o no lo está. Estando oprimida por los hombres en su condición de mujer —el señor que la vende, el que la compra y esclaviza, el que la hostiga—, Alguien, Otro, otra voz, le ofrece un camino de liberación, un camino de amor y cercanía. “Su Señor” le promete la intimidad con Él. Ella se levanta del polvo, se pone de nuevo en pie y camina como una desposada:

Después de oír esta voz se fue a casa de su amo y comenzó a ayunar mientras servía cada día a su dueño y rezaba a su Señor velando de pie. Cierta noche su amo despertó del sueño y miró a través de una ranura de la puerta. Vio a Rābi‘a prosternada diciendo: “¡Dios mío! Tú sabes que mi corazón solo anhela cumplir tu voluntad y que la luz de mis ojos es servirte en el umbral de tu puerta. Si estuviera en mi mano, no me abstendría ni una sola hora de servirte, pero tú me has dejado a la compasión de esta criatura”. Mientras continuaba rezando, vio un candelabro suspendido sobre su cabeza, sin cadena, que llenaba de luz toda la casa. Cuando su amo vio esta luz maravillosa, quedó atónito y se incorporó. Luego volvió a su lugar y no dejó de pensar hasta que se hizo de día. Entonces llamó a Rābi‘a, le habló con amabilidad y la manumitió diciéndole: “Te he concedido la libertad. Si quieres permanecer aquí, seguiremos juntos a tu servicio; si no lo deseas, parte a donde quieras. Entonces Rābi‘a se despidió, se puso en camino y se consagró a la vida de piedad y adoración (‘Aṭṭār, 1962, 144).

A partir de aquí, desde el estado de mujer libre e independiente, las demás fuentes han transmitido los dichos, hechos y poemas atribuidos a Rābi‘a al-‘Adawiyya.

Rābi‘a debió irradiar no sólo luz y bondad, sino también belleza, a tenor del relato de la petición de matrimonio del gobernador de Basora. Muḥammad ibn Sulaymān al-Hāšimī escribió a los principales de la ciudad para que le buscaran una esposa, y estos pensaron que podría ser Rābi‘a al-‘Adawiyya (Munāwī, 1962, 135-136). Pero ninguna fuente autorizada refiere que Rābi‘a al-‘Adawiyya se casara, no obstante las confusiones con Rābi‘a de Siria en algunos fragmentos de ciertas fuentes. Como Jesús de Nazaret,

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

Rābi‘a al-‘Adawiyya permaneció célibe en una cultura que bendice y exhorta al matrimonio y la fecundidad. El cuerpo de Rābi‘a se convierte en expresión y vivencia de la relación amorosa que la invade; el cuerpo forma parte de la estructura dialógica, su cuerpo dialoga con el Amado mediante el ayuno, la vigilia nocturna y la oración: “Oui, mon corps tient compagnie / au visiteur qui vient me voir. / Mais le véritable confident, c’est l’Ami de mon coeur” (Khawam, 1960, 178).

No se trata de negar el cuerpo, sino de integrarlo en la experiencia humana de amor que polariza su vida. Sus peregrinaciones a la Kaaba, camino espiritual del cuerpo, son símbolo del camino existencial hacia el interior de uno mismo; la menstruación, que, según la tradición islámica, vuelve temporalmente impura a la mujer (Corán 2, 222), e interrumpirá uno de sus viajes, le servirá para crecer en humildad, como toma de conciencia de los propios límites, de los obstáculos que fluyen naturalmente del ser humano y frenan su desarrollo personal.

En un ambiente de lujo y despreocupación, de risa acomodaticia, los primeros ascetas del islam se caracterizaban por el llanto, de modo que eran conocidos por “los que lloran” (*al-bakkā’ūn*). Entre ellos, el llanto era signo, ante todo, de la conciencia de la propia falta moral, de arrepentimiento y deseo de perdón; en Rābi‘a, empero, las lágrimas son expresión física del dolor por la separación y la ausencia del Amado. El cuerpo llora la ausencia, que no deja de ser una forma de presencia; signo de ella es el deseo ardiente que el Amante suscita en la amada para atraerla hacia sí. En los relatos evangélicos sobre mujeres judías, María Magdalena llora porque se han llevado a su Maestro (*Juan 20, 11-16*); la mujer prostituida enjuga los pies del Hombre que la consuela, la dignifica y la ensalza con sus propias lágrimas de amor. De la felicidad del llanto conmovido hablaba también el Nazareno: “Bienaventurados los que lloran porque ellos serán consolados” (*Mateo 5, 4*). Las lágrimas, en su sentido místico, son anticipo del morir a uno mismo, son símbolo de vaciamiento (o aniquilación, *fanā’*) y transformación, signo de lamento y de esperanza.

Las lágrimas de Rābi‘a expresan una visión del mundo como realidad relativa, provisoria, que no satisface en plenitud las honduras del deseo humano. Las lágrimas de Rābi‘a conducen a la búsqueda, a la evolución, a la

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

renovación. Son las lágrimas de la persona que, conmovida en el corazón, se pone en camino hacia la Otredad, hacia el Amor, la Bondad y la Belleza. Las lágrimas del cuerpo forman parte de su experiencia de amor divino, de su deseo de unión. Las lágrimas del corazón amante son respuesta a la invitación del Amado a la intimidad con Él. Las lágrimas Rābi‘a al-‘Adawiyya son el cuerpo conmovido, respondiendo a la llamada. Uno de sus compañeros espirituales narró lo siguiente:

Sahf Ibn Manzūr nos contó y dijo (*qāla*): Entré en casa de Rābi‘a cuando estaba prosternada. Cuando sintió mi presencia, levantó su cabeza y, he aquí que su lugar de adoración tenía el aspecto del agua estancada a causa de sus lágrimas [...]. Ella dijo llorando “¡tu ocultamiento, Dios mío, tu ocultamiento!”; hizo algunas invocaciones y se puso en pie para la oración. [Entonces] me fui. (Ibn al-Ŷawzī, 1962, 126)

En árabe *sitruka* significa “tu velo” y *satruka*, “tu ocultación”. Badawī vocaliza con a (*fatha*) la primera sílaba. Valdré traduce “nascondimi in te” (2001, 38). Entendemos que Rābi‘a atiende al visitante cuando estaba experimentando la oscuridad: Dios permanecía oculto. Por tanto, no interpretamos que pida aquí que Dios la oculte, sino que Dios no le esconda su rostro, y por eso llora.

Rābi‘a llora también por sus discípulos y compañeros porque la relación con Dios no la aísla, sino que vincula con los otros, estrechando lazos fraternales:

Aussitôt des larmes perlèrent aux yeux de la femme ascète. — “Qu’est-ce que te fait pleurer ? demanda Soufyāne. — C’est toi, car tu as demandé le don de la Paix. Sais-tu que la Paix ne s’obtient ici-bas qu’en délassant tout ce que ce monde renferme de biens passagers ? Comment cela peut-il se faire, alors que tu en supportes constamment la flétrissure ?” (Khawam, 1960, 177).

Rodeada de amistades, Rābi‘a es una mujer soltera e independiente, que vive de su trabajo manual. Cultiva el huerto de su casa y vende los productos. Algún pasaje refiere que, además, vendía objetos de artesanía: “—Aujourd’hui, répondit Rābi‘a, je me suis rendue au bāzār,

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

ayant avec moi quelques pelotes de corde que j’ai vendues deux pièces d’or pour me procurer des vivres” (‘Attar, 1976, 91).

No hemos visto que Rābi‘a castigue el cuerpo en ningún relato. Según al-‘Aṭṭār, es ocasionalmente vegetariana, intenta vivir en armonía con la naturaleza y se alimenta de modo frugal, justo lo necesario para mantenerse sana:

On raconte qu’un jour Rābi‘a étant montée sur une montagne, toutes les antilopes qui s’y trouvaient se réunirent auprès d’elle. Elles y restaient dans la plus grande sécurité. Soudain arriva Haçan Basri, et toutes les antilopes de s’en fuir. [...] — Qu’as-tu mangé aujourd’hui, Haçan ? demanda-t-elle. [...] — Toi qui manges leur graisse, reprit Rābi‘a, comment ne te fuiraient-elles pas ? (‘Attar, 1976, 89).

Rābi‘a tampoco rehúye el dolor, antes al contrario, lo acepta serenamente, pues constituye para ella una fuente de conocimiento y crecimiento y una ocasión de acercamiento a su Amado. El ser humano se construye en la medida que afronta el sufrimiento, la vejez y la muerte. Badawī da también mucha importancia a la experiencia de dolor y a la escuela del sufrimiento (1962, 89). Con la aceptación y valoración del dolor, a juicio de Badawī, Rābi‘a introduce una innovación en la espiritualidad islámica (1962, 90), cuya estela seguirá al-Ḥallāy. Los amigos, que aún no lo comprenden, le preguntan por qué no pide a Dios que la alivie del sufrimiento:

On raconte que ‘Abd al-Vāhid, fils d’Amir, et Sofiān Tsauri allèrent rendre visite à Rābi‘a. Saisis de respect à sa vue, ils ne pouvaient proférer une parole. Enfin Sofiān Tsawri dit : “Ô Rābi‘a ! fais une prière pour que le Seigneur très haut allège tes souffrances. — Ô Sofiān Tsauri ? (*sic*) lui demanda-t-elle, qui donc me les a envoyées, ces souffrances ? — C’est le Seigneur très haut, répondit-il. — Eh bien, reprit-elle, si sa volonté est que cette épreuve me soit infligée, comment m’adresserais-je à lui maintenant en méconnaissant sa volonté ?” (‘Attar, 1976, 96).

Sin embargo, su verdadero dolor no es de origen físico, ningún médico puede curarla. Ella padece una enfermedad parecida a la esposa del *Cantar*

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

de los *Cantares* cuando confesaba que estaba enferma de amor (*Cantar* 2, 5-7). De este mal trata Juan de la Cruz en *Cántico*: “ Adónde te escondiste, Amado, y me dexaste con gemido? [...] Apaga mis enojos, pues que ninguno basta a deshazellos, y véante mis ojos” (Juan de la Cruz, 1992, 249 y 251; *Cántico* 1 y 10). Y así lo relata el poeta persa a propósito de Rābi‘a al-‘Adawiyya:

On rapporte que Rābi‘a gémissait continuellement. “Mais tu n’as nul part, lui disait-on, pourquoi gémir ainsi ? —Hélas ! répondit-elle, le mal dont je souffre est tel qu’aucun médecin ne peut guérir; seule, la vue du Seigneur¹⁴⁴ lui servira de remède. Ce qui m’aide à supporter ce mal, c’est l’espoir que, dans l’autre monde, j’arriverai au but de mes désirs” (‘Attar, 1976, 94).

Que el mal de ausencia y el deseo solo se curan con la vista del amado lo dijo poéticamente Juan de la Cruz algunos siglos después: “Descubre tu presencia, y máteme tu vista y hermosura; mira que la dolencia de amor no se cura sino con la presencia y la figura” (Juan de la Cruz, 1992, 250; *Cántico* 11).

Si la causa del mal era la ausencia, los encuentros con el Amado producían en ella sensaciones de embriaguez semejantes a las vividas por los amantes del *Cantar de los Cantares*: “Me llevó a la bodega, desplegando sobre mí su bandera de amor” (*Cantar* 2, 4); “Ya vengo a mi jardín, hermana y esposa mía [...] y bebo de mi vino y de mi leche. ¡Comed, amigos, y bebed, embriagos, amados!” (*Cantar* 5, 1). La embriaguez del encuentro amoroso

¹⁴⁴ Después de la intimidad con Dios y de la audición de su palabra, solo queda la visión, comparecer ante su presencia: “On demandait à Rābi‘a: “Celui que tu sers, le vois-tu ? — Si je ne le voyais pas, répondit-elle, je ne le servirais pas.” On raconte qu’elle était toujours en pleurs. Comme on lui demandait pourquoi ces pleurs, elle répondit : “je crains qu’au dernier moment une voix me crie soudain : Rābi‘a n’est pas digne de paraître à notre cour.”(‘Attar, 1976, 92). Como bien señala Van Ess, la visión sería la experiencia más profunda de lo divino: Abraham era el amigo de Dios, Moisés recibió su palabra en el Sinaí y Mahoma alcanzó a verlo (220, 46, 57; Corán, 53 y 81). Los suníes creen que los musulmanes verán a Dios en el Paraíso. El paso de la interpretación antropomórfica de la visión de Dios, al inicio del islam, al trascendentalismo se debió —según Van Ess— al movimiento teológico de la *mu‘tazila* (2002, 65, 68).

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

volverá a aparecer en los versos de Juan de la Cruz: “En la interior bodega de mi amado beví, y, cuando salía por toda aquesta bega, ya cosa no sabía, y el ganado perdí que antes seguía” (1992, 255, *Cántico* 26).

Entre el *Cantar de los Cantares* del siglo V a. d. C. y el *Cántico Espiritual* del siglo XVI, al-Sulamī (m. 1021) refiere esta misma experiencia a propósito de Rābi‘a al-‘Adawiyya:

Muḥammad Ibn Wāsi‘ llegó a casa de Rābi‘a y ella estaba tambaleándose. Le preguntó: “¿a qué se debe el tambaleo de tu cuerpo?” Ella dijo: “me he emborrachado del amor de mi Señor (*sakirtu min ḥubb rabbī*) esta noche, y, por la mañana, me he despertado embriagada de él (*wa anā min-hu majrūra*)” (Sulamī, 1999, 79).

Rābi‘a tuvo una larga vida y su cuerpo se fue debilitando, aunque mantuvo el liderazgo espiritual y la función de guía hasta sus últimos días. Ibn al-Āwzī transmite episodios de la última etapa de su vida:

Entré en casa de Rābi‘a cuando era una anciana de 80 años y era como un pequeño odre usado a punto de romperse. En su casa solo vi como una estera de junco y una estructura de caña persa de dos brazos de altura. El tejado de la casa era de estiércol o, quizás, de juncos. Y había un cántaro y una alcuza; y lana, que era su colchón y su alfombra de oración. Tenía también una estera de caña sobre la que estaba su sudario (Ibn al-Āwzī, 1962, 125).

Rābi‘a al-‘Adawiyya vive el momento de la muerte con serenidad y confianza; quiere encontrarse con su Amado en la intimidad, por eso, pide a su discípula que la dejen sola. Ibn al-Āwzī transmite el relato de la fiel ‘Abda:

Cuando se le mostró la muerte, me llamó y me dijo: “¡‘Abda! No informes a nadie de mi muerte y envuélveme en mi manto” (un manto de pelo en el que ella velaba cuando los ojos reposan). Y la amortajamos con este lienzo y el velo de lana que usaba (Ibn al-Āwzī, 1962, 127-128).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Rābi'a muere en el seno de la comunidad islámica a la que pertenecía desde su nacimiento. Según al-'Aṭṭār, hizo la profesión de fe antes de entregar el último suspiro:

Tous se levèrent et sortirent. Quand ils eurent fermé la porte, ils entendirent la voix de Rābi'a qui faisait sa profession de foi. Aussitôt qu'elle eut rendu le dernier soupir, les docteurs s'étant réunis firent laver son corps, récitèrent sur lui les prières des morts et le déposèrent dans sa dernière demeure ('Attar, 1976, 99).

Existe confusión respecto al lugar en el que el cuerpo de Rābi'a pudo ser enterrado y respecto a la fecha de su muerte. Una vez esclarecida la confusión entre Rābi'a al-'Adawiyya al-Baṣriyya y las otras sufíes que tienen el mismo nombre, la mayoría de los estudiosos se inclinan por considerar que debió morir entre los años 180-185 de la Hégira (801 d. C.) y ser enterrada en Basora. A esta conclusión llega Badawī, después de realizar un estudio minucioso de los datos aportados por las fuentes (1962, 96-104).

1.1.2. *Cuerpo de mujer y Cultura*

Rābi'a pasaba las noches en vela, recitando el Corán y practicando el *dīkr* o rememoración de Allāh¹⁴⁵. Era una mujer letrada en el siglo VIII, con buen conocimiento de las tradiciones del islam y capaz de leer el árabe clásico del Corán. Y no solo eso, a juicio del filósofo egipcio Badawī, ella inicia la interpretación espiritual del Corán en el sufismo (Badawī, 1962, 87). En todo caso, el Corán está destinado a ser leído, comprendido y recitado por mujeres y hombres, de ahí el empleo de un lenguaje inclusivo, que recurre a repetidos desdobles (masculino y femenino) para que las destinatarias no queden excluidas¹⁴⁶. Sin embargo, aún encontramos, incluso

¹⁴⁵ Esta memoria o recuerdo de Dios consiste en la repetición de una fórmula de fe islámica o de uno de los nombres de Allāh. Es utilizado también como un medio de concentración y recogimiento.

¹⁴⁶ “Dios ha preparado perdón y magnífica recompensa para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los devotos y las devotas, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes, los que y las que dan limosna, los que y las que ayunan, los castos y las castas, los que y las que recuerdan mucho a Dios” (Corán 33, 35).

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

entre mujeres, interpretaciones que minusvaloran la formación cultural de las maestras espirituales:

Una donna, una convertita, una santa; senza istruzione e senza eloquenza: l’esperienza spirituale di Rābi‘a al-Qaysiyya al-‘Adawiyya al-Baṣriyya è frutto della sua capacità di trasformare le esperienze personali ed umane di povertà, sofferenza e amore sensuale nelle più alte esperienze mistiche di conoscenza e amore di Dio (Greppi, 2003, 15).

Rābi‘a está integrada en el movimiento cultural religioso basorí del siglo II de la Hégira. Su formación no solo es teológica, sino también musical y gramatical, lo que le permite la composición de poemas y canciones. Intelectuales de lengua árabe ya mencionados, como Ŷamal al-Bannā (Banhāwī, 2010, 15) o Qallīnī (1964, 68), han sabido apreciarlo.

Al-‘Aṭṭār refiere que, según se cuenta¹⁴⁷, ejerció el oficio de tañedora de flauta durante un tiempo (1976, 84). No tenemos constancia de que se tocara la flauta en las vigilias de oración o en las sesiones de rememoración (*dikr*) en aquel tiempo. En todo caso, Rābi‘a pudo servirse de sus dotes musicales y artísticas para la expresión estética de la emoción religiosa, hasta el punto de que el arte musical, como el literario, entrasen a formar parte de la experiencia religiosa.

Margaret Smith considera que el oficio de tañedora de flauta concuerda con la condición de esclava, pero lo vincula, como al-‘Aṭṭār, a esta función servil (Smith, 2001, 24), no, a la literaria. Sin embargo, como pudimos observar en el capítulo dedicado al contexto histórico basorí, existían esclavas exquisitamente formadas que constituían una “mercancía” de gran valor y prestigio para quien pudiera adquirirlas.

Al-Munāwī (m. 1621) relata que Rābi‘a, después de ser manumitida y dedicarse a una vida consagrada a Dios, escribió una carta al emir de Basora para rehusar su propuesta de matrimonio. Nos interesa observar ahora cómo esta fuente considera completamente natural que Rābi‘a escribiera con la

¹⁴⁷ Al-‘Aṭṭār no cita las fuentes, pues no le interesa escribir un documento histórico, sino literario, donde el lenguaje simbólico tiene preeminencia sobre el dato histórico.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

corrección y profundidad que necesitaba una carta de tal nivel (Khawam, 1960, 173-174).

Esta referencia a la escritura de Rābi‘a concuerda con la atribución de la autoría de gran parte de los poemas que recitaba por la mayoría de las fuentes, aunque no se haya encontrado ningún texto autógrafo. Rābi‘a era una mujer culta capaz de proporcionar exquisita formación (*adab*) a los hombres de su tiempo (Munāwī, 1962, 137). La mística basorí es una de las primeras *ṣayj-as* del islam, una mujer que, por su cultura, en el sentido más amplio del término, podía ser reconocida como educadora (*mu‘adiba*) por los letrados de su época. El tradicionalista Ibn al-Ṭawrī, uno de los que confiaban en ella, la tenía como maestra y se hizo transmisor de su sabiduría (*ḥikmatī-hā*) (Sulāmī, 1999, 75).

Margaret Smith recoge una anécdota relatada por Abū Nu‘aym¹⁴⁸, en la que destaca cómo era consultada por los grandes maestros de su tiempo, no solo para satisfacer el deseo de conocimiento, sino también para encontrar orientación en cuanto al modo de proceder en situaciones complejas. Rabāh al-Qaysī, por ejemplo, cuenta que, en una ocasión, ante una pregunta difícil, quedó en silencio y no supo qué contestar, hasta que acudió a Rābi‘a, en quien confiaba (Smith, 2001, 32).

1.1.3. *Cuerpo femenino y cuerpo social*

Las biografías sobre Rābi‘a son también relatos de la vida social cotidiana. A través de ellas, descubrimos los valores culturales y sociales que organizan la vida de las personas y que constituyen el marco histórico de Rābi‘a al-‘Adawiyya.

Generalmente, los biógrafos de Rābi‘a al-‘Adawiyya son sufíes y se da una coincidencia entre las motivaciones del autor y las motivaciones del personaje. Al-‘Aṭṭār, se identifica con los valores de Rābi‘a, la heroína de sus

¹⁴⁸ Smith cita la fuente —Abū Nu‘aym al-Iṣbahānī, *Hilyat al-awliyā’* o *Hilyat al-abrār* (Manuscrito de Leyde I, fol. 26 b)— a partir de la obra de al-Sarrāy al-Qārī (1301 H): *Maṣāri‘ al-uṣṣāq*. Constantinopla, p. 181.

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

enunciados, antes que con los valores predominantes en el Cuerpo social. Según al-‘Aṭṭār, fue muy reputada entre los grandes de su época y una autoridad indiscutida para sus contemporáneos (‘Aṭṭār, 1962, 143).

En un contexto de esclavitud, Rābi‘a fue esclava¹⁴⁹. El Corán proclama bienaventurados a quienes se abstienen del comercio carnal, salvo las relaciones lícitas, es decir, con esposas, esclavas o prisioneras de guerra; mientras que violan la ley los que desean a otras mujeres (Corán 23, 1-7; 7, 30). No sabemos a qué fue forzada Rābi‘a, pero en el relato de al-‘Aṭṭār, parece que llegó a tocar fondo cuando huía de un hombre por la calle, siendo aún esclava:

Pour elle, un méchant homme la vendit comme une esclave lui appartenant. Le maître qui l’acheta la traitait durement et lui faisait faire toute sorte de services. Un jour qu’elle voulait se dérober aux regards d’un étranger, elle s’écartera du sentier frayé et tomba en se brisant une main (‘Attar, 1976, 83)¹⁵⁰.

En algunos pasajes, el Corán puede adelantarse siglos en relación con la consideración de las mujeres; en muchos otros, es deudor de su tiempo. En concreto, un pasaje legitima la autoridad de los hombres sobre las mujeres, en virtud de una preferencia de Dios por los hombres; a estos les confiere el poder de castigarlas y golpearlas (Corán 4, 34). Si este poder es conferido al marido, no podemos imaginar más ternura en el amo de una esclava, por mucho que desee cuidar su “mercancía”. El paso de la esclavitud a la libertad, el hecho de que Rābi‘a se convierta en una mujer emancipada constituirá un cambio decisivo en su vida.

¹⁴⁹ El fenómeno de la esclavitud no es ajeno a las sociedades democráticas y desarrolladas del siglo XXI, pensemos en el tráfico o trata de mujeres con fines de explotación sexual.

¹⁵⁰ El texto francés es una traducción del turco-ugur. El original persa se tradujo a esta lengua en el siglo XV. Badawī ofrece la traducción árabe (‘Aṭṭār, 1962). La traducción al francés de la versión turca es muy realista. Respecto de la costumbre de acosar, por la calle, a la mujer que se cree esclava, con el fin de “incitarla a fornicar”, véase el capítulo de Fátima Mernissi “El *hiyab* desciende sobre Medina” (2002, 205-222).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Entre los primeros ascetas existía la convicción de que, para alcanzar un más alto grado de desarrollo espiritual había que optar por el celibato. Esta defensa no podía encontrar apoyo ni en el Corán ni en la Sunna. El Corán afirma que el monacato no responde a la voluntad divina (Corán 57, 27). Ḥasan al-Baṣrī es el primero de los ascetas que defiende el celibato (Badawī, 1962, 54). Rābi‘a al-‘Adawiyya será la primera mujer que se oponga al matrimonio, introduciendo esta novedad respecto al rol asignado a las mujeres en el islam. Así relata al-‘Aṭṭār lo que podía representar para ella el matrimonio:

On lui disait: “Pourquoi n’en viens-tu pas à prendre un mari ? —J’ai trouvé trois choses qui me causent de souci, répondit-elle ; si quelqu’un m’en débarrasse, j’en viendrai à pendre un mari. —Et ces choses qui te préoccupent, lui demanda-t-on, qu’est-ce donc?” Elle de répondre [...]. —Nous ne connaissons rien de ce que tu nous demandes là, s’écrièrent-ils tous. —Eh quoi! reprit-elle, lorsque j’ai devant moi de pareils sujets de préoccupation, j’irais m’inquiéter d’un mari !” (‘Attar, 1976, 91-92).

Badawī recuerda que la más alta meta en la vida de las mujeres era el matrimonio (1962, 58). Pero el celibato podría constituir para ellas una liberación del varón y la asunción del control sobre la propia vida. Rābi‘a, en este sentido, es un referente de emancipación económica y emocional del varón en el siglo II de la Hégira. Rābi‘a al-‘Adawiyya quiere ser independiente para realizarse como persona, para realizar su vocación de mujer, una vocación que no es la maternidad física ni el servicio u obediencia a ningún hombre (señor).

El hombre (señor) ha querido instaurar con la mujer, por derecho divino, una relación semejante a la del creyente con Dios, en cuanto a la obediencia¹⁵¹. Pero muchas mujeres han reivindicado el acceso directo a su

¹⁵¹ “Que las mujeres respeten a sus maridos como si se tratase del Señor” afirma el judeocristiano Pablo en su epístola a los Efesios (*Efesios* 5, 22). Y más adelante, continuando la identificación del Señor con el marido y de la comunidad creyente con la esposa, escribe: “Maridos, amad a vuestras esposas como Cristo amó a la Iglesia” (*Efesios* 5, 25).

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

Dios sin mediación masculina, y le han invocado como un Tú, como el único Amante y Señor de sus vidas. El amor conyugal igualitario es también imagen del amor divino en la tradición bíblica en los poemas del *Cantar de los Cantares*. La mujer consagrada al amor divino vive una relación esponsal con su Señor:

Te he hecho mi confidente en el corazón y dejo mi cuerpo a quien mi compañía quiere / pues mi cuerpo es amable compañero para el que se sienta conmigo, pero el amado de mi corazón (*ḥabīb qalbī*) es mi afable compañero en el espíritu (Zabīdī, 1962, 120).

Al-Zabīdī ofrece estos versos junto con el comentario de Abū Ṭalīb al-Makkī, quien, en su *Qūt al-qulūb*, aclara que Rābi‘a está describiendo aquí la morada de la intimidad (*al-jullā*) y que ello era inusitado en su tiempo (Badawī, 1962, 63).

La elección del celibato es innovadora en el islam. Incluso en nuestro tiempo, Rābi‘a es censurada a causa del rechazo del matrimonio. El editor francés Penot reprocha a la mística basorí lo siguiente: “elle n’a pas perçu ce qu’il pouvait y avoir de hautement spirituel dans son rôle de femme. [...] Les plus grandes femmes sont celles qui se sont mariées”¹⁵². Su compañero en la dirección de la colección *Hikma* (Entrelacs), Annestay, corrobora estas aseveraciones y recuerda el siguiente *ḥadīṭ*: “Quand la femme obéit à son époux elle entre au Paradis par la porte de son choix” (2009, 334).

La vocación de entrega incondicional a su Amado libera a Rābi‘a al-‘Adawiyya. La altura psicológica y espiritual que alcanza trastoca su relación con los varones. No se convierte en esposa, sino en maestra que comparte con los varones su noches de oración. Rābi‘a se realiza como madre espiritual acogedora y tierna:

Saʿyf ibn Manzūr nos contó y dijo: Entré en casa de Rābi‘a cuando estaba prosternada. [...] La saludé. Ella se interesó por mí y me dijo: “¡hijito mío! ¿Necesitas algo?”. Le contesté: “He venido para saludarte” (Ibn al-ʿĀwzī, 1962, 126).

¹⁵² Entrevista “Rābi‘a al-al-‘Adawiyya et la doctrine de l’amour spirituel” en *France-Culture*, 8 de enero de 2006 *apud* Annestay, 2009, 334.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Rābi'a no solo se convierte en maestra y guía espiritual (Munāwī, 1962, 135), sino también en mediadora. En el episodio de la visita del ladrón, ella no tiene miedo, antes al contrario, trastocándolo todo, despliega su hospitalidad, siente compasión y, gracias a su mediación, el ladrón insatisfecho transforma su vida. Ante tanto favor alcanzado para él, llega a sentirse celosa:

Dijo: Un ladrón entró una noche en casa de Rābi'a al-'Adawiyya [...] y solo encontró un cántaro. Cuando estaba a punto de salir, Rābi'a le dijo: "¡[Mira] este! "Si de verdad eres pícaro, no salgas sin nada". Le contestó: "es que no he encontrado nada". Ella exclamó: "¡Pobrecito!" [...] Y dijo: "¡Mi Benefactor y Señor! Este ha venido a mi puerta y no ha encontrado nada que pueda tener; yo lo he puesto a tu puerta, ¡no le privas de tu favor y tu recompensa! [...] Rābi'a le preguntó: "Amigo mío, ¿cómo ha sido tu noche?". Contestó: "¡Bien! He estado entre las manos del Señor [...] y me ha hecho alcanzar lo que buscaba". [...] Ella dijo: "¡Mi Señor y Benefactor! Este ha estado una hora a tu puerta y lo has acogido; y yo, que desde que te conozco, me he puesto en tus manos, ¿acaso me has acogido?". Y en su interior: "¡Rābi'a, por ti lo hemos acogido y gracias a ti lo hemos aproximado! (*Hikāyāt*, 1962, 167-168)

En cuanto a las relaciones sociales entre los dos sexos, la Sunna prohíbe que una mujer permanezca a solas con un hombre con quien no tenga lazos de parentesco (Bukhari, III, 29, n. 85). Sin embargo, en los relatos sobre las primeras sufíes, observamos plena libertad de relaciones. Por ejemplo, en la historia del manuscrito vaticano que acabamos de traducir del árabe, el ladrón pasa la noche con Rābi'a al-'Adawiyya. La libertad interior se derrama sobre el cuerpo e inunda la casa de la sufí, que se ofrece como espacio acogedor de encuentro, comunicación y conocimiento:

Sofiān Tsawri dit: "Un soir je me trouvais chez Rābi'a. Elle pria jusqu'aux premiers rayons de l'aurore et j'en fis autant. Au matin elle dit : il faut jeûner aujourd'hui en action de grâces pour les prières que nous avons faites cette nuit" ('Attar, 1976, 98).

Rābi'a es una mujer que no solo mantiene relaciones de compañerismo espiritual con los hombres, sino también de magisterio con

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

aquellos más reputados en conocimiento y virtud, por la autoridad que se le reconoce, fruto de la experiencia. Este es el sentido (la autoridad conferida de modo intemporal) que podemos hallar en los diálogos que Rābi‘a mantiene con el asceta Ḥasan al-Baṣrī, solo posibles en la ficción (o arte) literaria de al-‘Aṭṭār, ya que este asceta y orador basorí murió en 728. El feminismo y la admiración por las mujeres del místico y poeta persa al-‘Aṭṭār (m. 1230) bien merece el estudio detallado de su obra, aunque en la narrativa confluyan leyenda e historia:

On rapporte que Ḥaṣan Basri disait: Je restai une nuit et un jour auprès de Rābia, discourant avec tant d’ardeur sur la voie spirituelle et les mystères de la vérité que nous ne savions plus, moi, si j’étais un homme et elle, si elle était une femme. Lorsqu’à la fin nous terminâmes cette discussion, je reconnus que je n’étais qu’un indigent et elle une riche au cœur sincère (‘Attar, 1976, 90).

A los eminentes basoríes que la visitan, les descubre sus autoengaños y cura sus cegueras con gran penetración psicológica y asombrosa perspicacia:

Un des docteurs de Basra, s’étant rendu chez Rābia, se mit à discourir sur les défauts de ce bas monde. “Ah! il faut que tu l’aimes bien ce bas monde, observa Rābi‘a; car si tu ne l’aimais pas, tu ne parleras pas tant (‘Attar, 1976, 98).

Y la visitan hombres ricos: “Un autre jour un riche négociant étant venu trouver Rābi‘a, vit que sa maison tombait en ruine. Il lui donna mille pièces d’or et lui fit présent d’une maison en bon état” (‘Attar, 1976, 96). Pero rechaza sus donativos porque podrían apartarla de la pobreza (*faqr*) por la que ha optado. Celosa de su libertad, es capaz de rechazar cualquier tentación de matrimonio ventajoso:

La pretendió en matrimonio el emir Muḥammad Ibn Sulaymān al-Hāšimī por cien mil, diciéndole: “Tengo una renta mensual de diez mil. La pongo a tu disposición” (Zabīdī, 1962, 118).

Su única ambición es que nada ni nadie pueda apartarla ni un solo instante de Aquel Otro a quien ha entregado su corazón.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

1.2. Biografía espiritual

En este apartado intentamos adentrarnos en la espiritualidad de Rābi‘a al-‘Adawiyya, quien ha sido considerada mujer excepcional por su relación con Dios y por su conocimiento místico (*ma‘arifa*) (‘Aṭṭār, 1962, 143). La vida mística no discurre fuera del mundo, como una doble vida; la experiencia mística nutre, vivifica la existencia como una fuente que mana desde la interioridad.

Los fragmentos de las sentencias y acciones de la mística basorí nos han llegado, en casi todas las fuentes desde la Edad Media hasta la Moderna, como pinceladas de un cuadro impresionista. No podemos, por tanto, reconstruir una biografía histórica, sino interpretar, en esta literatura sufi, la vida espiritual de una mujer que enseñó el saber de su experiencia en el Irak del siglo VIII.

1.2.1. El camino hacia el Otro

Las fuentes transmisoras de los dichos, hechos y poemas de Rābi‘a no siguen la secuencia cronológica de su vida espiritual, salvo, *grosso modo*, la hagiografía literaria de al-‘Aṭṭār. El filósofo egipcio ‘Abd al-Rahmān Badawī explica el progreso espiritual de Rābi‘a al-‘Adawiyya como un proceso de elevación del sensualismo a la espiritualización; por este motivo, establece algunas etapas de desarrollo y las justifica con determinados textos.

Por nuestra parte, comentaremos los textos que ilustran la experiencia femenina de deseo y encuentro por su especial interés. El proceso que vive Rābi‘a, la protagonista de los relatos, es un proceso amoroso vital. La evolución de la relación amorosa se experimenta subjetivamente de modo continuo, si bien, hay vivencias que marcan un hito en su desarrollo.

A tenor de los textos biográficos, Rābi‘a al-‘Adawiyya siempre mantuvo un espíritu de humilde ascetismo. Ella marcó una diferencia respecto a los ascetas de su época, ufanos de sus prácticas: realizó el viaje al interior de sí misma, ejerció una continua introspección para buscar el profundo deseo del corazón y purificarlo, para procurar la recta intención. En

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

este sentido, afirmaba que, lo que sus prácticas tenían de exterioridad y apariencia, no tenía ningún valor para ella (Bahā’ al-Dīn, 1962, 165).

Aunque Badawī valora la humildad de Rābi‘a —virtud en la que superó a al-Ḥallāy (m. 922) —, discrepamos del filósofo egipcio cuando considera que, en el esfuerzo ascético (*al-ḡihād al-naḡsī*), descansa el único significado de su vida espiritual (Badawī, 1962, 27). Como hemos comprobado, Rābi‘a nunca cuenta como mérito ante Dios ninguna de las prácticas de las que alardeaban los ascetas de su tiempo. Su única preocupación era si la ofrenda de su cuerpo y su corazón era grata a Dios. Rābi‘a expresa la necesidad del ser humano de ser afirmado desde el exterior, la necesidad de un cariño y una acogida desde fuera. La caída de Rābi‘a que relata al-‘Aṭṭār no tiene el mismo significado que la caída del caballo de Pablo, en la que toda certeza anterior se derrumba. No se trata aquí de esquemas conceptuales, como apunta Badawī (1962, 14), sino de experiencias vitales de abandono y explotación: “pues me he convertido en una esclava” (al-‘Aṭṭār, 1962, 144). Rābi‘a se pone en pie gracias al reconocimiento y acogida de un Otro cercano que la levanta del barro. La dignidad reconocida por los otros favorece la liberación: “Te he concedido la libertad. Si quieres permanecer aquí, seguiremos juntos a tu servicio” (‘Aṭṭār, 1962, 144).

En su biografía, al-‘Aṭṭār continúa relatando que, tras ejercer el oficio de tañedora de flauta, “ensuite elle fit pénitence. Elle se construisit un ermitage où elle était constamment occupée aux œuvres de piété” (‘Attar, 1976, 85). Como hemos visto en las citas que hemos traducido del árabe al español, Rābi‘a siempre mantuvo una viva relación con su Dios. Sin embargo, no faltan interpretaciones que, identificando tañedora de flauta con pecadora pública o prostituta¹⁵³, defienden dos vidas contrapuestas y sucesivas para Rābi‘a, como el imaginario masculino hizo con María Magdalena, de la que en ningún momento se lee en los evangelios que fuera prostituta. La conversión como transformación radical de una vida de desenfreno, sensualidad y pecado en una vida de entrega a Dios, entendiéndose, además, el amor a la divinidad como proyección de una

¹⁵³ “‘Suonatrice di flauto’ equivale a pubblica peccatrice” (Valdré, 2001, 92).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

experiencia amorosa previa, la presenta Badawī (1962, 17). El filósofo egipcio incluso conjetura que fue Rābaḥ al-Qaysī quien observó su inclinación a la vida de castidad y la impulsó a abandonar su anterior vida (1962, 18).

Los relatos de la peregrinación a la Kaaba con los que continúa la biografía del poeta persa al-‘Aṭṭār, tras el relato de su liberación (‘Attar, 1976, 85-88), constituyen, a nuestro juicio, una alegoría de la relación dialógica entre Rābi‘a y el Señor de la Kaaba. La Piedra Negra o Casa es símbolo de Quien ella busca, pero, insatisfecha, ya no querrá la Kaaba, sino al Señor de la Kaaba (‘Attar, 1976, 85). No podemos apreciar el valor de esta biografía persa —que nada tiene de ingenua—, si no es penetrando en el rico sentido del relato, siempre abierto a nuevas lecturas y nuevos descubrimientos. En cierto modo, esta alegoría nos recuerda la alegoría del huerto (jardín místico) construida por Teresa de Jesús, en el *Libro de la Vida*, donde la escritora compara el encuentro con Dios (grados de oración) con los cuatro modos de regar el vergel (la interioridad, la propia persona): desde el esfuerzo ímprobo del hortelano (orante) hasta que el Señor hace todo el trabajo, haciéndose presente para que se produzca la unión.

En los comienzos de la búsqueda, la orante Rābi‘a al-‘Adawiyya se pone en camino rodando sobre sus riñones:

Cheïkh Ali Farmezi raconte que, lorsque arriva l’époque du pèlerinage, Rābi‘a, prenant la direction du désert, se roula sur les reins et arriva ainsi en sept années à la Ke‘abeh. Lorsqu’elle y fut parvenue, elle entendit une voix qui lui disait: “Que désires-tu Rābi‘a? [...]– Mon Dieu, répondit-elle [...]. Je ne demande qu’une parcelle de pauvreté spirituelle.” [...] Elle n’avait pas achevé ces paroles que soudain, ses menstrues lui vinrent, et elle se trouva en état d’impureté. En même temps une voix lui cria: “Le premier degré auquel parviennent les amoureux est exactement figuré par un homme qui, après s’être roulé sur ses reins pendant sept ans, arriverait pour visiter un mur de briques et qui, en approchant de ce mur, se barrerait à lui même la route para suite d’un empêchement né de sa propre personne”. Rābi‘a, découragée, dit: “Mon Dieu, tu ne me laisses pas m’asseoir dans ma propre maison et tu ne veux pas m’admettre dans la tienne. Ou laisse-

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

moi m’installer tranquillement chez moi, à Basra, ou permets-moi d’entrer dans la Ke‘abeh, qui est ta demeure [...] (‘Attar, 1976, 86-87).

Este es el último viaje que relata al-‘Aṭṭār, tomando como fuente a Abū ‘Alī al-Fārmī¹⁵⁴. Probablemente, el biógrafo yuxtapone las diferentes fuentes que tratan de la peregrinación sin pretensión cronológica. Sin embargo, en nuestra opinión, este viaje sería el primero que habría que atribuir a Rābi‘a, pues en este nivel de exterioridad y apariencias se situaría la mayoría de los ascetas de su tiempo. Ella pretende aquí acceder al Otro contando con su solo esfuerzo. Rābi‘a sufre desconcierto y desazón, y la invade la oscuridad. Esta oscuridad sí se asemejaría a la experimentada por Pablo de Tarso camino de Damasco (*Hechos de los Apóstoles* 9, 1-18). El Otro se comunica y se manifiesta de modo sorprendente. El que se pone en camino tiene que despojarse de lo aprendido para llegar a Él. Rābi‘a reconoce sus propios límites, simbolizados en la menstruación, y crece en humildad y pobreza espiritual: “Je te cherchais sans avoir courbé la tête devant la Ke‘abeh ; maintenant laisse-moi m’en aller, car je ne suis pas digne d’entrer dans ta maison” (‘Attar, 1976, 87).

En el segundo grado —el primer relato de peregrinación que refiere al-‘Aṭṭār— el Señor interviene sanándole el asno, el medio de transporte. Podríamos encontrar un paralelismo en el segundo modo de regar el huerto, en el que comienza a haber “intervención sobrenatural” —afirma Teresa (V 17, 1)—. Aquí, Rābi‘a se da cuenta de que no puede llegar hasta el Otro sin su ayuda. La pide, y la recibe:

Un jour elle se rendait à la Ke‘abeh, ayant en sa possession un âne qu’elle avait chargé de ses effets. Cet âne étant mort, les gens de la caravane dirent : “nous allons charger ton bagage sur nos bêtes. — Mais dit Rābi‘a [...] c’est dans le Seigneur très haut que je mets ma confiance; partez donc.” Une fois la caravane partie, s’adressant au Seigneur: “Mon Dieu, dit-elle, est-ce ainsi que les rois en usent avec

¹⁵⁴ Maestro sufí (m. 1084-85). Fue discípulo de Abū l-Qāsim al-Quṣayrī (Badawī 1962, 36). Al-Gazālī (m. 111) fue discípulo de al-Fārmī en Nishapur (Böwering, 2012).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

les serviteurs faibles et impuissants? [...] À peine avait-elle prononcé ces paroles que l'âne se releva plein de vie ('Attar, 1976, 85).

En el tercer viaje, Él lo hace casi todo, pues es la Kaaba la que viene a ella. El bastón en el que se apoya podría indicar una edad madura. El Otro se acerca, pero aún no se produce la visión, el encuentro que anhela:

Ibrahim Edhem mit quatorze années à se rendre à la Ke'abeh, car à chaque pas il faisait une prière de deux rik'at. Il disait: "Les autres marchent sur cette route avec leurs pieds; moi, j'y marche avec ma tête." [...] lorsqu'il fut près de la Ke'abeh, il ne la vit pas à sa place. [...] Puis il aperçut Rābi'a qui s'avancait appuyée sur un bâton. "Ô Rābi'a ! lui dit-il, quelle œuvre est la tienne et quel bruit tu fais dans le monde ! car tous disent: La Ke'abeh est allée au-devant de Rābi'a." [...] —Ô Ibrahim ! reprit Rābi'a, tu es venu avec la prière et moi avec l'indigence" ('Attar, 1976, 85-86).

Rābi'a contrapone ahora el esfuerzo físico y la práctica ritual externa (*ṣalāt*) —considerados como méritos ostensibles que garantizarían por sí mismos el acceso a la divinidad— a la pobreza espiritual (*faqr*) y la humildad como únicas ofrendas. En este episodio, tan subversivo como el siguiente, Rābi'a transmite la misma enseñanza que Jesús de Nazaret con su parábola del publicano y el fariseo, en la que el fariseo, ufano de sus prácticas religiosas sobreañadidas, creía tener a Dios de su lado (*Lucas* 18, 9-14).

Para concluir con esta propuesta del progreso de Rābi'a en su relación con el Otro, ubicamos aquí los dos viajes restantes. Al-'Aṭṭār los sitúa inmediatamente antes del encuentro con el asceta Ibrāhīm ibn Adham (m. 776 o 790). El Otro protagonista se acerca, pero a ella no le bastan ya las mediaciones, su sed es inmensa. Rābi'a solo aspira a contemplarlo (el cuarto grado de oración en Teresa: V 18):

On raconte qu'un jour, comme elle se rendait à la Ke'abeh, elle restait seule dans le désert: Mon Dieu, dit elle, mon cœur est en proie à la perplexité au milieu de cette solitude. Je suis une brique et la Ke'abeh est une pierre. Ce qu'il me faut, c'est la contemplation de ta face." [...] On raconte qu'une autre fois, comme Rābi'a se rendait à la Ke'abeh,

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

elle la vit venir en plein désert au-devant d’elle. “Ce qu’il me faut à moi, dit Rābi‘a, c’est le maître de la Ke‘abeh et non la Ke‘abeh ; qu’arrive à faire d’elle? Et elle ne daigna pas la regarder (‘Attar, 1976, 85-86).

El relato de las peregrinaciones tiene estructura de relación dialogal entre los dos protagonistas, Rābi‘a y Allāh. Desde esa perspectiva dialogal, hemos visto las semejanzas con la alegoría del huerto, utilizada por Teresa de Jesús para ilustrar el progreso en el trato de amistad con Dios; si bien en la alegoría persa se produce un múltiple juego de sentidos con el símbolo de la Kaaba: de una parte, es símbolo de Dios que se acerca a ella, como el agua de Teresa; de otra, es constructo religioso que se interpone.

La alusión al retiro de Rābi‘a en su casa, enmarca el relato de las peregrinaciones: sale de su casa y vuelve a ella renovada. Rābi‘a atraviesa el desierto, la perplejidad y la oscuridad, gracias a lo cual, depura la religión de toda cosificación para vivirla y enseñarla en clave de relación interpersonal. Ella aspira a un encuentro personal, afectivo, y no tanto al conocimiento de la Verdad¹⁵⁵, como a la contemplación de la Belleza. El conocimiento del Otro lo adquiere en la experiencia amorosa. Una vez asemejados los amantes por el amor, se alcanza la contemplación. El alto grado de conocimiento al que llega Rābi‘a se deriva de la unión alcanzada. Y ese conocimiento amoroso, reconocido en su tiempo, ha sido admirado por la posteridad. Mediante un proceso de interiorización, Rābi‘a hace de la religión-institución una religión del corazón, una experiencia que brota de la interioridad, para iluminar y transformar el mundo. Rābi‘a no vive recluida, sino apartada en medio del mundo; está en el mundo sin ser del mundo, como diría Jesús de Nazaret (*Juan* 17, 6. 15-16). El camino hacia el Otro, la busca de la intimidad con el amado, requiere distanciamiento y relativización de lo transitorio y caduco. La Otredad se descubre en el recogimiento.

¹⁵⁵ Algunos autores y corrientes sufíes mantienen una actitud profundamente intelectual. *Al-Haq* designa la Verdad o Realidad, la realidad esencial, la Divinidad. Un motivo de aspiración a Dios es el conocimiento. Pero Dios también se ha mostrado como objeto de deseo en las religiones monoteístas.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Los textos medievales nos hablan también del progreso de Rābi‘a en la oración. Al- Sarrāy al-Qārī de Bagdad (m. 1106) incluyó en su *Maṣāri‘ al-uššāq* (Poemas de los amantes apasionados) un sueño de Rābi‘a al-‘Adawiyya. En este, la protagonista recorre un palacio y sus jardines de la mano de una doncella, y se le da a conocer que no puede ser ungida porque dejó la oración nocturna —de lo que ella misma se había lamentado—, tras sufrir una enfermedad. El sueño finaliza con el bello poema que le dedican las resplandecientes moradoras del castillo:

Tu oración es luz mientras los siervos duermen; tu sueño es enemigo tenaz de la oración. / La duración de tu vida, una oportunidad si eres inteligente; su plazo corre, se desvanece para siempre y cesa (Sarrāy al-Qārī, 1962, 134).

Nisāburī (m. 1016) nos da a conocer el alto grado de espiritualidad e influencia de otra asceta, Ḥayyūna, al tiempo que proporciona información sobre el progreso en la oración de Rābi‘a:

Rābi‘a visitó a Ḥayyūna y, a mitad de la noche, el sueño venció a Rābi‘a; Ḥayyūna se levantó y le dio con el pie diciendo: “¡Levanta! ¡Llegan las nupcias (*‘urs*) de los bien guiados! ¡Ay de quien embellece a las desposadas (*‘arā’is*) de la noche con la luz de la oración nocturna! (Nisāburī, 1962, 116).

Según apunta el doctor Javad Nurbakhsh en la sección de *Mujeres Sufíes* dedicada a Ḥayyūna, el texto podría referirse a Rābi‘a de Siria, la hija de Ismā‘īl y esposa de al-Ḥawārī (m. 845). La traducción es la siguiente:

Fue *Rābe‘ah* de Siria a visitar a *Hayyuna* y el sueño la venció en medio de la noche. *Hayyuna* se acercó y le dio un codazo: “Levanta, es la hora del banquete para aquellos que fueron guiados por la recta senda. El esfuerzo de tus oraciones hace más bellas a las novias de la noche” (Nurbakhsh, 1999, 101-102).

Con la cita del fragmento de *Kitāb ‘uqalā’ al-mayānīn* (El libro de los dementes razonables) de al-Nisāburī, Badawī defiende la concepción de la relación con Dios en categorías de desposorio en los comienzos del islam (Badawī, 1962, 26). Evidentemente, este texto tiene gran importancia, por expresar la idea del matrimonio espiritual con Dios en las primeras sufíes. La

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

escena nos remite claramente a la parábola evangélica de las Diez Vírgenes¹⁵⁶. Badawī supone que esta idea es un antecedente de la concepción del matrimonio espiritual en Teresa de Jesús, incluso plantea la pregunta de una posible influencia de las primeras sufíes en la mística del siglo XVI. Sin embargo, ambas místicas, a nuestro juicio, beben de la misma tradición judeocristiana semítica, proveniente de la Media Luna Fértil, cuna de la civilización.

El fragmento que narra la visita de Rābi‘a (solo aparece el primer nombre) es importante no solo por la idea de matrimonio espiritual que conlleva, sino también porque podemos vincular a Rābi‘a al-‘Adawiyya a una asceta que ejerce sobre ella una función de maestra espiritual. Esta idea la sostiene Sihām Ju r (2010, 29), autora que se opone a la lectura de Badawī, pues niega que el islam pueda albergar la concepción de un desposorio espiritual. En una línea claramente intelectualista, Ju r define el sufismo como “la filosofía espiritual del islam”, como “doctrina psicológica”; y procura distinguir netamente la mística cristiana de la musulmana, porque, a su juicio, corresponden a dos religiones diferentes: el cristianismo es la religión de la Trinidad (*al-taṭlīṭ*) y la Encarnación (*al-taṣṣīd al-ilāhī*); y el islam, la religión de la unicidad (*al-tawḥīd*), en la que Dios es, ante todo, la Verdad o Realidad (*al-Ḥaqq*) (Ju r, 2010, 29).

Pero Rābi‘a al-‘Adawiyya, enamorada, explora la vía del amor. El camino hacia el Otro conlleva la renuncia o desprendimiento de cualquier cosa que aparte de la meta, del encuentro. El sentido de las prácticas

¹⁵⁶ “Entonces el reinado de Dios será como diez muchachas que salieron con sus candiles a recibir al novio. Cinco eran necias y cinco prudentes. Las necias tomaron sus candiles pero no llevaron aceite. Las prudentes llevaban frascos de aceite con sus candiles. Como el novio tardaba, les entró el sueño y se durmieron. A media noche se oyó un clamor: ¡Aquí está el novio, salid a recibirlo! Todas las muchachas se despertaron y se pusieron a preparar sus candiles. Las necias pidieron a las prudentes: Dadnos algo de vuestro aceite porque se nos apagan los candiles. Contestaron las prudentes: A ver si no basta para todas; es mejor que vayáis a comprarlo a la tienda. Mientras iban a comprarlo, llegó el novio. Las que estaban preparadas entraron con él en la sala de bodas y la puerta se cerró. Más tarde llegaron las otras muchachas diciendo: Señor, Señor, ábrenos. Él respondió: Os aseguro que no os conozco. Por tanto, vigilad, porque no conocéis ni el día ni la hora” (Mt 25, 1-13).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

ascéticas (ayuno, vigilia, oración) es convertirse en pura disponibilidad. Para Rābi‘a constituyen el modo sensible y corporal de entrar en diálogo con Dios. Ella ama espiritualmente con el cuerpo. Y su amor va creciendo en radicalidad e incondicionalidad.

En un ambiente de hedonismo, Rābi‘a hace noche de los sentidos para gozar espiritualmente de Quien la ha herido de amor. El camino ascético de renuncia al egoísmo, no consiste en un camino de auto-castigo y flagelación, sino de autodominio, de liberación para la unión. El cuerpo recibe lo que necesita. Hay relatos que hablan del ayuno practicado por Rābi‘a, pero otros tantos hablan de guisos y comida. Al-‘Attār cuenta que, en una ocasión, ayunó durante siete noches y siete días seguidos (1976, 96). De Jesús de Nazaret cuentan los evangelios que ayunó durante cuarenta días (*Lucas* 4, 1-2). Los números siete y cuarenta indican un periodo completo, una etapa. En la vía sufi el ayuno es una de las primeras estaciones o moradas, junto con la vigilia nocturna.

El cuerpo de mujer camina al encuentro del Otro desprendiéndose de aquello que no necesita y constituye un obstáculo para alcanzar la unión. Un peligro es el dinero. La riqueza material constituye una tentación que también acechó a Jesús de Nazaret (*Lucas* 4, 1-13). Rābi‘a trata de esta tentación con Ḥasan al-Baṣrī, en respuesta a una petición de enseñanza:

“Ô Rābi‘a! communique-moi quelque chose de ce que tu as appris par ta propre inspiration. —Aujourd’hui, répondit Rābi‘a, je me suis rendue au bāzār, ayant avec moi quelques pelotes de corde que j’ai vendues deux pièces d’or pour me procurer des vivres. J’ai pris dans chacune de mes mains une de ces pièces d’or craignant que, si je les tenais ensemble, toutes deux réunies ne me fissent dévier de la voie droite.” (‘Attar, 1976, 91).

En este texto observamos, respecto de Rābi‘a, que vive del trabajo de sus manos, se compra víveres, y ejerce de maestra a partir de su propia experiencia y sabiduría. De este pozo de sabiduría, el gran orador basorí pide

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

que le revele algo importante para su propia vida (*alhamti*)¹⁵⁷. Anteriormente, constatamos la pobreza de su casa gracias a la descripción de Ibn al-Ŷawzī (1962, 125); ahora, al-‘Aṭṭār nos cuenta el esfuerzo de Rābi‘a por mantener el desapego del lujo y la riqueza, al mismo tiempo que nos descubre su sensibilidad estética:

[...] un riche négociant [...] lui donna mille pièces d’or et lui fit présent d’une maison en bon état. Rābi‘a s’y rendit et n’y fut pas plus installée que, voyant les peintures de cette maison, elle se laissa absorber dans leur contemplation. Aussitôt, rendant à ce marchand les mille pièces d’or et la maison, elle lui dit : je crains que mon cœur ne s’attache à cette maison et qu’il ne me soit plus possible de m’occuper des œuvres de l’autre monde. Mon seul désir est de me consacrer au service du Seigneur très haut (‘Attar, 1976, 96)

El camino hacia el Otro es un camino hacia la pobreza espiritual. La elección de la pobreza es un medio de realización interior y un modo de estar en el mundo. El ascetismo constituye un esfuerzo de liberación. La renuncia, la vía purgativa, la noche del sentido conducen al completo dominio de sí que abre al encuentro de la otredad. Solo desde la libertad, mediante el dominio de la *nafs*¹⁵⁸, se puede alcanzar la afirmación de la unicidad divina (*tawḥīd*¹⁵⁹). La pobreza material es un medio para alcanzar la pobreza de espíritu; la noche del sentido es previa a la noche del espíritu, a la

¹⁵⁷ Vocalizado así en Badawī (‘Aṭṭār, 1962, 150), por lo que entendemos que ella es la fuente de sabiduría que buscan los doctos ascetas de todos los tiempos, representados en este personaje.

¹⁵⁸ En el sufismo equivale al alma sensitiva y sus apetitos que hay que dominar a fin de liberar el espíritu (*rūḥ*). El esfuerzo ascético (*ḡiḥād*) consiste en el combate espiritual contra la *nafs* (*mujāllafa al-nafs*).

¹⁵⁹ “Para los místicos ortodoxos, *tawḥīd* significa en primer lugar el reconocimiento de que no hay otro agente que Dios y que cada cosa y cada ser dependen de él. Esta idea puede conducir fácilmente al reconocimiento de que sólo Dios posee la existencia real” (Schimmel 2002, 163). Para un concepto actual de *tawḥīd*, véase también Burckhardt (2006, 39, 65, 158-159). En el caso de Rābi‘a, el *tawḥīd* es la afirmación del monoteísmo coránico, un solo y único Dios (Corán 112, 1-4), un solo Dios y Señor de su vida, con quien quiere unirse para siempre.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

“nihilización” en Dios (*fanā*¹⁶⁰). Rābi‘a busca el desprendimiento total, liberarse de cualquier interés o atadura que aparte de Dios y de su voluntad, para unirse a Él. Hay que pasar por la nada para llegar al todo, enseñará Juan de la Cruz en *Monte de Perfección*, mediante un dibujo autógrafo dedicado a Magdalena del Espíritu Santo:

Para venir a serlo todo / no quieras ser algo en nada. [...] Para venir del todo al todo / has de dejarte del todo en todo (Juan de la Cruz, 1997, 137-138)

Un episodio recogido en uno de los Manuscritos Árabes de la Biblioteca Vaticana editado por Badawī, y con ligera variante por ‘Aṭṭār, da cuenta del sentido final de este camino ascético. El relato contenido en un tratado titulado “El libro de la oración”, refiere escuetamente que Rābi‘a “estaba en oración, postrada en la estera, y le entró una astilla de caña en su ojo, pero no la notó hasta que dejó la oración” (*Kitāb al-Ṣalāt*, 77b *apud* Badawī, 1962, 87). Badawī comenta que el estado en el que se encuentra Rābi‘a es el de *fanā*’ o anonadamiento de la existencia exterior y ello por la extinción en “la existencia interior, la verdadera existencia” (Badawī, 1962, 87).

Al-‘Aṭṭār, encambio, explica el sentido místico del relato con el lenguaje del amor:

Une nuit que Rābi‘a était en prière, un fragment de roseau lui entra dans l’œil sans qu’elle s’en aperçut, tant l’amour de Dieu était profondément enraciné dans son cœur (‘Attar, 1976, 88).

En la traducción árabe de este relato, la expresión empleada es *‘išqa-hā li-llāh* (‘Aṭṭār, 1962, 148), es decir, el amor apasionado de ella por Allāh. El amor que arde en el corazón es la guía que conduce al encuentro.

¹⁶⁰ En términos cristianos, el equivalente a esta experiencia de anonadamiento o aniquilación y de subsistencia en Dios podríamos ilustrarlo con la experiencia mística de Pablo de Tarso: “He muerto a la ley para vivir para Dios. he quedado crucificado con el Mesías. Ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí” (*Gálatas* 2, 19-20). “[...] ya que en él [Dios] vivimos, y nos movemos y existimos” (*Hechos de los Apóstoles* 17, 27-28).

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

1.2.2. *El encuentro deseado*

Rābi‘a no deja en ningún momento de practicar la ascesis. La ascesis no es una escala para el encuentro con el Otro de la que quiera desprenderse una vez alcanzado el objetivo. El esfuerzo ascético y la humildad la acompañarán siempre. No pide nada para ella, no quiere dones, salvo el encuentro con el Amado y la visión de su belleza.

El agradecimiento, basado en la confianza en la bondad de su Señor, es otra actitud constante suya. El ascetismo y la renuncia (*zuhd*) conducen al abandono confiado (*tawwakul*) y a la unión de la voluntad, previa aniquilación de los propios impulsos y afanes, no del deseo vital:

Ḥasan al-Baṣrī le preguntó: “¿por qué no te casas?” Le respondió: “el matrimonio es necesario para quien puede elegir; en cuanto a mí, no elijo por mí misma, pues soy de mi Señor y estoy a la sombra de sus mandatos; mi persona es insignificante”. Al-Ḥasan preguntó: “¿cómo has alcanzado este grado?” —“Con mi aniquilamiento completo” (‘Aṭṭār, 1962, 150).

El ascetismo trasciende lo material, se trata de un ascetismo interior, encaminado a la liberación de la voluntad para alcanzar su mayor objetivo. La relación con el Otro le ayuda a conocerse a sí misma y lo profundo de sus motivaciones: “No es mi pena que yo esté afligida, sino que mi pena consiste en que no lo he estado”, decía Rābi‘a al-‘Adawiyya (Ŷamī, 1962, 181). Desde esa introspección y conocimiento profundo de sí misma, puede enseñar con autoridad. Rābi‘a da cuenta a Ibn al-Ṭawrī de la unión de la voluntad que ha alcanzado: “car, si moi je veux et que Lui ne veuille pas, ce serait de ma part de l’infidélité” (‘Attar, 1976, 97).

Al-‘Aṭṭār describe a Rābi‘a, al inicio de su relato biográfico, como mujer velada con el velo de la sinceridad; encendida por el fuego del amor apasionado y del deseo; ardiente por la proximidad y la veneración; que se extingue (*fāniyya*) en la unión con Dios, y es recibida por los hombres como una segunda María (‘Aṭṭār, 1962, 142-143).

Ibn ‘Arabī afirma que existen seres que no siguen los pasos de otro maestro pues ellos han purificado su alma y se encuentran solos ante la Verdad. A guisa de ejemplo nombra a tres personas (1329 H, II, 48; Annestay

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

2009, 283). Una de ellas es Rābi‘a al-‘Adawiyya; otra es Abū al-Su‘ud ibn Šiblī; y la tercera, ‘Abd al-Qādir al-Ŷilāni (m. 1165), fundador de una de las grandes *ṭarīq-as* (*tarā‘iq*) sufíes, la *Qādiriyya*, de quien se han conservado tratados (Annestay, 2009, 431-433)

El relato de la “caída de Rābi‘a”, al comienzo de la biografía de al-‘Aṭṭār (1962, 144), puede entenderse en clave de iluminación (de la Verdad). Pero la existencia con el Otro, la presencia del Otro en ella, es percibida por el poeta persa no solo como una luz, sino también como una fuerza amorosa. Rābi‘a va entendiendo en su interior que el Otro reclama la totalidad de su amor, y lo va conociendo como un Ser pasible y enamorado:

Un grupo de personas visitaron a Rābi‘a porque padecía alguna enfermedad. Le preguntaron: “¿cómo estás?”. Ella contestó: “¡Por Dios! No sé la causa de mi enfermedad: se me ha mostrado el Paraíso y mi corazón se ha inclinado por él. Considero que mi Señor se ha puesto celoso (*gāra*) y me lo ha reprochado (*‘ātaba-nī*). ¡A él hay que concederle todo! (*fa-la-hu al-‘utbā*)” (Kalābādī, 1962, 109)

En Rābi‘a no hay disociación entre amor (*maḥḥaba*) y conocimiento (gnosis). En su relación amorosa reina el ardiente ahnelo (*šawq*) de unión, se habla de intimidad (*uns*) y del contento mutuo o satisfacción (*riḍā*) que acrecienta el conocimiento amoroso.

Rābi‘a al-‘Adawiyya explica al docto en ciencias islámicas al-Ṭawrī cuál es la verdad de su fe: rendir culto a Dios por amor hacia Él y por deseo de Él (Zabīdī, 1962, 112). Rābi‘a no se siente una sierva asalariada, se sitúa en el plano de la relación afectiva de intimidad con su Señor, el único que ha colmado de amor su corazón: “L’amour du Seigneur très haut remplit tellement mon cœur qu’il n’y reste de place ni pour l’amitié ni pour l’inimitié envers n’importe quel autre” (‘Attar, 1976, 92).

2. La experiencia mística experiencia de amor

La experiencia mística de Rābi‘a no tiene nada del panteísmo en el que derivará parte del sufismo posterior. La experiencia mística de esta mujer musulmana se debió iniciar con la lectura espiritual del Corán y la

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

meditación de ciertos pasajes. De este modo, las aleyas que hablan de una relación de amor entre Allāh y sus fieles irían adquiriendo mayor relevancia en la propia experiencia religiosa, hasta el punto de polarizarla por completo: “Dios suscitará una gente a la cual Él amará y de la cual Él será amado” (Corán 5, 53).

Aun cuando cese la conciencia durante el estado de contemplación, Rābi‘a aspira vitalmente a la unión en términos de relación interpersonal afectiva, tal como explica, claramente, a nuestro juicio, al-‘Attār¹⁶¹. La aniquilación (*fanā*) se produce respecto de todo aquello que impide la intimidad con el Amado: el egoísmo del yo y las pulsiones que no se dominan. *Fanā*’ es un término místico que, en el ámbito del sufismo actual, puede entenderse como un estado de anonadamiento o extinción espiritual. Ocurriría —según los teóricos sufíes próximos a experiencias místicas orientales— cuando los atributos aparentes y efímeros se borran para acceder al estado primordial, reintegrado, de permanencia o subsistencia en la divinidad (*baqā*). *Al-fanā*’ significa el paso de la conciencia individual a una conciencia universal mediante la disolución del yo (Annestay, 2009, 374).

A todas luces, la experiencia mística de Rābi‘a sigue el camino del deseo (*šawq*), del amor (*ḥubb*), de la pasión amorosa vivida esponsalmente (*išq*); y este camino conlleva el conocimiento amoroso de la verdad (*ma‘arifa*, *ḥaqīqa*). Discrepamos de quienes defienden hoy que el lenguaje del amor en Rābi‘a al-‘Adawiyya no responde a una experiencia amorosa real. En absoluto se trata de un lenguaje figurado sin referente real, sino de un lenguaje poético-expresivo, profundamente evocador. Parafraseando al catedrático Jacinto Choza¹⁶², podríamos afirmar que “esto no es solamente

¹⁶¹ Este autor relaciona el estado de contemplación con la experiencia de las mujeres de Egipto, quienes contemplando la belleza de José (Corán 12, 31), no se dieron cuenta de la herida que se habían causado en la manos con el cuchillo que tenían (‘Attar, 1976, 88, 97-98).

¹⁶² Algunas de sus interesantes observaciones sobre el amor humano podríamos aplicarlas muy bien al amor divino experimentado y anhelado por Rābi‘a: enamorarse es una experiencia de redención (Choza, 2003, 39); la alteridad se mantiene en la fusión de

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

una metáfora. O si lo es, se trata de una metáfora ontológicamente fundada” (2003, 37). Rābi‘a al-‘Adawiyya es protagonista de una experiencia humana que integra vivencialmente cuerpo y mente, razón y corazón, deseo y voluntad en una relación dialógica con el misterio de la Otredad, inmanente y trascendente, presente y anhelante, que supera y relativiza las mediaciones institucionalizadas por los hombres. Sin embargo, en el sufismo contemporáneo que sigue la línea teosófica abierta por Ibn ‘Arabī (m. 1240) y continuada por al-‘Yāmī (m. 1492), podemos encontrar la siguiente interpretación del amor divino aplicada a Rābi‘a al-‘Adawiyya: “Quand une créature soupire d’amour vers son Créateur, c’est, en réalité, Dieu qui soupire à travers Sa création du “désir” de revenir en Soi. Telle est la doctrine du pur Amour divin (Annestay, 2009, 270).

Rābi‘a será una de las primeras mujeres en introducir en el sufismo el amor divino con este significado esponsal. Badawī considera que ella es la innovadora por el uso de términos que se reservan para la íntima relación de amor: *ḥubb*, *maḥabba*, *‘išq* o *julla* (1962, 61). *Julla* hace referencia a la intimidad (*uns*), una de las etapas de la morada del amor, pero tiene mayor connotación de intimidad sexual, pues se emplea para denominar a la amada, esposa o amante y al amigo, en tanto que amado.

Si Rābi‘a es considerada la primera entre los sufíes en alcanzar el grado del puro amor a Dios como eje de su vida y eje de su enseñanza, también es pionera en su concepción del Paraíso como un estado vital de unión con Dios, que ya puede anticiparse antes de la muerte.

2.1. Ruptura de la oposición muerte-vida: el don de la Vida

La anticipación de la muerte tiene una gran importancia para la conclusión estética del hombre. Es la anticipación de la muerte la que aparece como momento necesario en la forma

los amantes (Choza, 2003, 41); “Amar es dar el ser y la esencia propia al otro y tomar el ser y la esencia propia del otro” (Choza, 2003, 40).

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

estéticamente significativa del ser interior del hombre, en la forma del alma (Bajtín, Autor y personaje en la actividad estética).

La meditación sobre la muerte era frecuente entre los ascetas del tiempo de Rābi‘a y provocaba en ellos la tristeza por la vanidad del mundo, la brevedad de la vida, así como el llanto por el miedo al juicio de los propios pecados. Al-Mūnāwī relata que Rābi‘a al-‘Adawiyya tenía siempre cerca el sudario y que el suelo donde ella se prosternaba siempre estaba húmedo, a causa de las abundantes lágrimas que vertía (Mūnāwī, 1962, 137). Nurbakhsh refiere la siguiente anécdota contada por Ibn Karbalā‘i:

Se dice que Rābe‘ah había cavado una tumba en su casa. Se ponía al lado de la tumba, mañana y tarde, diciendo “mañana estarás ahí.” Luego se dedicaba a sus oraciones. Durante cuarenta años mantuvo esta práctica hasta su muerte (Nurbakhsh, 1999, 50).

Rābi‘a tiene presente la muerte, está preparada para morir en cualquier instante. En ella, la contemplación de la muerte como expresión del mayor desprendimiento, del paso por la nada como camino hacia la vida, se va experimentando de modo distinto a los ascetas de su tiempo: el miedo ya no es al castigo, sino a la privación del encuentro definitivo con el Amado.

Rābi‘a va sintiéndose unida a Dios, se siente en el Otro y siente al Otro en ella. Podríamos pensar en el bebé que va a nacer a otra vida cuando se desvanece su existencia anterior. Su vida se transforma con el primer nacimiento, como se transformará con la muerte. La vida, siguiendo este símil, sería para el sujeto místico como un embarazo de Dios que tiene los días contados. Rābi‘a no solo sabe Quién la acogerá, sino que ya vive anticipadamente la nueva vida que espera. En el siglo I d. C., Pablo de Tarso anunciaba algo parecido a los atenienses en medio del Areópago:

[...] eso que veneráis sin conocerlo es precisamente lo que yo anuncio;
[...] no habita en templos contruidos por mano de hombre, [...];
después de todo, no está lejos de ninguno de nosotros, pues en él vivimos, nos movemos y existimos. Así lo dicen algunos de vuestros

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

poetas: *Porque somos también extirpe suya* (Arato, *Fenómenos* 5)
(*Hechos* 17, 23-28).

A la luz de estas palabras que hablan de un Dios que no habita en templos contruidos por hombres, sino que es el ser humano quien habita en Dios (o camina en su presencia), podemos entender la enigmática sentencia de Rābi‘a al-‘Adawiyya respecto a la Kaaba. Para Ibn Taymiyya¹⁶³, quien la trasmite, carecía de sentido: “Dios no ha entrado en ella, pero no la ha abandonado” (1962, 132). Para Rābi‘a, siguiendo el Corán en su combate contra la idolatría de la Kaaba, Dios no puede encerrarse en un objeto ni en un lugar porque se hace presente en toda la realidad: “La piedad no estriba en que volváis vuestro rostro hacia el Oriente o hacia el Occidente, sino en creer en Dios” (Corán 2, 177).

Para nuestra mística Rābi‘a, la muerte es nueva vida y la mención de la muerte acaba haciéndole temblar por la emoción del encuentro definitivo. El encuentro anticipado con el Otro (*wa‘ūd*), a fuer de perseverancia en el camino del amor, produce la suspensión de la potencias y conduce al éxtasis, al arrobamiento, a la permanencia en Dios mediante el olvido de sí, a la vida en Dios mediante una especie de muerte a uno mismo. A través de la oscuridad, se produce la unión con el amado.

Para Rābi‘a, la vida de este mundo es un camino hecho de tiempo sin retorno, que conduce a la plenitud del amor. Mientras se camina es posible cualificarse como amante, embellecerse éticamente bajo la mirada y la acción del Amado. Ya no importa la caducidad de la propia vida, pues importa la vida más alta, recuperada en el Amado.

Ibn al-‘Yawzī cuenta que ‘Abda, servidora y discípula de Rābi‘a, una vez que esta había muerto, tuvo un sueño en el que formuló una pregunta a la maestra. La respuesta reflejaría bien cómo llegó a vivir la muerte y como perdura su enseñanza:

¹⁶³ Ibn Taymiyya (m. 1328) era un teólogo hambalí defensor de la ortodoxia islámica y contrario a la deriva del sufismo clásico en gnosis con el descuido de la praxis moral. (Schimmel, 291, 2002).

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

Le dije: “para esto has obrado durante tus días en el mundo”. Contestó: ¡Y qué ha sido eso cuando ves la estima que Dios tiene a sus amigos! [...] Le dije: “¡pues prescribeme el modo para aproximarme a Allāh, Poderoso y Excelso!” Contestó: “Debes acordarte mucho de Él, no tardarás en regocijarte por ello en tu sepultura” (Ibn al-Āwzī, 1962, 128).

La caída inicial de Rābi‘a relatada por al-Atṭār participaba existencialmente de la experiencia de aniquilación. El contacto con el polvo de la tierra y la voz de Dios marcaban un hito. La Vida eterna adquiere protagonismo en su existencia, iluminando una vida abocada a la muerte, al polvo, a la nada. Rābi‘a retoma una nueva vida en pie, levantada del lodo por Alguien que la quiere junto a sí. La muerte mística, la muerte a sí misma, mediante el abandono en la voluntad del Amado prepara el encuentro definitivo. La muerte postrera es fuente de una nueva vida en el mundo, una vida esperanzada, vivida en Quien no la ha abandonado nunca.

Rābi‘a domina el arte de afrontar la muerte para descubrir la vida. La muerte es la puerta que conduce a la visión del Amado, la llave es el amor, y el amor de Dios por ella es el postulado de su subsistencia.

2.2. Ruptura del monologismo: el don del Amor

Rābi‘a desarrolla su reflexión y autoconciencia en presencia de la Otredad, y la voz de la Otredad resuena en su interior. En ocasiones, incluso la ausencia es una forma de presencia. Las tradiciones literarias describen la intervención del Otro en el diálogo interior de la protagonista, de modo que asistimos al acontecimiento de la interacción de voces. El Otro no es una idea en los textos biográficos de Rābi‘a al-‘Adawiyya, sino el co-protagonista que tiene todas las notas de un Ser Personal, cuya voz recoge la Biblia y el Corán:

Los que han creído tienen para Dios (Allāh) un amor (*ḥubb*) más fuerte (Qur’ān, 2, 165). Di: Si amáis a Dios, seguidme, os amará Dios y os perdonará vuestros pecados, pues Dios es perdonador y

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

misericordioso (Qur'ān, 3, 31). Te he dirigido un amor (*maḥabba*) emanado de mí, para formarte bajo mi mirada (Qur'ān, 20, 39)¹⁶⁴.

La filósofa y arabista Greppi analiza los términos árabes que se emplean para denominar el amor, y afirma que la diferencia entre el término *ḥubb* y el término *maḥabba* estriba en la reciprocidad que implica el segundo:

[...] utilizzato unicamente dai *ṣuḥfī* per descrivere l'amore dell'uomo verso Dio e di Dio verso l'uomo, rimane fondamentale nel linguaggio mistico. Nel 1100, [...], al-Ghazzālī riuscirà a far rientrare la nozione di *maḥabba* nell'Islam "ortodosso", tanto da intitolare uno dei suoi scritti più interessanti proprio con questo nome (Greppi, 2003, 70).

Como hemos visto en nuestra traducción, el Corán ya emplea el término *maḥabba* para referirse al amor de Dios por la persona y *ḥubb* para describir el amor humano. Si Greppi sostiene que, por lo que respecta al amor de Dios por el ser humano, en la ortodoxia islámica no existe tal concepto (2003, 70), diríamos que, a veces, se olvidan conceptos, se manipulan ideas o el poder se apropia de la interpretación de las fuentes.

La experiencia mística es una experiencia de amor en el seno de la propia tradición religiosa y, en ella, depurándola, Rābi'a al-'Adawiyya se abre desde la interioridad del corazón a la relación dialógica con el Amante-Amado, cuya primera palabra pudo escuchar recitada¹⁶⁵.

2.2.1. Moral dialógica

*Dios no es aquel en cuyas manos da miedo caer,
no es aquel cuya vista da muerte (auto-condena
inmanente) sino que es el padre de los cielos que
está por encima de mí y que me puede justificar y*

¹⁶⁴ Cuando citamos al-Qur'ān árabe, la traducción es nuestra.

¹⁶⁵ Como es sabido, el término árabe *qur'ān* significa lectura, recitación, declamación. Aplicado al libro sagrado, siempre lleva artículo *al-qur'ān*.

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

perdonar en los casos cuando yo desde mi interior no me puedo perdonar ni justificar por principio, permaneciendo puro para conmigo mismo. Lo que yo he de ser para el otro es Dios para mí (Bajtín, Autor y personaje en la actividad estética).

El sujeto místico se siente religado al Misterio, a la Naturaleza y al Mundo. Pura expresión del ser dialógico, su evolución personal no es mera obra de sus manos, sino fruto de su relación personal con el mundo y con la otredad. Rābi‘a es una peregrina hacia el Otro. El recorrido ascético de la persona mística es también una experiencia dialógica, una experiencia vivida en relación. La conversión supone un ascenso continuo por los peldaños del amor, de la mano de Quien ayuda a subirlos. Por eso, el humilde esfuerzo ascético nunca cesa. A Rābi‘a le preocupa que sus obras sean aceptadas, su fe atraviesa la oscuridad y vive el silencio:

¡Dios mío! Esta noche se ha ido y el día ya ha irradiado su luz. ¡Cómo deseo saber si has aceptado mi noche! Entonces, me regocijaré. ¿O la has rechazado? Entonces, seré paciente. ¡Por tu gloria!¹⁶⁶ Este será mi hábito mientras me des vida y me ayudes. ¡Por tu gloria! Aunque me arrojaras de tu puerta, yo no me alejaría de ti, pues tu amor (*maḥabba*) está en mi corazón (Ḥurayfī¹⁶⁷, 1962, 161).

Uno de los sobrenombres atribuidos a Rābi‘a al-‘Adawiyya es Madre del Bien (*Umm al-jayr*) (Badawī, 1962, 9). El deseo del Sumo Bien conlleva la realización personal de la bondad. La experiencia mística conlleva la búsqueda de la perfección ética, como la novia procura engalanarse para mostrarse al novio el día de la boda. El deseo alimenta la transformación

¹⁶⁶ *Ad maiorem gloriam Dei*, repetirá Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios Espirituales* (1997).

¹⁶⁷ Esta fuente atribuye en algún pasaje el estado de casada por algún tiempo a Rābi‘a al-‘Adawiyya. Probablemente es una de las fuentes que confunden a la mística basorí con Rābi‘a de Siria. Por ejemplo, lo que Ibn Ḥawzī cuenta de Rābi‘a de Damasco, Yāfi‘ī y Ḥāmī lo confunden y lo aplican a Rābi‘a al-‘Adawiyya (Badawī, 1962, 47-50).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

desde el corazón y se calma con la mutua satisfacción de los amantes. La belleza moral no es impuesta, ni propuesta, por un sistema ético-religioso formal, sino anhelo personal, recreación y don del amado. Alguien solicita la pureza del amante. La perfección moral es dialógica (estructura de oración); la realización moral de la persona es vocación, es decir, llamada: la otredad necesita su bondad, el Otro desea su amor. Y el amor no es más que la perfección de la voluntad.

El trato de amistad implica una praxis, la transformación continua de la vida. Badawī considera esta implicación cuando trata del arrepentimiento (*tawba*) en Rābi‘a. Afirma que no se trata de un estado inmutable, sino de un movimiento continuo, que, además, como sucede en la percepción de la mística cristiana, es movido por Dios mismo (Badawī, 1962, 21). De hecho, el arrepentimiento es un fenómeno puramente humano, un lamento del pasado y un deseo de no volver a cometer el mismo error. La conversión significa, además, movimiento hacia alguien. Por tanto, el término árabe *tawba* abarca el sentido de la conversión. A la conversión del corazón, sigue la conversión de las costumbres en una existencia vivida desde la relación con Dios.

La autosuficiencia valorativa de Ibrāhīm ibn al-Adham (‘Attar, 1976, 85-86) le impedía ver la presencia de la otredad. Rābi‘a es consciente de su fragilidad, de su debilidad. Así emprendió su camino hacia la Kaaba. La insuficiencia valorativa de su existencia abre el espacio a Dios. La conversión supone salir del sí para sí misma y hacerse otra para Dios, otra para los otros-yo. Por eso, finalmente, la Kaaba sale al encuentro de Rābi‘a, como el padre sale al encuentro del hijo pródigo (*Lucas 15, 20*) y como el Dios que refleja el siguiente *ḥadīṭ qudsī*¹⁶⁸: “Quien se acerque a mí un paso, Yo me acercaré a él la distancia de un codo. Y quien venga a mi caminando, iré a él corriendo” (Muslim 35, n. 6499).

¹⁶⁸Véase:

<<http://www.hadithcollection.com/sahihmuslim/163Sahih%20Muslim%20Book%2035.%20The%20Rememberance%20Of%20Allah,%20Supplication,%20Repentance%20And%20Seeking%20Forgiveness/14780-sahih-muslim-book-035-hadith-number-6499.html>>. Consulta: 10 de septiembre de 2013.

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

No compartimos la tesis de Badawī que asimila “la caída” de Rābi‘a a la caída de Pablo de Tarso y a la conversión de Agustín de Hipona. El filósofo egipcio intenta explicar, con la caída relatada por al-‘Aṭṭār, la conversión de Rābi‘a: el cambio de una vida entregada a los apetitos sensuales a una vida espiritualizada, entregada a Dios (Badawī 1962, 17). Observamos la categorización masculina de la mujer en dos extremos, similar a la padecida por la amiga y discípula de Jesús de Nazaret, María Magdalena, a quien se la hizo pasar de la prostitución al apasionamiento divino, descuidando su papel de apóstol de los apóstoles; así como la comprensión de la prostitución como pecado de la mujer y no como explotación humana. A nuestro juicio, ambas mujeres se enamoran apasionadamente de la Belleza y la Bondad trascendente y descubren en Dios el puro amor que las libera y las convierte en líderes y maestras en sus respectivas culturas.

En las fuentes medievales no hemos encontrado que la vida de Rābi‘a fuera veleidosa en algún periodo, antes al contrario, siempre aparece anhelante de Dios. La breve alusión de al-Aṭṭār a que fue tañedora de flauta nos ilustra, más bien, sobre su preparación cultural y artística y sus diferentes modos de subsistencia.

En Rābi‘a al-‘Adawiyya, la conversión continua es el movimiento de respuesta a la convocación de Dios a su amistad e intimidad. El arrepentimiento como proceso de purificación y medio de embellecimiento interior, de realización de la bondad personal, es posible como don del Amado. El perdón del otro provoca el arrepentimiento, pero la experiencia del don no sume a la mística en el quietismo y la inacción. Las fuentes la retratan siempre alerta, siempre vigilante. Al-Munāwī transmite su enseñanza en primera persona:

Elle dit aussi: —“Lorsque nous demandons à Dieu le pardon de nos fautes, il est nécessaire que nous priions aussi de nous pardonner le manque de sincérité dans la demande du pardon elle-même” (Khawam, 1960, 175).

Rābi‘a medita sobre la fugacidad del placer y el goce, frente a la perdurabilidad de las consecuencias negativas si estos se procuran al margen del bien. La conducta moral está motivada por el miedo cuando se procede

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

intentando evitar las consecuencias negativas en este mundo y en el otro (“el castigo del fuego”). Rābi‘a pide a Dios que le muestre otra moral que no se funde en el miedo. No le vale la moral que le han enseñado:

¡Cuán rápido se va el placer de los apetitos desordenados y cuánto permanecen las consecuencias!¹⁶⁹ ¡Oh Señor! ¿Acaso no tienes más que fuego para sancionar y educar? (Munāwī, 1962, 137).

Rābi‘a al-‘Adawiyya tiene una experiencia de preocupación y posterior hallazgo similar a la de Lutero, quien logró explicar la justicia de Dios de otra manera a la enseñada en la cristiandad de la Edad Media: “por medio del evangelio se revela la justicia de Dios, o sea, la justicia pasiva, en virtud de la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe” (Lutero, 1977, 371).

Rābi‘a conocerá muy pronto el amor como impulso moral, como fuerza liberadora de carácter dialogal: “Dios mío, ¿quemarás en el fuego un corazón que te ama?” Y le fue dicho: “no tengas de nosotros una mala creencia” (Munāwī, 1962, 137). En este sentido, es posible entender que, cuando le preguntaban si había cumplido alguna obra con vistas a ser aceptada por Dios, respondiera: “Si así fuera, miedo tendría de verme recompensada” (Munāwī, 1962, 137). Rābi‘a al-‘Adawiyya aseguraba, según al-Munāwī, que obedecer por miedo al castigo o por el deseo del Paraíso, sería buscar el propio interés y obrar por amor a sí misma:

[...] —En quoi consiste la réalité essentielle de ta Foi? demanda Soufyāne. —Elle n’est basée ni sur la peur du Feu, ni sur le désir des joies du Paradis, car alors je serais comme le mauvais serviteur, qui obéit en vue de ses intérêts immédiats, et par amour pour lui-même.” (Khawam, 1960, 177)

¹⁶⁹ Khawam ofrece la siguiente versión en francés: “Combien de passions assouvies laissent disparaître le plaisir qu’elles ont procuré pour ne laisser qu’un tas de paille menue, à peine suffisante pour le feu” (1960, 177). Por su parte, Valdrè traduce al italiano nuestra frase del siguiente modo: “Quanta passione accompagna il godimento mondano! E io continuo a cercarlo” (2001, 45).

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

Las fuentes nos muestran a Rābi‘a en ejercicio constante de concentración, interiorización e integración. Las noticias transmitidas no permiten concluir que la vida de la mística basorí tuviera dos etapas, claramente delimitadas por un acto de conversión decisivo. Todos los relatos de su vida están jalonados de momentos de renovación y acercamiento. La confesión de Rābi‘a es consustancial a su biografía. Asistimos a una confesión personal, íntima, a un esfuerzo incesante por la pureza interior. Pero la confesión no puede acabar justificándola, no puede devolverle la paz, de ahí la continua intranquilidad de Rābi‘a, la inconclusión de la confesión. Necesita una justificación exterior, un perdón como don que no corresponde a sus méritos, que no está en sus manos, que depende de una voluntad ajena. Se comprende así su constante súplica a Dios. En su oración se funden la confesión y la súplica, se supera el monologismo, se produce la apertura al otro, se requiere la presencia del Otro, la intervención del Otro. “El hombre por sí mismo sólo puede arrepentirse; absolverlo solo puede el otro”, afirma Bajtín (2009, 57-58).

Rābi‘a pide perdón por su falta de sinceridad al pedir perdón. La vigilancia sobre la conciencia responde al temor ético ante la presencia del Otro. Rābi‘a se observa a sí misma y desea el contento de su Amado. El Amado le reprocha su falta de confianza. Ella se da cuenta de que tiene que purificarse, no de sus faltas, sino de la falta de fe.

El camino emprendido por Rābi‘a hacia Dios es radical, se trata de un movimiento incesante. Su movimiento es de interiorización (para descubrir al Otro en ella como hicieran Pablo de Tarso y Agustín de Hipona) y de superación (la conciencia de vivir en Dios y para Dios la adquiere en el movimiento de elevación o auto-trascendencia). Anhela el encuentro con Quien la ha llamado y ha iniciado el diálogo:

Le preguntaron “y tú, ¿por qué adoras a Allāh? Lo adoro por él mismo, por su esencia. ¿Acaso no me basta que, como gracia, suya me haya mandado que lo adore?” (‘Aṭṭār, 1962, 153).

Al-‘Aṭṭār escribe hermosos diálogos que reflejan el desarrollo moral en Rābi‘a, como fruto de la relación amorosa:

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

“Mon Dieu, que prétends-tu donc faire à cette pauvre misérable?” Une voix se fit alors entendre: “Ô Rābi‘a ! si tu le désires, je m’engage à te donner le monde tout entier; mais il faudra que j’enlève de ton cœur l’amour que tu as pour nous, parce que l’amour de notre personne et celui de ce monde ne tiennent pas en même lieu. — En m’entendant interpellé de cette manière, disait Rābi‘a, je chassai entièrement de mon cœur le goût de choses de ce monde et je détournai d’un seul coup mes regards de toutes les créatures terrestres. Voilà trente ans que je n’ai pas fait une prière sans me dire: Cette prière est peut-être la dernière que je ferai, et je ne me suis pas lassée de répéter: mon Dieu, rends-moi tellement absorbée par ton amour que n’importe quelle autre passion ne puisse m’occuper” (‘Attar, 1976, 94).

Rābi‘a quiere liberarse de cualquier peso, renunciar a cualquier obstáculo que le impida gozar de la Presencia de su Amado. Su renuncia no se limita a lo lícito o ilícito. Elige la pobreza, es decir, la libertad y la paz:

Lorsqu’elle y fut parvenue, elle entendit une voix qui lui disait. “Que désires tu, Rābi‘a ? Si c’est moi que tu désires, je vais t’apparaître dans toute ma gloire, devant laquelle tu seras immédiatement liquéfiée comme de l’eau. —Mon Dieu, répondit-elle, je ne suis pas de force à atteindre un si haut degré. Je ne demande qu’une parcelle de pauvreté spirituelle.” Et aussitôt la voix de reprendre: “Ô Rābi‘a ! la pauvreté es un sentiment [...] que nous avons placé sur la route des hommes d’élite [...] —Mon Dieu, dit Rābi‘a, fais-moi voir un exemple du degré auquel sont parvenus ces amoureux.” [...] Je te cherchais sans avoir d’abord courbé la tête devant la Ke‘abeh ; maintenant laisse-moi m’en aller, car je ne suis pas digne d’entrer dans ta maison.” Et, s’en retournant, elle se rendit à Basra. Là elle s’installa dans son ermitage et s’y adonna entièrement aux exercices de piété (‘Attar, 1976, 86-88).

Como hemos visto anteriormente, tras las peregrinaciones a la Kaaba, Rābi‘a se retira a un lugar apartado, para garantizarse un espacio de meditación y diálogo interior, un retiro espiritual. El término utilizado en

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

árabe, *jalwa*¹⁷⁰, significa retiro en el sentido de lugar apartado (celda, ermita) y en el sentido de estado de soledad¹⁷¹, pero ella no se aísla del mundo. Las visitas a su casa —buscando su palabra— y los diálogos espirituales son frecuentes. Rābi‘a está en el mundo dándose al mundo, sin esperar nada de él. Observamos que también es asistida por discípulas. En las traducciones se la denomina sirvientas, lo que suscita cierta confusión en relación con el espíritu de pobreza de la maestra. En el sufismo servir a un *šayj* o maestro suponía atenderlo en todo y significaba también lo siguiente:

[...] servir, en réalité, Dieu à travers lui. Le servir, est, plus qu’une obligation, un privilège et une bénédiction. Ce type de réalité semble avoir échappé à certains islamologues qui, se limitant à la seule exégèse des textes, semblent avoir ignoré la réalité quotidienne composant les relations d’un Maître et de ses disciples et ont interprété certaines formules sans toujours les resituer dans le contexte. (Annestay, 2009, 144).

Las aclaraciones del ensayista francés, destinadas a las cofradías sufíes europeas del siglo XXI, enriquecen nuestro conocimiento en muchos aspectos. En este caso, queda patente que no existe una contradicción entre la elección de la pobreza y el ser “asistida” por mujeres, ya que Rābi‘a al-‘Adawiyya era maestra de sufíes.

El gran maestro Ibn ‘Arabī (m. 1240) nos cuenta lo siguiente respecto a su propia relación discípulo-maestra:

En cuanto a mí, me puse enseguida al servicio de una de esas mujeres prendadas de amor y gnósticas. Se llamaba Fátima Bint Ibn Muthanna

¹⁷⁰ El retiro en la tradición islámica se remonta a Mahoma, quien acostumbraba a hacerlo en las cuevas próximas a la Meca. En una de estas ocasiones recibió la primera revelación del Corán. Siglos después de Rābi‘a, con posterioridad a Ibn ‘Arabī, en el sufismo organizado en forma de hermandades o cofradías, una de las etapas que debe recorrer el discípulo consiste en aislarse “durant plusieurs jours, voire plusieurs semaines, mois ou années selon le degré d’interiorité” (Annestay, 2009, 290).

¹⁷¹ Se trata de la soledad que canta Juan de la Cruz: “En soledad vivía, y en soledad a puesto ya su nido, y en soledad la guía a solas su querido, también en soledad de amor herido” (1992, 257; *Cántico* 35,)

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

de Córdoba. Permanecí dos años sirviéndola. En aquella época, ella decía tener noventa y cinco años, pero yo sentía pudor de mirar su rostro. A pesar de su edad, sus mejillas estaban aún frescas y sonrosadas, conservaba la belleza de su aspecto que le daba la apariencia de una jovencita de catorce años. Ella tenía con Dios un estado espiritual que le era propio. Entre todos los que estaban a su servicio, era yo el preferido (Ibn ‘Arabī, 2005, 176-177).

Los diálogos que Rābi‘a mantiene con ‘Abda, así como las noticias que ella ha transmitido de la vida cotidiana de su maestra deben de ajustarse en gran medida a la realidad histórica:

‘Abda Abī Šuwāl —quien era una de las mejores siervas de Allāh, ensalzado sea, que estaba al servicio de Rābi‘a— dijo: Rābi‘a oraba durante toda la noche y cuando despuntaba la aurora descabezaba un sueño ligero sobre la alfombra de la oración hasta que lucía la mañana. Y la oía decir, levantándose de este lecho suyo, asustada: ¡Ay, alma (*nafs*¹⁷²)! ¡Cuánto duermes y hasta cuánto eres capaz de velar! Estás a punto de dormir un sueño del que no despertarás hasta el grito¹⁷³ del Día de la Resurrección (Ibn al-Ŷawzī, 1962, 127).

La noche es la hora amable del encuentro. La oración nocturna no estaba prescrita en el Corán, pero era habitual entre los primeros ascetas. Esta práctica fue recomendada por Jesús de Nazaret: “Velad y orad” (*Marcos* 13, 33).

¹⁷² El alma se entiende aquí, en oposición al espíritu o al intelecto, como el conjunto de tendencias individuales, egoístas o pulsionales. Para reintegrar el alma con el espíritu se requiere el esfuerzo ascético, procurar el sosiego del alma: “¡Alma sosegada! ¡Vuelve a tu Señor, satisfecha, acepta! ¡Y entra con Mis siervos, entra en Mi Jardín!” (Corán 89, 27-30). “En una noche oscura / con ansias en amores inflamada / ¡o dichosa ventura! / salí sin ser notada / estando ya mi casa sosegada” Es la primera estrofa de *Noche Oscura*, las canciones del alma que se goza de alcanzar el más alto estado de perfección, que es la unión con Dios, por el camino de la negación espiritual (Juan de la Cruz, 1992, 261).

¹⁷³ Véase Corán 50, 41-42.

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

El deseo que el Amado ha encendido en su corazón actúa como fuego purificador. Rābi‘a al-‘Adawiyya nunca cree haber alcanzado el estado de perfección, ni que se haya dado del todo al Amado.

2.2.2. *El diálogo amoroso*

El deseo es signo de una presencia, una llamada, una fuerza de atracción del amado. Rābi‘a solo aspira a la intimidad con el Amado. Rābi‘a ama el retiro y la soledad, el apartamiento del mundo para encontrarse con el Amado en el fondo de sí misma. Ya no le sirven los vestigios de la Naturaleza que hablan de Él, necesita la unión íntima, directa, sin mediación alguna. Y, desde su experiencia, enseña la vocación contemplativa a una de sus discípulas:

On raconte que pendant l’été, Rābi‘a se retirait dans une maison isolée dont elle ne sortait pas. Sa servante lui dit : “Maîtresse, sors de cette maison et viens contempler les œuvres de la toute-puissance du Seigneur très haut. —Entre plutôt toi-même, répondit-elle, et viens contempler la toute-puissance en elle-même.” Et elle ajoutait: “Mon rôle à moi, c’est de contempler la toute-puissance.” (‘Attar, 1976, 93).

Una vez que Rābi‘a ha gustado de la intimidad con Dios, del encuentro con el amado, ya nada satisface, ningún mensajero, ningún intermediario. La relación con el Otro es dinámica, siempre se aspira a más. El amor se aviva con el conocimiento, y el Amado se da a conocer mediante diálogos amorosos que crecen en intimidad y confianza:

Dijo Rābi‘a en un íntimo coloquio con Dios: “¿Dios mío, ¿quemarás en el fuego un corazón que te ama?” Y una voz de su interior exclamó: “¡No, no haremos eso; no tengas una mala concepción de nosotros! (Qušayrī, 1962, 124).

En el sufismo se practica el recuerdo o remembranza de Dios (*dīkr*) a modo de jaculatoria oral o mental. Aunque Rābi‘a enseñe a recordar de continuo su nombre (Ibn al-Ŷawzī, 1962, 128), su oración consiste en un trato íntimo e interpersonal, a tenor del contenido de los diálogos amorosos con su Señor que han transmitido las fuentes.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Si el camino que lleva al todo ha de pasar por la nada, la unión con Dios por el amor deja también impresos como efectos la relativización de todo, la gratitud y la esperanza. El amor apasionado de Rābi‘a por Dios constituye una innovación en la espiritualidad islámica, que no tiene su origen en la espiritualidad persa (Badawī, 1962, 10). Aunque Badawī dirige su mirada a la influencia cristiana, podemos encontrar numerosos pasajes veterotestamentarios en los que la relación amorosa entre Dios y el creyente se expresa en categorías de amor esponsal. El profeta Oseas vivió en el siglo VIII antes de Cristo. El libro de *Oseas* ha ejercido una gran influencia en la concepción de una religión del corazón, basada en la relación amorosa con Dios. Utiliza las categorías esponsales para hablar de la relación del fiel con Yahveh, como harán después otros profetas. El Nuevo Testamento aplica estas relaciones esponsales a Cristo y a la Iglesia, y la mística cristiana vuelve a aplicarlas a la relación entre la persona y Dios:

“Por tanto, mira, voy a seducirla, llevándomela al desierto y hablándole al corazón”. [...] “Aquel día —oráculo del Señor— me llamarás Esposo mío, ya no me llamarás Ídolo mío”. [...] “Me casaré contigo para siempre, me casaré contigo a precio de justicia y derecho, de afecto y de cariño. Me casaré contigo en fidelidad, y conocerás al Señor” (*Oseas* 2, 16. 18. 21-22).

La unión mística es vivida como unión personal con el Dios de la fe islámica. La unión y la intimidad se experimentan como unión amorosa, como iluminación —es decir, conocimiento—, y como experiencia estética:

“¡Dios mío, si te adorara por miedo al Infierno, hazme arder con su fuego; o por deseo del Paraíso, prohíbeme el acceso; pero si por ti mismo es solo que yo te adoro, entonces, no me niegues la contemplación de tu rostro” (‘Attār, 1962, 156).

En la variación francesa de Annetay, la contemplación no es de su rostro (*waḡh*), como traduce Badawī al árabe, sino de su “Eterna Belleza” (Annetay, 2009, 128). A nuestro juicio, la traducción puede ser una traición y nos planteamos la siguiente cuestión: ¿desdibuja, acaso, el sufismo contemporáneo europeo el rostro personal del Otro, tan patente en los inicios del islam?

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

La traducción francesa de Pavent de Courteille, directamente del uigur, sigue evocando las oraciones de los *Salmos* bíblicos (*Salmos* 80, 4; 88, 15):

On rapporte qu'elle ne cessait de s'écrier dans un élan du cœur : "Mon Dieu, si au jour de la Résurrection, tu m'envoies en enfer, je révélerai un secret qui fera fuir l'enfer à mille années de distance de moi. — Mon Dieu, disait-elle encore, tout ce que tu me destines de biens de ce monde, donne-le à tes ennemis, et tout ce que tu me réserves dans le paradis, distribue-le à tes amis ; car c'est toi seul que je cherche. — Mon Dieu, ajoutait-elle, si c'est par crainte de l'enfer que je te sers, condamne-moi à brûler dans son feu, et si c'est par espoir d'arriver au paradis, interdis-m'en l'accès; mais si c'est pour toi seul que je te sers, ne me refuses pas la contemplation de ta face" ('Attar, 1976, 98-99)

La dimensión estética, la Belleza está presente en la concepción de Dios, como lo está la Verdad y la Bondad. En Dios reside la Belleza que Rābi‘a busca. La dimensión ética del encuentro embellece a la amante. El conocimiento amoroso se traduce en compromiso ético, en transmisión del saber. La enseñanza es vivida como vocación —en tanto que reclamada por otros— y como necesidad efusiva de compartir el Bien hallado. Rābi‘a realiza el bien, ilumina un camino de amor posible, mediante la palabra, el diálogo y la creación estética, a través de los siglos.

La unión amorosa no consiste en el gozo o el éxtasis, sino en lo que estos expresan: la unión de voluntades. En el diálogo interno, la palabra propia y la palabra ajena (la voz de la Otredad) van armonizándose, como se armonizan las voluntades de los enamorados, sin perder la propia personalidad.

Rābi‘a ha realizado un viaje al interior de sí misma y, en lo más profundo, ha descubierto otra Voz. Con ella mantiene un diálogo amoroso entretejido de atrevidas súplicas, dulces quejas, apasionadas declaraciones y hermosos versos. La íntima relación de amistad y amor establecida entre Rābi‘a y el Otro durará hasta el final de sus días, aunque no pueda ver colmado su deseo de unión plena y solo lo viva en esperanza: "c'est l'espoir que, dans l'autre monde, j'arriverai au but de mes désirs" ('Attar, 1976, 94).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Ibn al-‘Imād (m. 1679) ha transmitido el siguiente dicho de Rābi‘a en su *Šaḡarāt al-ḍaḡab fī ajbār man ḍaḡaba* (Pepitas de oro en las noticias de quien camina):

“¡Por tu gloria! No te he servido anhelando tu Paraíso, sino por amor (*maḡabba*) a tí. No es hacia el Paraíso, hacia lo que mi vida ha consagrado su caminar” (Ibn al-‘Imād, 1962, 112).

3. El arte literario en la comunicación de una experiencia femenina

Nadie enciende una lámpara para taparla con una vasija o meterla debajo de la cama; la pone en el candelero para que los que entran vean la luz (Lucas 8, 16).

El Misterio inefable, inapresable ha sido presentido a lo largo de la Historia de la humanidad por mujeres y hombres. Las diferentes religiones le han dado un nombre. Jesús de Nazaret, el Maestro judío del siglo I no escribió nada, pero lo llamaba *Abba* (*Marcos* 14, 36). Las palabras de este Maestro espiritual ni siquiera fueron transcritas, sino transmitidas oralmente durante décadas, hasta fijarse por escrito. Ello no impide que sea considerado una de las mayores autoridades espirituales y morales de la Historia. El gran filósofo y orador Sócrates (s. V a. d. Cristo) tampoco escribió nada. Y otros maestros sufíes medievales no querían escribir sus enseñanzas porque decían que “sus obras eran sus discípulos” (Asín Palacios, 1990, 53).

El progreso en la vida espiritual conlleva sabiduría y la persona sabia no puede esconder ni guardar para sí el saber de la experiencia. Rābi‘a al-‘Adawiyya tiene una experiencia amorosa de Dios y una concepción de la religión que admiran sus coetáneos. Quienes la escucharon, transmitieron su saber oralmente. Posteriormente, fijaron por escrito los versos que recitaba —y componía—, las acciones simbólicas que acompañaban sus palabras o los diálogos pletóricos de sentencias que mantenía. El poeta persa al-‘Attār (m. 1190) compuso la biografía medieval más extensa. En ella prevalece el

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

carácter literario sobre el histórico, a diferencia de las concisas reseñas de los diccionarios biográficos árabes.

En las tradiciones sobre Rābi‘a se cumplen las observaciones de Bajtín a propósito del género biográfico:

En la biografía, el principal propósito artístico es la *vida* como valor biográfico, la vida del héroe pero no su determinismo interior y exterior, no la imagen acabada de su personalidad como propósito principal. No importa quién sea el héroe sino qué ha vivido y qué ha hecho. Desde luego, también la biografía conoce momentos que determinan la imagen de la personalidad (la heroización), pero ninguno de ellos cierra la personalidad ni la concluye; el héroe es importante como portador de una vida determinada, rica y plena, históricamente significativa; es esta vida la que se encuentra en el centro valorativo de la visión (Bajtín, 2009, 152).

Los diccionarios biográficos, las biografías y las citas de sus poemas y sentencias en tratados medievales, nos transmiten fundamentalmente qué ha vivido y enseñando Rābi‘a al-‘Adawiyya.

La vida, los sucesos, los diálogos e, incluso, los objetos que aparecen en los relatos, tienen carácter simbólico, por ello, las hagiografías suelen excluir lo siguiente:

[...] los detalles y pormenores, los indicios exactos de tiempo y lugar, todo aquello que refuerza el *determinismo de la existencia* de una personalidad dada (también lo típico y lo característico e incluso lo biográficamente concreto) todo aquello que disminuye el carácter autoritario de este género (la vida de un santo parece desde un principio transcurrir en la eternidad) (Bajtín, 2009, 163)

La forma literaria es el modo de objetivación de un contenido vital vertido en moldes poéticos, simbólicos o dialógicos. Importa, ante todo, la realidad interior, la realidad profunda de los actos y los dichos, es decir, de las tradiciones de Rābi‘a. No importa la veracidad física o histórica, sino la verosimilitud argumentativa. De ahí que se narren diálogos “aparentemente” imposibles (por ejemplo, entre Rābi‘a y Ḥasan al-Baṣrī) y que estudiosos actuales, como Caterina Greppi, parezcan no penetrar en el sentido de un

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

anacronismo evidente (2003, 32). Son necesarias, pues, ciertas claves de lectura interpretativa.

No podemos limitarnos a la comprensión del significado lingüístico de los textos. La diversidad de estilos y géneros desempeña una función, obedece a un sentido. Los retazos biográficos de Rābi‘a recuerdan a los evangelios, género propio, no histórico, entretelado de diálogos, milagros, signos, parábolas, ejemplos, sentencias, etc.

Los dichos, anécdotas y diálogos de Rābi‘a son subgéneros literarios dentro del género literario de las *ṭabaqāt* o biografías, y adquieren sentido dentro del enunciado completo de cada compilador. Del mismo modo, la cita posterior de algún poema, anécdota o diálogo adquiere nuevo sentido en el discurso del que enuncia y reacentúa las palabras referidas a Rābi‘a, en función del propósito comunicativo de su tratado, místico o filosófico.

Las fuentes refieren que Rābi‘a escribía cartas y poemas, pero no se han conservado textos autógrafos. Las palabras que nos han llegado atribuidas a Rābi‘a presentan variantes en las diversas fuentes, como ocurre en los relatos bíblicos de un mismo acontecimiento o discurso, ya que proceden de diferentes tradiciones, con diferentes acentuaciones y distintos destinatarios. Los problemas de autenticidad histórica suscitados a los investigadores no son objeto de este estudio. Intentamos realizar una crítica cultural literaria con perspectiva de género, sin pretender determinar la historicidad del contenido. Es decir, nos interesa la experiencia vital y la enseñanza del personaje Rābi‘a al-‘Adawiyya, vertidas en la literatura arabo-islámica hasta la Edad Moderna.

Después de haber recorrido el camino del amor y el deseo, el núcleo de la enseñanza de Rābi‘a al-‘Adawiyya es el arte de amar. Pero el amor que ella enseña, a nuestro juicio, no es el amor absolutamente desinteresado e incondicional que los estudiosos sobre ella interpretan. El amor que ella vive y enseña es el amor de carácter esponsal, el que busca y precisa reciprocidad. El amor que ella experimenta es un amor de deseo, que aspira a la unión completa. El Dios de Rābi‘a es Amante y también desea ser amado. Así lo descubrimos en los relatos biográficos y en el Corán. Las místicas musulmanas no desean los dones de su Señor (en esto consiste el desinterés), sino al Señor de los dones. Desean ardiente y apasionadamente a su Señor.

3.1. El discurso dialógico

El diálogo es, sin duda, “una de las formas de composición del discurso” (Bajtín, 2009, 309). Los diálogos espirituales de Rābi‘a al-‘Adawiyya con las mujeres y los hombres de Basora pueden interpretarse como una puesta en escena del pensamiento de la maestra sufi en el contexto dialógico de su tiempo. Gracias a ellos, mediante réplicas, aclaraciones, preguntas y fina ironía, Rābi‘a se da a conocer, comunica su relación con el Otro, persuade, enseña y convence.

El discurso dialógico es la forma literaria predominante en los textos árabes más antiguos y es utilizada en todas nuestras fuentes. Al-Sulamī (m. 1021) transmite las enseñanzas de Rābi‘a al-‘Adawiyya mediante sus diálogos, fundamentalmente con los ascetas coetáneos, los tradicionalistas Rābaḥ al-Qaysī, (m. hacia 810) e Ibn al-Ṭawrī (m. 777-8). El estrecho contacto de Rābi‘a con estos maestros del *ḥadīṭ* que vivieron en Basora acreditaría la fiabilidad de las sentencias transmitidas en los diálogos. En la biografía persa de al-‘Aṭṭār, los diálogos “anacrónicos” de la mística Rābi‘a (m. 801) con el asceta Ḥasan al-Baṣrī (m. 728) ponen en evidencia su carácter literario. Uno de los personajes protagonistas de esta biografía, Ḥasan al-Baṣrī, pertenece a un momento evolutivo inmediatamente anterior, se trata de la figura de un gran orador y predicador del ascetismo. Por tanto, no podemos confundir los personajes dialogantes con las personalidades históricas.

El discurso dialógico es una forma literaria que responde a la realidad del pensamiento dialógico y a la realidad de la persona, en tanto que ser construido en relación. Los diálogos giran alrededor de la protagonista, y los interlocutores encarnan posturas que vienen a reforzar, por contraste, la postura vital, la experiencia o las enseñanzas de Rābi‘a al-‘Adawiyya. La sabiduría encarnada en cuerpo de mujer reclama, para ser ensalzada, una figura ilustre que represente la réplica. El diálogo refleja posturas vitales, posturas dialogadas, no ideas puras. Las ideas se encarnan en un cuerpo, una persona, una voz. Bajtín reconoce como formas de dialogismo más evidentes el debate, la parodia o la polémica; pero también, “la aceptación piadosa (la palabra de la autoridad)” (Bajtín, 2009, 313), que tantas veces descubrimos como conclusión en los diálogos de Rābi‘a.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Los diálogos de Rābi‘a no tienen como único destinatario el interlocutor inmediato. El escritor, biógrafo o tratadista, selecciona palabras y reformula sentencias para enseñarlas a quienes, a lo largo de los siglos, leen los textos, les dan vida, e inician una nueva relación dialógica con la protagonista, la amiga de Allāh.

La cuestión del celibato es defendida por Rābi‘a, pero también por otros ascetas en los comienzos del sufismo. Como hemos visto, algunas fuentes confunden a Rābi‘a de Damasco con la célibe Rābi‘a al-‘Adawiyya. Este es el caso de al-Ḥurayfiš (m. 1398) (Badawī, 1962, 48). Otro tipo de error ocurre cuando lo que Ibn al-Ŷawzī cuenta de la casada siria, al-Yāfi‘ī al-Šafi‘ī (m. 1367) y al-Ŷāmī (m. 1492) lo aplican a la basorī (Badawī, 1962, 49-50). Puesto que no pretendemos llevar a cabo un estudio histórico, solo nos planteamos desestimar los textos que contradicen la experiencia y magisterio de Rābi‘a al-‘Adawiyya transmitidos por múltiple atestación con coherencia de sentido. Por tanto, coincidiríamos en desestimar las tres fuentes anteriores respecto al matrimonio de Rābi‘a, pero no podemos descartar a al-‘Atṭār como fuente de nuestro estudio, ya que presenta un relato biográfico coherente, cuyo sentido se desvela cuando no se hace una lectura literal, sino literaria.

Otras fuentes relatan una petición de mano protagonizada por el asceta defensor del celibato Ibn Zayd (Badawī, 1962, 51). Queda patente que los diálogos en los que se le pide la mano son algo más que un recurso literario mediante el cual se confrontan posturas vitales y se defiende una opción no contemplada en el Corán. Con ellos se pretende resaltar el ingenioso discurso de Rābi‘a al-‘Adawiyya y la innovación de esta mujer en el rechazo del matrimonio dentro del islam. A ello se añade el interés en destacar su fidelidad y fortaleza en el propósito de entrega al Amado de su elección, a pesar de las tentadoras ofertas de matrimonio, protagonizadas por relevantes figuras en el ámbito de la cultura religiosa o del poder basorī. La narración de las tentaciones de Jesús de Nazaret en el desierto (*Lucas* 4, 1-13) constituye también un discurso dialogado que simboliza las tentaciones (y los tentadores) que habría de vencer en su vida pública hasta la muerte, para ser fiel a su proyecto vital. Las hagiografías sufíes tienen también algunos

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

elementos de la novela de pruebas, como observa Bajtín para los géneros hagiográficos de los primeros siglos del cristianismo:

[...] el protagonista de la prueba está concluido y preconcebido, de modo que las pruebas (sufrimientos, tentaciones, dudas) no llegan a ser para él una experiencia formativa, no lo cambian, y su rasgo más importante es precisamente esa constancia (Bajtín, 2009, 203).

Aunque el mundo basorí se presenta como un fondo del personaje que no lo hace cambiar, nuestra protagonista incide sobre el mundo y los personajes: los hace reaccionar, los hace confrontarse consigo mismos, mirar hacia su interior. Al-Munāwī reconstruye una posible carta escrita por Rābi‘a en respuesta a la petición de mano del gobernador de Basora:

“Je te remercie de ta lettre. Mais je pense que la tranquillité du corps s’obtient en négligeant les biens de ce monde, car ils n’apportent avec eux que le chagrin. Prépare une conclusion heureuse à ta vie, avance avec succès vers la rencontre de ton Créateur, deviens le tuteur de ta propre personne. Ne prends pas pour conseillers des hommes qui se préparent à partager ton héritage; mais jeûne en évitant de te nourrir de soucis, ceux qui s’attachent aux hommes qui cherchent constamment à se prémunir contre les caprices du sort. Le seul aliment que tu prendras pour rompre ce jeûne, ce sera le travail qui découle d’une vie quotidienne où tu tendras vers la perfection spirituelle. Quant à moi, si Dieu m’accorde les biens qu’il t’a donnés, et même deux fois plus, je n’éprouverai aucune satisfaction en me détournant, ne fût-ce que le temps d’un clin d’œil, du culte exclusif que je lui ai voué. Ceci dit, reçois mon salut.” (Khawam, 1960, 173-174)¹⁷⁴.

En cualquier caso, el diálogo sirve para descubrir a Rābi‘a a través de la mirada de los otros y de su manifestación a ellos. El diálogo también suscita el interés por el desenlace en quien lee, y se asombra, como el interlocutor inmediato, de la penetración y desenvoltura de una mujer

¹⁷⁴ Nuestra traducción del árabe al español para la última oración quedaría más breve, sin alcanzar la concisión del original: “ello no me apartaría ni un solo instante de mi dedicación (*aštāgil*) a Allāh” (Munāwī, 1962, 136).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

medieval entre doctos hombres¹⁷⁵. El pensamiento y la personalidad de Rābi‘a se muestran en relación dialógica. Esta genial mística es una amante del diálogo. En ocasiones, el diálogo de Rābi‘a comienza planteando sus interrogantes, para concluir con su última y más elevada respuesta; en otras muchas, los ascetas que acuden a ella para escuchar palabras de sabiduría, formulan las cuestiones.

En el siguiente episodio de al-‘Aṭṭār que referimos, la comida se hace sola mientras ella dialoga. La anécdota del milagro, con su sentido simbólico, se inserta en la narración de una escena cotidiana entre los primeros espirituales del islam, necesitados de hablar de su búsqueda y de su experiencia con los otros, especialmente, con quienes van más adelantados en el camino. En los evangelios podríamos encontrar un sentido similar en el episodio de Marta y María. María escucha las palabras del Maestro, mientras Marta se afana en prepararle la comida. Jesús alaba la elección de María¹⁷⁶. En ambos episodios se realza el alimento espiritual y la búsqueda de la palabra sabia:

Dans l’après-midi j’allais chez Rābi‘a. Elle venait d’installer au foyer un chaudron dans lequel elle avait mis de la viande. Comme nous

¹⁷⁵ En los evangelios, se narra otro acontecimiento, que, a la luz de la crítica cultural feminista y del proceso de deconstrucción del patriarcado, podemos entender con el mismo matiz subversivo que descubrimos en el ámbito de la experiencia y sabiduría mística femenina. Se trata del episodio de la infancia de Jesús de Nazaret en el que entabla el diálogo con los doctores de la Ley y se confronta la sabiduría vital con la vana erudición institucional de los hombres: “[...] Al cabo de tres días lo encontraron en el templo, sentado en medio de los doctores de la ley, escuchándolos y haciéndoles preguntas. Y todos los que lo oían estaban atónitos ante su inteligencia y sus respuestas. Al verlo, se quedaron desconcertados, y su madre le dijo: —Hijo, ¿por qué nos has hecho esto? Mira que tu padre y yo te buscábamos angustiados” (*Lucas* 2, 42-48).

¹⁷⁶ “Yendo de camino, entró Jesús en una aldea. Una mujer, llamada Marta, lo recibió en su casa. Tenía una hermana llamada María, la cual, sentada a los pies del Señor, escuchaba sus palabras; Marta se afanaba en múltiples servicios. Hasta que se paró y dijo: —Maestro, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en esta tarea? Dile que me ayude. El Señor le replicó: —Marta, Marta, te preocupas y te inquietas por muchas cosas, cuando una sola es necesaria. María escogió la mejor parte y no se la quitarán” (*Lucas*, 10, 38-42).

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

avons commencé à parler de la connaissance de Dieu, elle me dit : Il n’y a pas de sujet d’entretien meilleur que celui-ci, il vaut mieux le continuer que de faire cuire de la viande ; et elle n’alluma pas le feu sous le chaudron. Lorsque nous eûmes fait la prière du soir, [...] il se trouva que la viande qui était dedans avait été cuite par un effet de la toute puissance de Dieu (‘Attar, 1976, 98).

El diálogo sobre las lágrimas de al-Ḥasan al-Baṣrī, típicas de los primeros ascetas y del auditorio de este famoso orador, permiten a Rābi‘a enseñar la continuidad entre el mundo futuro y el presente, así como la superioridad de la bendición sobre el lamento. Ella introduce la novedad del amor y la esperanza con relación a la negatividad y pesimismo vital que caracterizaba a la escuela de al-Baṣrī:

“Si dans le paradis, je demeurais l’espace d’un souffle éloigné de la face du Seigneur, je pleurerais tellement que tous ceux qui s’y trouvent auraient compassion de moi. —C’est très bien dit, observa Rābi‘a; mais quiconque dans ce bas monde ne néglige pas un seul instant de bénir le nom de Dieu, tout en gémissant et en pleurant, c’est un signe manifeste que dans l’autre vie sera comme tu viens de le dire.” (‘Attar, 1976, 91).

Al-Munāwī muestra también cómo Rābi‘a al-‘Adawiyya desarmaba a los interlocutores con sus perspicaces réplicas:

On blâmait en sa présence les plaisirs du monde. Elle répliqua: — “L’Envoyé de Dieu a dit: Celui qui aime quelque chose en fait mention d’une manière constante. Le fait de parler sans cesse des biens de ce monde, même pour en blâmer la possession, montre que l’oisiveté tient encore vos cœurs. Si vraiment vous vous trouviez noyés en d’autres biens que ceux-là, vous n’en parleriez pas si souvent.” (Khawam, 1960, 175)¹⁷⁷.

¹⁷⁷ Khawam incluye aclaraciones que no aparecen en la edición árabe de Badawī. No obstante, Khawam transmite fielmente el sentido del relato original árabe, cuya traducción literal podría ser la siguiente: “Algunos denigraban este mundo, y ella replicó: —El Profeta dijo: ‘quien ama algo, se acuerda más de ello’. Vuestro recuerdo

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Rābi'a enseña que la persona amante no pierde el tiempo, sino que actúa, al par que vive confiada y agradecida. Respecto a cómo afrontar el dolor, propone vivir agradecida, en un profundo y sano optimismo. Utilizando la terminología actual, podemos afirmar que nuestra protagonista posee una inteligencia emocional elevada. Da nueva muestra de ello con la pregunta que dirige a quien hace ostentación de dolor y olvida la dicha que también comporta la vida:

On raconte que Rābi'a, voyant un homme qui avait serré sa tête dans un bandeau, "Pourquoi t'attacher ainsi la tête? demanda-t-elle. — Parce que j'y ai mal, répondit-il. — Quel âge as-tu? dit Rābi'a. — Trente ans. — Pendant ces trente années as-tu été plus souvent bien pourtant. — Quand tu étais en bonne santé, t'es tu jamais bandé la tête en signe d'action de grâces, pour venir maintenant te plaindre du Seigneur très haut à cause d'une douleur d'un jour et l'envelopper ainsi la tête?" ('Attar, 1976, 93).

Mediante sus preguntas a la gente de Basora o a los maestros ascetas, Rābi'a hace pensar y enseña en qué consiste el agradecimiento o la generosidad:

Le preguntó a Sufyān al-Tawrī: "¿Qué considerarías entre vosotros que es la generosidad?" Contestó: "En cuanto a los hijos de este mundo, quien hace el bien con su dinero; para los hijos de la otra vida, hacer el bien con su propia vida". Ella dijo: "Vosotros estáis en un error". Y él le preguntó: "Pues, ¿qué es la generosidad para vosotras?". Contestó: "Que lo sirvas por amor a Él sin buscar recompensa ni premio" (Munāwī, 1962, 138).

Rābi'a, como experta pedagoga, pregunta a los tradicionalistas masculinos, los versados en ciencias del islam, qué piensan sobre la generosidad. La respuesta de al-Tawrī es considerada errónea por la maestra, y el tradicionalista, un tanto perdido, le pide una respuesta acertada, utilizando la segunda persona del femenino plural. Le interesa conocer, ciertamente, la

de él apunta a la ociosidad de vuestros corazones; si estuviéseris inmersos en otro y no en este, no os acordaríais de él" (Munāwī, 1962, 136).

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

opinión de mujeres sabias como ella. En los textos árabes existe una perspectiva de género que se pierde (se traiciona) en algunas traducciones occidentales de dichas fuentes¹⁷⁸. Khawam, sin embargo, aprecia el matiz de género de al-Munāwī en las preguntas de Rābi‘a y de Sufyān al-Ṭawrī:

Rābi‘a demanda, un jour, à Soufyāne, le traditionniste: — “En quoi consiste la générosité, selon les gens de ton milieu ? [...] — Donne-moi l’avis des femmes de ton espèce.” (Khawam, 1960, 180).

El amor a Dios implica el amor universal, el desprendimiento absoluto, la disponibilidad total, por eso, ella enseña que, en ese amor puro, consiste la generosidad. ¿Están acaso las mujeres más dotadas que los hombres para el amor puro? La mayoría de los estudiosos coinciden en que las primeras figuras místicas en el islam fueron las mujeres y que la principal maestra, Rābi‘a al-‘Adawiyya, se movía en el círculo de los primeros ascetas.

Rābi‘a enseña, hace comprender (*laqqanat*) su teoría (*naḍariyya*) y su doctrina (*madhab*) sobre el amor —cuyo conocimiento (*ma‘arifa*) posee— mediante diálogos, a veces “ahistóricos”, como el mantenido con Ḍū l-Nūn (n. 796). En la versión de Ḥurayfiš (m. 1398) no se la nombra, pero, al final del diálogo, entona el poema de “Los dos amores”:

—Maestro, viene alguien. —Mira quién es —me respondió—. Solo un amigo de Dios puede poner los pies en este lugar. Fui a ver y constaté que era una mujer. —Es una mujer —le dije— una amiga de Dios, ¡por el señor de la *Kaaba*! Él se dirigió hacia ella y la saludó. Ella le dijo: — ¿Conviene a los hombres saludar a las mujeres? —Soy tu hermano, Dhū‘n-Nūn. No se podría sospechar de mí. — ¡Sé bienvenido! —dijo entonces ella—. ¡Dios te dé la paz! [...] Entonces él le pidió que le describiera el amor. —¡Dios mío —dijo ella—, tú lo

¹⁷⁸ Por ejemplo, se pierde en la traducción italiana de Valdré (2001, 46) y en la versión española de Tabuyo (2006, 95). La traductora española no indica la lengua que traduce, aunque sospechamos que conoce la obra de Valdré, ya que recoge literalmente muchas de sus aclaraciones en nota. Sin duda, recurre también a otras traducciones.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

conoces, pues hablas con palabras de sabiduría! ¿Y me preguntas a mí? (Ḥurayfiš, 1962, 162; trad. Tabuyo, 2006, 84)

El filósofo Badawī sostiene que, en este fragmento, se aprecia cómo el místico egipcio Dhū' l-Nūn recibe la ciencia del amor (*'ilm al-maḥabba*) de la primera autora de esta ciencia, Rābi'a" (1962, 78). El respeto de la autoría de esta mujer por la mayoría de los eruditos del sufismo, en el transcurso de los siglos, ha permitido que llegue hasta nuestros días el nombre y el saber de Rābi'a al-'Adawiyya.

Los diálogos escritos por al-'Aṭṭār construyen un discurso medieval no ya igualitario, sino completamente elogioso de la dignidad y elevación espiritual de las mujeres:

Sofiān Tsaurī lui dit encore: “Ô Rābi'a que désire ton cœur ? — Sofiān, répondit-elle, toi qui es un homme éclairé, pourquoi profères-tu de telles paroles [...] Soit, continua Sofiān, je ne suis pas capable de parler de tes propres affaires; mais toi, dis-moi un mot des miennes. — Eh bien dit Rābi'a, si tu n'avais pas du goût pour ce bas monde, tu serais un homme irréprochable. Alors, raconte Sofiān, je m'écriai en pleurant: Mon Dieu, puisses-tu être satisfait de moi! — Ô Sofiān, poursuivit Rābi'a, ne rougis-tu pas de dire au Seigneur: Puisses-tu être satisfait de moi, sans avoir rien fait pour qu'il soit content de toi ? (‘Attar, 1976, 96-7).

Todos los conceptos que el sufismo posterior codifica como estaciones o moradas de la Vía, Rābi'a, la enamorada de Dios, los vive y explica en clave de relación interpersonal, es decir, dialógica. De este modo, las moradas del arrepentimiento, ayuno, privación del sueño, confianza, paciencia, agradecimiento, contento, aceptación, miedo, esperanza, intimidad, proximidad, deseo, amor apasionado, olvido de sí y permanencia en el corazón del amado —como el amado permanece en el corazón del amante— son experiencias humanas de amor.

Al-Qušayrī dedica un capítulo de su *Risāla* a la *tawba*. En la cita de nuestra maestra, observamos su enseñanza de moral dialógica cuando invierte la creencia tradicional acerca del arrepentimiento (*tawba*), concebido como un esfuerzo solitario:

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

Un hombre le dijo a Rābi‘a: “He cometido muchos pecados y transgresiones; si me arrepiento, ¿seré perdonado?”. Y ella contestó: “No, antes bien, si Él te hubiera perdonado tú te habrías arrepentido” (Qušayrī, 1962, 124).

Cuando una persona se siente perdonada por otra, el arrepentimiento se sucede completo y sincero. La enseñanza de Rābi‘a en el diálogo anterior concuerda con la enseñanza de Jesús de Nazaret sobre el perdón a través de una de las formas literarias más utilizadas por él, la parábola¹⁷⁹.

Rābi‘a al-‘Adawiyya destaca por su penetración psicológica y conocimiento profundo del ser humano. En sus diálogos puede mostrar fina ironía y tono burlón con los interpelantes; pero, en muchas ocasiones, brilla la dulzura de la maestra. Rābi‘a explica en qué consiste el verdadero olvido de sí mismo (*fanā*) en estado de contemplación, despertando previamente el interés de los interlocutores por sus palabras. Para ilustrar el estado que se alcanza en la morada superior de la unión, Rābi‘a recurre a un pasaje coránico de la historia de José (Corán 12, 31):

On raconte qu’un jour Mālik Dinār, Haçan Basri et Chaqiq Balkhi allèrent rendre visite à Rābi‘a. Comme on parlait de la sincérité, Haçan Basri dit: “Il n’est pas sincère celui qui ne supporte pas avec

¹⁷⁹ A ella aludimos anteriormente: “Añadió: —Un hombre tenía dos hijos. El menor dijo al padre: Padre, dame la parte de la fortuna que me corresponde. Él les repartió los bienes. A los pocos días, el hijo menor reunió todo y emigró a un país lejano, donde derrochó su fortuna viviendo como un libertino. Cuando gastó todo, sobrevino una carestía grave en aquel país, y empezó a pasar necesidad. Fue y se puso al servicio de un hacendado del país, el cual lo envió a sus campos a cuidar cerdos. Deseaba llenarse el estómago de las bellotas que comían los cerdos, pero nadie se las daba. Entonces recapacitando pensó: —A cuántos jornaleros de mi padre les sobra el pan mientras yo me muero de hambre. Me pondré en camino a casa de mi padre y le diré: He pecado contra Dios y te he ofendido; ya no merezco llamarme hijo tuyo. Trátame como a uno de tus jornaleros. Y se puso en camino a casa de su padre. Estaba aún distante cuando su padre lo divisó y se enterneció. Corriendo, se le echó al cuello y le besó. El hijo le dijo: —Padre, he pecado contra Dios y te he ofendido, ya no merezco llamarme hijo tuyo. Pero el padre dijo a sus criados: —Enseguida, traed el mejor vestido y vestido; ponéle un anillo en el dedo y sandalias en los pies. Traed el ternero cebado y matadlo. Celebremos un banquete” (*Lucas 15, 11- 23*).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

constance les coups qui lui viennent du Seigneur très haut. — Voilà qui sent l'infatuation de soi-même", observa Rābi'a. Chaqīq Balkhī dit: "Il n'est pas sincère celui qui ne rend pas des actions de grâces pour les malheurs qui lui viennent du Seigneur très haut. — Il faut encore mieux que cela", insista Rābi'a. Mālik Dinār prit la parole: "Il n'est pas sincère celui qui ne trouve pas de charme dans les maladies que lui envoie le Seigneur très haut. — Encore mieux", s'écria Rābi'a. Mais eux, s'adressant à elle: Parle toi-même." Alors Rābi'a: "Il n'est pas sincère celui qui n'oublie pas la douleur de la maladie qui lui vient du Seigneur très haut, exactement comme les dames de l'Égypte, en voyant la figure de Youçouf, oublièrent leur mal de main ('Attar, 1976, 96-97).

Con una estructura paralela, los tres ascetas relacionan la sinceridad o la pureza de intención con diversas moradas de la vía sufi: la paciencia, la gratitud y la aceptación —satisfacción o alegría del corazón frente a la adversidad—. Rābi'a muestra que el grado más alto es el de la unión, y que la unión es verdadera cuando se produce el olvido de sí en el Otro.

Cuando le preguntan qué es el amor, ella explica que no hay distancia entre el amante y el amado, pero que no es posible describir cómo la persona está anegada, disuelta, ebria, en su presencia. Enseña cómo hay que avivar el deseo para alcanzar la proximidad del amado. En la totalidad de su ser —aprendemos—, hombre y mujer son sujetos anhelantes. La doctrina de Rābi'a al-'Adawīyya no persigue aniquilar todos los deseos humanos, sino solo los que apartan al sujeto amante del Amado:

Sufyān le preguntó: "¿Qué es lo mejor para que el servidor se aproxime a Dios?" Respondió: "Que no busques nada en este mundo ni en el otro salvo a Él". (Ŷamī, 1962, 181)

El poeta y escritor persa al-'Aṭṭār apenas cita las fuentes que utiliza, pero recoge las concisas enseñanzas de Rābi'a que han transmitido autores anteriores. Al-Sulamī ya recogió su sentencia a propósito de cuál es el fruto del conocimiento de Dios —*ma'arifa* (1999, 77) —. No es la erudición teológica, sino la orientación de uno mismo y de la propia vida hacia Dios:

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

Elle disait encore: “le fruit de la science spirituelle, c’est de détourner ta face de la créature pour la tourner uniquement vers le Créateur; car par le mot science il faut entendre la connaissance de Dieu.” (‘Attar, 1976, 93).

No obstante, Rābi‘a al-‘Adawiyya se muestra tan experta en conocimiento espiritual como teológico y psicológico. Rābi‘a al-‘Adawiyya enseña, más allá del islam, un camino de liberación, liberación interior y liberación de lo que ata desde el exterior. Sufyān al-Ṭawrī se dirigió con sus allegados a casa de la maestra diciendo:

“Vamos a la educadora (*mu‘adiba*) que cuenta para mí como nadie”. Cuando entraron en la casa, Sufyān levantó la mano y dijo: “¡Oh mi Dios, yo te pido la paz! Y Rābi‘a lloró. Él le preguntó: “¿Qué te hace llorar?”. Respondió: “Tú me has causado el llanto. ¿No sabes que la liberación de este mundo (*salāma min al-duniyā*)¹⁸⁰ consiste en desprenderse de lo que hay en él y de qué manera tú estás contaminado (*mulaṭṭaj*)¹⁸¹ de él?” (Munāwī, 1962, 110).

Rābi‘a hablaba de la vanidad de las riquezas: son incapaces de alegrar el corazón humano. Ella enseña que la paz se logra despojándose de la riqueza. La paz interior se alcanza cuando se aceptan también con desprendimiento las alegrías y los pesares de la vida:

“Se le preguntó a Rābi‘a al-‘Adawiyya: ¿Cuándo está el servidor plenamente satisfecho de Dios (¡exaltado sea!)? Respondió: cuando su contento en la calamidad sea como su contento en el placer” (Bahā’ al-Dīn, 1962, 164).

Concluimos este apartado con una invitación y una pregunta que Rābi‘a al-‘Adawiyya formula a través del tiempo a quien quiera entrar en diálogo con ella.

¹⁸⁰ Khawan traduce *salāma* por Paix (1960, 177). Entendemos que se trata aquí de un nombre de acción que rige la preposición “de”, la cual matiza su significado en el sentido de “librarse de algo”.

¹⁸¹ Literalmente manchado con él.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

La invitación a la acción viene precedida de una breve lección de antropología filosófica sobre el ser y el tiempo. Es decir, la doctrina del amor puro que explica a al-Ṭawrī no consiste en entregarse a la pura contemplación y eximirse del compromiso ético en el mundo:

“Ciertamente tú eres unos días contados; cuando un día se va, parte de ti se ha ido; y a punto está de que, cuando se vaya una parte, se vaya el todo. Y tú, que lo sabes, obra (en consecuencia)” (Munāwī, 1962, 110).

En cuanto a la pregunta final, el propio al-Sulāmī concluye el primer capítulo de su memorial sobre las mujeres sufíes —dedicado a la primera en importancia, Rābi‘a al-‘Adawiyya, que no la primera en cuanto a la cronología— con el diálogo que citamos para finalizar esta pequeña muestra. En él, la mística deconstruye la creencia de los ascetas en su autosuficiencia y en el poder de su esfuerzo individual para acceder a Dios:

Ṣāliḥ al-Murrī¹⁸² dijo en su presencia: “A quien más golpea la puerta, se le abre”. Y ella dijo: “La puerta está abierta, pero he aquí la cuestión: ¿quién desea entrar por ella?” (Sulamī, 1999, 81).

El diálogo, por tanto, es un subgénero literario, una experiencia vital y una necesidad espiritual y social. La persona mística no es un ser solitario. Las fuentes primarias podrían haber elegido exponer el pensamiento de Rābi‘a mediante un discurso en tercera persona, pero eligen poner en escena un diálogo —predominantemente intersexual— y establecer variadas relaciones entre los enunciados de los dialogantes: preguntas, objeciones, críticas, respuestas, peticiones, amonestaciones, exclamaciones de admiración, etc. En todo caso, esto supondría no solo la puesta en escena del pensamiento dialógico, la representación de la otredad de forma dramática, sino también el conocimiento de las relaciones dialógicas del contexto histórico de Rābi‘a, es decir, las corrientes del pensamiento religioso en los hombres y mujeres de los inicios del islam.

¹⁸² Ṣāliḥ al-Murrī (m. 792-3) fue un predicador y maestro de estudios coránicos en su propia mezquita de Basora (Sulamī, 1999, 80, n. 17).

3.2. La acción simbólica

En las acciones simbólicas, el discurso sigue teniendo la pretensión de verdad y belleza. El ser humano se revela con el cuerpo (gesto, acción) y con la palabra. La palabra se hace cuerpo, y el cuerpo, metáfora para construir la alegoría. El lenguaje simbólico, la acción simbólica enriquece el sentido y permite la contemplación, la meditación.

Mediante acciones simbólicas referidas a Rābi‘a, el biógrafo transmite algunas enseñanzas a propósito de las moradas de la vía sufí, los estados espirituales o las experiencias y conocimientos místicos.

En el siguiente fragmento, se aprecia cómo Rābi‘a al-‘Adawiyya —superada la morada del miedo y la esperanza— ha alcanzado la última estación de la vía mística, la morada del amor. Ella se encuentra liberada de todo aquello que oprime e impide el encuentro con Dios, y quiere proceder a la liberación de quien busque la Verdad:

Cierto día un grupo de los compañeros vio a Rābi‘a corriendo apresurada llevando en una mano fuego y, en la otra, agua. Le preguntaron: “¡Señora! ¿A dónde vas y qué deseas?”. Ella dijo: “Voy al cielo para prender con fuego el Paraíso y verter el agua en el Infierno, y no permanecerá ni el uno ni el otro y aparecerá lo deseado, se considerará la adoración a Dios sin esperanza y sin miedo y le adorarán con esta intención, es decir como si ya no hubiese esperanza en el Paraíso ni miedo al Infierno. ¿No se adoraría entonces a la Verdad (Dios) y se le obedecería? (Aflākī, 1962, 112).

Asistimos a una parábola en acción o acción simbólica, acompañada de explicación en este caso: Dios es digno de ser adorado por sí mismo y merece la adhesión de la voluntad. Rābi‘a al-‘Adawiyya se propone destruir el castigo y el sufrimiento, así como la promesa de un placer eterno a quien se somete. El chantaje ha sido una poderosa arma en los constructos religiosos para dominar las conciencias y las voluntades. La mística basorí, que lo sabe, quiere destruir esta arma de doble filo que mata el corazón humano, pero mata también a Dios. Los constructos religiosos siguieron causando la muerte de Dios en el corazón humano. Por eso, la realidad de este relato seguía vigente en el Renacimiento cristiano. Con parecido

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

propósito al de Rābi‘a al-‘Adawiyya —hacer que resplandezca la verdad amorosa del Otro—, Lutero prendió fuego a las indulgencias papales que comerciaban con las penas del Infierno.

El milagro es un signo, comunica algo. Aquí nos interesa el significado que subyace, el sentido más profundo. Escogemos dos relatos de milagros e intentamos comprenderlos dentro de la categoría de acción simbólica en la que, a nuestro juicio, pueden ubicarse. Aunque otras fuentes hacen alusiones a algún signo que parece romper el curso habitual de la naturaleza, al-‘Aṭṭār, sobre todo, es el autor que se recrea en esta forma de discurso. Con estos relatos pretende despertar la admiración por la sagacidad y altura espiritual de la mística basorí:

On raconte qu’un jour Ḥaṣan Baṣrī voyant Rābi‘a assise sur le bord de l’Euphrate, jeta sur la surface de l’eau son tapis à prière, monta dessus et dit: “Allons, Rābi‘a, il faut réciter sur l’eau une prière de deux *rik’at*. Maître, dit elle, sont-ce les choses de cette terre que tu vas montrer aux gens de l’autre monde? Fais-nous voir une chose que le commun des mortels soit impuissant à exécuter.” Ce disant, elle lança en l’air son tapis à prière, monta dessus et cria: “Viens ici, Ḥaṣan, on y est plus retiré et l’œil des curieux ne saurait y atteindre.” Puis, voulant consoler Ḥaṣan, elle ajouta: “Maître, ce que tu as fait, les poissons aussi peuvent le faire, et ce que j’ai fait les mouches sont capables de le faire. Il s’agirait d’arriver à un degré supérieur aux deux que nous avons atteints” (‘Attar, 1976, 89-90).

En el marco del simbolismo esotérico, Greppi explica que la facultad de caminar sobre el agua corresponde al logro del estado primordial humano, que supone la superación del grado de la existencia individual. La facultad de volar correspondería a la realización del estado supra individual, una forma de vida más alta (Greppi, 2003, 81-82). Desde la concepción sufi, el estado primordial sería anterior a toda dualidad masculino-femenino (Annestay, 2009, 336).

En el pasaje que acabamos de citar, Rābi‘a enseña una religión del corazón que no pretende exhibiciones ni proezas. El grado más alto es, al mismo tiempo, el más profundo: la morada del amor. La maestra del amor llama con fina ironía “maestro” a quien presume de proeza ascética, pero no

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

alcanza a ver el fondo nutriente de la vida. La risa de Rābi‘a al-‘Adawiyya es bondadosa y compasiva. Rābi‘a consuela y enseña al más famoso predicador de Basora. Al-‘Aṭṭār subvierte las relaciones entre maestro y mujer, y la literatura le permite contar la verdad: Rābi‘a al-‘Adawiyya no se identifica con la escuela de Ḥasan al-Baṣrī y sus ascetas. La mística basorí desmonta las pretensiones de la escuela ascética, se diferencia de ella. Bebe de las fuentes del islam y del agua que brota de su propio interior, para abrir un nuevo horizonte de relaciones, para entablar un amoroso diálogo con la otredad.

Rābi‘a posee un conocimiento que sobrepasa el adquirido en los libros. Posee una luz que alumbra, ilumina, ilustra corazón y razón, orientando su vida. En ocasiones, esa luz se transforma en voz interior, pero en otras muchas, la luz envuelve a Rābi‘a o emana de ella. La iluminación puede explicarse con expresiones filosóficas o teológicas, pero también se representa literariamente:

Une autre fois Ḥaṣan Basri, accompagné de ses disciples, se rendit chez Rābi‘a. Comme il faisait nuit, il leur fallait une lampe, mais il n’y en avait pas. Aussitôt Rābi‘a, enfonçant le bout de ses doigts dans sa bouche, les en retira, et, jusqu’aux premiers rayons de l’aurore, il en sortit une lumière pareille à celle d’une lampe. Si quelqu’un demande comment un pareil prodige a pu se produire, dis lui qu’il sortait aussi de la lumière de la main de Mouça. (‘Attar, 1976, 90)

Al-‘Aṭṭār sitúa a Rābi‘a al-‘Adawiyya a la altura de los mayores profetas del islam, pero no la compara con el Profeta Muḥammad, sino con Moisés, el que da la luz al pueblo de Israel¹⁸³ y lo conduce a la liberación por el camino de la misericordia (Corán 2, 87; 3, 84; 5, 21; 14, 5; 46, 12). También nos ayudan a comprender este pasaje las comparaciones y metáforas que emplean los evangelios cristianos del siglo I: “Si el cuerpo

¹⁸³ “No han valorado a Dios debidamente cuando han dicho: ‘Dios no ha revelado nada a un mortal’. Di: ‘Y ¿quién ha revelado la Escritura que Moisés trajo, luz y dirección para los hombres? La ponéis en pergaminos, que enseñáis, pero ocultáis una gran parte. Se os enseñó lo que no sabíais, ni vosotros ni vuestros padres’” (Corán, 6, 91).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

entero está en la luz, sin nada de sombra, tendrá tanta luz, como cuando un candil te ilumina con su resplandor” (*Lucas* 11, 36).

Rābi‘a al-‘Adawiyya, mujer de luz (iluminada, alumbrada, ilustrada), es la maestra que ilumina el camino sufí, la corriente mística del islam, como faro y guía por la senda del amor. Este es el sentido de la siguiente acción simbólica, en la que la palabra, de nuevo, aclara el símbolo:

On raconte que Rābi‘a envoya à Haçan Basri trois choses, savoir : un morceau de cire, une aiguille et un cheveu, en lui faisant dire: “Ô Haçan ! enflamme-toi comme de la cire et donne de la clarté au monde: commence par être nu comme l’aiguille, et puis agis : quand tu auras accompli ces deux opérations, deviens mince comme un cheveu si tu ne veux pas que toute la peine soit perdue (‘Attar, 1976, 91).

La versión española que reproducimos a continuación se enriquece con la interpretación del doctor Nurbakhsh, la cual facilita la comprensión de la enseñanza de Rābi‘a al-‘Adawiyya:

Cuentan que Rābe‘ah mandó a Hasan tres cosas: un trozo de cera, una aguja y un cabello diciéndole: “Como la cera [,] ilumina a los demás mientras tú mismo ardes; como la aguja, está siempre desnudo y ocúpate continuamente en obrar; y cuando hayas logrado desarrollar estas dos virtudes, sé como un cabello (es decir, no te veas a ti mismo) para que tu obra no se pierda (Nurbakhsh, 1999,35).

En la *Conferencia de los Pájaros*¹⁸⁴, al-‘Attār da poéticamente la clave de lectura de los cuentos o parábolas en acción incrustadas en su biografía. A juicio del poeta persa, lo que permite comprenderlos no es tanto el bagaje de conocimientos místicos, como una rica experiencia de amor:

Si no sientes el mismo amor que Rābe‘ah, / ¿cómo vas a entender el valor de este cuento? / Mientras giras y giras en este mar de

¹⁸⁴ Recordamos que la edición y traducción española del original farsi de Nurbakhsh es obra del Centro Sufi Nematollahi. El Doctor en Psiquiatría iraní, Nurbakhsh, cita fragmentos de ediciones en persa: *Manteq al-tair*. Ed. Sayyed Sādeq Gauharin. Teheran, 1977.

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

vanidades, / se levantan olas por tus rechazos y aceptaciones
(Nurbakhsh, 1999, 32).

3.3. La poesía

La religión del corazón va dejando una huella imborrable en las culturas porque la experiencia del Misterio se vierte en la creación estética. La experiencia del amor se expresa, se revive y aviva en el lenguaje simbólico y en la poesía. El género lírico no localiza a nuestro personaje en el mundo exterior, la protagonista muestra su profundidad, su interior, su intimidad. Aquí el biógrafo se retira del personaje, pero el personaje no está solo:

La lírica es la vista y el oído de uno mismo desde el interior, con ojos emocionales, y en la voz emocional del otro: yo me oigo en el otro, con otros y para otros. La auto-objetivación lírica es la obsesión por el *espíritu de la música* [...]; yo me canto con la boca de una posible alma amante. [...]; la voz puede cantar tan sólo en una *atmósfera cálida*, en la atmósfera de un posible apoyo por parte del coro, de una fundamental *no soledad sonora* [...] (Bajtín, 2009, 149-150).

En tratados actuales sobre sufismo que utilizan a Rābi‘a al-‘Adawiyya para ilustrar sus propias enseñanzas, encontramos advertencias para dirigir la lectura de esta maestra con las claves de interpretación del sufismo teosófico iniciado por Ibn ‘Arabī. En esta línea de pensamiento, se pretende —como hemos comentado— que la experiencia de amor de la mística basorí se reduzca a mero formalismo del lenguaje:

Quand il est question d’union dans un texte apparenté au Soufisme, c’est toujours de gnose qu’il s’agit et ce à quoi cela se rapporte est totalement dépourvu de toute forme de sentimentalisme. Même s’ils ont été employés dans les premiers temps par des ascètes n’appartenant pas à une *tarīqa* au sens où on l’entend aujourd’hui, les mots “amour” et “union” ont toujours relevé d’un vocabulaire technique et symbolique qui allait, au fil des siècles, devenir caractéristique des soufis (Annestay, 2009, 275).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Defendemos, junto a Martín Velasco, que las notas del lenguaje místico —el símbolo y la transgresión en metáforas de innovación semántica, paradojas¹⁸⁵, antítesis, superlativos, signos de admiración— así como el léxico amoroso, expresan la experiencia mística de la que forman parte (Martín Velasco, 2009, 53-54). Distinguimos, pues, entre el lenguaje técnico del teólogo místico —quien, si no tiene experiencia, puede hacerse difícilmente comprensible— y el lenguaje de la experiencia mística. El lenguaje místico es “auto-implicativo” (Martín Velasco, 2009, 57); a diferencia del lenguaje teológico, no aborda un saber general, sino la propia vida, es lenguaje de la experiencia. La experiencia mística se hace consciente y se comunica mediante el lenguaje. Se trata de comunicación y enseñanza de un saber fundamentado en la autoridad de la propia vivencia. Rābi‘a al-‘Adawiyya tiene una viva experiencia del Otro, pero interpretaciones posteriores a Ibn ‘Arabī (m. 1240) proyectan sus propias teorías acerca de la unicidad de lo real sobre los textos referentes a la mística basorí, para negar la experiencia de la alteridad de esta maestra del amor divino, que hablaba con su Dios de tú a Tú.

La acción simbólica del agua y el fuego que relataba Aflākī (1962, 112) es vertida en los bellos versos que el poeta al-‘Aṭṭār (m. 1229) pone en boca de Rābi‘a al-‘Adawiyya en su *Mantic Utair* (El lenguaje o la conferencia de los pájaros):

“Ô toi qui connais le secret des choses !¹⁸⁶ Accomplis les désirs
mondains de mes ennemis / et donne à mes amis l'éternité de la vie
future ; / mais, quant à moi, je suis libre de ces deux choses. / Si je
possédais ce monde-ci ou le futur je tiendrais peu à être en intimité

¹⁸⁵ “Paradojas, es decir, expresiones que van contra la opinión corriente que tiene vigencia en el mundo y la vida ordinaria que la experiencia mística viene a subvertir” (Martín Velasco, 2009, 54).

¹⁸⁶ Cotejando esta traducción del persa con la versión española de *Mujeres Sufies*, que conserva la forma versificada, consideramos más ajustada la traducción francesa, sobre todo en la segunda estrofa: “En esta vida o en la otra, / si estoy desamparada o desvalida, / mi aflicción es menor / si por un solo instante me ofreces tu amistad. / Tu largueza me abruma, / ¡qué grande es mi indigencia!” (Nurbakhsh, 1999, 65).

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

avec toi. Mais c’est de toi seul, ô mon Dieu! que j’ai besoin; tu me suffis”. (‘Attar, 1863, 171, vv. 3081 ss.).

Nuestra mística basorí no precisa de extensos discursos para transmitir su enseñanza. Le bastan breves intervenciones en los diálogos, algunos gestos simbólicos y algunos poemas. En estos últimos, sobre todo, innova en el islam, al ser de las primeras poetas en utilizar el lenguaje de los amantes para referirse a la relación con Dios. Cuando le piden que describa el amor, ella no compone un tratado, hace partícipes a los oyentes de una experiencia sublime, comunica una verdad vital a través del arte. Ḥurayfiš inserta en la respuesta a la petición de descripción, la cuarteta de “Los dos amores”¹⁸⁷ y los siguientes versos: “¡Oh amado del corazón, nada tengo sino a ti! ¡Ten hoy compasión de un pecador que viene a ti!/ ¡Oh mi esperanza, mi reposo y mi alegría! ¡El corazón no quiere amarte más que a ti!” (Ḥurayfiš, 1962, 162).

La mística sponsal, afectiva, ha generado una constelación de símbolos comunes. En la tradición judeocristiana los encontramos en la Biblia en numerosos pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento y, por excelencia, en el *Cantar de los Cantares*. En estos poemas abundan los símbolos referidos a elementos de la naturaleza, de la experiencia personal (gozo, deseo, esperanza) y de la relación interpersonal (amor, amistad, intimidad). El siguiente poema atribuido a Rābi‘a al-‘Adawiyya por Ḥurayfiš, autor árabe del siglo XIV, evoca tanto el poema erótico bíblico como la poesía de San Juan de la Cruz del Siglo de Oro español:

¡Oh mi alegría, mi deseo y mi sostén; mi amigo, mi provisión para el camino y mi destino. / Eres el espíritu del corazón y eres mi esperanza; eres para mí un íntimo amigo, y el deseo de ti es mi sustento. / Si no fuera por ti, mi vida y mi intimidad¹⁸⁸, no hubiera

¹⁸⁷ Ḥurayfiš, una de las fuentes que atribuye estado de viudez a Rābi‘a de Basora, pierde por ello fiabilidad en relación con la atribución de autoría a Rābi‘a de los dichos y poemas que transmite. Pero no hay prácticamente disenso, como veremos, en la atribución de la cuarteta de “Los dos amores” a Rābi‘a al-‘Adawiyya.

¹⁸⁸ “¡Cuán manso y amoroso / recuerdas en mi seno /donde secretamente solo moras[...].”(Juan de la Cruz, 1992, 263).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

vagado (*tašattattu*) por la vastedad del país¹⁸⁹. / ¡Cuánta gracia se ha manifestado¹⁹⁰ y cuánto don, favor y ayuda tengo de ti! / Tu amor es ahora mi deseo, mi deleite¹⁹¹ y lumbre (*yālā'*) para el ojo de mi sediento corazón!¹⁹² / No hay entre tú y yo —no habría vivido— un espacio vacío (*barāh*), pues estás afianzado en la niña de mis ojos (*al-sawād*¹⁹³). / Si te complaces en mí¹⁹⁴, ¡oh anhelo del corazón!, ha comenzado mi dicha. (Ḥurayfiš, 1962, 161-2).

Según Badawī, el poema que transmite al-Ḥurayfiš correspondería a una primera etapa en la evolución espiritual de Rābi'a, en la que el filósofo egipcio identifica un proceso de abandono de lo sensual y la manifestación de una sensualidad a lo divino. Lo considera auténtico, de su época de la vuelta a Dios (Badawī, 1962, 24). Por nuestra parte, apreciamos un alto grado de unión con el Amado. La enamorada suspira por encontrarse plenamente con Él. No se trataría de sensualidad a lo divino, sino de un amor divino que implica a toda la persona. Dios no es mera idea objeto de conocimiento para Rābi'a. Ella se siente amada por un ser personal y busca que el Amado se complazca en ella. La máxima aspiración respecto de sí misma es mostrarse hermosa para el Amado, plenamente realizada en la luminosa belleza de la bondad. Las dimensiones noética, estética y ética

¹⁸⁹ “Buscando mis amores / yré por esos montes y riberas; / ni cogeré las flores, / ni temeré las fieras, / y pasaré los fuertes y fronteras” (Juan de la Cruz, 1992, 249).

¹⁹⁰ “Mil gracias derramando / pasó por estos sotos con presura [...]” (Juan de la Cruz, 1992, 250).

¹⁹¹ “Gozémonos, Amado, / [...] entremos más adentro en la espesura.” (Juan de la Cruz, 1992, 257).

¹⁹² “[...] y véante mis ojos, / pues eres lumbre dellos, / y sólo para ti quiero tenellos. / [...] ¡Oh chrialina fuente, / si en esos tus semblantes plateados / formases de repente / los ojos deseados / que tengo en mis entrañas dibuxados!” (Juan de la Cruz, 1992, 251).

¹⁹³ “[...] mirástele en mi cuello / y en él presso quedaste, / y en uno de mis ojos te llagaste” (Juan de la Cruz, 1992, 256).

¹⁹⁴ “No quieras despreciarme, / que si color moreno en mí hallaste, / ya bien puedes mirarme, / después que me miraste, / que gracia y hermosura en mí dexaste.” (Juan de la Cruz, 1992, 256).

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

forman parte de esta experiencia femenina de lo divino. En contraposición a las interpretaciones monológicas del sufismo teosófico, apreciamos en Rābi‘a al-‘Adawiyya una experiencia mística de conocimiento y amor armoniosamente entrelazados: el amor del Amado, la reciprocidad de una relación interpersonal (la dialogía), es su deseo y su gozo, luz y llama del corazón. Al afirmar que Dios es lumbre del corazón, luz y calor, conocimiento y amor, Rābi‘a al-‘Adawiyya expresa la misma experiencia de íntima comunicación amorosa que canta San Juan de la Cruz: “¡O lámparas de fuego/ en cuyos resplandores/ las profundas cabernas del sentido/ que estava obscuro y ciego/ con estraños primores/ calor y luz dan junto a su querido!” (Juan de la Cruz, 1992, 257).

El confidente íntimo con quien Rābi‘a conversa (trata de amistad, ora) largas horas —procurada la soledad y el apartamiento de las criaturas— es quien la hiere de amor y, al mismo tiempo, el único que puede sanarla:

Mi descanso, hermanos, está en mi soledad; y mi amado siempre está en mi presencia. / No hay para mí nada sustituible a la pasión por él y esta pasión es mi pena entre las criaturas. / Si contemplaba su belleza¹⁹⁵, él era mi mihrab y mi quibla. Si muero de amor sin que haya complacencia, ¡oh, mi pena entre las criaturas y mi desventura! / ¡Oh médico del alma! ¡Tú eres todo mi anhelo!/ Concédeme una unión que sane mi alma. / ¡Oh mi alegría y mi vida por siempre! De ti, mi origen y, de ti, mi embriaguez. / He abandonado todo lo creado esperando de ti la unión, y ese es mi mayor anhelo (Ḥurayfiš, 1962, 163).

El poema más famoso y comentado de Rābi‘a al-‘Adawiyya es la cuarteta de “Los dos amores”. El amor puro, el amor desinteresado en Rābi‘a, a nuestro juicio, es el amor que provoca el Amado por su belleza y bondad. Amarlo es responder al deseo suscitado y avivado en la amada por el mismo Amado. El amor de Rābi‘a no es incondicional como el maternal,

¹⁹⁵ El término árabe *ḥusn* significa tanto bondad como belleza, del mismo modo que un único adjetivo, *ḥasan*, puede traducirse al español por bueno y hermoso

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

sino que, al igual que en el amor conyugal, conlleva reciprocidad. El Amado espera y desea el amor exclusivo de la amada manifestándose para ella:

Te amo con dos amores: un amor de deseo; el otro por el que tú eres digno de ser amado. / En cuanto al amor de deseo, mi ocupación en ti me aparta de quien no eres tú. / En cuanto al que es digno de ti, desvelas tu ocultación para que yo te vea. / Y no hay alabanza ni en este ni en aquel para mí; pero para ti la alabanza por uno y por otro (Makkī, 1962, 110).

En este poema, Rābi‘a aúna voluntad y conocimiento en la relación amorosa; más que de dos amores, se trata de las dos vertientes del amor. La Verdad mueve la voluntad hacia ella; la contemplación de la Verdad no se alcanza sino por desvelamiento. Al-Gazālī, siguiendo a al-Makkī, comenta este poema en *Vivificación de las ciencias del islam*. En el capítulo sobre el amor, el filósofo medieval afirma que el amor de deseo de Rābi‘a es el amor a Dios por su bondad hacia ella, es decir, por las gracias que recibe; mientras que el amor del que Él es digno, es el amor de su belleza y majestad que revela para ella y que este amor es el más elevado de los dos (Badawī, 1962, 70). Sin embargo, no apreciamos ni categorización en los dos amores por parte de Rābi‘a, ni que sienta el deseo del favor del amado, como desea el salario quien sirve, sino que su deseo es de Dios mismo. Al-Ḥurayfīš, como mencionamos anteriormente, cita la cuarteta para ilustrar una conversación sobre la Verdad. La Verdad de Dios es objeto de deseo y objeto de conocimiento. Maestra en el arte de amar íntegramente, con todo el ser, Rābi‘a al-‘Adawiyya ofrece una sencilla cuarteta como referente máximo de escritura mística femenina medieval. Los grandes escritores posteriores la han recibido y reacentuado, según su propio horizonte de comprensión, en los más eruditos tratados de sufismo.

En la reestructuración del sufismo a partir de Ibn ‘Arabī, se intentaba vincular cada sufī a un *šayj* o maestro. En el último poema que traducimos, se vincula a la maestra al-‘Adawiyya directamente con el Profeta, por ello, podría conjeturarse lo siguiente:

[...] la possibilité que son type d'initiation soit d'ordre "dominical" ou "seigneurial" (*at-talīm ar-rabbānī*), distincte en tout cas du *talīm ar-rijāl*, l'instruction des hommes", celle habituellement pratiquée et

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

dans laquelle le Maître est vivant et appartient à une chaîne normale de transmission remontant elle aussi au Prophète mais à travers une série d'intermédiaires qui en sont autant de représentants (Annestay, 2006, 292).

La experiencia mística se comunica mediante el significado interno, el valor simbólico de las palabras; el lenguaje técnico no siempre logra explicarla. Por ello, el lenguaje poético se puebla de evocadores símbolos. En los siguientes versos se vislumbra la figura del Profeta del islam:

Mi copa, mi vino y quien comparte conmigo: tres; y yo, anhelante del amor, cuarta. / La copa de la alegría y del placer la hace circular sin cesar quien escancia el vino. / Si miro, no veo sino a él; y si comparezco no lo veo sino conmigo. / ¡Oh, quién me reprende! Yo amo su belleza. ¡Por Dios! Mi oído no es dócil a tu reproche. / ¡Cuántas noches he pasado en abrasamiento y en la intensidad de mi afección, haciendo correr fuentes de mis ojos lacrimosos / sin que mi llanto sea elevado, ni mi unión con él permanezca, ni mi ojo herido quede adormecido! (Maqdisī, 1962, 173-174)

Aunque recoja fielmente las enseñanzas de la autora basorí, poemas como este, que presenta una simbología acorde con el sufismo posterior, podrían ser de elaboración tardía. No obstante, escritoras contemporáneas, como al-Sakkākīnī, consideran que son precisamente los poetas posteriores los que se sirven de la rica simbología utilizada por la poeta Rābi‘a al-‘Adawiyya (1982, 62).

En interpretación de Annestay, la Copa designa al Profeta Mahoma, quien recibe la Relevación divina y se llena de ella; el Vino es Dios o su Palabra, y el compañero o Comensal es el primer Califa o compañero del Profeta, Abu Bakr, el padre de ‘Ā’iša, la joven esposa de Mahoma. La cuarta es Rābi‘a, cuyo nombre significa precisamente “cuarta”. También recuerda Annestay que el último verso remite al episodio narrado por al-‘Atṭār en el que la mística basorí, cuando se hallaba en estado de contemplación, resultó herida en el ojo, sin darse cuenta ni sentir nada (Annestay, 2006, 294). Por este verso entenderíamos que Rābi‘a no se halla a las puertas de la caverna espiritual, en la exterioridad de sí misma, dispuesta a emprender el camino iniciático, sino que el estado de unión transitorio obtenido ya no basta para

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

satisfacer el ardiente deseo de la amante, una vez que ha saboreado tan alto amor y conocimiento. Los versos de San Juan de la Cruz, tan glosados como cumbre de la poesía amorosa renacentista —que resulta ser divina a la luz de una explicación en prosa exterior al texto—, permiten comprender el sentido vivo y profundo de una poesía mística que tiene como sujeto no “el alma”, no “el intelecto”, sino una mujer, Rābi‘a al-‘Adawiyya:

En soledad vivía, / y en soledad ha puesto ya su nido, / y en soledad la
guía/ a solas su querido, / también en soledad de amor herido.

[...] Y luego a las subidas cabernas / de la piedra nos yremos / que
están bien escondidas, / y allí nos entraremos, / y el mosto de granadas
gustaremos.

Allí me mostrarías / aquello que mi alma pretendía, / y luego me
darías / allí tú, vida mía, / aquello que me diste el otro día (Juan de la
Cruz, 1992, 257).

Como hemos podido apreciar, en ambos el diálogo continuo con el amado se hace arte poética. Las creaciones poéticas atribuidas a Rābi‘a son canciones de amor humano femenino. Su pensamiento no se expresa de forma sistemática, cual tratado filosófico, sino como un acontecer vital, como profunda experiencia existencial, como relación interpersonal, como diálogo amoroso, como creación estética. Las sentencias transmitidas de Rābi‘a refuerzan la comprensión de los poemas que se le atribuyen como auténtica experiencia dialógica.

4. Crítica religiosa y social

Desde la conciencia de una íntima presencia del Otro, desde la experiencia amorosa y liberadora del Amado, las rupturas con formalismos, tradiciones y materialismo son inevitables.

4.1. Críticas, subversiones y rupturas con la tradición religiosa

Como hemos podido comprobar, los dos grandes filósofos místicos del islam, al-Gazālī e Ibn ‘Arabī han glosado y elogiado las palabras y el alto grado de perfección espiritual de Rābi‘a al-‘Adawiyya. Aunque al-Gazālī (m.

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

1111) subestimara la pasión y el deseo en el amor a Dios, en su interpretación de la famosa cuarteta de la mística basorí, no se le adscribe a la corriente de la teosofía islámica. Annemarie Schimmel sí inserta en dicha corriente a Ibn ‘Arabī (m. 1240), a quien se le ha hecho “responsable de la decadencia de la verdadera vida religiosa en el islam, pues con sus ideas monistas destruyó la idea islámica de Dios como fuerza viva y actuante” (2002, 281). Esta autora nos recuerda que el sistema del murciano Ibn ‘Arabī es designado por el término “unidad del ser” (*waḥdat al-wuḥūd*) (Schimmel, 2002, 285).

La defensa de la unidad del ser daría cuenta de un monismo existencial. En esta línea se sitúa, a nuestro juicio, el ensayista francés, Annestay, quien considera un error llamar mística a la sufi de Basora y realiza la lectura de la experiencia de Rābi‘a que considera correcta:

La perfection d’un tel état culmine dans l’extinction (*fanā’*) de l’âme dans la permanence (*baqā’*) dans la Présence divine. Un tel être, pour reprendre des vers célèbres de Rābi‘a, “n’a d’autre espoir que l’union avec Lui car Il est le But de son désir” [...] Rābi‘a réalisait le lien entre cet abandon et l’Unification (*tawḥīd*) (Annestay, 2009, 181).

Cuando la maestra basorí habla de unión con el Amado, Annestay interpreta abandono en Dios con el sentido de Unificación (*tawḥīd*). Consideramos que unión y unificación no tienen el mismo significado. En la unión se mantendría la relación dialógica, pues permanece el yo y el tú; en la unificación la diferencia desaparecería para permanecer una sola realidad o un Todo en el que se disuelve el sujeto. Frente a la realización del *tawḥīd* como unificación, Rābi‘a la vive como unidad de presencia o testimonial (*waḥdat al-ṣuhūd*).

Deseamos por tanto, rescatar a Rābi‘a al-‘Adawiyya de las apropiaciones del sufismo contemporáneo que defiende lo siguiente:

Si l’on doit établir une correspondance entre un saint musulman et un saint d’une autre forme traditionnelle, ce sera sans doute avec un saint taoïste, bouddhiste ou hindou qu’il faudra le faire plutôt que catholique. [...] Il ne reste pas moins très tentant de rapprocher, par exemple, sainte Thérèse et Rābi‘a. [...] Mais là où la sainte chrétienne

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

s'exprime par des images qui ont une validité émotionnelle et mystique évidente, la sainte musulmane, dans les propos et plus encore les poèmes qui nous sont parvenus d'elle, parle un langage exempt de tout sentimentalisme. (Annestay, 2006, 39, 42).

La extraposición, la ubicación extrapuesta de quien practica una lectura comprensiva, “es el instrumento más poderoso —aclara Iris M. Zavala—, ya que la cultura ajena se manifiesta más completa solo a los ojos de otra cultura” (2002, 66). El proceso de re-acentuación, en palabras de la profesora que escucha y hace escuchar a Bajtín, “marca la vitalidad de las obras del pasado en cada presente” y, retomando “el riesgo que hay en la palabra en su coloquio anterior”, puede “devolverle su responsabilidad” (Zavala, 2002, 63). La lectura libre —desde una cultura ajena— de la experiencia mística de Rābi‘a al-‘Adawiyya puede ser subversiva frente a la deriva teosófica del sufismo, que, alejándose de la experiencia humana, del compromiso ético, de la acción, de la obra religiosa (*‘amal*) y de la dimensión dialógica del ser humano, se centra o se limita a la gnosis y aspira a la disolución de la propia singularidad.

Gracias a un desarrollo espiritual dialógico, esta mujer del siglo VIII, Rābi‘a al-‘Adawiyya, goza de prestigio y libertad en el seno de la comunidad islámica. Como vimos anteriormente, inaugura la morada del amor divino en el ámbito del sufismo y, de modo inusitado en su tiempo, alcanza el estado de mayor intimidad con el amado. (Badawī, 1962, 63).

Rābi‘a al-‘Adawiyya defiende su libertad para entregarse al amor elegido. Manifiesta una total independencia emocional del varón en un contexto religioso en el que el celibato entraba en contradicción con el deber de contraer matrimonio según la Tradición (Bukhari¹⁹⁶ VII, 62, núms. 1.3.4.7.11.80). Ella reivindica su autonomía del varón para desarrollar su máxima aspiración. Rābi‘a trastoca la escala de preocupaciones que debía tener una buena musulmana de su tiempo. Así se lo expresa por carta al emir

¹⁹⁶ El *Sahīh* de al-Bujārī (m. 870) es uno de los seis libros canónicos en los que se compiló la Sunna, la Tradición del Profeta. Afirma Vernet que, desde el siglo XIII, las tradiciones eran consideradas “como sagradas y eran utilizadas en las polémicas cristiano-islámicas al mismo título que el Corán” (Vernet, 1972, 105).

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

de Basora (Khawam, 1960, 174) y, con más gracejo al grupo que ponía a prueba:

— Nous ne connaissons rien de ce que tu nous demandes là, s’écrièrent-ils tous. — Eh quoi ! reprit-elle, lorsque j’ai devant moi de pareils sujets de préoccupation, j’irais m’inquiéter d’un mari ! (‘Attar, 1976, 91-92).

Pero ella no es el único personaje de los relatos en quien apreciamos la ironía y la risa. La ironía y la risa del Co-protagonista se manifiestan en los relatos de milagros que implican una ruptura con las leyes habituales de la naturaleza, algo que trastoca las expectativas humanas. En el relato de al-‘Attār en el río Éufrates, antes referido por su rica simbología¹⁹⁷, la ironía y la risa sobreentendidas del Cómplice se unen a las de la protagonista, para provocar la sorpresa y la perplejidad en el asceta y predicador Ḥasan al-Baṣrī y en las personas destinatarias del relato. Rābi‘a al-‘Adawiyya se ríe de la tendencia al prodigio o de la derivación mágica de la religión. Por ejemplo, ante la creencia de que come los alimentos que milagrosamente se le aparecen, afirma lo siguiente:

“They relate of you that you find food and drink in your house” and she said, “O daughter of my brother, if had found such things in my house I would not have touched them, or laid hands upon them, but I tell you that I buy my things and I blessed in them (Ṣibt Ibn al-Ŷawzī, fol. 257a; trad. Smith, 2001, 58-59).

En ese contexto, la ironía y la risa de Rābi‘a expresan el predominio de su concepto de perfección, basado en el crecimiento personal, el desarrollo espiritual y el progreso en el amor. Imaginamos una sonrisa dibujada en el rostro de Rābi‘a cuando mira al asceta orador, de quien se distancia realmente por su altura y profundidad espiritual. De él también se aleja por un llanto y una pena innovadores. Rābi‘a no llora por lo que lloraban los ascetas de su tiempo, su llanto se debe al temor de la separación

¹⁹⁷ “Maître, ce que tu as fait, les poissons aussi peuvent le faire, et ce que j’ai fait les mouches sont capables de le faire. Il s’agirait d’arriver à un degré supérieur aux deux que nous avons atteints” (‘Attar, 1976, 89-90).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

del Amado, su lamento es el propio de una mujer enamorada, el mal que sufre es mal de amor, está de amor herida como la cierva del *Cantico Espiritual*, como la esposa del *Cantar de los Cantares*.

Consideramos que Rābi‘a al-‘Adawiyya no siente aversión hacia la Tradición (*ḥadīṭ-es*), como argumenta Greppi (2003, 57), porque ella no alberga sentimientos negativos, simplemente no se ocupa, ni preocupa, de lo irrelevante. El amor es como el agua, si el corazón se llena de amor, no hay cabida para el odio. Pero cabe la risa, ella se ríe de todo lo que no es Dios, de lo que es mediación que aleja y distrae. En la línea de Lutero, Rābi‘a podría afirmar “solo Dios”. La mística relativiza el papel de la Tradición, del Profeta Mahoma (*l’Envoyé*) y de Satán en el islam:

“Ô Rābi‘a! lui demandait-on, aimes-tu le Seigneur très haut ? —Oh! vraiment oui, je l’aime. — Et Cheïtan, le considères-tu comme un ennemi ? — J’aime tellement le Seigneur très haut que je ne m’inquiète pas de l’inimitié de Cheïtan.” On raconte que Rābi‘a vit en songe l’Envoyé, sur lui soit le salut ! qui la salua et lui dit : Ô Rābi‘a ! m’aimes-tu ? — Ô Envoyé de Dieu! répondit-elle, peut-il se trouver quelqu’un qui ne t’aime pas ? Et cependant l’amour du Seigneur très haut remplit tellement mon cœur qu’il n’y reste de place ni pour l’amitié ni pour l’inimitié envers n’importe quel autre” (‘Attar, 1976, 92).

Cuando el amor de Dios es el eje de la religión, la institución religiosa con sus dogmas, entronizaciones o recursos para el sometimiento, se desmorona: el miedo no domina, el demonio se desvanece, y el líder religioso es simplemente un ser humano. Aún hoy, Rābi‘a es censurada. No se acepta su atrevimiento y valentía de dejar a un lado las mediaciones — interposiciones entre ella y Dios—, y emprender una búsqueda personal y arriesgada. Se le reprocha no haber “percibido” una mediación que, en realidad, no necesitaba: “le plus grand lien entre nous —habla el co-director

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

de la colección *Hikma* de Entrelacs— et Dieu, c’est tout de même le Prophète”¹⁹⁸.

Rābi‘a no solo es maestra en el amor, sino que aporta una nueva concepción de la Religión, depura la Religión de lo que es accidental, anecdótico o incluso distrae de la relación esencial. Su crítica a las mediaciones, por tanto, es tajante: las mediaciones elaboradas por el ser humano son una distracción, cuando no un obstáculo para el encuentro con Dios. Las tradiciones religiosas son humanas, las colecciones de dichos y anécdotas del Profeta y de renombradas figuras, no son Dios. Hay que mantenerse libre de todo ello, con espíritu crítico. Prevalece el conocimiento interno, la interiorización y el discernimiento en su búsqueda de la voluntad divina. Prevalece la oración, es decir, el diálogo íntimo, como medio de conocimiento y unión:

Y le dijo “enseñanos (*‘allimī-nā*) algo de las maravillas de sabiduría que Allāh te ha enseñado (*afāda-ki*)”. Ella le contestó: “¡Qué excelente hombre serías si no amases el mundo”. Al-Ṭawrī era un erudito asceta, pero ella consideraba la preferencia por los libros de la Tradición (*al-ḥadīṯ*) y el celo de la gente por ellos como la puerta de entrada a lo mundano. (Zabīdī, 1962, 118).

Podemos considerar a Rābi‘a una valiente reformadora religiosa¹⁹⁹. Conforme a su propio criterio, quiere depurar pensamiento y praxis de toda desviación. Ella distingue lo que es de Dios de lo que es humano. En el anterior fragmento del comentador de la *Vivificación de las ciencias del islam*, al Zabīdī (m. 1205), apreciamos la función del Maestro interior, el

¹⁹⁸ Penot, 8 de enero de 2006, Entrevista “Rābi‘a al-al-‘Adawiyya et la doctrine de l’amour spirituel” en *France-Culture*; Annestay, 2009, 332.

¹⁹⁹ Es la misma enseñanza de Jesús de Nazaret: “Descuidáis el mandato de Dios y mantenéis la tradición de los hombres. Y añadió: —¡Qué bien despreciáis el mandato de Dios para observar vuestra tradición! Pues Moisés dijo: Sustenta a tu padre y a tu madre, y también: El que abandona a su padre o su madre es reo de muerte. Vosotros en cambio decís: Si uno declara a su padre o su madre que la ayuda que debía darles es corbán, es decir, ofrenda sagrada, entonces ya no le dejáis hacer nada por su padre o su madre. Y así invalidáis el precepto de Dios en nombre de vuestra tradición. Y como ésas hacéis otras muchas” (*Marcos* 7, 8-13).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

reconocimiento de la sabiduría de Rābi‘a al-‘Adawiyya, la superioridad de su conocimiento sobre la mera erudición humana y la supremacía de esta mujer como maestra de doctos en ciencias del islam. En el fragmento paralelo de al-Munāwī, Rābi‘a enseña, además, que el camino de la auténtica liberación se descubre si no se confunde el objeto de conocimiento y celo²⁰⁰.

En relación con su crítica del formalismo y la cosificación, están la sentencias sobre la Kaaba que comenta Ibn Taymiyya: “Es un ídolo adorado en la Tierra”; “Dios no ha estado allí y nunca la ha dejado” (1962, 131; 132).

Badawī considera que podría no ser de Rābi‘a una frase que supondría la defensa de un Monismo existencial o Panteísmo (Badawī, 1962, 81). No obstante, la afirmación de que no ha estado allí (encerrado, limitado) y de que nunca la ha dejado (porque está en todas partes) es compatible con la enseñanza de Jesús de Nazaret, a quien no se le podría acusar de predicar el monismo existencial: se trata de adorar en espíritu y verdad en cualquier lugar, pero, sobre todo, en el interior de uno mismo²⁰¹. Respecto a considerar “La Casa” un ídolo sobre la tierra, el Corán ya advierte de que las gentes adoran la piedra sin Dios (Corán 106, 3-4). La sentencia atribuida a Rābi‘a comprende también una crítica de la deriva de la religión hacia la idolatría o adoración de imágenes o lugares.

Rābi‘a afirma que no quiere la Kaaba, sino al Señor de la Kaaba (‘Attar, 1976, 85). Esta idea reviste, a juicio de Badawī el mayor grado de importancia —de ser cierto el relato que transmite al-‘Aṭṭār—: “pues es la misma idea que desempeñó un grave (*jaṭīr*) papel en la doctrina (*madhab*) de al- Ḥallāy, ya que se contó entre las causas de su condena y ejecución” (Badawī, 1962, 39).

²⁰⁰ En la versión francesa del diálogo transmitido por al-Munāwī se refuerza esta idea: “Une autre fois, elle dit à Soufyāne: — Quel excellent homme tu serais si tu n’étais pas avide des biens de ce monde ! — De quels biens suis-je donc avide ? — Des traditions, que tu recherches avec un si grand zèle...” (Khawam, 1960, 179).

²⁰¹ “Cuando tú vayas a orar, entra en tu habitación, cierra la puerta y reza a tu Padre a escondidas. Y tu Padre, que ve en lo escondido, te lo pagará” (*Mateo* 6, 6).

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

Rābi‘a defiende, por tanto, en los inicios del islam la idea innovadora que Jesús de Nazaret enseñó a la mujer samaritana que le daba de beber: el culto debe hacerse en espíritu y verdad²⁰². Rābi‘a será la primera persona que introduzca esta innovación en el sufismo.

En relación con la crítica de la religión que subrayamos en Rābi‘a al-‘Adawiyya, Badawī menciona la interpretación de una aleya del Corán que ha suscitado múltiples comentarios. Ofrecemos la traducción del texto de al-Munāwī referido al Corán 36, 55:

Oyó a un lector del Corán que recitaba: “Ciertamente los compañeros del Paraíso tienen hoy una ocupación placentera” (*fī šugul fākihūn*)²⁰³. Y dijo: “¡Qué infeliz la gente del Paraíso en su ocupación, ellos y sus esposas” (*azwāy*) (Munāwī, 1962, 138).

La interpretación de Rābi‘a al-‘Adawiyya es audaz y atrevida, contradice la interpretación común del Corán e inicia la exégesis espiritual del mismo. La lectura de Rābi‘a no se interesa tanto por la depuración del sensualismo como por la defensa de su doctrina del puro amor: la meta final es el encuentro definitivo con el Amado, no una prolongación de los placeres que ya se disfrutaban. En relación con el sensualismo, la ironía de Rābi‘a al-‘Adawiyya —mujer consciente de su dignidad y, por tanto, de las de su sexo— adquiere perspectiva de género: el premio del paraíso no puede consistir en que los varones “gocen”²⁰⁴ de las huríes a su servicio. Podemos apreciar igual ironía en el término usado, “esposa”, si tenemos en cuenta otra aleya: “También los desposaremos con huríes de hermosos ojos” (*al-Qurān* 44, 54). Rābi‘a podría referirse tanto a la infelicidad de las esposas legítimas que contemplan tal ocupación, como a la de las huríes que la padecen.

²⁰² “Pero llega la hora, ya ha llegado, en que los que dan culto auténtico darán culto al Padre en espíritu y de verdad. Tal es el culto que busca el Padre. Dios es Espíritu y los que le dan culto deben hacerlo en espíritu y de verdad” (*Juan* 4, 23-24).

²⁰³ El profesor Cortés traduce así: “Ese día los moradores del Jardín tendrán una ocupación feliz” (Corán 36, 55)

²⁰⁴ En español, “gozar” tiene dos acepciones interesantes que explican semejante premio: “tener y poseer algo útil y agradable”; “conocer carnalmente a una mujer” <<http://lema.rae.es/drae/?val=gozar>>. Consulta: 27 de noviembre de 2013.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

En nuestra opinión, Rābi‘a al-‘Adawiyya afirma que el Paraíso no puede ser autosatisfacción, sino relación interpersonal, encuentro con la Otredad. A ello le añade la exégesis *feminista*, la crítica cultural de los textos sagrados escritos e interpretados por hombres. Aunque Badawī no hace comentario alguno en esta línea, sino en la del proceso de espiritualización que le interesa, nos conviene su aclaración sobre el término que critica Rābi‘a, *fākihūn*, es decir, los que se divierten, juegan con alguien (*al-Qurān* 36, 55). *ā kihūn* —afirma el filósofo egipcio— se explica en muchas ocasiones como los que defloran vírgenes: “*yafṭaḍḍūn al-akbār*” (Badawī, 1962, 84).

En relación con el Paraíso, Bahā’ al-Dīn al-‘Āmilī transmite otra sentencia interesante de Rābi‘a al-‘Adawiyya: “Se le preguntó cierto día: —¿Cómo es tu deseo del Paraíso? Ella contestó: —El vecino antes que la casa.” (1962, 165). Rābi‘a defiende de nuevo la prioridad de la persona (Dios vecino), la prioridad de la relación interpersonal sobre el disfrute de las cosas (Paraíso). Lo importante en la religión es la relación dialógica. Las religiones pueden ser un impedimento, por la absolutización de sus relatos, por sus normas o por su formalismo, para el encuentro amoroso interpersonal entre el creyente y su Dios. Rābi‘a somete todo constructo humano a su mirada crítica. Ella es capaz de concebir el Paraíso en el siglo VIII como, a finales del siglo XX, la máxima autoridad religiosa católica intentó explicarlo en una de sus catequesis: un estado de comunión de vida y amor²⁰⁵.

Maestra de espirituales, Rābi‘a al-‘Adawiyya es líder entre líderes varones, “even of pre-eminence above her contemporaries”, afirma la primera filósofa occidental que se ocupó de esta mujer (Smith, 2001, 37). Rābi‘a al-‘Adawiyya pertenece a una tradición religiosa que da amplia cabida a la misoginia en sus *hadīṭ-es*, como el que afirma que el infierno está mayoritariamente poblado de mujeres (Bukhari VII, 62, núms. 124-126). No obstante las mujeres han seguido ejerciendo su autoridad espiritual y moral en el islam. Por ello, inteligentes filósofos y maestros espirituales, como Ibn

²⁰⁵ Vid. <http://es.catholic.net/conocetufe/424/904/articulo.php?id=7092>

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

al-‘Arabī, han reconocido el decisivo papel que desempeñaron en sus vidas las maestras espirituales, a cuya dirección espiritual se acogieron²⁰⁶.

4.2. Crítica social de una mujer en tiempos del esplendor abasí en Irak

Patriarcado, misoginia, segregación sexual, explotación sexual y codicia son males enquistados en la sociedad que Rābi‘a al-‘Adawiyya denuncia o crítica con su discurso y su acción.

Al-‘Aṭṭār pone en boca de Rābi‘a un pequeño discurso en defensa de la mujer:

— Voilā une femme qui a de bien nobles sentiments”, se dirent-ils; puis s’adressant à elle: “Le Seigneur très haut a couronné la tête des hommes d’élite du don des miracles [...]; mais jamais des pareils privilèges n’avaient été dévolus à une femme. Comment es-tu arrivée à un si haut degré ? — C’est que vous dites est vrai, répondit-elle; mais aussi la superbe, l’infatuation de soi même, la prétention à la divinité ne sont jamais venues d’une femme. Aucune d’elles ne s’est prostituée à d’autres femmes.” (‘Attar, 1976, 95).

Además de la defensa de la dignidad moral de la mujer y de la denuncia de la explotación y corrupción, hay una fuerte crítica al patriarcado —basándose, probablemente, en relatos sagrados, con lo que se anticiparía, de nuevo, a la exégesis feminista—. Nurbakhsh (199, 41) considera que la pretensión de divinidad masculina alude a una frase del faraón de Egipto: “Dijo: ‘Soy yo vuestro altísimo Señor’” (Corán 79, 24). Valdrè opina que la afirmación de Rābi‘a podría referirse a Corán 7, 19-22 (Valdrè, 2001, 97, n. 93). Aunque la traductora italiana se limita a sugerir este pasaje, queremos destacar la importancia del mismo, ya que, a diferencia del relato del Génesis bíblico, la mujer no tienta al hombre con el deseo de endiosamiento, aquí el tentador es exclusivamente Satanás:

²⁰⁶ Es el caso de las elogiadas maestras andalusíes del siglo XIII Fāṭima bint ibn al-Muṭannā y Šams Umm al-Fuqarā’ (Greppi, 2003, 46)

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

“¡Adán! ¡Habita con tu esposa en el Jardín y comed de lo que queráis, pero no os acerquéis a este árbol! Si no, seréis de los impíos”. Pero el Demonio les insinuó el mal, mostrándoles su escondida desnudez, y dijo: “Vuestro Señor no os ha prohibido acercaros a este árbol sino por temor de que os convirtáis en ángeles u os hagáis inmortales”. Y les juró: “¡De veras, os aconsejo bien!” Les hizo, pues, caer dolosamente. Y cuando hubieron gustado ambos del árbol, se les reveló su desnudez y comenzaron a cubrirse con hojas del Jardín.” (Corán 7, 19-22)

En relación con la última frase del fragmento de al-‘Aṭṭār (“Aucune d’elles ne s’est prostituée à d’autres femmes”), la traducción española del original persa es la siguiente: “ni ninguna mujer ha sido nunca pederasta” (Nurbakhsh, 1999, 41). La traducción de Caterina Valdrè rezaría así: “Una donna non si è corrotta a causa di un’altra donna” (2001, 64). Nuestra traducción de la versión árabe²⁰⁷ para la última frase comparte el sentido de la italiana: “Y no ha llegado ninguna mujer a corromper a otra” (‘Aṭṭār, 1962, 153). Descubrimos aquí un discurso crítico que cobra importancia en el feminismo contemporáneo. A finales del siglo XX se ha comenzado a hablar de mujeres prostituidas en vez de prostitutas, y, solo entonces, se ha considerado la posibilidad de penalizar la figura del llamado cliente, al ser considerada causa y agente de la prostitución o explotación sexual.

En cuanto a la segregación sexual, hemos observado que la separación entre los cuerpos de diferente sexo no se produce en el ámbito del sufismo de los primeros tiempos. En los relatos que conciernen a Rābi‘a al-‘Adawiyya, la adoración nocturna se hacía en casa de la mujer y los hombres pasaban la noche a solas con ella. La ruptura con la tradición religiosa y

²⁰⁷ Como acabamos de leer, la traducción francesa interpreta la última frase del fragmento de al-‘Aṭṭār en términos de prostitución. En la versión árabe con el término *fāsiqa* podemos entender libertina, crápula, persona que pervierte o corrompe. Pero la edición de Badawī —que excepcionalmente escribe alguna vocal para evitar equívocos— podría presentar un error (o lapsus) al colocar *damma tanwīn* (función de sujeto) en *imra ‘a ujrā* (otra mujer). Badawī utiliza la edición persa de Nicholson (1905-1907). A nuestro juicio, la frase perdería el significado lógico y la corrección gramatical, por lo que traducimos un nombre singular (mujer) regido por la partícula “li” (para) y no una negación absoluta (*lā mar ‘at^{am}*). Nuestra vocalización quedaría así: *wa-lam taṣir imra ‘a fāsiqa li- imra ‘a ujrā* (‘Aṭṭār, 1962, 153).

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

social es evidente²⁰⁸. A la ruptura se añade la subversión en las relaciones sociales de preeminencia hombre-mujer. En los relatos se advierte que Rābi‘a al-‘Adawiyya es líder de líderes varones.

La ética social y política es una dimensión importante de la existencia mística. La misma existencia del místico es interpelante. Margaret Smith traduce un fragmento del manuscrito consultado en el Museo Británico, *Ta’rīj Mir’āt al-zamān*, en relación con el ascetismo de Rābi‘a y con su vida de oración. Valoramos, en este fragmento de Šibt Ibn al-Ŷawzī (m. 1257) — que no recoge Badawī—, su fuerte carga de crítica social a la opulencia y el derroche:

“What did you think of the feast?” Rābi‘a replied, I saw how you went out (nominally) to make the Sunna a living force and to put a stop to heresy, but you displayed a love of luxury and soft living and thereby you brought humiliation upon the Muslims (Šibt Ibn al-Ŷawzī, fol. 257a; trad. Smith, 2001, 42)

La crítica social de la Biblia se expresa en términos parecidos a los de Rābi‘a al-‘Adawiyya desde la denuncia profética del Antiguo Testamento hasta la denuncia evangélica de Jesús de Nazaret. El profeta Amós, que vivió un periodo de prosperidad en el siglo VIII a. C., denuncia sin cesar la opulencia e injusticia. En el fragmento seleccionado podemos apreciar también la existencia de cantoras como signo de riqueza:

¿Qué ves, Amós? Respondí: Un cesto de higos maduros. Me explicó: Maduro está mi pueblo, Israel, y ya no pasaré de largo. Aquel día — oráculo del Señor — gemirán las cantoras del palacio: [...] Escuchadlo

²⁰⁸ “The Prophet said, ‘No man should stay with a lady in seclusion except in the presence of a Dhu-Muhram.’ A man stood up and said, ‘O Allah’s Apostle! My wife has gone out intending to perform the Hajj and I have been enrolled (in the army) for such-and-such campaign.’ The Prophet said, ‘Return and perform the Hajj with your wife’” (Bukhari, VII, 62, núm. 160). Véase <[http://www.hadithcollection.com/sahihbukhari/95-Sahih%20Bukhari%20Book%2062.%20Wedlock,%20Marriage%20\(Nikah\)/5143-sahih-bukhari-volume-007-book-062-hadith-number-160.html](http://www.hadithcollection.com/sahihbukhari/95-Sahih%20Bukhari%20Book%2062.%20Wedlock,%20Marriage%20(Nikah)/5143-sahih-bukhari-volume-007-book-062-hadith-number-160.html)>. Consulta: 5 de enero de 2013.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

los que exprimís a los pobres y elimináis a los miserables. Pensáis: ¿Cuándo pasará la luna nueva para vender trigo o el sábado para ofrecer grano y hasta el salvado de trigo; para encoger la medida y aumentar el precio, para comprar por dinero al desvalido y al pobre por un par de sandalias? [...] Aquel día —oráculo del Señor— haré ponerse el sol a mediodía y en pleno día oscureceré la tierra. Convertiré sus fiestas en duelo, vuestros cantos en elegías [...] (*Amós* 8, 2-6.10).

En el evangelio de Lucas, la crítica de Jesús de Nazaret contra la riqueza es especialmente dura. El Nazareno cuestiona —como hará después Rābi‘a al-‘Adawiyya— el origen ilícito del dinero:

El que es de fiar en lo poco, es de fiar en lo mucho; el que es deshonesto en lo poco, es deshonesto en lo mucho. Pues si con el dinero sucio no habéis sido de fiar, ¿quién os confiará el legítimo? Si en lo ajeno no habéis sido de fiar, ¿quién os encomendará lo vuestro? Un empleado no puede estar al servicio de dos señores: pues odiará a uno y amará al otro o apreciará a uno y despreciará al otro. No podéis estar al servicio de Dios y del dinero. Los fariseos, muy amigos del dinero, oían todo esto y se burlaban de él. Él les dijo: —Vosotros pasáis por justos ante los hombres, pero Dios los conoce por dentro. Pues lo que los hombres exaltan lo aborrece Dios. (*Lucas* 16, 10-15)

La misma pureza y rectitud que rige el obrar de Rābi‘a al-‘Adawiyya rige su aceptación de dinero. Su pregunta alcanza hasta los poderes religiosos de nuestro tiempo: ¿cómo aceptar bienes de los que no se conoce la licitud ni el origen? Por este motivo, ella rechaza donativos de mercaderes y poderosos. Esta pregunta, que encierra una denuncia, sigue siendo relevante hoy a escala internacional, especialmente en relación con los nuevos paraísos:

— Je viens d’apporter pour Rābi‘a, me répondit-il, cette bourse d’or. Je suis très inquiet de savoir si elle l’acceptera, oui ou non. Va, Haçan, et fais-lui toi-même la proposition ; peut-être qu’elle l’acceptera. — J’entrai donc chez Rābi‘a, continua Haçan Basri, et je ne lui eus pas plus tôt transmis les paroles de ce marchand que, me regardant du coin de l’œil, elle me dit : [...] De plus, depuis que je connais Dieu,

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

j’ai détourné mes regards de toutes les créatures. Pour le moment, comment pourrais-je accepter l’argent de quelqu’un, quand nous ne savons même pas si c’est un bien légitime ou illicite ? Et elle ajouta : Un jour on avait mis dans une lampe de l’huile de la maison du sultan. Je raccommodai à la lumière de cette lampe les déchirures de mon vêtement. Pendant plusieurs jours mon cœur fut rempli de ténèbres et ne retrouva sa clarté que lorsque j’eus de nouveau décousu le vêtement que j’avais réparé. Présente donc mes excuses à ce marchand, et qu’il s’en aille (‘Attar, 1976, 95-96).

Además del cuestionamiento de la procedencia de los bienes donados, Rābi‘a mantiene la independencia respecto de cualquier poder. En este caso, hace referencia al poder político. No desea mantener ninguna relación de clientelismo. Salvaguarda su libertad si no debe favores. El trabajo es un derecho, un medio de realización personal y un compromiso ético. La vida no es más que una suma de días, así pues —recomienda a su discípulo, el maestro al-Ṭawrī—, hay que obrar (Munāwī, 1962, 110). La brevedad de la vida no invita a la ociosidad sino a las acciones buenas en el mundo.

Rābi‘a rechaza la ociosidad y se gana el sustento con el trabajo. Ella no quiere pedir nada a nadie. Se aleja en este punto de las órdenes mendicantes de la Baja Edad Media, pero concuerda, con Francisco y Clara de Asís en interpelar a la sociedad de su tiempo por su sencillez y pobreza.

La opción por la pobreza es una forma de vida libre que cuestiona igualmente la doctrina sobre la propiedad privada. Rābi‘a al-‘Adawiyya no niega el título de propiedad, pero sí su carácter absoluto y privativo: los bienes son préstamos en manos de sus propietarios; la propiedad tiene una fuerte dimensión social:

On rapporte encore que quelques dévots personnages allèrent trouver Rābi‘a. Et la voyant couverte d’un vêtement tout déchiré, ils lui dirent: “ Ô Rābi‘a ! il y a bien des gens qui, si tu leur demandais un secours, te le donneraient. — Je rougirais, répondit-elle, de demander des biens de ce monde à qui que ce soit; car ils n’appartiennent à personne en propre, mais ne sont qu’un prêt dans les mains de ceux qui les détiennent. — Voilà une femme qui a de bien nobles sentiments”, se dirent-ils [...] (‘Attar, 1976, 95).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Las enseñanzas de Rābi‘a sobre la propiedad, la codicia y la brevedad de la vida coinciden con el contenido de la parábola del rico necio de Jesús de Nazaret:

Y les dijo: —¡Atención! ¡Guardaos de cualquier codicia, que, por más rico que uno sea, la vida no depende de los bienes! Y les propuso una parábola: —Las tierras de un hombre dieron una gran cosecha. Él se dijo: ¿qué haré, que no tengo dónde guardar toda la cosecha? Y dijo: Haré lo siguiente: derribaré los graneros y construiré otros mayores en los cuales meteré mi trigo y mis bienes. Después me diré: Querido, tienes acumulados muchos bienes para muchos años; descansa, come, bebe y disfruta. Pero Dios le dijo: ¡Necio, esta noche te reclamarán la vida! Lo que has preparado, ¿para quién será? (*Lucas* 12, 15-20).

Al-Munāwī transmite la siguiente sentencia de Rābi‘a: “Si la Tierra fuera de un solo hombre, no sería rico con ella [...]. Porque la Tierra también desaparecerá” (Munāwī, 1962, 136).

Rābi‘a al-‘Adawiyya comparte su pobreza material y su riqueza espiritual. Su casa siempre está abierta, y recibe todo tipo de visitas. Los dos ulemas que van a visitarla un día esperan de su generosidad tanto como espera el pobre a la puerta:

On raconte que deux docteurs allèrent rendre visite à Rābi‘a. Comme ils avaient faim, elle plaça devant eux deux pains qu’elle possédait. À ce moment un derviche étant venu demander l’aumône à la porte, Rābi‘a, enlevant les deux pains de devant les docteurs, les lui donna. Ceux-ci, fort étonnés, s’assirent, suivant de l’œil tout ce qui se passait (‘Attar 1976, 88).

El hecho de que las visitas sean mayoritariamente masculinas, a tenor de los relatos, indica que eran las personalidades más relevantes de Basora en el ámbito de las Ciencias del islam y permite comparar el nivel de competencia teológica de Rābi‘a con el de los más afamados maestros.

Rābi‘a al-‘Adawiyya destaca por hacer una teología viva, presentada con hechos y palabras que han transmitido quienes la vieron y escucharon. Su doctrina no se presenta como un discurso monológico, sino que se ofrece en magisterio dialógico. Su doctrina religiosa y moral es fruto del encuentro

VIDA Y MAGISTERIO DE RĀBI‘A AL-‘ADAWIYYA

interpersonal con la otredad, fruto de su experiencia. La experiencia moral de Rābi‘a al-‘Adawiyya es dialógica, la elevación ética es el resultado de la intimidad y el conocimiento recibidos como don del amor. El Amado se acerca y se da a conocer, embellece e ilumina.

Rābi‘a al-‘Adawiyya aunaría belleza, ternura y sabiduría. Citamos, de nuevo, algunos fragmentos de la carta que, según al-Munāwī, Rābi‘a al-‘Adawiyya escribió al emir de Basora que solicitó su mano. El texto seleccionado comprende el sentido de su vida y doctrina, en relación con la ética social y política:

Prépare une conclusion heureuse à ta vie, avance avec succès vers la rencontre de ton Créateur, deviens le tuteur de ta propre personne. Ne prends pas pour conseillers des hommes qui se préparent à partager ton héritage; mais jeûne en évitant de te nourrir de soucis [...]. Le seul aliment que tu prendras [...] ce sera le travail qui découle d’une vie quotidienne [...]. Quant à moi, si Dieu m’accorde les biens qu’il t’a donnés, et même deux fois plus, je n’éprouverai aucune satisfaction en me détournant, ne fût-ce que le temps d’un clin d’œil, du culte exclusif que je lui ai voué. (Khawam, 1960, 173-174)

En esta respuesta epistolar al emir, podemos apreciar la cultura, la valentía, la independencia económica y emocional del varón, así como la autoridad moral de la vida y magisterio de esta mujer sobre los hombres más influyentes de Basora.

El reconocido prestigio de Rābi‘a al-‘Adawiyya se refleja de igual modo en el siguiente relato. Las gentes de Basora esperan de ella la liberación de la opresión de un gobernador corrupto, nombrado por el general omeya Al-Ḥaḡyāy ibn Yūsuf:

Rābe‘ah tenía una túnica (*moraqqa’*) que se ponía para rezar. Muchos hablaban del poder milagroso de esa túnica. [...] “Moriría,” comentó Rābeah, “si llevase la súplica al extremo, pero sólo voy a amonestarle. Quizás así se arrepienta y retorne a la obediencia.” *Rābe‘ah* entregó entonces su túnica a uno de sus discípulos y le mandó. “Lleva esto al Emir e infórmale que *Rābe‘ah* le manda sus saludos. [...] Al recibir el mensaje del discípulo de *Rābe‘ah*, el gobernador abrazó la túnica, se

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

sonrojó y exclamó: “Oh *Rābe‘ah*, me has despertado de un latigazo”. Se arrepintió, devolvió los bienes injustamente confiscados y se unió a la comunidad de los piadosos. (*Montajeb raunaq al-mayāles*) (Nurbakhsh, 1999. 59).

Finalizamos el capítulo dedicado Rābi‘a al-‘Adawiyya con este texto en el que se aprecia cómo la autoridad moral de esta mujer mística en el islam suponía una instancia crítica, social y política, capaz de transformar la realidad y combatir la injusticia.

VII. ESTUDIO COMPARATIVO: EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS TERESA DE JESÚS Y RÂBI‘A AL-‘ADAWIYYA

Asín Palacios ofrece en su libro póstumo, *Šādilīes y alumbrados* (1990), la traducción de numerosos textos de la escuela sufi floreciente en *al-Andalus* y el Norte de África entre los siglos XIII y XV²⁰⁹. Con esta traducción del árabe, el maestro de arabistas realiza una valiosa aportación a los estudios de mística comparada, sobre todo, por la selección de los textos. Como bien observa Luce López-Baralt en la introducción, falta el estudio comparativo que propone el título de la obra (Asín Palacios, 1990, X), pero la muerte del autor truncó el proyecto.

Šādilī-es es el nombre de los seguidores de la escuela fundada por Abū al-Ḥasan al-Šāḍilī, de estirpe árabe, nacido cerca de Ceuta en el año 1196. Asín Palacios afirma que este maestro sufi no dejó nada escrito en libros,

²⁰⁹ “El siglo XII supuso un importante punto de inflexión tanto por la legitimación de al-Gazali del sufismo como debido a la formación de las grandes órdenes sufíes. [...] Antes de esa época, el sufismo había tendido a concentrarse en las áreas urbanas, entre las élites religiosas que se reunían en las mezquitas o en casas privadas. Ahora la familia espiritual estaba organizada más formalmente como una comunidad. Hacia el siglo XIII, las órdenes sufíes habían creado redes internacionales de centros que transformaron el sufismo en un movimiento de masas popular cuyos predicadores fueron los grandes misioneros del islam” (Esposito, 2006, 129).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

pero su discípulo murciano Abū al-‘Abbās transmitió sus sentencias a Ibn ‘Atā’ de Alejandría, el cual las recogió y comentó en sus libros²¹⁰ (Asín Palacios, 1990, 49). Posteriormente, Ibn ‘Abbād de Ronda (1371-1394) escribió un *Comentario a las “Sentencias de Ibn ‘Atā’ Allāh de Alejandría* (Asín Palacios, 1990, 72).

Asín Palacios considera que esta escuela es precursora de la mística carmelitana, y anuncia paralelos con Juan de la Cruz y Teresa de Jesús. Ahondaremos, pues, en la línea femenina, estableciendo algunas similitudes entre esta escuela sufí (s. XIII-XV), la pionera del sufismo o mística islámica, Rābi‘a al-‘Adawiyya (s. VIII), y Teresa de Ávila en el *Libro de la Vida* (s. XVI). Es decir, tendremos presente como referente interesante para el establecimiento de semejanzas entre Teresa de Ávila y Rābi‘a de Basora el ideario *šādilī*.

El maestro de arabistas nunca menciona a Rābi‘a al-‘Adawiyya al comentar este ideario sufí; pero sí la nombra una vez la hispanista puertorriqueña en la introducción y otra vez es mencionada en los fragmentos *šādilī-es*. Asín Palacios defiende que el ideario *šādilī* pudo ser conocido en los siglos XV y XVI por mudéjares y moriscos “y transmitido por lo tanto a los *dejados*, *alumbrados* y *quietistas* de Andalucía y Castilla” (1990, 63). El prestigioso arabista plantea la hipótesis de atribuir el renacimiento espiritual del siglo XVI español a la asimilación y difusión “del léxico, del ideario y de los métodos” de la escuela sufí hispano-africana (1990, 23). Por nuestra parte, discreparíamos de quienes pretendiesen afirmar que no existían antecedentes en la mística europea para la originalidad de la mística española renacentista, ya que pueden observarse bastantes similitudes entre las dos místicas objeto de nuestro estudio y las maestras místicas del amor de la Baja Edad Media Europea.

²¹⁰ Éric Geoffroy (1998): *La sagesse des maîtres soufis*. París: Grasset. Ibn ‘Atā’ Allāh (2003): *La sabiduría de los maestros sufíes. Latā‘if al-minan fī manāqib al-shaykh Abī l-‘Abbās al-Mursī wa shaykhi-hi al-Shādhiḷī Abī l-Hasan*. Madrid: Mandala. La versión española de la traducción francesa está disponible en web :<<http://es.scribd.com/doc/133169143/10/Notas>>. Consulta: 9 de febrero de 2014.

ESTUDIO COMPARATIVO

Marguerite Porete, la mística francesa quemada en la hoguera el 1 de mayo de 1310, escribió *Le mireur des simples âmes anéanties et qui seulement demourent en vouloir et désir d'amour*. Existen traducciones del francés medieval al francés contemporáneo (Porete, 1984) y al español (Porete, 2005). El libro fue condenado y prohibido, pero circuló como anónimo hasta que en 1946 la estudiosa de la corriente del espíritu libre, Romana Guardini, descubrió su autoría femenina. Michael Sells afirma que “la obra maestra de Marguerite, *El espejo de las almas simples*, se basa en un viaje místico que, como muchos viajes sufíes y beguinos tempranos, contiene siete estaciones” (Sells, 2001, 145). Sells considera que el misticismo de Rābi‘a tiene su contrapartida en esta seguidora de la religión del amor (2001, 143).

1. Experiencia común

La vida es dialógica por su naturaleza. Vivir significa participar en un diálogo: significa interrogar, oír, responder, estar de acuerdo, etc. El hombre participa en este diálogo todo y con toda su vida: con ojos, labios, manos, alma, espíritu, con todo el cuerpo, con sus actos (Bajtín, “Para una reelaboración del libro sobre Dostoievski”).

1.1. La espiritualidad en relación

En la introducción a la segunda parte, ya consideramos que, tanto en la biografía como en la autobiografía, se objetiva artísticamente la vida. De la lectura de la autobiografía teresiana y las tradiciones biográficas de Rābi‘a, deducimos que el valor biográfico que organiza la narración es la forma de comprender la vida como el deseo de encuentro pleno con el Otro. Este sentido significativo para sus vidas es objeto de representación literaria. Teresa y Rābi‘a logran sentir la presencia de su Amado y esta presencia interior condiciona el resto de relaciones.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Rābi‘a y Teresa comparten la siguiente sentencia que se atribuye a al-Šāḍīlī, el fundador de la escuela sufí medieval: “Los santos no necesitan de cosa alguna teniendo a Dios, de modo que con Él les basta” (Asín Palacios, 1990, 309). Ambas buscan a Dios por Dios mismo, no desean nada que no sea Él. Teresa, como Rābi‘a, acaba desdeñando cualquier recompensa y abandonando el miedo. Nada temen, sino el ofender o no complacer al Amado. Rābi‘a se siente infiel a su Amor si se distrae con la imagen del paraíso y se turba con la imagen del infierno porque representaba la ausencia del encuentro final. Las dos amantes llevan siempre en la memoria al Amado. La rememoración continua de Dios es la práctica cotidiana de Rābi‘a y del sufismo. Como los *šādīlī-es*, ambas evitan divagar pensando en las cosas criadas: memoria del Creador y olvido de lo criado, enseñaba Ignacio de Loyola en los *Ejercicios Espirituales* que Teresa conocía.

Las dos amantes lo esperan todo de su Señor. Los textos *šādīlī-es* nos proporcionan explicaciones para algunos de los relatos de al-‘Aṭṭār. Por ejemplo, entendemos por qué Rābi‘a devuelve los panes que le regala una vecina (‘Attar, 1976, 88), después de contarlos y calcular que no proceden de la providencia de Dios, que multiplica por diez: “No extiendas tu mano para tomar lo que te regalen las gentes, sino tan solo cuando creas que quien mediante ellas te lo regala es tu Señor. Si así lo entiendes, toma lo que creas lícito, según la moral y la ascética” (Asín Palacios, 1990, 341). La explicación de la sentencia que recoge Asín Palacios es ya posterior a Ibn ‘Arabī (1165-1240), con quien la elucubración teológica lleva a la creencia en un solo ser real, una sola causa eficiente.

En los textos de la escuela sufí andalusí encontramos también aclaraciones para enigmáticas sentencias de Rābi‘a²¹¹, y paralelos con las imágenes magisteriales de Teresa, como el huerto y el hortelano en la alegoría del huerto:

²¹¹ “D’où viens-tu ? lui demandait-on encore. — De l’autre monde. — Et où vas-tu ? — Dans l’autre monde. — Que fais-tu dans ce bas monde ? — Je me joue de lui. — Et comment te joues-tu de lui ? — Je mange son pain et j’accomplis les œuvres de l’autre monde” (‘Attār, 1976, 92).

ESTUDIO COMPARATIVO

Así también al siervo de Dios lo ha colocado Éste en el mundo y le ha mandado que obtenga de él las provisiones para la vida futura, de las cuales la mejor es la piedad y virtud [...]. El hombre se las ha con Dios, como el esclavo a quien su amo le manda que cultive un huerto, sembrándolo y haciendo lo necesario para cuidarlo (Asín Palacios, 1990, 368).

Una vez alcanzada la íntima amistad con Dios, el trato con los otros, concebido desde esta relación matriz, se relativiza. Rābi‘a siente que su cuerpo está junto a otros cuerpos, pero su corazón está con Dios. La conversación ociosa con los otros es penosa para Teresa, pues la aparta de Dios. Ambas buscan la soledad para el encuentro con el Amado, pero “no basta aislarse de la gente; hay que evitar también el dejarse visitar” (Asín Palacios, 1990, 232). Teresa restringe las visitas a las casas reformadas. Las visitas de Rābi‘a salen reformadas, pues ella censura las conversaciones vanas. Ambas procuran evitar conversaciones maledicentes o simplemente ociosas, incluso entre gente devota y religiosa. Curiosamente, Ibn ‘Abbād de Ronda apoya la recomendación de huir de quienes no reprimen su afán de hablar en un dicho atribuido a Jesús de Nazaret:

Y de Jesús se cuenta que dijo a sus discípulos: “No tratéis con los muertos, pues vuestros corazones morirán”. Y al preguntarle quiénes eran los muertos, respondió: “Los que aman al mundo y lo desean” (Asín Palacios, 1990, 244).

Ambas coinciden en no necesitar mediaciones masculinas para acercarse a Dios. “[H]uelga ya la mediación del profeta y del santo”, afirma un texto *šādīlī* (Asín Palacios, 1990, 287), que reproduce el sentir de las palabras de Rābi‘a. Teresa incluso llegará a experimentar como obstáculo la mediación de ministros de la Iglesia.

Sin mediación, las maestras de Basora y Ávila entran en contacto con su Amado, pero necesitan hablar de Él o mostrar el camino del encuentro a quienes comparten la búsqueda. Teresa manifiesta en numerosas ocasiones la necesidad de tratar los asuntos del espíritu con personas letradas y espirituales. Esta necesidad la vemos palpable en quienes buscan a Rābi‘a para ser ilustrados por ella. Los textos biográficos nos muestran cómo se

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

hace partícipe al compañero o compañera espiritual, maestra o confesor, de las vicisitudes de la relación interpersonal con la Otredad.

Las mujeres aparecen como discípulas o asistentes de Rābi‘a y compañeras de Teresa. Pero Teresa desea frecuentar un grupo espiritual mixto, práctica habitual en Rābi‘a. En los relatos biográficos estudiados, la mayoría de los encuentros espirituales de ambas se producen con hombres. Además, instauran en sus relaciones con los hombres una relación subversiva, que contradice las represiones del patriarcado en sus respectivas épocas.

En primer lugar, destaca la conquista de la independencia emocional del varón. En el contexto de la cultura islámica, se trata de una opción muy original y valiente por parte de Rābi‘a de Basora. En el caso de Teresa de Ávila, el rechazo del matrimonio y la elección del celibato en la vida monacal, se realiza contra la voluntad del padre y mediante una fuga. Las dos mujeres, para desarrollar en plenitud la vida de relación amorosa que han elegido, se liberan de cualquier tutela masculina que reprima u oprima: padre, marido, protectores, tradiciones y autoridades religiosas. Ambas mujeres cuestionan la primacía y la autoridad otorgadas al varón en materia religiosa.

La inversión de las relaciones habituales varón maestro-mujer discípula se opera en ambas incluso en el ámbito doméstico: Teresa deviene maestra espiritual del padre; Rābi‘a, reconocida como iluminada, predispone a su servicio (o discipulado) al propio amo.

Teresa denostó a maestros espirituales de su tiempo por falta de experiencia y preparación. Los relatos sobre Rābi‘a también la presentan con mayor autoridad y elevación espiritual que los más afamados maestros y eruditos. Rābi‘a es maestra y educadora en el arte de amar para todos los maestros sufíes; Teresa es la autoridad citada por quienes quieren iniciar y acompañar en la vía del trato de amistad con Dios.

ESTUDIO COMPARATIVO

1.2. La relación con el Otro

La orientación del corazón al Otro evoluciona desde la relación de temor, a la relación de confianza y amor; desde el amor asalariado, que busca la recompensa, al amor a Dios por Él mismo y por el amor y el deseo que Él despierta (V 25, 19). Sin abandonar la vivencia del amor como *cupiditas*, esta relación evoluciona hacia el puro amor desinteresado e incondicional. Las dos dimensiones de este amor son vividas por Rābi‘a y Teresa.

El deseo del Otro, despertado por Él mismo, aviva el amor, perfecciona y facilita el conocimiento. La experiencia de amor y conocimiento impulsa el compromiso ético de ambas: la comunicación del saber, el magisterio. El conocimiento de estas mujeres es amoroso y experiencial, es iluminación ilustrada que acrecienta el amor y la responsabilidad ética. El crecimiento ético refuerza la unión. Las tres vías de la experiencia mística denominadas purgativa, iluminativa y unitiva no son tres peldaños que se suceden, son dimensiones de la persona humana (ética, cognoscitiva, afectiva) que nuestras dos místicas integran armónicamente en su vida y en su desarrollo personal, polarizado por el amor, relación dialógica en la que el Amado sorprende y trastoca las expectativas. Teresa sufre mucho porque, según los dictámenes masculinos de una religión monológica, no podría adquirir conocimiento místico o recibir gracias místicas sin estar muy “mortificada” y adelantada en las virtudes, por tanto, “no podía dejar de temer mucho” (V 23, 11). Teresa comienza entonces su escritura dialógica (V 23, 14-15).

La conocida como segunda conversión de Teresa —la nueva vida que se inicia con una promesa ante la imagen de un Cristo muy herido y ultrajado— y la caída de Rābi‘a marcan un paso decisivo en la experiencia de una religión dialógica: la experiencia del desposorio, de la íntima amistad con un Tú que se revela.

1.2.1. La purificación de amor y la liberación

La experiencia primera y fundamental del Dios bíblico es la de un Dios libertador. La liberación de la opresión y de la esclavitud de Egipto es

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

vivida como intervención mediada. Las místicas experimentan también el amor de Dios como un agente de liberación exterior e interior. Teresa y Rābi‘a perciben al Otro como alguien real, personal, como la fuerza que determina sus vidas, como un otro valorativo en ellas:

El otro con una autoridad amorosa interna es el que dirige mi interior, no soy yo quien lo dirige valiéndome del otro como de un medio (no se trata de un mundo de otros en mí, sino de mí en el mundo de otros; yo me inicio en este mundo); no existe el parasitismo (Bajtín, 2009, 136).

El deseo del Amado, de la unión con Él, es un elemento constitutivo en la personalidad de Teresa y de Rābi‘a, una fuerza que organiza sus vidas existencialmente. El co-Protagonista determinante de la historia de sus vidas, es presencia interior (el Otro en ellas) y presencia en la que viven (ellas en el mundo del Otro). Siempre en recíproca presencia. El aspirado encuentro con Él se convierte en un impulso moral que hace crecer. Ambas emprenden un camino de perfección ética. Sus vidas se convierten en heroicas a causa de sus virtudes y ellas se convierten para la posteridad en heroínas literarias junto a su misterioso Amado. El crecimiento moral de estas mujeres es fruto del diálogo amoroso, de la relación interpersonal y de la iniciativa del Amado, aunque el esfuerzo ascético en ambas sea continuo. Si bien el amor impulsa sus vidas a la entrega y la unión cada vez con menos resistencia, las dos cuentan cómo, en periodos más o menos largos, dejaron el diálogo amoroso.

La moral dialógica es evidente en Teresa, quien experimenta incesantemente la siguiente afirmación *šadīlī*:

El hombre no puede evitar el pecado sin su gracia y misericordia, ni tiene tampoco fuerza para obedecer sus mandatos más que con la voluntad de Dios, su ayuda y su amor (Asín Palacios, 1990, 376)

ESTUDIO COMPARATIVO

Los tratados de los *šāḍilī-es* reconocen, pues, la moral dialógica anunciada en los Salmos²¹², es decir, una perfección que se logra por la acción divina:

Pero esto es tan sólo tratándose de los místicos amantes de Dios, pues si se trata de los amados de Dios, sus corazones están ya pulimentados y alumbrados por elección divina (Asín Palacios, 1990, 271).

El amor de deseo es provocado por el mismo Amado. Teresa dice que es la pena que purifica; es la pena de amor que siente Rābi‘a y que solo podrá calmarse con la visión del Amado. El deseo abrasador que quema cualquier otro deseo mundano lo experimentan ambas, cada vez más desasidas. Quien les despierta y aviva el fuego del deseo es el único que puede satisfacerlo; a sorbos aquí y, completamente —esperan ambas—, en la otra vida.

Solo al-‘Aṭṭār escribe un breve relato de la infancia y juventud; las demás fuentes muestran a Rābi‘a en su madurez y ancianidad y muy pocos textos permiten inferir distintas etapas de desarrollo espiritual. El *Libro de la Vida* narra la evolución de la personalidad de la protagonista desde la infancia hasta la madurez alcanzada en el tiempo de la redacción. Las nueve moradas que describe Ibn ‘Aṭā’ Allāh de Alejandría podrían servir para la descripción de la evolución de la vida espiritual de Teresa: renuncia ascética, renuncia exterior e interior, paciencia, gratitud, temor y esperanza, confianza, contento o satisfacción con la voluntad divina y morada del amor divino (Asín Palacios, 1990, 314-315).

La conversión del corazón al Sumo Bien conlleva el anhelo de perfección ética. El camino de perfección que inicia Rābi‘a al-‘Adawiyya y que recorre Teresa coincide en muchos aspectos con el camino que enseñan los *šāḍilī-es* para llegar a Dios: se entra hasta Dios por la puerta del anonadamiento (Asín Palacios, 1990, 105), de la purgación del amor al mundo y de la renuncia a los apetitos (Asín Palacios, 1990, 108). En términos *šāḍilī-es*, ambas alcanzan la perfección, pues ofrecen como síntoma

²¹² “Si el Señor no construye la casa, en vano se cansan los albañiles; si el Señor no guarda la ciudad, en vano vigilan los centinelas” (*Salmos* 127, 1).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

“la negación o dejamiento de la voluntad [en manos de Dios]...” (Asín Palacios, 1990, 235). Teresa narra el compromiso de entrega de su voluntad ante un Cristo muy llagado, al descubrir su misterio de amor. La Pasión de Cristo —la caída de Dios en lo más abyecto por puro amor— despierta su pasión amorosa y produce el cambio en su vida. De Rābi‘a no se narra un cambio significativo en la determinación de su voluntad, pues siempre aparece en los relatos su deseo de entrega total, pero sí la toma de conciencia —conocimiento— de una especial relación de proximidad con Dios en su propia experiencia de caída. La declaración viene de Dios. Ella oye su voz. Esta iluminación produce el cambio en sus condiciones existenciales y, por ende, en su disponibilidad para el cultivo de la relación con el Otro. Cuando su amo la percibe como una mujer en el mundo de Dios, en recíproca presencia con el Otro, es liberada (‘Aṭṭār, 1962, 144).

Rābi‘a al-‘Adawiyya es precursora de los *šādīlī-es* en la prescindencia de la voluntad propia —de los propios deseos— para alcanzar —como Teresa— la unión de la voluntad con la voluntad divina. Sin embargo, ellas no comparten la aspiración de los sufíes andalusíes “suprimir en su alma el deseo de llegar a Él” (Asín Palacios, 1990, 311). Nuestras amantes purifican su deseo, pero buscan la plenitud del encuentro abrazadas en él. Ellas saben que ese anhelo, esa pena, es prenda del Amado (V 20, 9).

La pobreza de espíritu de las dos mujeres les hace ver la gracia del don en ellas:

“En m’entendant interpeller de cette manière, disait Rābi‘a, je chassai entièrement de mon cœur le goût de choses de ce monde et je détournai d’un seul coup mes regards de toutes les créatures terrestres” (‘Aṭṭār, 1976, 94).

Después de entender ciertas palabras en arrobamiento, conducentes a evitar conversaciones y amistades mundanas, cuenta Teresa:

Desde aquel día yo quedé tan animosa para dejarlo todo por Dios, como quien había querido en aquel momento —que no me parece fue más— dejar otra a su sierva. Así que no fue menester mandármelo más; que como me veía el confesor tan asida en esto, no había osado determinadamente decir que lo hiciese. Debía aguardar a que el Señor

ESTUDIO COMPARATIVO

obrase, como lo hizo; ni yo pensé salir con ello, porque ya yo misma lo había procurado, y era tanta la pena que me daba, que como cosa que me parecía no era inconveniente, lo dejaba²¹³; ya aquí me dio el Señor libertad, y fuerza para ponerlo por obra (V 24, 6-7).

No alcanzan el Amor con las prácticas ascéticas o las mortificaciones. Su renuncia ascética consiste en el desprendimiento de todo lo que no es el yo auténtico, para que sea posible el encuentro con el Tú. Rechazan donaciones, regalos y lujos; se despojan de todo lo que no es Dios y pueda distraerlas de Él, de lo que pueda interponerse entre ellas y el Amor de sus vidas.

La humildad, la conciencia de la presencia activa del Otro en ellas, es mayor cuanto más elevada es la conciencia de su dignidad personal. En ambas, el amor recíproco les da la libertad, la grandeza y la iniciativa creadora. La unión de voluntades no es sumisión, sino experiencia de liberación femenina. Enamoradas del Misterio trascendente e inmanente, desarrollan un perfil innovador de mujer. Son mujeres creativas que deben escribir su propio papel en el mundo. Teresa, dotada de un fino espíritu crítico y de un corazón apasionadamente enamorado, es poeta, escritora y fundadora de nuevas sociedades. Rābi‘a, también poeta, ejerce el magisterio mixto en su propia casa, innova en una cultura que impone el matrimonio como el estado más perfecto y conquista la libertad gracias a su grandeza de espíritu y a la relación amorosa con la más absoluta otredad.

La liberación de lo que ata o esclaviza dispone para el don de sí y la entrega de estas mujeres al Otro deviene un don para la humanidad —al menos literario—. En todo caso, la autoridad del sujeto místico es reconocida a lo largo de los siglos por su coherencia ética y su realización personal en el amor.

²¹³ Ella dejaba de dejar las amistades que tenía, por el esfuerzo (pena) que le suponía, como no había dejado de ofender a su Señor con sus solas fuerzas o por miedo del infierno, hasta que lo pidió ante la imagen del Cristo muy llagado.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

1.2.2. La iluminación del Maestro interior y el autoconocimiento

Martín Velasco afirma que el adjetivo “mística”, aplicado a la teología, no se introduce en el vocabulario cristiano hasta el siglo III (2009, 20). En cuanto al sustantivo “mística”, sostiene lo siguiente:

El sustantivo “mística” no aparece hasta la primera mitad del siglo XVII. También se remonta a este siglo la utilización de “místicos” para designar a las personas que viven una experiencia especial o tienen esa forma peculiar de conocimiento de Dios conocido como conocimiento místico (Martín Velasco, 2009, 21).

La experiencia mística constituye una ruptura, establece una diferencia en la vida personal en todos los ámbitos. Se descubre un nuevo modo de conocimiento que no se adquiere en los libros. La importancia de la propia vida como el mejor libro vivo, donde se puede aprender, aparece en los textos sufíes de la escuela seguida en *al-Andalus* (Asín Palacios, 1990, 53). Para Rābi‘a de Basora y Teresa de Ávila, Dios es Amado, Amante y Maestro interior. Las citas de las voces interiores son abundantes en los relatos de ambas. Respecto de Teresa, que no encontraba maestro que la enseñase ni, apenas, que la entendiese, la promesa contundente del Maestro: “yo te daré libro vivo” (V 26, 5), alude no solo al conocimiento espiritual mediante la iluminación, sino también al conocimiento vital mediante la experiencia; en cuanto a Rābi‘a, no se menciona la figura de ningún maestro exterior varón que la iniciara en la vía mística. Ella abre caminos y los demás maestros reconocen la autoridad de su conocimiento espiritual

Los relatos sobre Rābi‘a la presentan desde el comienzo como alguien iluminado, lleno de luz, que desprende luz. La iluminación es otro modo de referirse a la experiencia mística. En la autobiografía teresiana las referencias a la luz del Señor que ilumina el entendimiento son constantes (V 2, 10; 5, 2; V 7, 6; 30, 2, etc.).

La introducción del capítulo IX del *Libro de la Vida* avisa de que en él se narra el modo en que el Señor comienza a darle luz y a fortalecer sus virtudes. El capítulo se abre con el descubrimiento de Teresa de una imagen de Cristo muy llagado, probablemente un Cristo crucificado con las cinco llagas de pies, manos y costado (V 9,1).

ESTUDIO COMPARATIVO

Teresa conoce el rostro de Dios: la mejor imagen de Dios es la humanidad llagada, el otro herido. Dios es humano. Teresa recibe una vida nueva, vive otra vida. Su apertura al Otro significa la entrada del Otro en ella. Teresa entiende el camino de Cristo hasta la cruz, entiende la Pasión y la *kénosis*, la auto-renuncia, el vaciarse de sí como un camino de amor hacia los otros. La aniquilación, la pobreza absoluta, el auto-vaciamiento permite la manifestación de la otredad. Conoce al Otro y se conoce a sí misma. El término iluminación alude a la dimensión noética, gnóstica, del encuentro amoroso con el absolutamente Otro. La iluminación que descubre la realidad del Otro, también descubre, pone al descubierto, la realidad de la propia persona y su debilidad moral. El conocimiento interno es un impulso para el progreso ético de ambas.

Podemos entender la iluminación de ambas maestras como la entendieron en *al-Andalus* en clave *šādīlī*, porque la doctrina mística o *haqīqa* “directamente, sin medio, enseña y aproxima a Dios con sus revelaciones místicas, pero solo a sus elegidos” (Asín Palacios, 1990, 376). Teresa lo explica del siguiente modo:

[...] estoto es voz tan clara, que no se pierde una sílaba de lo que se dice. Y acaece a tiempos que está el entendimiento y alma tan alborotada y distraída, que no acertaría a concertar una buena razón, y halla guisadas grandes sentencias que le dicen, que ella, aun estando muy recogida, no pudiera alcanzar, y a la primera palabra, como digo, la mudan toda. En especial si está en arrobamiento, que las potencias están suspensas, ¿cómo se entenderán cosas que no habían venido a la memoria, aun antes? ¿Cómo vernán entonces, que no obra casi, y la imaginación está como embobada? (V 25, 4).

Se trata del arrobamiento o raptó de Teresa y del éxtasis inconsciente de Rābi‘a, cuando no siente ni sus miembros externos ni cosa exterior. Entonces a la persona elegida “se le infunde el conocimiento de algunas verdades espirituales”, afirma el ideario *šādīlī* (Asín Palacios, 1990, 223).

En nuestras dos místicas, conocimiento y amor, iluminación y trato de amistad son inseparables. De nuevo, algún texto sufí de la escuela *šādīlī* nos ayuda a comprender, más que las interpretaciones teosóficas posteriores, algunos de los poemas atribuidos a Rābi‘a al-‘Adawiyya:

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Mi copa, mi vino y quien comparte conmigo: tres; y yo, anhelante del amor, cuarta. / La copa de la alegría y del placer la hace circular sin cesar quien escancia el vino. / Si miro, no veo sino a él; y si comparezco no lo veo sino conmigo. / ¡Oh, mi corrector! Yo amo su belleza. ¡Por Dios! Mi oído no es dócil a tu censura. / ¡Cuántas noches he pasado en abrasamiento y en la intensidad de mi afección, haciendo correr fuentes de mis ojos lacrimosos / sin que mi llanto sea elevado, ni mi unión con él permanezca, ni mi ojo herido quede adormecido! (Maqdisī, 1962, 173-174).

El amor es vino, es bebida ofrecida²¹⁴; la bebida también es la luz, la palabra que ilumina. Los textos *šādīlī-es* afirman que el escanciador es Dios, que se vale de la copa para hacer llegar al corazón, el amor y la luz (Asín Palacios, 1990, 208-209).

La oración es fuente de luz y gozo para nuestras dos místicas. Las sentencias *šādīlī-es* anticipan las enseñanzas de Teresa de Jesús y aclaran las tradiciones sobre Rābi‘a al-‘Adawiyya porque —seguimos defendiendo— muestran sorprendente afinidad. “[...] [L]a oración es para ella [el alma] como la lámpara encendida en la habitación oscura” (Asín Palacios, 1990, 225). Esta sentencia nos sirve de glosa, por ejemplo, para la oración nocturna de Rābi‘a, observada por el amo a través de la ranura, con su habitación llena de luz. La oración también provoca el deleite y la embriaguez de ambas: “los deleites que experimenta el que ora son más dulces que los que producen los manjares y bebidas más exquisitas” (Asín Palacios, 1990, 229).

1.3. La unión y el puro amor: el diálogo amoroso

La experiencia mística no es una confortable posesión, sino que comparte la oscuridad del no creyente, la noche de la nada. Rābi‘a y Teresa no han sido ajenas al silencio de Dios, a su ausencia. Nuestras místicas han pasado por las experiencias del ateísmo para superarlas. Han experimentado

²¹⁴ “Tomando la copa, pronunció la acción de gracias y se la dio diciendo: —Bebed todos de ella porque ésta es mi sangre de la alianza” (*Mateo 26, 27-28*).

ESTUDIO COMPARATIVO

el desprendimiento, el deseo ardiente del Otro, la nada, del anonadamiento y la permanencia en Dios²¹⁵. La sed, el deseo, ha sido alimento en el camino hacia Dios.

A diferencia de la relación con los otros, que se entabla *motu proprio*, la experiencia mística se vive como atracción. Se percibe la iniciativa del Otro como una llamada irresistible. Teresa y Rābi‘a se sienten seducidas por un Ser que suscita todo su amor e incita a la entrega incondicional. De siervas de Dios pasan a ser amigas: espiritualidad del amor; religión del corazón, del amor y del deseo.

En el caso de Teresa, el encuentro con el Cristo muy llagado, despojado, afrentado, marca el inicio del desposorio, la conversión completa de su corazón al Amado. En el caso de Rābi‘a, su caída en el lodo, su miseria, es objeto de la compasión tierna y amorosa del Otro, que le manifiesta la insuperable intimidad que ha establecido entre ambos.

La mística abulense supera el miedo al Infierno y el deseo del Paraíso como móviles para acercarse a Dios. Rābi‘a quiere destruir Infierno y Paraíso para no impedir el puro amor a Dios. Los *ṣāḍilī-es* desarrollan también su doctrina en torno a las moradas del temor y la esperanza (Asín Palacios, 1990, 108), grados o estadios que vemos depurar a Teresa hasta alcanzar, como Rābi‘a, la morada del amor.

El encuentro amoroso reclama el desierto, la interiorización, la intimidad. Teresa y Rābi‘a realizan el culto en el espíritu, en lo secreto del corazón, como enseñó Jesús de Nazaret a la mujer samaritana (*Juan* 4, 23-24). Aunque la oración mental enseñada por Jesús de Nazaret (*Mateo* 6, 6) estuviera vedada a las mujeres españolas por las autoridades religiosas del siglo XVI, Rābi‘a anticipa y Teresa comparte las recomendaciones *ṣāḍilī-es*: el constante ejercicio de la oración mental en soledad (Asín Palacios, 1990, 56), entrar en el recogimiento de la oración mental poniéndose en presencia de Dios (Asín Palacios, 1990, 102).

²¹⁵ “[T]ransformamiento del alma del todo en Dios”, lo llama Teresa, que ocurre en los arrobamientos que se producen en la unión, “en los tiempos que se pierden las potencias porque están muy unidas a Dios”, y “dura poco” (V 20, 17).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

El *Tercer Abecedario* de Osuna, uno de los primeros tratados de mística que aparecen en España —con el que se identificó Teresa de Jesús—, enseña el método del recogimiento. Este método, explicado en palabras de Asín Palacios, nos recuerda a nosotras el empleado por Rābi‘a al-‘Adawiyya. Como ella, Osuna enseña a llenar la memoria con el recuerdo de Dios y a obrar solo por amor:

[...] es un método por el cual el alma busca a Dios dentro de sí, desasiéndose de todo lo creado tan por completo, que llega a desechar todo pensamiento discursivo y toda idea de las cosas que no son de Dios, vaciando de ellas el corazón a fin de que en él, una vez vacío, habite sólo Dios, en cuya obra y pura contemplación y en cuyo amor y trato íntimo cifre el alma todas sus aspiraciones (Asín Palacios, 1990, 13).

El método ignaciano de recogimiento —olvido de lo creado y memoria del Creador— era tan practicado por Rābi‘a como seguido por Teresa. Las dos experimentan el amor apasionado —que les hace olvidar todo lo que no es Dios— y el amor del que Él es digno. Dos amores que despierta el Amado. El poema dialógico de los dos amores, atribuido a la mística basorí, bien podría recitarlo Teresa.

Ambas maestras coinciden en el método de la oración mental de los *šādīlī-es*: “la constante presencia de Dios, de modo que el devoto lo tenga presente en todos o casi todos los momentos, imaginándose que está ante él y que Él lo atalaya y lo está mirando” (Asín Palacios, 1990, 249). “Sirve a Dios como si lo vieras” (Asín Palacios, 1990, 258), es el método *šādīlī* que mucho antes había enseñado Rābi‘a al-‘Adawiyya, y que siguió Teresa, hasta lograr verlo.

La oración es un trato de amistad en intimidad y soledad que frecuentan las dos místicas y que, como enseña Teresa de Jesús, puede dejarse “notar” corporalmente: llanto, arrobamientos, desvanecimientos, embriaguez, aturdimiento... La experiencia de la unión acontece en el ser corpóreo, como bien repite Teresa y observamos en la experiencia de las dos místicas: el cuerpo participa de la pena y del éxtasis o arrobamiento (V 20). La absorción extática de nuestras maestras, al igual que la de los *šādīlī-es*, pocas veces es estable y duradera (Asín Palacios, 1990, 222).

ESTUDIO COMPARATIVO

La escuela *šādīlī* no defiende la aniquilación de las cualidades humanas del místico (Asín Palacios, 1990, 294). Teresa y Rābi‘a serían ejemplos de los contemplativos que, en palabras de Ibn ‘Abbād de Ronda, “alcanzan la morada de la permanencia serena y lúcida con Dios, volviendo a cumplir los normales deberes que tienen para con Él [...] que les da la energía espiritual necesaria para convivir con las gentes” (Asín Palacios, 1990, 298). Ambas retornan “de la embriaguez del raptó a la serenidad de espíritu”, y esto es uno de los rasgos distintivos de los *šādīlī-es* (Asín Palacios, 1990, 301). En las explicaciones *šādīlī-es*, los proficientes llegan a la unión mediante la práctica de la virtud; a los raptados, Dios los vuelve a la práctica de la virtud. Teresa tiene clara conciencia de recibir, en primer lugar, las mercedes de Dios en la oración, y de que la práctica de las virtudes quede a la zaga; esta subversión confunde a sus amigos y consejeros, quienes no comprenden que pueda llegarse a la unión sin el adelanto de las virtudes. Tampoco comprenderían el relato en el que la Kaaba se aproximaba a Rābi‘a al-‘Adawiyya. De nuevo, los textos *šādīlī-es* vienen en nuestra ayuda:

Así, pues, el raptado es como aquel a quien se le recorriera el camino de la Meca, mientras que el proficiente es como quien por sí mismo lo recorriese por sus pasos contados (Asín Palacios, 1990, 304)

No solo en los modos, sino también en los grados de oración confluyen Rābi‘a, *šādīlī-es* y Teresa. Observamos un paralelo de los cuatro grados de oración de Teresa en el ideario *šādīlī*: el primer grado, el recogimiento, equivaldría a “la oración mental, adquirida por esfuerzo”; el segundo grado, la oración de quietud, a “la oración mental, espontánea ya y connatural” (Asín Palacios, 1990, 223). El tercer grado, el de la unión de la voluntad y el sueño de las potencias, equivale a cuando el alma cae “en la inconsciencia de todo cuanto no es Dios, estado que también se llama sueño” (Asín Palacios, 1990, 223). La suspensión de las potencias en la oración de unión del cuarto grado tendría su equivalente en “el adueñamiento del corazón por Dios, borrando la conciencia del recuerdo”; y el arrobamiento o raptó que ocurre en la oración de unión teresiana correspondería al éxtasis y la absorción descrita por los textos *šādīlī-es* (Asín Palacios, 1990, 228).

Teresa de Jesús escribe su tratado literario de los grados de oración, diálogo o intimidad con Dios, con sus correspondientes grados en el

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

progreso ético, después de haber experimentado la unión y el arrobamiento, la embriaguez y el aturdimiento que también había experimentado Rābi‘a al-‘Adawiyya.

En la Edad Media y en el siglo XVI, la perfección humana se concebía en términos de actividad intelectual y de virilidad. En la interpretación que hace el Maestro Eckhart del episodio de Marta y María²¹⁶, no es María, la contemplativa (*Lucas* 10, 38-42), quien ha alcanzado el estado de mayor perfección, sino Marta:

Marta, sin embargo, estaba en un estado de virtud madura y firme y en un espíritu libre, liberada de todas las cosas. Por eso deseó que su hermana estuviera en su misma situación, pues vio que no estaba esencialmente (Eckhart, 1998, 109).

Rābi‘a al-‘Adawiyya proponía el equilibrio y la conciliación entre obras buenas y contemplación, equilibrio que, después, predicen los *ṣādīqī-es* (Asín Palacios, 1990, 99) y que Teresa ilustra con el ejemplo de las mujeres evangélicas Marta (acción) y María (contemplación) para enseñar que no se puede ser una sin la otra²¹⁷, que no existe verdadera contemplación sin obras (*Lucas* 10, 38-42).

Teresa y Rābi‘a también salen del ensimismamiento en Dios para actuar de un modo diferente en el mundo. Ambas inician una reforma en el seno de sus comunidades y ambas transmiten un saber que brota de la autoridad de la propia experiencia de interiorización. De la ruptura con el

²¹⁶ Fragmento 220-229 del Sermón *Intravit Jesus in quoddam castellum*.

²¹⁷ “Esto, aunque parece todo uno, es diferente de la oración de quietud que dije, porque allí está el alma que no se quería bullir ni menear, gozando en aquel ocio santo de María: en esta oración puede también ser Marta. Así que está casi obrando juntamente en vida activa, y contemplativa, y puede entender en obras de caridad y negocios que convengan a su estado, y leer, aunque no del todo están señores de sí, y entienden bien que está la mejor parte del alma en otro cabo” (V 17, 4). “Es gran cosa, mientras vivimos y somos humanos, traerle humano, que éste es el otro inconveniente, que digo hay. El primero, ya comencé a decir, es un poco de falta de humildad, de quererse levantar el alma hasta que el Señor la levante, y no contentarse con meditar cosa tan preciosa, y querer ser María antes que haya trabajado con Marta” (V 22, 9). Véase Diego Velázquez, 1618, *Cristo en casa de Marta y María*.

ESTUDIO COMPARATIVO

mundo, a una nueva relación con el mundo; de la deconstrucción, a la construcción mediante la palabra y la acción, que es también palabra para el mundo. Ambas buscan espacios para el encuentro a solas con el Amado; Teresa inicia la reforma del Carmelo para que mujeres y hombres puedan vivir la intimidad de una relación personal y libre con el Otro. Rābi'a se preserva, se retira y quienes participaron del fruto de su vida contemplativa lo transmitieron a la posteridad en fragmentos biográficos.

2. Magisterio común

Dos enunciados confrontados que pertenecen a dos sujetos que se desconocen, si apenas, lejanamente tratan un mismo tema o idea, establecen inevitablemente relaciones dialógicas entre ellos. Estos enunciados se rozan entre sí en el territorio de un tema o una idea común (Bajtín, El problema del texto...).

El intento de poner en relación dialógica a nuestras místicas, supone profundizar en el conocimiento de la espiritualidad de ambas mujeres y de sus culturas.

Empleamos aquí la palabra magisterio en un doble sentido: la enseñanza que las dos maestras ejercen sobre su discipulado; y la reconocida autoridad en doctrina y moral que constituye un magisterio alternativo (dialógico) al magisterio jerárquico de las instituciones religiosas (monológico y patriarcal). Las mujeres están excluidas del magisterio católico en doctrina y moral: la autoridad del magisterio es conferida a los varones que reciben el orden episcopal. La adopción del término magisterio —enseñanza y relación entre maestra y discipulado— tiene, por tanto, un deliberado matiz subversivo y reivindicativo. Con esta perspectiva, escuchamos el magisterio dialógico y persuasivo de la sabiduría femenina frente al magisterio jerárquico, dogmático e impositivo; y escuchamos la teología de la experiencia de las mujeres frente a una teología intelectualizada y desconectada de la vida.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

2.1. El método: magisterio dialógico

Teresa de Jesús y Rābi‘a al-‘Adawiyya transmiten su experiencia mística y vital, así como su pensamiento o doctrina, a un discipulado que no se limita al coetáneo. Su autoridad magisterial no ha sido conferida —podría ser retirada por cualquier jerarquía—, sino reconocida, al emanar del interior de sí mismas²¹⁸. Su enseñanza de vida ha sido solicitada y aceptada por mujeres y hombres de todas las culturas. Gracias a la literatura, siguen ejerciendo el magisterio de la palabra viva a través del tiempo.

Teresa de Jesús y Rābi‘a al-‘Adawiyya, antes de entablar un diálogo magisterial, han entablado un diálogo personal con Dios y con su propia tradición religiosa. El íntimo coloquio amoroso, el diálogo de ambas con el Amado, mostrado a quien lee, es el mejor método de enseñanza para iniciar en la vía mística, es decir, en la experiencia del amor. Teresa no desea la ruptura ni la heterodoxia, su postura es crítica y reformadora, al igual que la de Rābi‘a. Las dos quieren permanecer en sus propias tradiciones depurándolas. En su diálogo con los textos sagrados, no realizan una lectura literal, sino una lectura viva, interpretativa, que busca sentido para la vida, es decir, dialógica. Por ello, su magisterio no puede ser dogmático, sino vivo y dialógico.

Teresa y Rābi‘a participaban de una relación dialógica fecunda con los varones. Su experiencia y doctrina son expuestas a los maestros que las solicitan. Teresa responde a la petición del interlocutor inmediato, su confesor García de Toledo, con una autobiografía o auto-hagiografía. El *Libro de la Vida* nos hace partícipes del diálogo con el ministro-discípulo, al que también introduce en el conocimiento de su propia realidad dialógica, de la interioridad en la que se escuchan las voces de los otros y la voz del Otro. El *Libro de la Vida* narra los diálogos de Teresa con los otros y con el Otro, y entabla una comunicación con múltiples personas destinatarias. Cada lectura de la autobiografía teresiana reabre un nuevo diálogo, una nueva relación

²¹⁸ En Jesús de Nazaret reconocían algo similar: “La gente se asombraba de su enseñanza porque lo hacía con autoridad, no como los letrados” (*Marcos* 1, 22).

ESTUDIO COMPARATIVO

magisterial. Todo el enunciado del *Libro de la Vida* constituye una relación de este tipo con quienes detentan el oficio de enseñar.

Los discursos de Rābi‘a, representados dialógicamente, tienen como destinataria inmediata a la persona interlocutora (generalmente un prestigioso varón) y, como destinataria prefigurada, a quien los lee a través de los siglos. El método dialógico en Rābi‘a es evidente, pues no nos ha llegado ningún tratado suyo, sino sentencias e intervenciones en el marco de sus diálogos, así como poemas en los que se dirige al Tú amado.

Los discursos de ambas místicas establecen una relación pedagógica, un diálogo intersubjetivo sincrónico y asincrónico. A Teresa, los maestros de su tiempo le piden que escriba para transmitir su enseñanza fundada en la experiencia; a Rābi‘a se acercan los maestros para pedirle que les enseñe y los eduque, siendo esos mismos maestros-discípulos quienes han transmitido lo que escucharon y observaron de ella.

2.2. Ideas para el diálogo interreligioso

Para mostrar la actualidad del magisterio de la experiencia de Teresa de Jesús y de Rābi‘a al-‘Adawiyya hemos seleccionado algunas ideas significativas, no solo para el diálogo islamo-cristiano, sino también para una mayor comprensión entre creencia e increencia en el mundo contemporáneo.

2.2.1. *El ser humano, ser dialógico*

Los relatos biográficos de las dos mujeres corroboran que el diálogo, más que un recurso literario, es una necesidad del sujeto místico, ser humano en relación. El pensamiento dialógico, el interpretarse a sí mismo mediante la palabra propia y ajena, es fuente de conocimiento de sí, permite explicar la experiencia propia y posibilita su comprensión mediante lenguaje. El lenguaje forma parte de la experiencia, la concluye en la conciencia. En Teresa de Jesús asistimos a la lucha por un lenguaje capaz de expresar una experiencia inefable con la mayor autenticidad y fidelidad.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

La experiencia del encuentro y del conocimiento amoroso en la intimidad se explica recurriendo a las categorías propias de cada cultura. Ya sea contemplación o conocimiento (*ma'arifa*), se trata de noticia amorosa, de iluminación, de conocimiento experiencial de la presencia del Otro, de un Dios que presenta rasgos comunes para ambas: bueno, justo, misericordioso y amante. La experiencia mística en Rābi'a al-'Adawiyya y en Teresa de Jesús supone el reconocimiento de una alteridad personal y trascendente que responde a las aspiraciones más profundas de la persona y que permite la realización personal y existencial dotándola de sentido. Las dos místicas enseñan una alternativa coherente para lograr una existencia plena y libre. Antes han tenido que trabajar en la deconstrucción de lo aprendido sobre sí mismas y sobre la relación con Dios, con los hombres y con las mujeres.

Teresa y Rābi'a se abren de modo valiente al Otro, y abren, desbrozan, para su discipulado, en el cristianismo y el islam, un método y un camino. El individuo no existe fuera de la otredad y la otredad está presente en el individuo. En los relatos biográficos de ambas, el Otro está presente, es co-protagonista, se muestra y despierta el deseo amoroso. Ellas manifiestan que el deseo de la otredad constituye al ser humano como un ser en búsqueda de sentido hacia el interior de sí mismo y más allá de sí mismo; búsqueda de sentido no en algo, sino en alguien: el sentido se halla en el encuentro. Para ellas, los encuentros con los otros son necesarios, pero relativos, es decir, referidos al encuentro definitivo con el Amado trascendente, el único capaz de darles la razón última de su vida.

La oración se explica en Rābi'a al-'Adawiyya y en Teresa de Jesús, como relación dialógica, en términos semejantes al ideario *šādilī*: la oración de soledad es “realmente una conversación del alma con Dios, sin ver nada ni nadie más que a Él” (Asín Palacios, 1990, 231); con “la certeza de estar próximo a Dios con quien conversa” (Asín Palacios, 1990, 230); “con la oración, además, es como se llega al coloquio íntimo y afectuoso con Dios, pues ella es el lazo de unión entre el siervo y su Señor” (Asín Palacios, 1990, 241).

Teresa y Rābi'a vuelven de la unión con el Otro al mundo de los otros. El diálogo con el Amado, lleva al diálogo con la propia cultura y con los otros.

ESTUDIO COMPARATIVO

Si el ser humano es un ser dialógico, relacional, y es posible para él la relación íntima y personal con el Misterio, una vez descubierta y desarrollada esta capacidad humana, se descubre el formalismo religioso como vacuidad e idolatría.

2.2.2. La vacuidad del formalismo religioso

La interiorización de la religión, el descubrimiento del sentido profundo, purificador y liberador de la experiencia de religación, ligazón, unión con la divinidad, pone en evidencia aquello que separa a la persona de Dios y a unas religiones de otras: el materialismo y el ateísmo que se encierran en el formalismo religioso y en la sacralización de las leyes. Cuando la religión deviene religiosidad formal y se hace esclava de la tradición, cuando las creencias y las prácticas se petrifican y se consideran absolutas, se desarrolla el fanatismo; entonces, el diálogo y la convivencia entre creyentes de diferentes religiones —y entre creyentes y no creyentes— se vuelven problemáticos.

La exterioridad de los ritos diferencia las religiones; la experiencia interior del Misterio, aunque se formule con el lenguaje de la tradición de pertenencia, une. En el cristianismo y el islam se produce un movimiento espiritual hacia la interioridad, hacia la religión del corazón y del amor, en los momentos de triunfalismo o apogeo político, religioso y económico: comienzo de la época abasí en Irak, Baja Edad Media en Europa, siglo XVI en España. La religión interior, personal, vivencial, de las místicas iraquí y española, despierta admiración por su autenticidad, por la transformación que opera en ellas, por su potencialidad de amor universal.

Teresa y Rābi‘a distinguen entre ritualismo —con la consiguiente idolatría de espacios, lugares u objetos— y culto corporal. Para ellas, el culto humano no puede prescindir del cuerpo; el culto espiritual es la ofrenda del cuerpo, de la vida, del ser humano en su totalidad. El ser humano no está escindido en cuerpo y alma. Teresa y Rābi‘a alcanzan la perfecta integración de todas sus dimensiones, aspiraciones y pasiones mediante la donación incondicional al Otro conocido y amado.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Ambas impugnan no solo los ritos que no responden a una experiencia vital, sino también los textos teológicos producto de la especulación humana. Mujeres cultas que desdeñan la hueca erudición, configuran su propia formación, una formación esencial para la vida. Teresa de Jesús se aleja de la escolástica y Rābi‘a al-‘Adawiyya, de las ciencias de las tradiciones (*ḥadīth*).

Ambas se despreocupan de lo que no es Dios, de lo que se utiliza como instrumento de sometimiento e impide la libertad. La libertad es requisito y gozo del verdadero amor. Rābi‘a, antes que los *ṣāḍilī-es*, y Teresa, después, se despreocupan del demonio:

[...] y esta amistad de Dios les basta para no preocuparse de nada más... De modo que, si le piden a Dios auxilio contra Satanás, es tan solo porque Dios así se lo ordena, pero no porque vean que sobre ellos pueda tener imperio ningún otro ser que no sea Dios... (Asín Palacios, 1990, 345).

La pureza de intención que buscaba Rābi‘a, con la certeza de que solo la sinceridad puede contentar a Dios, queda también reflejada en los textos *ṣāḍilī-es*:

La forma exterior de las obras buenas no implica necesariamente por sí misma que Dios las acepte, puesto que pueden adolecer de defectos que dañen a la pureza y sinceridad de intención y las hagan por eso inaceptables a los ojos de Dios (Asín Palacios, 1990, 353).

Las mujeres que siguen la religión del corazón, y no la del huro formalismo, pueden enseñar la sana humildad y la pureza del corazón. La escuela *ṣāḍilī* sigue la enseñanza de Rābi‘a, sin nombrarla, y, sin imaginarlo, anticipa la doctrina de Teresa de Ávila. Asín Palacios, además de traducir una selección de textos, realiza una breve biografía de los maestros *ṣāḍilī-es* más importantes (1990, 30-74). En primer lugar, la del formador del maestro del fundador, el sevillano Abū Madyan (m. 1197), quien aprendió, según Asín Palacios, de al-Muḥāsibī (m. 857 en Bagdad) la pureza y sinceridad de intención. Asín Palacios atribuye a este autor la introducción del examen de conciencia (*al-muḥāsaba*) en el islam (1990, 31), para lograr aquello en lo que vimos que Rābi‘a al-‘Adawiyya era maestra un siglo antes: la sinceridad

ESTUDIO COMPARATIVO

de intención, el servicio a Dios sin mezcla de amor propio o egoísmo y la intención pura en el arrepentimiento.

2.2.3. *La pobreza, fuente de libertad*

Como Rābi‘a lo hiciera en Basora y Teresa en Ávila (para sí y su discipulado), Abū Madyan se construyó una celda o ermita en Fez para consagrarse en el retiro a la oración. Abū Madyan fue el formador del rifeño Ibn Mašīš (m. 1228), maestro del fundador de la escuela, Abū l-Ḥasan al-Šādīlī. En la doctrina ascetico-mística del rifeño, encontramos el pensamiento y la praxis de liberación de Rābi‘a y Teresa:

[...] guarda además tu corazón del amor del mundo, del amor de las mujeres, del amor de los honores y de la satisfacción de todo apetito o deseo. Conténtate en todo con lo que Dios te envíe: si te envía algo que te guste y agrade, sé para con Él agradecido, y si te envía algo que te disguste o irrite, súpelo con paciencia. El amor de Dios es el quicio sobre el que giran todas las obras buenas (Asín Palacios, 1990, 39).

La pobreza material y el espíritu de pobreza de Teresa y Rābi‘a — quienes han buceando en las raíces de la propia religión— evocan la figura de Jesús de Nazaret, quien inauguró definitivamente la religión del corazón y de la intimidad del trato con Dios (*Marcos* 7, 14-16; *Mateo* 6, 6) en la Historia. Como el Nazareno, estas mujeres realizan el proceso de apertura al Misterio del Otro, de modo experiencial, personal, libre y arriesgado. Jesús de Nazaret ya mostraba como modelos a las mujeres y a los niños, reprobaba a los hombres que detentaban el poder y el control de la religión y a los maestros de la ley e incluso anteponía a todos ellos a las prostitutas²¹⁹.

En las doctrinas de las mujeres místicas europeas medievales aparece un proceso semejante al del sufismo, mediante el cual se llega a la unión con

²¹⁹ “Y Jesús les contestó: —Os aseguro que los recaudadores y las prostitutas entrarán antes que vosotros en el reino de Dios. Porque vino Juan, enseñando el camino de la justicia, y no le creyeron, mientras que los recaudadores y las prostitutas le creyeron” (*Mateo* 21, 31-32).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

la divinidad de modo radical. Entre las prácticas que jalonan el camino, destaca “la pobreza como principio de libertad y entendida como capacidad de renuncia extrema hasta el anonadamiento de sí” (Garí, 2006, 258).

Para gozar del amor perfecto y alcanzar libertad, una vez ahuyentado “el temor servil” (V 11, 1), Teresa de Jesús —como Rābi‘a— enseña que hay que disponerse por el camino del desasimiento:

Bien veo que no le hay con que se pueda comprar tan gran bien en la tierra; mas, si hiciésemos lo que podemos en no nos asir a cosa della, sino que todo nuestro cuidado y trato fuese en el cielo, creo yo sin duda muy en breve se nos daría este bien, si en breve del todo nos dispusiésemos, como algunos santos lo hicieron. Más parécenos que lo damos todo; y es que ofrecemos a Dios la renta u los frutos y quedámonos con la raíz y posesión. Determinámonos a ser pobres, y es de gran merecimiento; mas muchas veces tornamos a tener cuidado y diligencia para que no nos falte no solo lo necesario sino lo superfluo, y aun granjear los amigos que nos lo den y ponernos en mayor cuidado (y por ventura, peligro) porque no nos falte, que antes teníamos en poseer la hacienda. (V 11, 2)

En cuanto a la libertad del desasimiento, uno de los diálogos de Rābi‘a al-‘Adawiyya con su discípula²²⁰ vuelve a ser aclarado con la lectura de los textos de la escuela sufi presente en *al-Andalus*:

Tú estás con las cosas, mientras no contemplas a quien les ha dado el ser. En cambio, cuando contemplas a quien les ha dado el ser, entonces son las cosas las que contigo están. [...] estar las cosas contigo equivale a ser tú el dueño de ellas, sin necesitarlas, es decir, que tú estás entonces libre de ellas (Asín Palacios, 1990, 203).

Los textos *šāḡilī-es* ofrecen, respecto a la pobreza, ideas y praxis anticipadas por Rābi‘a y seguidas por Teresa: no pedir nada a nadie, no aceptar de nadie cosa alguna de los bienes de aquí abajo (Asín Palacios,

²²⁰ “ Entre plutôt toi-même, répondit-elle, et viens contempler la toute-puissance en elle-même. ” Et elle ajoutait : “ Mon rôle à moi, c’est de contempler la toute-puissance. ” (‘Attar, 1976, 93).

ESTUDIO COMPARATIVO

1990, 54-55). Ninguna de las dos quiere perder la libertad aceptando el patronazgo, no desean ninguna forma de compromiso, no quieren ser deudoras más que de Dios. Teresa afirma no conocer otro modo de ser más esclava, que el de ser noble señora. La nueva fundadora rechaza una renta para la orden reformada del Carmelo, con la oposición de la cristiana Ávila, que no entendía que se pudiera vivir eligiendo la pobreza como Jesús de Nazaret lo había hecho. Los amigos de Rābi‘a al-‘Adawiyya intentaban, igualmente, sin comprenderlo, remediar la pobreza que ella había elegido.

El ideario *šādīlī* da importancia al ejercicio de los oficios manuales (Asín Palacios, 1990, 92). La pionera del sufismo, Rābi‘a al-‘Adawiyya, vivía de sus manos, y la mística Teresa se ve feliz haciendo las tareas de la casa después de haber sido tan “regalada”. En relación con la propiedad privada, los *šādīlī-es* reiteran la doctrina de Rābi‘a al-‘Adawiyya: “lo que tú tienes como propio no lo es” (Asín Palacios, 1990, 355) porque “este mundo es la casa de Dios, y tú vives en ella hospedado por Él” (Asín Palacios, 1990, 356). El monasterio reformado es la casita de Dios que crea Teresa, donde las esposas se hospedan, descalzas, sin renta.

La riqueza puede distraer del camino de realización personal y de la posibilidad de encuentro. La pobreza, para ambas maestras, en tanto que actitud espiritual, es fuente de libertad para amar y para llenarse de amor. Teresa y Rābi‘a viven la pobreza con el mismo espíritu de los *Salmos* judeo-cristianos. En ellos, la pobreza es sinónimo de la humildad de la persona sierva, servidora de Yahveh, a quien teme ofender, ama y busca, y en quien ha puesto toda su confianza. Las “pobres de Yahveh” son las personas destinatarias de su amor, que mantienen la fe y la serenidad en la adversidad (prueba).

La figura de María de Nazaret, mujer fuerte, líder de la primera comunidad cristiana, y, al mismo tiempo, humilde, es un buen ejemplo de sierva de Yahveh y otro referente común para las dos místicas. A Rābi‘a se la conoce en el islam como la otra María (madre de Jesús); por tanto, encarna el modelo de mujer bíblica judeo-cristiana para su propia tradición (véase Corán 19 “María”). Teresa, al adoptar a la madre de Jesús como figura maternal (V 1, 7), se identifica a sí misma con María Magdalena, la amiga,

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

compañera y discípula de Jesús, por su conversión, pero, en todo caso, por su gran personalidad.

Nuestras dos maestras místicas se acercan, pues, humildemente, a Dios y lo esperan todo de Él, conscientes de su indigencia o pobreza. Esta es la enseñanza de los *šādīlī-es*, siguiendo la estela de Rābi‘a, siglos antes que Teresa:

El más eficaz de los medios para que el siervo logre el acceso a su Señor es el reconocimiento de la realidad de su propia servidumbre, su indigencia o pobreza, que necesita de Él en todos y cada uno de sus estados y momentos, de modo que no estime como propia suya ninguna cosa buena digna de premio [...] (Asín Palacios, 1990, 321).

Los textos que ilustran la virtud de la humildad recuerdan y glosan para nosotras las anécdotas de Rābi‘a y de Ibrāhim Ibn Adham en la peregrinación a la Kaaba (‘Attar, 1976, 85-86):

El reconocimiento que se le pide al siervo de Dios de su necesidad, consiste [...] en que no crea disponer de recurso alguno criado en que estribar y apoyarse, sino que se considere [...] como el viajero perdido en medio del desierto, es decir, que no vea como posible más ayuda que la de su Señor, ni espere que lo salve de perecer más que Él (Asín Palacios, 1990, 168).

Las dos maestras son conscientes de los “peligros de poner la mirada en sí mismo, de dar gran valor a sus buenas obras” (Asín Palacios, 1990, 172). En su autobiografía, parece que Teresa obedeciera las consignas de Ibn ‘Abbād de Ronda:

[...] su deber es no atribuirse a sí mismo cosa alguna, ni de cualidades honrosas, ni de acciones buenas; y en cuanto a las cualidades deshonorosas y a las acciones malas, la reverencia y cortesía para con Dios exige que se las atribuya a su propia alma (Asín Palacios, 1990, 337).

No parece, Dios mío, sino que prometí no guardar cosa de lo que os había prometido, aunque entonces no era esa mi intención; mas veo tales mis obras después, que no sé qué intención tenía, para que más

ESTUDIO COMPARATIVO

se vea quién Vos sois, Esposo mío, y quién soy yo; que es verdad cierto que muchas veces me templa el sentimiento de mis grandes culpas el contento que me da que se entienda la muchedumbre de vuestras misericordias (V 4, 3).

Con conocer no hay diligencia que baste si el agua de la gracia nos quita Dios y tener en poco nuestra nada, y aun menos que nada, gánase aquí mucha humildad; tornan de nuevo a crecer las flores (V 14, 9).

El espíritu de pobreza en ambas va de la mano de la confianza en la providencia divina. Arriesgada en Rābi'a, pero mucho más en la obra de reforma de Teresa de Jesús, cuya oración al Señor parece responder a la siguiente comparación *šādīlī*:

En cambio, el hombre que no se preocupa de su sustento y se desnuda de todo cuidado, es como el siervo a quien le dice su señor. “Entrégate a mi servicio y yo te procuraré tu sustento” (Asín Palacios, 1990, 371).

Las que yo siempre tengo costumbre de decir, y a mi parecer las digo con verdad, son: ¿Qué se me da, Señor, a mí de mí, sino de Vos? (V 39, 21).

La humildad se funda en la verdad de que no se es nada y de que se recibe la existencia de Dios, como enseña la escuela *šādīlī* (Asín Palacios, 1990, 167) y defiende Teresa. La doctrina de la nada *šādīlī* no es ajena a nuestras místicas: “El hombre existe después de no haber sido, y dejará de existir después de haber sido. Por sus dos extremos es, pues, nada; luego él es nada” (Asín Palacios, 1990, 173). La conciencia de la nada la encontramos desarrollada en Teresa desde su juventud:

[...] vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña, de que no era todo nada, y la vanidad del mundo, y, como acababa en breve (V 5, 3).

Pues si es lícito y tan meritorio que siempre tengamos memoria que tenemos de Dios el ser y que nos crió de la nada, y que nos sustenta y todos los demás beneficios de su muerte y trabajos, que mucho antes que nos criase los tenía hechos por cada uno de los que ahora viven,

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

¿por qué no será lícito, que entienda yo y vea y considere muchas veces que solía hablar en vanidades, y que ahora me ha dado el Señor que no querría hablar sino en Él? (V 10, 5)

Teresa concluye el *Libro de la Vida* enseñando lo que el Señor le hizo entender ser la misma verdad:

Entendí grandísimas verdades sobre esta verdad, más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado. Paréceme que en ninguna manera me pudieran imprimir así, ni tan claramente se me diera a entender la vanidad de este mundo. Esta verdad que digo se me dio a entender, es en sí misma verdad, y es sin principio ni fin, y todas las demás verdades dependen de esta verdad, como todos los demás amores de este amor [...] (V 40, 4).

La idea de la vanidad y la nada de las criaturas de los *šādīlī-es* (Asín Palacios, 1990, 51) está anticipada en Rābi‘a al-‘Adawīyya, que prefiere contemplar la potencia creadora a las cosas creadas (‘Attar, 1976, 93):

Las cosas creadas son, *per se*, pura nada, y si se les atribuye realidad positiva, es porque Dios se les da y les hace existir, pero esa realidad es accidental a ellas (Asín Palacios, 1990, 361).

2.2.4. *La pasión amorosa, fuente de Vida*

Teresa y Rābi‘a desarrollan un viaje al interior de sí mismas, una peregrinación interior para descubrir a Dios: “Y esto es muy claro ser mejor; y no es menester ir al cielo, ni más lejos que nosotros mismos, porque es cansar el espíritu y distraer el alma y no con tanto fruto” (V 40, 6). El Otro, trascendente e inmanente, no está limitado a ningún lugar; ninguna religión puede abarcarlo. El paraíso, el cielo, es el huerto interior, lo más íntimo del ser. En la interioridad, donde habita el Otro, se produce el encuentro entre amantes y Amado.

Teresa y Rābi‘a recorren el “camino de Dios”, camino de vida y amor, de conocimiento y de perfección ética:

ESTUDIO COMPARATIVO

Pues esta centellica puesta por Dios, por pequeñita que es, hace mucho ruido, y si no la matan por su culpa, ésta es la que comienza a encender el gran fuego que echa llamas de sí (como diré en su lugar) del grandísimo amor de Dios que hace su Majestad tengan las almas perfectas (V 15, 4).

Espantábame después, cómo en llegando a este fuego (que parece viene de arriba de verdadero amor de Dios, porque aunque más lo quiera y procure y me deshaga por ello, si no es cuando su Majestad quiere, como he dicho otras veces, no soy parte para tener una centella de él) parece que consume el hombre viejo de faltas, y tibieza, y miseria; y a manera de como hace el ave fénix —sigún he leído— y de la misma ceniza, después que se quema sale otra, así queda hecha otra el alma después con diferentes deseos, y fortaleza grande. No parece es la que antes, sino que comienza con nueva puridad el camino del Señor (V 39, 23).

Rābi'a y Teresa experimentan la aniquilación (V 38, 19), el paso por la nada para vivir en Dios. Enseñan que vaciarse de sí permite embriagarse de amor (V 16, 2; 18, 12), llenarse de la vida de Dios en ellas:

Díjome el Señor estas palabras: “Deshácese toda, hija, para ponerse más en mí, ya no es ella la que vive, sino Yo. Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo”²²¹. Quien lo hubiere probado entenderá algo de esto, porque no se puede decir más claro, por ser tan oscuro lo que allí pasa”. (V 18, 13).

Rābi'a y Teresa dan testimonio de luz, de una verdad que ilumina y vivifica la existencia. El Otro es origen y destino de un deseo inconmensurable que valientemente asumen y que polariza sus vidas. El amor se presenta como postulado de la inmortalidad, de la eterna permanencia en el Otro, de la subsistencia en Él: “pues ya no quería vivir en

²²¹ Obsérvese que uno de los recursos literarios más utilizados por la escritora es el de la repetición y, sobre todo, repetición por derivación. El oxímoron es frecuente en la literatura mística, pero la derivación es nota peculiar y constante en el *Libro de la Vida*.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

sí, sino en Vos” (V 16, 4). Cada encuentro aviva el amor y el deseo: “bien entiende que no desea otra cosa sino a Vos”. Teresa y Rābi‘a son sujetos de placer y goce. Hay placeres y deleites caducos, que no dejan nada —enseña Rābi‘a—; hay una pasión y un deseo infinitos en el que arden ellas, porque infinito es su objeto.

Teresa llama *Libro de la Vida* a su historia de amor; la historia de amor de Rābi‘a de Basora es literatura viva. En ambas, el amor es pasión amorosa, fuego encendido: “¡Oh, Jesús mío, qué hace un alma abrasada en vuestro amor!” (V 34, 15). Teresa con el fuego de su amor se convierte en monja fundadora y gestora de monasterios, maestra espiritual y escritora. Rābi‘a ejerció su magisterio en Basora hasta una edad muy avanzada. Las dos se convierten en mediadoras del amor, hacen que este circule:

Comienza a dar muestras de alma que guarda tesoros del cielo, y a tener deseos de repartirlos con otros y suplicar a Dios, no sea ella sola la rica. Comienza a aprovechar a los prójimos casi sin entenderlo, ni hacer nada de sí: ellos lo entienden, porque ya las flores tienen tan crecido el olor, que les hace desear llegarse a ellas (V 19, 32).

El fuego del amor transforma y libera. El amor les hace superar la enfermedad, las llena de paciencia, serenidad e incluso contento en la adversidad. Las dos mujeres alcanzan, viven y enseñan desde la morada del amor. El amor es la afirmación de la vida en uno mismo y en el otro.

Si el único deseo es la unión con el Amado, ellas no quieren disolverse tras la muerte, sino llevar a plenitud el encuentro anticipado en Ávila y en Basora. Saboreada una vida más elevada y gozosa, siempre aspiran a más vida, a más plenitud, siempre esperan en el Amado.

El temor es una falta de confianza y un freno para la vida. El amor libera del miedo y dice sí a la vida y a la otredad. El amor apuesta por la vida.

Rābi‘a innova e ilumina en el islam el camino del amor puro, que no es movido ni por la esperanza de recompensa ni por miedo servil al castigo,

ESTUDIO COMPARATIVO

sino por el Amado, el mismo que despierta el deseo. Movida y elevada por el mismo Amado²²², Teresa recorre este camino de amor:

El que os ama de verdad, Bien mío, seguro va por ancho camino y real; lejos está el despeñadero. No ha tropezado tantico, cuando le dais Vos, Señor, la mano. No basta una caída y muchas, si os tiene amor y no a las cosas del mundo, para perderse; va por el valle de la humildad. No puedo entender qué es lo que temen de ponerse en el camino de la perfección. El Señor, por quien es, nos dé a entender, cuan mala es la seguridad en tan manifiestos peligros como hay en andar con el hilo de la gente, y como está la verdadera seguridad en procurar ir muy adelante en el camino de Dios. Los ojos en Él, y no haya miedo se ponga este sol de justicia, ni nos deje caminar de noche para que nos perdamos, si primero no le dejamos a Él (V 35, 14).

3. El diálogo entre culturas sugerido por el magisterio de las mujeres místicas.

Un místico es alguien que, en relación con la realidad última a la que remiten todos los elementos del fenómeno religioso —en el caso de las místicas religiosas— y en relación con la realidad que fundamenta la vida y que envuelve la totalidad de los seres del mundo —en el caso de las místicas profanas— ha mantenido en algún momento una relación personal vivida (Martín Velasco, 2009, 293).

Desde esta concepción de la experiencia mística abierta a la increencia, postulamos una concepción del ser humano como ser capaz de trascender la inmediatez de su espacio y tiempo concretos para abrirse a la

²²² “Pues lo que digo, ‘no se suban sin que Dios los suba’ es lenguaje de espíritu; entenderme ha quien tuviere, alguna experiencia, que yo no lo sé de decir, si por aquí no se entiende.” (V 12, 5). Terminología usada en los libros espirituales leídos por Teresa (Teresa, 1998, 96, n.15) y en el sufismo peninsular: “No subas antes de que Dios te eleve” (Asín Palacios, 1990, 309).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

experiencia del cuestionamiento profundo, del absurdo, del vacío, de la búsqueda de sentido, de la posibilidad sin límites, del diálogo sin fronteras; postulamos la concepción de un ser que espera y recibe en continuo movimiento de trascendencia, liberación, integración y armonía. Teresa de Ahumada y Rābi‘a al-‘Adawiyya encarnan esta concepción del ser humano. Su experiencia mística es experiencia dialógica de encuentro, de amor apasionado, que puede enriquecer el diálogo interreligioso e intercultural y el diálogo creencia e increencia.

3.1. La experiencia mística, instancia crítica en el seno de las culturas

La experiencia mística conecta con la increencia en la relativización de todo lo humano, en la conciencia de la propia nada, en el anhelo de libertad. Pero la experiencia mística trasciende el relativismo y canta el gozo de la nueva vida encontrada tras el paso por el vacío y la nada.

La religión es un sistema de creencias, prácticas y tradiciones que puede servir para la mediación entre el Absoluto y el *homo religiosus*, pero puede llegar a ser impedimento cuando las instituciones albergan prácticas que contradicen la ética del amor o reprimen el libre y personal encuentro con el Otro liberador. La relación con Dios, evidenciada en las maestras místicas, no consiste en la pertenencia jurídica a una institución religiosa, ni en la adhesión formal a un sistema de creencias, ni en el correcto ejercicio de ritos y prácticas, sino en un camino de plenitud humana. La religión que enseñan las maestras místicas es una experiencia de amor y deseo, de unión e intimidad; la religión de estas mujeres es la religión del amor, de la relación interpersonal que relega y relativiza lo institucional, jerárquico y abstracto. Consideramos que el lenguaje del amor —familiar para muchas mujeres— es universal.

La experiencia mística conlleva un proceso de deconstrucción y derribo de todo lo aprendido —mediaciones formales, tradiciones, patriarcado—, con los conceptos y símbolos de las propias tradiciones culturales, es decir, con las mismas herramientas que el poder religioso utiliza para oprimir, pero subvirtiendo el sentido.

ESTUDIO COMPARATIVO

Las grandes figuras místicas españolas tuvieron problemas con la Inquisición y Teresa también los tuvo; Rābi‘a, en tanto que iniciadora de la corriente mística en el islam, aún no sufre el conflicto con los medios oficiales que padecerán los sufíes a lo largo de la historia. Acercarse a Dios resulta peligroso; la interiorización y la meditación abren los ojos ante la falsedad, la injusticia, la hipocresía y la vacuidad.

La destrucción del infierno y del cielo que anhelaba Rābi‘a supone el derribo de todo lo que las religiones han construido para obstaculizar el acceso directo a Dios, la relación interpersonal. El uso y abuso medieval de la doctrina del premio o castigo eternos mantenía en una infancia fácil de dominar al pueblo creyente. Rābi‘a al-‘Adawiyya, Teresa, las beguinas, Lutero, reivindicaron el libre acceso a Dios, la experiencia personal de Dios, la libertad del amor:

Humillémonos, y no los condenemos, que con parecer que miramos su provecho, nos le quitamos a nosotros, y perdemos esta ocasión, que el Señor pone para humillarnos, y para que entendamos lo que nos falta, y cuán más desasidas, y llegadas a Dios deben estar estas almas, que las nuestras, pues tanto su Majestad se llega a ellas (V 39, 12).

La experiencia mística se vive en el seno de una cultura y supone una diferencia, una reforma, reorientación, en esa misma tradición. Frente al poder político y económico, se yergue el sujeto místico que apuesta por la desposesión, que busca una autenticidad que libera. Desde la libertad, se desprecian las riquezas y las convenciones sociales, se instauran relaciones libres y se adquiere autoridad magisterial. Desde la libertad femenina, la experiencia mística se presenta como instancia crítica del *homo oeconomicus* y de la segregación sexual.

La mística, en tanto que experiencia personal, espiritual y existencial, constituye un desafío constante al monopolio magisterial de los varones en la esfera religiosa, a la institucionalización religiosa jerarquizada. La autoridad de la “buena doctrina” (V 40), que emana de la experiencia personal²²³,

²²³ “[...] siendo la que soy; porque creo hay pocos que hayan llegado a la experiencia de tantas cosas” (V 40, 8).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

relativiza el magisterio del poder religioso. Los mediadores oficiales y las mediaciones formales pueden ser obstáculos. La experiencia mística suscita interrogantes. Las maestras Teresa de Ávila y Rābi‘a de Basora cuestionan la religión oficial desde el interior de sus mismas estructuras y siguen en ellas, a pesar de ellas, reformándolas desde su experiencia y magisterio. Afortunadamente, Teresa y Rābi‘a han sido consideradas santas, es decir, ortodoxas, por sus respectivas tradiciones, por lo que no han corrido la suerte de otras místicas. Su crítica, por tanto, ha podido ser escuchada hasta hoy, aunque sus palabras hayan sufrido manipulaciones o interpretaciones interesadas.

Teresa quiere volver a los orígenes del cristianismo, al seguimiento más próximo del Jesús histórico. El rigor de la reforma carmelitana o franciscana entronca con los primeros ascetas del siglo IV y la espiritualidad de la Baja Edad Media. El retrato que Teresa hace del franciscano Fray Pedro de Alcántara²²⁴ recuerda también algunos de los retratos que nos han llegado de Rābi‘a al-‘Adawiyya. De hecho, Rābi‘a y los primeros ascetas del islam se asemejan, en muchas de sus prácticas, a los primeros ascetas cristianos del desierto. Las semejanzas se aprecian no solo en la experiencia de pobreza, retiro, soledad y oración, sino también en la transmisión de su sabiduría mediante la forma literaria de dichos y sentencias.

²²⁴ “No está ya el mundo para sufrir tanta perfección. Dicen que están las saludes más flacas y que no son los tiempos pasados. Este santo hombre, de este tiempo era; estaba grueso el espíritu como en los otros tiempos, y así tenía el mundo debajo de los pies; [...]Y cuán grande le dio su Majestad a este santo que digo para hacer cuarenta y siete años tan áspera penitencia, como todos saben! Quiero decir algo de ella, que sé es toda verdad. Díjome a mí y a otra persona, de quien se guardaba poco (y a mí el amor que me tenía era la causa, porque quiso el Señor le tuviese para volver por mí, y animarme en tiempo de tanta necesidad, como he dicho y diré), paréceme fueron cuarenta años los que me dijo había dormido sola hora y media entre noche y día, y que este era el mayor trabajo de penitencia que había tenido en los principios, de vencer el sueño, y para esto estaba siempre u de rodillas u en pie. Lo que dormía era sentado, la cabeza arrimada a un maderillo que tenía hincado en la pared; echado, aunque quisiera, no podía, porque su celda —como se sabe— no era más larga de cuatro pies y medio. En todos estos años jamás se puso la capilla, por grandes soles y aguas que hiciese, ni cosa en los pies ni vestida; sino un hábito de sayal [...]” (V 27, 16-17).

ESTUDIO COMPARATIVO

El desafiante espíritu de pobreza se despierta en los momentos de auge económico, de materialismo decadente, de explotación y corrupción. Surge con las Madres y Padres del desierto, cuando la religión cristiana comienza a ser una institución poderosa en el Imperio; se vive en los albores del islam; renace en la Baja Edad Media con el protagonismo indiscutible de las mujeres²²⁵ —Clara de Asís será otro referente para la reforma teresiana— y se retoma en el Siglo de Oro español.

Las llamadas “beguinas”, mujeres religiosas que viven al margen de las instituciones monásticas en la Baja Edad Media, nos recuerdan a las sufíes de Basora y a las espirituales seglares coetáneas de Teresa. Las beguinas se distancian de las instituciones y viven en el mundo, solas, en familia o con alguna compañera. Las fuentes las muestran como mujeres cultas, atraídas por la especulación y maestras en las lenguas maternas, en casas, calles y espacios públicos, aunando la vida activa y la contemplación (Garí, 2006, 214). En España encontramos figuras tenidas por santas y maestras que nos recuerdan a Rābi‘a al-‘Adawiyya, como la beguina de Barcelona, María Cervelló (m. 1290).

El agrupamiento en derredor de un maestro o de una “beata” entre los movimientos espirituales españoles del siglo XVI también se asemeja a las asociaciones de los sufíes en Oriente y Occidente. La influyente presencia de mujeres es nota común en el mundo de Rābi‘a de Basora, el de los *šādīlī-es* y el de Teresa de Ávila. Las devotas del tiempo de Rābi‘a se asemejan a las *šādīlī-es* y a las alumbradas (beatas) del siglo XVI español. La congregación de ambos sexos se practica en las asociaciones de *šādīlī-es* y alumbrados. Así Palacios aporta interesantes datos al respecto:

²²⁵ Frente a la historia del cristianismo medieval en Europa, que nos presenta habitualmente una historia de las luchas por el poder, surgen nuevos enfoques desde los estudios de mujeres, tal es el caso de *Las relaciones en la Historia de la Europa Medieval* (Rivera, 2006), manual de Historia escrito por mujeres. En el capítulo que Blanca Garí dedica a la “Vida del Espíritu”, descubrimos el “protagonismo excepcional de las mujeres en los cambios en la espiritualidad medieval a partir del siglo XI” (Garí, 2006, 209).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

El ambiente de sospecha que estas “beatas” suscitaron fué (*sic*) tan denso, que la Inquisición llegó a dudar de la sinceridad y de la ortodoxia de toda mujer que de palabra o por escrito tratase temas ascéticos o místicos o practicara y recomendase ejercicios devotos nuevos [...] En el islam, en cambio, nada tenía de extraño la existencia de semejantes devotas seglares, ni tampoco su consideración de maestras de espíritu. [...] pero es en la escuela *šādīlī* donde este tipo de “beatas revelanderas” hízose más frecuente y a la vez más notable por la profundidad y sutileza de que hacían gala en sus conferencias y escritos espirituales (Asín Palacios, 1990, 93-94).

Espíritu de pobreza, libertad de las mujeres y magisterio femenino constituyen una instancia crítica, surgida de la experiencia mística, en el seno de unas culturas movidas por el afán de lucro, el espíritu patriarcal y la represión del libre desarrollo personal.

3.2. La voz debida a las mujeres místicas creadoras de cultura

El sustantivo mística hace referencia a la experiencia de lo divino. La teología (o filosofía) mística —meta-mística— supone el mayor grado de alejamiento de la experiencia. La literatura mística hace referencia a la interpretación —parte integrante de la experiencia— dentro de un contexto cultural determinado. La experiencia mística se expresa y se comunica en la literatura. La expresión poética y el relato autobiográfico constituyen, en palabras de Martín Velasco, expresiones de primer grado en relación con la experiencia, sobre las cuales vendrán a ejercerse “las tematizaciones y reflexiones de los diferentes comentarios” (2009, 50). La afectividad y el conocimiento amoroso se expresan mejor en el arte de la literatura que en el tratado. En todo caso, la experiencia mística es fuente de cultura.

Hemos rescatado a dos mujeres del pasado porque consideramos que el pasado cultural es un tesoro vivo que nos interpela y enriquece. El pasado tiene voces, voces concretas en un espacio y tiempo determinados, voces de mujer con las que podemos entablar vínculos, a las que podemos prestar oídos nuevos. Las palabras del pasado siguen vivas. Nuestra lectura las actualiza, las hace presente y, de este modo, las reacentúa para el futuro. El

ESTUDIO COMPARATIVO

futuro se abre cuando se cierra nuestra escritura y comienzan nuevas lecturas, nuevas valoraciones.

Las posibles personas lectoras también están presentes, prefiguradas, a medida que escribimos. Desempeñan un papel importante en la configuración del escrito. De ahí que no hayamos pretendido elaborar un discurso académico cerrado, sino un discurso vivo que suscite preguntas y nuevos cuestionamientos. No somos más que un humilde eslabón en la cadena de lectoras que se han sentido conmovidas por la palabra de Rābi‘a al-‘Adawiyya y Teresa de Jesús, y se han visto impulsadas a escribir sobre ellas. Hemos participado de sus vidas empática y simpáticamente y, por tanto, las concebimos en la categoría de la otredad, es decir, de sujetos.

Nos ha interesado la vida en el mundo (existencia) y la vida interior (espiritualidad) de estas dos heroínas, de estos dos personajes literarios, de quienes nos queda la palabra escrita o enmarcada, la creación verbal. A partir de la literatura, hemos intentado escucharlas, descubrirlas como una totalidad de sentido.

El conocimiento del contexto histórico-religioso de Teresa de Jesús y de Rābi‘a al-‘Adawiyya nos ha ayudado a valorar el papel desempeñado por las mujeres cristianas en el Renacimiento español, pero, sobre todo, para descubrir, en el medio cultural religioso basorí del siglo VIII, la posibilidad abierta para las mujeres del discurso y la interacción con los varones.

Teresa deviene mujer de letras, acción y reforma; Rābi‘a, poeta, es reconocida maestra de maestros y guía innovadora en el islam. Intentamos dar voz, en relación dialógica, a estas dos mujeres creadoras de cultura, escritoras, artistas, pensadoras y maestras. Mujeres señeras, compañeras de otras muchas, pero con un papel destacado en el ámbito de la mística.

Los estudios culturales deben dar voz a las místicas. Debería apreciarse la riqueza de la voz de las Madres del Desierto. Ellas existen junto a los Padres del Desierto, considerados pioneros de la mística cristiana y son antecesoras de Rābi‘a al-‘Adawiyya. Por ejemplo, Teodora fue una famosa asceta del desierto egipcio del siglo V. Esta madre espiritual (*Amma*), viuda de un tribuno, practicó la pobreza y murió en un monasterio hesicasta. La *hesychia*, es decir, la tranquilidad interna, significa, entre los primeros

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

ascetas cristianos, recogimiento, silencio, soledad exterior y unión con Dios en la interioridad del corazón. El desierto era el lugar donde el anacoreta encontraba el medio para entrar en su corazón y hallar paz, quietud y silencio. La hesiquía implica el continuo recuerdo y servicio de Dios. De Teodora, consejera de obispos y monjes, maestra de maestros de espíritu, se han conservado sentencias llenas de sabiduría y mesura como las que siguen:

The same amma said that a teacher [...] should be patient, gentle and humble as far as possible; he must be tested and without partisanship, full of concern, and a lover of souls. She also said that neither asceticism, nor vigils nor any kind of suffering are able to save, only true humility can do that. (*Sayings*, 1984, 83-84).

Aunque la biografía espiritual más extensa de Rābi‘a al-‘Adawiyya la encontramos en un autor persa de los siglos XII-XIII, al-‘Aṭṭār, las biografías más antiguas de mujeres espirituales con nombre y apellidos árabes remontan al siglo IX.

La profesora Rebeca Sanmartín, a partir del estudio y edición de las obras de María de Santo Domingo (1482-1525), se ha ocupado de establecer lazos entre Teresa de Jesús y las místicas medievales, de modo que puede afirmar que la santa escritora “bebe y es parte de una tradición mística femenina que se remonta a los siglos XII-XIII: tanto por lo que respecta a temática y contenidos como en el estilo de su prosa” (Sanmartín, 2013, 275-276). De hecho, muestra asombrosos antecedentes para algunos motivos literarios, destacando el de la alegoría del huerto en los escritos de la terciaria dominica (Sanmartín, 2012, 282-283). También a esta se le censura que se muestre como maestra contra las prescripciones de san Pablo, que ordena callar a las mujeres en las asambleas (Sanmartín, 2012, 286, n. 52). En la enumeración de elementos comunes a Teresa y a las monjas que la preceden, desde las místicas medievales del monasterio de Helfta hasta María de Santo Domingo, podemos apreciar también algunas semejanzas con la experiencia de la mística basorí (arrobos, lágrimas, audiciones de seres celestiales con quienes existe una gran familiaridad, dolor amoroso bien descrito, deleite corporal), pero observamos en su enumeración algún rasgo que no consideramos propio de la mística abulense, “los extremos en la penitencia y el ayuno” (Sanmartín, 2013, 279, 281).]

ESTUDIO COMPARATIVO

A partir del siglo XII, encontramos en Europa el proceso de individuación que permite el desarrollo del relato biográfico y la posibilidad de escuchar importantes voces femeninas en el ámbito de la mística. Las mujeres entablan diálogo consigo mismas, con los hombres o con Dios, en textos biográficos, autobiográficos o hagiográficos en los relatos de vidas espirituales. Blanca Garí considera precursora la *Vida* de Hildegarda de Bingen (m. 1179), biografía espiritual escrita en latín, tras su muerte, por un monje (Garí, 2006, 223). Aunque la jerarquía eclesiástica no haya reconocido la autoridad de su magisterio hasta el año 2012, proclamándola Doctora de la Iglesia, este género biográfico medieval nos muestra, de nuevo, la fascinación que despertaba en los hombres la espiritualidad femenina²²⁶.

En Europa, a partir de 1200, la defensa del conocimiento experimental de Dios desarrolla la escritura en primera persona en lengua materna. Se produce el paso de la biografía a la autobiografía. La primera persona del femenino singular cobra protagonismo en la expresión literaria de su relación con lo divino: “una formidable mística del amor, una mística cortés que florece sin interrupción hasta 1270” (Garí, 2006, 227).

Beguinas y monjas escribieron sobre sí mismas y sobre su relación con Dios. La voz de estas mujeres, en latín o en las lenguas maternas, constituye otra gran aportación a la corriente de literatura mística, a menudo silenciada. A partir de la condena a la hoguera de una de ellas, Margarita Porete (m. 1310), por su libro *Espejo de las almas simples* —mencionado anteriormente— y de los decretos contra el movimiento beguino (concilio de Vienne, 1311-1312), estas mujeres espirituales y cultas, libres e independientes, cambiaron de estilo de vida y comenzaron a recluirse en monasterios.

Otro estilo de vida independiente que nos recuerda el de las sufíes de Basora es el de las reclusas del siglo XIII, mujeres que, a modo de renovadas ermitañas o anacoretas, se apartan en un espacio propio, en celdas, ahora en

²²⁶ En el ámbito de la filosofía, ha sido estudiada por Rosa Rius Gatell, cuyos trabajos hemos reseñado en la bibliografía final.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

medio de las ciudades. Muchas personas acudían a ellas para solicitar consejo y magisterio, dada su autoridad e influencia. La escritora y maestra espiritual Juliana de Norwich, que vivió entre los siglos XIV y XV, fue una de ellas (Gari, 2006, 216). Se la reconoce como gran teóloga y la más grande mística inglesa. Su mística del Amor y de la Nada, en consonancia con la corriente mística de la época, es otro afluente importante de la corriente mística femenina que llega hasta Teresa de Jesús (1515-1582).

Las mujeres místicas son mujeres cultas, capaces de entrar en diálogo con los grandes maestros de todas las culturas. Sin embargo, la palabra femenina ha sido frecuentemente secuestrada. Claro ejemplo es el *Libro de la Vida*, retenido por la Inquisición durante años. No se respetó la voluntad de Teresa de dejar en la anonimidad fragmentos importantes de su discurso, pero muchas obras femeninas han pasado a la posteridad sin firma. No obstante, la tradición, ininterrumpidamente, ha reconocido su autoría femenina, como ha ocurrido con los poemas, sentencias y dichos atribuidos a Rābi‘a al-‘Adawiyya. En el caso de Teresa de Jesús, no se posee una edición segura de su producción poética. Alguno de los sonetos anónimos religiosos más populares y debatidos del Siglo de Oro, atribuido popularmente a ella, no figura en las ediciones modernas, basadas en la copia del siglo XVIII conservada en el manuscrito 1400 de la Biblioteca Nacional de Madrid (Teresa, 1998, 1323).

3.3. La superación de la fractura imaginaria Oriente-Occidente en el soneto dialógico autobiográfico “No me mueve...”

La palabra establece el diálogo que no posee un fin de sentido (Bajtín, El problema del texto...).

[...] y así es cosa cierta, yo lo sé, y conozco personas que van por el camino del amor como han de ir, por solo servir a su Cristo crucificado, que no sólo no le piden gustos ni los desean, mas le suplican que no se los dé en esta vida. Esto es verdad (Teresa de Jesús, “Cuartas Moradas”, 2, 9)

ESTUDIO COMPARATIVO

Diálogo y comprensión van de la mano, como van de la mano amor y conocimiento, amor y literatura.

El amor derriba fronteras, construye puentes, humaniza, eleva, se hace arte. El amor puro y apasionado a la otra Persona trascendente se hace cuerpo textual y cuerpo de mujer en Rābi‘a al-‘Adawiyya y Teresa de Jesús, y se queda fijado en letras de oro en un soneto anónimo español del siglo XVI. El *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (Verd, 2001, 3607-8) ofrece la siguiente versión:

No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.
Tú me mueves, Señor; muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido,
muéveme el ver tu cuerpo tan herido,
muévenme tus afrentas y tu muerte.
Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera
que, aunque no hubiera cielo, yo te amara,
y aunque no hubiera infierno, te temiera.
No me tienes que dar porque te quiera,
pues, aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero, te quisiera.

López-Baralt considera que una de las coincidencias más profundas entre la escuela *šāḍīlī* y la española alumbrada es la doctrina del amor puro (Asín Palacios, 1990, XXV). La catedrática de literatura española y comparada, López-Baralt recuerda que el islam considera a la mística Rābi‘a de Basora la introductora del motivo del amor puro —observa que Asín Palacios no realiza esta referencia—, siendo los maestros sufíes hispano-

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

africanos defensores ardientes de este grado de amor, que supera las moradas o etapas inferiores del temor y la esperanza (Asín Palacios, 1990, XXVI). La académica puertorriqueña piensa que Asín Palacios tenía en mente atribuir una filiación islámica al poema, pues le “parecería que los emocionados endecasílabos del soneto cantan por última vez en suelo español un extremo de amor que devino peligroso” (Asín Palacios, 1990, XXIX). Los textos de la escuela *šādīlī* traducidos por Asín Palacios (1990, 211-213) presentan, evidentemente, muchas semejanzas con la vía del amor abierta por Rābi‘a al-‘Adawiyya en el siglo VIII. Dichos textos desarrollan la teoría del amor puro sin esperanza de premio ni temor al castigo. Asín Palacios defiende que el ideario *šādīlī* pudo ser conocido en los siglos XV y XVI por mudéjares y moriscos “y transmitido por lo tanto a los *dejados, alumbrados y quietistas* de Andalucía y Castilla” (1990, 63). A partir de 1525 cesa oficialmente de existir en España la religión islámica, aunque pudo gozar de un periodo de gracia que finalizó en 1566. El amor extremo de profusa elaboración entre musulmanes y alumbrados y el cuestionamiento de cielo e infierno era perseguido por la Inquisición, por lo que, según López-Baralt, se trata de una anonimidad que debe ser intencional (1975, 265).

En su artículo sobre el anónimo del soneto “No me mueve, mi Dios...”, Marcel Bataillon afirma que se trata de un extremo de amor como el de la simbólica mujer que vio el padre dominico, en tiempos de las Cruzadas:

En una mano llevaba un brasero de lumbre para quemar el paraíso, y en la otra un jarro de agua para apagar el fuego del infierno, a fin de que los hombres sólo amasen y sirviesen a Dios por amor. Semejante amor, inconcebible para millones de fieles, es ideal común a místicos cristianos y sufíes musulmanes (Bataillon, 1950, 255).

Con el nombre de *Caritée* la adoptó el discípulo de Francisco de Sales, Camus (*La caritée ou le pourtraict de la vraye charité*²²⁷, 1641). Bataillon constata que la doctrina del puro amor se une al sentimiento de la

²²⁷ Disponible en web: <<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k72864b>>. Consulta: 6 de septiembre de 2014.

ESTUDIO COMPARATIVO

pasión redentora en el siglo XVI, y encuentra esta experiencia en el *Audi Filia* de Juan de Ávila (Bataillon, 1950, 256). Después de proponer la filiación aviliana como la más probable²²⁸, reconoce que el puro amor podría parecer sospechoso a quienes “denunciaban como dañinos para la ortodoxia no sólo el misticismo de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, sino también la espiritualidad de Juan de Ávila y Luis de Granada” (Bataillon, 1950, 259-260). No obstante, al concluir sin poder demostrar la autoría, no puede menos que restar importancia a su descubrimiento:

[...] si tanto fascina el misterio de quiénes fuesen los autores de la *Celestina* y del *Lazarillo*, artistas muy conscientes de su aportación a la literatura, y quisiéramos adivinar por qué recataron su personalidad, importa mucho menos poner nombre de autor a un soneto compuesto sin más ambición literaria que la de dar fuerza comunicativa a un extremo amor de Dios (Bataillon, 1950, 269).

El mismo argumento que utiliza para cortar las alas de futuras indagaciones nos resulta muy interesante desde la perspectiva de la autoría femenina. A Bataillon podríamos decirle que sí es importante para las mujeres reclamar la autoría de aquello que el patriarcado cultural y religioso obligó a ocultar; que sí importa a las mujeres reclamar su capacidad de innovar y crear en todas las culturas, y de mostrar lo que las une.

Detrás de la figura del “fraile oscuro” vislumbrado por Menéndez Pelayo, podría haber una luminosa mujer. En su discurso de recepción en la Real Academia Española, afirmó categóricamente respecto del célebre soneto que los devocionarios atribuían a Teresa de Jesús o a Francisco Javier lo siguiente:

[...] sabido es que no hay el más leve fundamento para atribuirle tan alto origen; y á pesar de su belleza poética, y de lo fervoroso y delicado del pensamiento (que, mal entendido por los quietistas franceses, les sirvió de texto para su teoría del amor puro y

²²⁸ “Aunque no hubiese infierno que amenazase, ni paraíso que convidase, ni mandamiento que constriñese, obraría el justo por sólo el amor de Dios que lo obra” (Juan de Ávila, 1941, 162-163). La primera edición de la obra data de 1556.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

desinteresado), hemos de resignarnos á tenerle por obra de algún fraile oscuro, cuyo nombre quizá nos revelen futuras investigaciones (Menéndez Pelayo, 1881, 41).

El comentario de Bataillon respecto de su posible atribución a Juan de Ávila o a su entorno, apuntaría de nuevo, en nuestra opinión, a Teresa de Jesús. Ella envió a Juan de Ávila el *Libro de la Vida*, con el fin de obtener el beneplácito del maestro que admiraba y con el que se sentía en sintonía espiritual. No obstante, por ser mujer escritora, deseaba ocultar su autoría:

Suplico a vuestra merced lo enmiende y mande trasladar, si se ha de llevar a el P. Maestro Ávila, porque podría ser conocer alguien la letra. Yo deseo se dé orden en cómo lo vea, pues con ese intento lo comencé a escribir; porque como a él le parezca voy por el buen camino, quedará muy consolada (V Epílogo, 2).

Bataillon refuta la atribución del soneto a Lope de Vega, quien, supuestamente, podría elaborar poéticamente unas palabras de Juan de Ávila. A este propósito, alude a otro soneto anónimo (“¡Oh paciencia infinita en esperarme!”) que tiene cierta similitud con una de las *Rimas Sacras* (Bataillon, 1950, 262). Dicho poema también reflejaría, en nuestra opinión, un sentimiento y una convicción muy presentes en la escritora abulense. Basta comparar algunos fragmentos del *Libro de la Vida* con este soneto. Pedro Malón de Chaide, el agustino oriundo del norte de España que lo transmite, “se emparenta con la *ebrietas non sobria* de San Ignacio y Santa Teresa”, en palabras de Carlos Valderrama Andrade (1955-1956, 371). El poema “¡Oh paciencia infinita en esperarme!”, incluido en *La conversión de la Magdalena* del fraile agustino, estaba muy difundido a finales del siglo XVI:

“que casi sin pensar en lo que hacen, sin gusto, sin interés, forzados de la mala costumbre, pecan: que es lo que dijo el que hizo este Soneto: ¡Oh paciencia infinita en esperarme! / ¡Oh duro corazón en no quereros! / ¡Que esté yo ya cansado de ofenderos / y que no lo estéis vos en perdonarme! (Malón de Chaide, 1794, 119)

Esto es lo que escribió Teresa:

ESTUDIO COMPARATIVO

Porque considero que, después que el Señor los llamaba, no le tornaban a ofender: yo no sólo tornaba a ser peor, sino que parece traía estudio a resistir las mercedes que su Majestad me hacía [...]. Sea bendito por siempre, que tanto me esperó (V Prólogo).

¡Y cómo en el tiempo que yo más os ofendía, en breve me disponíades con un grandísimo arrepentimiento para que gustase de vuestros regalos y mercedes! (V 7, 19).

[...] y arrojéme cabe él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez, para no ofenderle. Era yo muy devota de la gloriosa Magdalena, y muy muchas veces pensaba en su conversión (V 9, 1-2).

[...] y miren lo que ha hecho conmigo, que primero me cansé de ofenderle, que su Majestad dejó de perdonarme. Nunca se cansa de dar ni se pueden agotar sus misericordias; no nos cansemos nosotros de recibir (V 19, 15).

Leo Spitzer ofrece la versión más antigua del soneto “No me mueve, mi Dios...”, publicado en 1628 en la *Vida del Espíritu* de Antonio de Rojas:

No me mueve²²⁹, Señor, para quererte
el cielo que me tienes prometido,
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de quererte [*var.* temerte, ofenderte].
Mueves me tú [Tú me mueves], mi Dios, mueve [me] el verte
clauado en vna cruz y escarnecido,
mueve me el ver tu cuerpo tan herido,
mueven me tus affrentas y tu muerte.
Mueve me, en fin, tu amor en tal [*var.* y en tal] manera,
que si no vbiera cielo yo te amara,

²²⁹ El *Diccionario de Autoridades* formula entre otras la reforma ortográfica que afecta al signo *u*, que se destina exclusivamente para la vocal, y el signo *v* para la consonante en 1726 (Lapesa, 1988, 422).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

y si no viera infierno te temiera.
No tienes que me dar porque te quiera,
porque [*var.* que] si quanto espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.
(Spitzer, 1953, 609)

Spitzer observa que el popular y famoso poema “descansa sobre una firme estructura intelectual” y destaca un detalle original del soneto que no se encuentra en la prosa de Juan de Ávila con la que lo vincula Bataillon: “la fusión de la idea del perfecto y desinteresado amor a Cristo con la del poder redentor de la Pasión” (Spitzer, 1953, 610). Aventura que el autor podría ser un jesuita que combina el tema del puro amor con la técnica psicológica ignaciana para producir una creación estética (Spitzer, 1953, 612). Concluye:

[...] el soneto *No me mueve, mi Dios...* pertenece —como vagamente intuyó Pfandl— más al final del siglo XVI que a las primeras décadas del XVII, y que surgió de un ambiente jesuítico que, como ha demostrado Bataillon, estaba impregnado (¡ya en 1580 en Italia!) de las ideas de Juan de Ávila. [...] Y justamente porque el “ejercicio” ignaciano está destinado a abarcar toda la experiencia religiosa en sus diversas etapas, el soneto *No me mueve, mi Dios...*, que parafrasea todas esas etapas en sólo catorce versos, ha logrado llegar a esa totalidad o exhaustividad que caracteriza a los grandes poemas de la literatura universal (Spitzer, 1953, 216).

Teresa manifiesta su afinidad espiritual con la Compañía de Jesús y cuenta el trato que mantuvo con miembros de la orden. Destaca especialmente el relato del encuentro con uno de sus rectores —y las sucesivas menciones a este—, a quien pudo regalar alguno de sus poemas con la petición habitual en ella de guardar el anonimato. El encuentro se produce en el momento en el que Teresa quiere reformar la Orden del Carmelo —según las constituciones primitivas del siglo XIII (Jerusalén, Próximo Oriente)— después de contemplar en oración a “Cristo en la cruz, tan pobre y desnudo” (V 35, 3), desear, con lágrimas, verse tan pobre como Él y rechazar la teología que la contradecía:

ESTUDIO COMPARATIVO

Fueme a ver este retor [...] y es así que, en entrando en el confisorio, sentí en mi espíritu un no sé qué, que antes ni después no me acuerdo halo con nadie sentido, ni yo sabré decir cómo fue, ni por comparaciones podría. Porque fue un gozo espiritual y un entender mi alma que aquel alma me había de entender, y que conformaba con ella, aunque —como digo— no entiendo cómo [...]. Después he visto bien que no se engañó mi espíritu, porque de todas maneras ha hecho gran provecho a mí y a mi alma tratarle; porque su trato es mucho para personas que ya parece el Señor tiene ya muy adelante, porque él las hace correr y no ir paso a paso. Y su modo es para desasirlas de todo (V 33, 9).

Asegurada la sintonía espiritual, reaparece el motivo de Cristo crucificado, la Pasión por amor, y el encargo que recibe la escritora de transmitir unas palabras que “pongan por delante” “lo que [Cristo] padeció por él”:

Del retor de la Compañía de Jesús —que algunas veces he hecho de él mención— [...]. Acaecióle una vez un gran trabajo, en que fue muy perseguido y se vio muy aflegido. Estando yo un día oyendo misa, vi a Cristo en la cruz, cuando alzaban la Hostia; díjome algunas palabras que le dijese de consuelo, y otras, previniéndole de lo que estaba por venir y poniéndole delante lo que había padecido por él [...] la Orden de este padre, que es la Compañía de Jesús [...] tengo esta Orden en gran veneración, porque los he tratado mucho y veo conforma su vida con lo que el Señor me ha dado de ellos a entender (V 38, 13-14).

¿Remitió palabras en verso de arte mayor para mostrarle lo que había padecido por él y por ella? ¿Regaló a la orden tan querida uno de sus poemas, a modo de ejercicio espiritual? En caso afirmativo, sería contrario a su proceder no pedir encarecidamente que un poema en arte mayor permaneciera en el anonimato.

Carrol B. Johnson, desde la universidad de California, escribe de nuevo sobre el soneto. Hace un análisis del texto que se aleja de la especulación y se detiene en el plano fónico, pero plantea la siguiente hipótesis:

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

[...] la de un autor converso, un hombre en cierto modo al margen de la espiritualidad de masas de su época, un hombre que, precisamente por ser “cristiano *nuevo*”, se atiene a lo más fundamental y a lo más íntimo de su nueva religión, y busca, entre el hombre y Cristo una relación de amor que no necesita apoyarse en amenazas ni en promesas. Esta espiritualidad personalísima, como la de Santa Teresa de Jesús, tenía forzosamente que quedar fuera del ámbito de lo aprobado por la jerarquía eclesiástica (Johnson, 1970, 384).

Hasta ahora, cuando no se atribuye a Teresa, se utiliza siempre el masculino para referirse a la persona que lo escribió (“hombre”, “fraile”); pero no resulta difícil imaginar que la “persona” —término propio del lenguaje inclusivo de Teresa— es una mujer, y utilizamos el término femenino inclusivo: la persona poeta, la poeta. En este soneto, como intentaremos fundamentar a continuación, escuchamos nítidamente la voz femenina de Teresa de Jesús y, al fondo, como un eco, la voz de Rābi‘a al-‘Adawiyya, y, como también veremos, el poema no se opone a lo aprobado por la jerarquía, sino que lo supera.

En el siglo XXI la anonimidad del soneto sigue suscitando interés. Verd Conradi analiza la atribución a Ignacio de Loyola:

[...] el amor a Dios desinteresado (el del Soneto) era muy propio de San Ignacio. Así es, y su ejemplo era aducido en las controversias del puro amor de Dios. [...] Baste citar [...] la regla 17 del Sumario de las Constituciones, en la que se exhorta a “servir y complacer a la divina bondad por sí misma, y por el amor y beneficios tan singulares en que nos previno, *más que por temor de penas ni esperanza de premios*” (Verd, 2004, 124).

Menchaca, el padre jesuita que edita el epistolario ignaciano en 1795, reconoce que le atribuye al fundador de la compañía el poema en litigio (Verd, 2004, 111), pero las ediciones críticas modernas ya no insertan el soneto español en la obra de Francisco Javier (1506-1552). El mismo Verd Conradi concluye su artículo, publicado en el *Archivo Teológico Granadino*, aclarando que no trata de la controvertida autoría, sino de los testimonios sobre la atribución a Ignacio, siendo el más antiguo el de 1657 por el jesuita húngaro János Nádasí (1614-1679) (Verd, 2004, 144). El Manuscrito 2100

ESTUDIO COMPARATIVO

de la Biblioteca Nacional atribuye el soneto a Ignacio de Loyola (*Inventario General de Manuscritos*, 1962, ms. 2100, 3).

Verd considera que la atribución a Santa Teresa se produjo en Francia en el siglo XVIII, desde donde se extendió por Europa, pero reconoce que es la candidata que ha recibido más apoyos después de Francisco Javier (Verd, 2001, 3609). De hecho, también se extiende por América, donde encontramos, en el *Catálogo de la Música Recoleta Dominicana* de Santiago de Chile, la partitura manuscrita “Acto de amor de San Francisco Javier por Cayetano Casadevall”, a la que se añaden las siguientes observaciones: “El texto corresponde al antiguo soneto de Santa Teresa de Jesús que comienza con el verso ‘No me mueve, mi Dios, para quererte’” (Rondón, 2013, p. 192).

Después de hacer recuento de ilustres escritoras, Ángel Lasso de la Vega, en el prefacio de una publicación conmemorativa del tercer centenario de la muerte de la escritora abulense, sostenía que todos los tiempos han demostrado que es compatible la instrucción, el ingenio y el estudio con el carácter del sexo femenino. Respecto a la poetisa Teresa y el soneto anónimo afirma: “Á pertenecerle, sería su mejor obra poética, perfectamente literaria. [...] se ignora con qué fundamento, nos obliga á no darlo por suyo, lo que no por pocos se sostiene” (Lasso de la Vega, 188?, IX).

A tenor de esta interesante valoración feminista del siglo XIX y de las siguientes observaciones del académico Lapesa, Teresa estaría perfectamente capacitada para escribir sonetos:

En la poesía mística teresiana hay, como en los Conceptos y Exclamaciones, saber expresivo aprendido de lecturas. Santa Teresa es elocuente en sus obras destinadas a la comunicación directa y recóndita con Dios, donde no puede haber tentación de vanidad y donde las galas del decir son una ofrenda más para el Amado. En sus poesías místicas no encontraremos rasgos de “estilo ermitaño”; los hay, por el contrario, en poemas devotos de ocasión [...] son el paralelo de la yproquesía, la ilesia, la teología o el cuantimás de los tratados donde no quiere mostrarse letrada (Lapesa, 1980, 3013).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Teresa tenía suficientes motivos para ocultar la autoría de poemas en arte mayor, pues, aunque alguna verdad dejara traslucir en su auto-elogio, siendo mujer, ni siquiera quería figurar como poeta:

¡Oh válame Dios, cuál está un alma cuando está así! Toda ella querría fuese lenguas para alabar al Señor. Dice mil desatinos santos, atinando siempre a contentar a quien la tiene así. Yo sé persona, que, con no ser poeta, le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas declarando su pena bien; no hecha de su entendimiento, sino que para gozar más la gloria, que tan sabrosa pena le daba, se quejaba de ella a su Dios. Todo su cuerpo, y alma querría se despedazase para mostrar el gozo que con esta pena siente (V 16, 4).

El deseo es pena de amor de la que participa el cuerpo —la misma pena de Rābi‘a al-‘Adawiyya—. Esta pena es “un recio martirio sabroso” (V 20, 11), porque la noticia de Dios acrecienta el deseo:

Bien entiende que no quiere sino a su Dios; mas no ama cosa particular de él, sino todo junto le quiere y no sabe lo que quiere. Digo “no sabe”, porque no representa nada la imaginación; ni a mi parecer mucho tiempo de lo que está así, no obran las potencias: como en la unión y arrobamiento el gozo, así aquí la pena las suspende (V 20, 11).

Hay muchos escritos de Teresa de Jesús que permanecen perdidos, desde su primera novela de caballerías, a *Relaciones*, primeras redacciones de su autobiografía, cartas, poemas, etc. Si ella no quería que figurara la autoría de muchos fragmentos del *Libro de la Vida* como la alegoría del huerto de los capítulos once al veintidós, ensayo místico de la relación dialogal amante-Amado, ¿cómo no habría de querer ocultar un diálogo poético en arte mayor que encierra la más bella y sentida declaración de amor? ¿Cómo no ocultar la autoría de un soneto que mostraría toda su mística teología, femenina y experiencial? Los siguientes fragmentos aportarían múltiples razones para reclamar la anonimidad de sus escritos poéticos “más atrevidos”:

Rompa vuesa merced esto que he dicho, si le pareciere, y tómelo por carta para sí, y perdóneme, que he estado muy atrevida (V 16, 8).

ESTUDIO COMPARATIVO

[...] yo digo lo que ha pasado por mí, como me lo mandan; y si no fuere bien, romperálo a quien lo envió, que sabrá mijor entender lo que va mal que yo, a quien suplico por amor del Señor, lo que he dicho hasta aquí de mi ruin vida y pecados, lo publiquen (desde ahora doy licencia [...]) Para lo que de aquí adelante dijere, no se la doy; ni quiero, si a alguien lo mostraren, digan quién es por quién pasó, ni quién lo escribió, que por esto no me nombro, ni a nadie, sino escribirlo he todo lo mejor que pueda por no ser conocida, y así lo pido por amor de Dios. Bastan personas tan letradas, y graves para autorizar alguna cosa buena si el Señor me diere gracia para decirla; que si lo fuere, será suya²³⁰, y no mía, por ser yo sin letras y buena vida, ni ser informada de letrado ni de persona ninguna; porque solos los que me lo mandan escribir saben que lo escribo²³¹, [...] así que, si algo bueno dijere, lo quiere el Señor para algún bien; lo que fuere malo, será de mí, y vuesa merced lo quitará. Para lo uno ni para lo otro, ningún provecho tiene decir mi nombre; [...] Y por pensar vuesa merced hará esto que por amor del Señor le pido y los demás que lo han de ver, escribo con libertad; de otra manera sería con gran escrúpulo, fuera de decir mis pecados, que para esto ninguno tengo; para lo demás, basta ser mujer para caérseme las alas, cuanto más mujer, y ruin. Y así [...] si fuere conforme a las verdades de nuestra santa fe católica; y si no, vuesa merced lo queme luego, que yo a esto me sujeto (V 10, 6-7).

[...] y así pido yo a vuesa merced por amor de Dios, que si le pareciere romper lo demás que aquí va escrito, lo que toca a este monasterio vuesa merced lo guarde, y muerta yo lo dé a las hermanas que aquí estuvieren (V 36, 29).

²³⁰ Ella está cediendo la autoría. ¿Hizo algo parecido al entregar algunos poemas suyos en arte mayor —impropios de su condición femenina— y controvertidos desde el punto de vista doctrinal?

²³¹ ¿Pudo guardar el receptor de algún poema de arte mayor el secreto de su escritura?

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Escritura, lectura, escucha. Nos hemos apropiado de las palabras de Bajtín para convertirlas en hilos conductores de nuestro trabajo, porque nos hemos identificado con su modo de escuchar los textos:

Las palabras ajenas asimiladas (“propias-ajenas”) y eternamente vivientes, renovadas creativamente en nuevos contextos [...] yo en todo oigo voces y relaciones dialógicas entre ellas (Bajtín, 2009, 391-392).

En las palabras de la mística cristiana de ascendencia judía, Teresa de Ávila, hemos escuchado la experiencia mística de mujeres que la han precedido y eso nos ha ayudado a comprenderla. En las palabras de la mística de Basora y del sufismo que las ha recibido, hemos escuchado la experiencia del pobre judío de Nazaret y eso nos ha ayudado a comprenderlo desde un contexto semítico.

Hemos apreciado palabras renovadas creativamente en el soneto al Cristo crucificado, porque también escuchamos voces entre sus versos. Hemos oído la voz de Rābi‘a al-‘Adawiyya y la voz de Teresa, pero también la *vox populi* que sigue identificando a Teresa de Jesús como autora del soneto. El *Libro de la Vida* ha sido la obra en prosa que nos ha explicado el soneto, que nos ha llevado a concluir nuestro trabajo con estos catorce versos de amor, la síntesis más bella de la experiencia y doctrina del amor divino en Teresa de Jesús y Rābi‘a al-‘Adawiyya, a partir de los textos biográficos estudiados. Procederemos, por tanto, a glosar las cuatro estrofas con las palabras de la autobiografía teresiana y los ecos de la maestra basorí. Consideramos que el texto autobiográfico de Teresa explica implícitamente el soneto, como la prosa sanjuanista explica abiertamente su poesía.

No obstante, antes de adentrarnos en el contenido, podemos hacer notar algún aspecto textual que refuerza nuestra defensa de la posible autoría teresiana del soneto. Ante todo, destaca en el poema el recurso literario de la repetición. Y, precisamente, el conjunto de figuras retóricas de repetición — como dijimos anteriormente— es profuso en el *Libro de la Vida*. Omisión y

ESTUDIO COMPARATIVO

repetición por derivación se encuentran por doquier en la autobiografía²³². Por eso, hasta el último verso del soneto (“lo mismo que te quiero te quisiera”) nos conduce a la pluma de la autobiógrafa abulense²³³.

El soneto manifiesta el amor del que es digno el Amado mediante la apasionada declaración de una persona enamorada. Parece recoger el

²³² La doctora Elena Rodríguez-Guridi constata que la paradoja y el oxímoron son característicos del lenguaje teresiano, aunque señala el anacoluto como la figura lingüística que más sobresale en su discurso. Nos interesan aquí algunas apreciaciones sobre el uso de la derivación cuando ejemplifica las figuras lingüísticas mencionadas. Gracias a la derivación, algunos pasajes consiguen “su plenitud expresiva” (2010, 454) y, en alternancia con la aliteración, que permanezca “la materialidad y musicalidad de las palabras” (2010, 455), es decir, su función poética. Sin embargo, no estamos de acuerdo con su apreciación reductiva del siguiente pasaje del *Libro de la Vida*, que, a nuestro juicio alude a las profundas experiencias místicas de aniquilación o anonadamiento y de permanencia en Dios: “Finalmente, otro caso de oxímoron y derivación lo encontramos en las palabras que el Señor le dirige a Teresa: ‘Deshácese toda, hija, para ponerse más en Mí. Ya no es ella la que vive, sino Yo. Como no puede comprender lo que entiende, es no entender entendiendo’ [...]. Lo que queda es un lenguaje que es pura presencia, puro placer de formas, donde la forma lo es todo (Rodríguez-Guridi, 2010, 455). Afortunadamente, al final del artículo, la profesora asistente en Le Moyne College neoyorquino sostiene, al menos, que el lenguaje poético y puramente estético teresiano “insinúa una ‘otredad’ y da cabida en el discurso a un espacio para lo indecible” (Rodríguez-Guridi, 2010, 458)

²³³ “[...] y como poderoso, cuando queréis, podéis y nunca dejáis de querer si os quieren” (V 25, 17).

“Esto es cosa muy conocida, el conocimiento que da Dios, para que conozcamos” (V 15, 14).

“[...] se holgará mucho de entender lo que es, mientras no le diera la gracia (aunque se la dé de gozarlo) para entenderlo. Como le haya dado su Majestad la primera, con su entendimiento y letras lo entenderá por aquí” (V 17, 8).

“Vía que no me entendía nadie, que esto muy claro lo entendía yo” (V, 30, 1).

“¡Oh, que tiene un punto de honra! Y lo peor que tiene es que no quiere entender que le tiene, y es porque algunas veces le hace entender el demonio que es obligado a tenerle” (V 31, 20).

“[...] imposible de toda imposibilidad” (V, 28, 11).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

momento de un desposorio, pues recorre el movimiento evolutivo del pasado en términos negativos, la situación presente continua y la promesa futura.

Si las palabras ajenas se convierten en palabras nuestras al penetrarlas de nuestra expresividad o actitud valorativa, de nuestra intencionalidad discursiva y nuestra propuesta de sentido, no podemos dejar de comentar, desde una sensibilidad femenina, este diálogo escrito por una persona poeta que “[...] puede representarse delante de Cristo, y acostumbrarse a enamorarse mucho de su sagrada humanidad, y traerle siempre consigo, y hablar con él” (V 12, 2).

Pero el soneto no es simplemente un diálogo enamorado, es también, como vemos, magisterio de la experiencia: doctrina, libro vivo. Teresa de Ahumada recibe de su Bien, “Jesucristo crucificado” (V 22, 3), “el libro vivo”:

Su Majestad ha sido el libro verdadero a donde he visto las verdades.
¡Bendito sea tal libro, que deja imprimido lo que se ha de leer y hacer
de manera que no se puede olvidar! ¿Quién ve al Señor cubierto de
llagas y afligido con persecuciones, que no las abraza y las ame y las
desea? ¿Quién ve algo de la gloria que da a los que le sirven que no
conozca es todo no nada cuanto se puede hacer y padecer pues tal
premio esperamos? ¿Quién ve los tormentos que pasan los
condenados que no se le hagan deleites los tormentos de acá en su
comparación, y conozcan lo mucho que deben al Señor en haberlos
librado tantas veces de aquel lugar? (V 26, 5).

Teresa de Jesús no contradice aquí la doctrina de la Iglesia Católica, ni la contradice la poeta en el soneto, pero, en ambos textos, se repiten los motivos de la Pasión amorosa de Cristo, las heridas y las afrentas, el premio esperado, la gloria prometida y el lugar (infierno temido) del que libra Dios a la persona que se condena a sí misma.

En cuanto a que el primer cuarteto corresponda a la parte doctrinal — conforme al esquema de un ejercicio espiritual ignaciano, según defiende Spitzer (1953)—, si nos situamos en el contexto autobiográfico, observamos, no obstante, que el primer cuarteto describe, como superado, el primer estadio de un camino de perfección de amor. Refleja, por tanto, muy bien, la

ESTUDIO COMPARATIVO

autobiografía espiritual de los primeros capítulos del *Libro de la Vida*. Respecto de la doctrina, todo el soneto se ajusta a la enseñanza católica de su tiempo, y la supera por el amor. Por eso, en la cima del monte, no hay ley, no es necesaria la ley.

La autobiógrafa abulense escribe sobre su pasado espiritual desde el conocimiento místico y personal alcanzado en el tiempo de la redacción y procura no disentir de la doctrina oficial de la Iglesia. Los últimos capítulos del *Libro de la Vida* se sumen en la escatología. Teresa desciende a los infiernos (V 32), asciende a los cielos (V 38) y contempla la “Eterna Belleza” que anhelaba Rābi‘a al-‘Adawiyya (Nurbakhsh, 1999, 64) con el rostro humano de Cristo: “de ver a Cristo me quedó imprimida su grandísima hermosura” (V 37, 4). En calidad de visionaria, desciende a los infiernos —como Cristo hizo, según reza la oración del Credo niceno-constantinopolitano— para participar en la misericordia divina; y asciende a contemplar la gloria —donde descubre grados (moradas) de proximidad a Dios (V 37) como los sufíes—, para estimular el ascenso espiritual:

Esto es mucha ganancia, porque sólo mirar el cielo recoge el alma;
porque como ha querido el Señor mostrar algo de lo que hay allá [...].
Todo me parece sueño lo que veo, y que es burla, con los ojos del
cuerpo; lo que he ya visto con los del alma es lo que ella desea (V 38,
6).

El primer cuarteto, por tanto, hace referencia a una etapa espiritual superada. Los móviles para el amor y para no ofender al Amado ya no son el premio prometido ni el “lugar” tan temido.

No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.

Teresa refleja en el primer capítulo de la autobiografía la concepción material del cielo aprendida en sus lecturas (“leía”), y el modo casi mercantil de conseguirlo (“compraban muy barato”):

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

[...] juntábamonos entramos a leer vidas de santos [...]; como vía los martirios que por Dios los santos pasaban, parecíame compraban muy barato el ir a gozar de Dios, y deseaba yo mucho morir así, no por amor que yo entendiese tenerle, sino por gozar tan en breve de los grandes bienes que leía haber en el cielo (V 1, 4).

Esta concepción del cielo es la que critica y quiere destruir Rābi‘a al-‘Adawiyya, quien solo aspira a contemplar el rostro del Amado y a la unión con Él²³⁴.

“Ni me mueve el infierno tan temido / para dejar por eso de ofenderte”: Teresa afirma de sí misma, en pasado, que “era temerosa en extremo” (V 25, 14), y que fue el temor servil lo que la movió a adoptar el estado de vida consagrada. El temor servil, es decir, el temor al castigo, es el que critica Rābi‘a al-‘Adawiyya, después de haber experimentado ella misma el temor al infierno²³⁵. Esperanza de gozo y miedo al sufrimiento —por eso se teme el “castigo”— mueven inicialmente la vida de Teresa. Al principio, por tanto, la cuestión estriba en cómo salvarse del infierno:

²³⁴ Traducimos de nuevo las palabras de al-Zabīdī: Rābi‘a rinde culto a Dios por amor hacia Él y por deseo de Él, no por temor del infierno ni por amor del paraíso. Esta es la verdad de su fe. (Zabīdī, 1962, 112).

“On raconte que, plusieurs dévots personnages étant venus trouver Rābi‘a, celle-ci demanda à l’un d’eux: ‘Et toi, pourquoi sers-tu le Seigneur très haut ? — Par crainte de l’enfer, répondit-il. — Pour moi, dit un autre, je le sers par crainte de l’enfer et dans l’espoir d’arriver au paradis. — Mauvais serviteur, observa Rābi‘a, celui qui ne rend ses hommages au Seigneur très haut que dans l’espérance d’aller au paradis ou dans la crainte de l’enfer’” (‘Attar, 1976, 95).

“On rapporte qu’elle ne cessait de s’écrier dans un élan du coeur: ‘mon Dieu, si au jour de la Résurrection, tu m’envoies en enfer, je révélerai un secret qui fera fuir l’enfer à mille années de distance de moi. [...] — Mon Dieu, ajoutait-elle, si c’est par crainte de l’enfer que je te sers, condamne-moi à brûler dans son feu, et si c’est par espoir d’arriver au paradis, interdis-m’en l’accès ; mais si c’est pour toi seul que je te sers, ne me refuses pas la contemplation de ta face’” (‘Attar, 1976, 98-99).

²³⁵ “Elle avait une crainte très vive de l’Enfer: il suffisait qu’on mentionnât devant elle le Feu pour qu’elle tombât évanouie” (Khawam, 1960, 175).

ESTUDIO COMPARATIVO

[...] vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña, de que no era todo nada, y la vanidad del mundo, y como acababa en breve, y a temer, si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno [...]. En esta batalla estuve tres meses, forzándome a mí mesma con esta razón: que los trabajos y pena de ser monja no podía ser mayor que la del purgatorio, y que yo había bien merecido el infierno; que no era mucho estar lo que viviese como en el purgatorio, y que después me iría derecha al cielo, que éste era mi deseo. Y en este movimiento de tomar este estado, más me parece me movía un temor servil que amor (V 3, 5-6).

El infierno que temía de niña es tan temido cuando escribe el discurso de su vida (1565) como cuando tuvo la primera visión de semejante prisión (ca. 1560):

Yo quedé tan espantada, y aun lo estoy ahora escribiéndolo, con que ha casi seis años, y es así, que me parece el calor natural me falta del temor, aquí adonde estoy (V 32, 4).

Descubre con esta visión el querer de Dios: librar de cárcel tan tenebrosa. Movida por el amor, también quiere liberar como Él la ha liberado; de ahí, la fundación de monasterios reformados:

Y ¡cómo se ha parecido que me queríades Vos mucho más a mí que yo me quiero! ¡Qué de veces, Señor, me libraste de cárcel tan temerosa, y cómo me tornaba yo a meter en ella contra vuestra voluntad! (V 32, 5).

“Para dejar por eso de ofenderte”, dice la poeta a su Amado. Dejar de ofender a Dios, de una vez por todas, era la mayor preocupación de Teresa:

Paréceme fuera bien, oh ánima mía, que miraras del peligro que el Señor te había librado, y ya que por amor no le dejabas de ofender, lo dejaras por temor (V 5, 11).

Con la evolución espiritual, Teresa ya no dejará de ofenderlo por miedo al infierno, sino por amor. *Dejar de* y *no dejar de* son perífrasis verbales muy frecuentes en la autobiografía, no solo con el sentido de cesar

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

una acción, sino también con el de obligación o deber que no se puede omitir²³⁶.

Respecto a las alternativas que proporciona la versión de Spitzer, “*para dejar por eso de quererte [var. temerte, ofenderte]*”, consideramos que la poeta escribiría “dejar de ofenderte”. Con las otras variantes no se comprendería el sentido teológico experiencial de la afirmación ni el uso de la perífrasis verbal (*no*) *dejar de + infinitivo*, que tiene aquí, como en el fragmento reseñado del *Libro de la Vida* (“no le dejabas de ofender”), el mismo sentido que (*no*) *cesar de + infinitivo*. La poeta no puede dejar de temer a Dios —se apreciará en el primer terceto—, como tampoco puede dejar de quererlo —segundo terceto—. Pero siempre ha querido dejar de ofenderlo. Rābi‘a, ardiente en el deseo de proximidad e intimidad con Dios, temía no tenerlo contento, satisfecho; le preocupaba no estar en relación de amistad o, incluso, merecer la separación definitiva (infierno). Teresa se preocupa y aflige con esta cuestión de la amistad y el contento, que, en el contexto cristiano, se expresa en términos de “estar en gracia”. El temor de Dios es el temor de ofenderle —la ofensa es contraria al amor del que Él es digno— y el temor de la separación —contraria al deseo ardiente de unión amorosa e íntima amistad—: “[...] porque no podía haber muerte más recia para mí, que pensar si tenía ofendido a Dios), y apretábame esta pena” (V 34, 10).

No dialoga aquí la sensible y espiritual poeta con dogmas. Desde su “atalaya” espiritual, la amante cuenta a su Querido que ya no le mueven los bienes prometidos ni los males tan temidos para quererle y temer herirlo. Y dice Teresa:

Haced Vos, Señor, lo que quisiéredes. No os ofenda yo; [...] Padecer quiero, Señor, pues Vos padecistes. [...] y no plega a Vuestra Majestad que cosa de tanto precio, como vuestro amor se dé a gente que os sirve sólo por gustos (V 11, 12).

²³⁶ Por ejemplo: “que no deje de comunicar toda mi alma” (V 26, 3). Teresa es impelida aquí a manifestar al confesor todo lo que le acontece espiritualmente.

ESTUDIO COMPARATIVO

Plugiéase a su Majestad temiésemos a quien hemos de temer, y entendiésemos nos puede venir mayor daño de un pecado venial que de todo el infierno junto, pues es ello así (V 25, 20).

El temor de (ofender a) Dios es el que acabará definitivamente sustituyendo al temor al Infierno, a los demonios y, por supuesto, a la honra mundana:

[...] y determinándose a no le ofender, se torna a la amistad que estaba [...] porque no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama (V 8, 5).

Aunque Teresa de Jesús siempre se dirige a Dios en la autobiografía con el tratamiento de *Vos*, en los poemas de amor no siempre ocurre así. El soneto nos parece una oración teresiana que incorpora, a su manera, el método ignaciano, es decir, un diálogo de amistad, un trato de tú a Tú, de amante a Amado. El primer cuarteto explica lo vivido antes del desposorio. El segundo cuarteto juega con la repetición de lo que mueve al amor (“muéveme”, “muéveme”, “muévenme”) y, en definitiva, quién mueve (“me mueves”) quedando omitidos (sobrentendidos) “para quererte” y “para dejar de ofenderte”. La contemplación de la Pasión despierta compasión; la visión del Amado mueve al amor; pero la poeta es movida inicialmente por el Tú:

Tú me mueves, Señor; muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido,
muéveme ver tu cuerpo tan herido,
muévenme tus afrentas y tu muerte.

Este segundo cuarteto describe el presente que abrió un primer encuentro impactante. Teresa no deja de pensar en la Pasión (V 23, 17), “[...] porque en pensar, y escudriñar lo que el Señor pasó por nosotros, muévenos

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

a compasión, y es sabrosa esta pena²³⁷ y las lágrimas, que proceden de aquí” (V 12, 1). Por recomendación del jesuita Francisco de Borja, comenzaba la oración en un paso de la Pasión (V 24, 3). Después la maestra recomienda vivamente esta meditación:

[...] ponémosnos a pensar un paso de la Pasión [...]. Es el modo de oración en que han de comenzar y demediar y acabar todos, y muy ecelente y siguro camino hasta que el Señor los lleve a otras cosas sobrenaturales [...] no dejando muchas veces la Pasión, y vida de Cristo, que es de donde nos ha venido, y viene todo el bien (V13, 12-13).

Como ya vimos, Teresa critica los tratados de mística que piden apartar de sí toda imaginación corpórea, aunque sea de la humanidad de Cristo, porque “embaraza u impide a la más perfeta contemplación” (V 22, 1). El poema muestra la estructura dialogal de la relación amante-Amado que también se aprecia en Rābi‘a al-‘Adawiyya —aunque sin imaginación corpórea, ni divina humanidad—. El Tú mueve al amor a la poeta; mueven su vista y su pasión: la flagelación, las humillaciones, la muerte y la cruz. La interpela el anonadamiento de Dios hasta el extremo de la muerte en la cruz: “¡Oh Señor de mi alma y bien mío Jesucristo crucificado!” (V 22, 3) —afirma conmovida por el misterio de la cruz—. Teresa quiere seguir el camino de la pobreza espiritual y material:

[...] no podía persuadirme a tener renta. Y ya que algunas veces me tenían convencida, en tornando a la oración, y tornando a Cristo en la cruz tan pobre y desnudo, no podía poner a paciencia ser rica; suplicábale con lágrimas lo ordenase de manera que yo me viese pobre como él (V 35, 3).

Teresa ha entendido bien las paradojas de Pablo²³⁸: “¿Y quién será el soberbio y miserable, como yo, [...] no se halle por muy rico y muy bien

²³⁷ Recordemos de nuevo aquí las palabras de la autobiógrafa poeta: “Yo sé persona, que, con no ser poeta, le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas declarando su pena bien” (V 16, 4).

²³⁸ “Pues conocéis la generosidad de nuestro Señor Jesucristo, que siendo rico, por vosotros se hizo pobre para enriqueceros con su pobreza” (2 *Corintios* 8, 9).

ESTUDIO COMPARATIVO

pagado cuando le consienta el Señor estar al pie de la cruz con San Juan?” (V 22, 5).

Volvamos al relato del conocido desposorio²³⁹ ante un Cristo muy llagado, para apreciar cómo la voz y la experiencia de la prosa teresiana resuenan poéticamente en el anónimo soneto:

Acaecióme que, entrando un día en el oratorio, vi una imagen [...]. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal; porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía: y arrojéme cabe él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle (V 9, 1).

Otra vida surge tras la conversión ante una imagen de “Cristo crucificado”, dice Bárbara Mújica (2006, 8). Aunque la imagen es difícil de identificar, podemos imaginar un Cristo crucificado de la época²⁴⁰, tanto o

²³⁹ El matrimonio espiritual se narrará en la *Relación* 35 “Mira este clavo, que es señal que serás mi esposa desde hoy” (Teresa, 1998, 1160). Como vemos, los momentos críticos de desarrollo de la intimidad giran en torno al misterio revelado (conocimiento y amor) de un Dios crucificado. En el matrimonio espiritual se narra en qué se troca el miedo a la honra de Teresa de Ahumada: “de aquí adelante, mirarás mi honra no sólo como Criador y como Rey y tu Dios, sino como verdadera esposa mía: mi honra es ya tuya y la tuya mía” (Teresa, 1998, *Relación* 35, 1160).

²⁴⁰ De esta época (1555) es el crucificado “Cristo de las Cinco Llagas” (Manuel Álvarez, 1548-1563). El Cristo muy llagado de Manuel Álvarez puede apreciarse en el siguiente enlace: <<http://www.sagradapasion.com/Multimedia/Fotos/Llagas.htm>>. Consulta: 26 de abril de 2014. Fue procesionado en 2014 por la Cofradía Penitencial de la Sagrada Pasión de Cristo (1531). Véase: <http://www.valladolidcofrade.com/index.php?option=com_content&view=article&id=56:cofradia-penitencial-de-la-sagrada-pasion-de-cristo-1531&Itemid=507>. Consulta: 26 de abril de 2014.

“El silencio se impone al llegar a cada convento de clausura —Santa Teresa, la Concepción y Santa Isabel— o iglesia —la del monasterio sede de la cofradía y San Nicolás de Bari— para recorrer la oración de las cinco llagas”. Cf. “El Cristo de las Cinco Llagas emociona a miles de vallisoletanos” (01/04/2012): *elnortedecastilla.es* [en línea]. Disponible en web:

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

más que un Cristo atado a la columna o un *Ecce Homo*. Posteriormente, el Cristo llagado de la cruz de Teresa se transforma:

Una vez, teniendo yo la cruz en la mano [...], me la tomó con la suya, y cuando me la tornó a dar era de cuatro piedras grandes, muy más preciosas que diamantes [...]. Tenía las cinco llagas de muy linda hechura [...] nunca salía de oración, aun durmiéndome parecía estaba en ella, porque allí era crecer el amor y las lástimas que yo decía a el Señor y el no poder sufrir, ni era en mi mano (aunque yo quería y más lo procuraba) de dejar de pensar en Él (V 29, 7).

El Otro ha despertado la pasión amorosa humana; mueve a la poeta el amor de Dios, el puro amor que la ha llevado a despojarse de sí, a la *kénosis*, a dar la vida. Hay reciprocidad entre amantes: “muéveme tu amor [para quererte]”, un amor que enamora, lleva al desposorio y llevará al matrimonio espiritual. La declaración de amor ahora se hará promesa de eternidad.

La Pasión del Dios crucificado es pasión amorosa por ella. Suprema comprensión de la poeta, supremo encuentro. El amor de Dios mueve, aviva el amor que siente la poeta por su Amado. En el tercer grado de oración, Teresa de Jesús confiesa haber estado “embriagada en este amor” (V 16, 2).

Los dos cuartetos sintetizan los primeros capítulos de la autobiografía. En el presente de la narración, la escritora ha superado las etapas del miedo al infierno (coacción por miedo al sufrimiento) y del deseo del paraíso o esperanza de recompensa (deleites). El temor ya no es de la honra ni del dolor, sino de Dios. La poeta ha conocido, de “tal manera”, el amor que le muestra Dios con su anonadamiento, vaciamiento y asunción del dolor humano, que la promesa, en los dos tercetos siguientes, será la del amor incondicional:

Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera
que, aunque no hubiera cielo, yo te amara,

<<http://www.elnortedecastilla.es/20120401/local/valladolid/cristo-cinco-llagas-emociona-201204011029.html>>. Consulta: 26 de abril de 2014.

ESTUDIO COMPARATIVO

y aunque no hubiera infierno, te temiera.

La poeta manifiesta su pureza de intención y su generosidad: descarta como causa de su amor y temor (de la ofensa) todo lo que no es Dios²⁴¹:

Echa luego el temor servil del alma y pónole el fiel temor muy más crecido. Ve que se lo comienza un amor con Dios muy sin interés suyo (V 15, 14).

[...] perdido el primer espanto y temor de vuestra majestad, con quedar mayor²⁴² para no ofenderos; mas no por miedo del castigo, Señor mío, porque éste no se tiene en nada en comparación de no perderos a Vos (V 37, 6).

El infierno es temido por los fieles y utilizado por las jerarquías. Ella parte del temor al infierno, como los ascetas de Basora²⁴³, y procura adquirir y no perder el temor de Dios, el temor de ofenderlo. El infierno no es postulado por el amor, sino por la libertad humana: el sujeto puede elegir perder su libertad y esclavizarse. El amor salva de la esclavitud y de la quema: este es el secreto que también descubre Rābi‘a al-‘Adawiyya, quien aleja a mil años de distancia el fuego (infierno) (‘Attar, 1976, 98-99). Una vez superado el temor del infierno, solo queda el temor de Dios. El “dejar de ofenderte” del primer cuarteto se corresponde con el “temerte” del primer terceto.

²⁴¹ Nurbakhsh ofrece a propósito de este deseo una variante al pasaje referido por al-‘Aṭṭār, en la que explica que el deseo de otro distinto de Dios (paraíso, cielo) y el deseo de Dios no pueden juntarse: “Un grupo de personas visitó a Rābe‘ah para interesarse por su enfermedad y por la aflicción que sufría por ello. Cuando le preguntaron por su salud, contestó: ‘Sólo sé, juro a Dios, que hace poco me fue revelado el Paraíso, y sentí una ligera inclinación de mi corazón por él. Supongo que los celos del Todopoderoso me han castigado con esta enfermedad. Es una especie de divina reprobación’” (Nurbakhsh, 1999, 41-42).

²⁴² La omisión [temor] es la figura literaria empleada aquí por la escritora.

²⁴³ El personaje de Pedro de Alcántara recuerda a los esforzados ascetas y predicadores de los tiempos de Rābi‘a al-‘Adawiyya (V 20, 16-20). Él enseña a meditar con las penas del infierno y los premios del paraíso en el *Tratado de Oración y meditación*, superado por Teresa en experiencia y doctrina, como Rābi‘a al-‘Adawiyya supera al gran asceta y orador basorí Ḥasan al-Baṣrī.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

El segundo terceto se sitúa claramente en la morada del amor. El amor supera la espera de una recompensa presente y la esperanza de una futura. La poeta ya solo precisa el Tú:

No me tienes que dar porque te quiera,
pues, aunque lo que espero no esperara,
lo mismo que te quiero, te quisiera

Teresa conoce bien la generosidad del Amado, que da y se da:

[...] que bastaba la primer joya de éstas y sobraba para mí, quiso hacerme con más riquezas que yo supiera desear (V 10, 5).

[...] quien discurre en [...] lo que da a quien le ama, saca dotrina (V 4, 8).

Quiere a quien le quiere; ¡y qué bien querido, y qué buen amigo! ¡Oh Señor de mi alma, y quién tuviera palabras para dar a entender qué dais a los que se fían de Vos y qué pierden los que llegan a este estado y se quedan consigo mismos! No queréis Vos esto, Señor, pues más que esto hacéis Vos, que venís a una posada tan ruin como la mía (V 22, 17).

“No me tienes que dar porque te quiera” expresa el amor del que el Amado es digno, es un amor desinteresado y generoso que alcanzan las personas fortalecidas espiritualmente:

Bien vía yo, bien mío que le guardáis Vos el premio para dársele junto, y que mi flaqueza ha menester esto. Ya ellos, como fuertes, os sirven sin ello²⁴⁴ y los tratáis como a gente esforzada y no interesal (*sic*) (V 19, 6).

²⁴⁴ ““El vecino primero, su casa luego,” replicó Rābe’ah parafraseando un refrán árabe. ‘¿No es acaso suficiente que se nos mande que Le adoremos? ¿Deberíamos tal vez dejar de adorarlo en caso de que no existieran el Cielo y el Infierno?’” (Nurbakhsh, 1999, 41). Nurbakhsh ofrece una variante del relato de al-‘Attār respecto de las traducciones árabe (Badawī, 1962, 153) y francesa (‘Attar, 1976, 95).

ESTUDIO COMPARATIVO

[...] y bien sabéis vos que me desposeería yo de las mercedes que me habéis hecho, con quedar en estado que no os ofendiese, y las daría a los reyes; porque sé que sería imposible consentir cosas que ahora se consienten ni dejar de haber grandísimos bienes (V 21, 2).

“Pues, aunque lo que espero [“guardáis Vos el premio para dárselo junto”] no esperara, / lo mismo que te quiero, te quisiera”. La promesa de amor va más allá de una esperanza conforme a la doctrina de la Iglesia, revelada a Teresa en orden a la acción, según relata en la autobiografía:

Había una vez estado así más de una hora mostrándome el Señor cosas admirables, que no me parece se quitaba de cabe mí. Díjome: — Mira, hija, que pierden los que son contra mí; no dejes de decíselo (V 38, 3).

Sea bendito por siempre, que yo espero en su misericordia nos veremos adonde más claramente vuestra merced y yo veamos las grandes que ha hecho con nosotros y para siempre jamás le alabemos (V Epílogo, 4).

Teresa no querría por su culpa perder “un tantito de gozar más de entender las grandezas de Dios”, pues ve que “quien más le entiende, más le ama” (V 37, 2). Después, con humildad, dice que se conformaría en el más bajo lugar. Movidada por el amor al Crucificado y pensando en términos de las afrentas padecidas (“muéveme ver tu cuerpo tan herido, / muévenme tus afrentas y tu muerte”), cuestiona el deseo de los deleites del paraíso como camino errado y afirma que quienes tienen crecido el amor se alegran incluso de dejar por Dios los bienes eternos. Llegada a esta altura, hace un aviso importante: quienes alcanzan un alto estado pueden retroceder y necesitar, entonces, tornar a meditar en que hay cielo e infierno:

¡Vergüenza es y yo cierto la he de mí, y, si pudiera haber afrenta en el cielo, con razón estuviera yo allá más afrentada! ¿Por qué hemos de querer tantos bienes y deleites y gloria para sin fin, todos a costa del buen Jesús? ¿No lloraremos siquiera con las hijas de Jerusalén, ya que no le ayudemos a llevar la cruz con el Cirineo? ¿Que con placeres y

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

pasatiempos hemos de gozar lo que él nos ganó a costa de tanta sangre? —Es imposible. ¿Y con honras vanas pensamos renunciar²⁴⁵ un desprecio como Él sufrió, para que nosotros reinemos para siempre? —No lleva camino. Errado, errado va el camino; nunca llegaremos allá (V 27, 13).

[...] los que están adelante en más perfección ternían (*sic*) por afrenta, y entre sí se correrían si pensasen que porque se han de acabar los bienes de este mundo los dejan, sino que, aunque durasen para siempre, se alegran de dejarlos por Dios; y mientras más perfectos fueron, más: y mientras más duraren, más. Aquí en éstos está ya crecido el amor [...] el que más alto estuviere, más se ha de temer y fiar menos de sí. Vienen veces que es menester para librarse ofender a Dios [...] aprovechar de las primeras armas de la oración, y tornen a pensar que todo se acaba, y que hay cielo e infierno, y otras cosas desta suerte (V 15, 12).

Teresa considera que el grado espiritual más elevado, la morada del puro amor no es una adquisición estable, puede arreciar la oscuridad, parecer “que su Majestad los deja” (V 15, 12) y descender peldaños. Por tanto, condesciende con el recurso a la doctrina escatológica. Teresa no se atreve a destruir cielo e infierno: el cielo es prometido por Dios y su misericordia salva del infierno. Se mantiene dentro de la ortodoxia, no llega al “atrevimiento” de Rābi‘a al-‘Adawiyya²⁴⁶, pero, frente a la enseñanza de la Iglesia Católica —aún en el Catecismo del siglo XX (n. 1035)—, Teresa

²⁴⁵ “Remedar” en Teresa (1999 y 1989, 158); “remediar” en la versión digital de la Biblioteca Cervantes (Teresa, 2000).

²⁴⁶ “Cierta día un grupo de los compañeros vio a Rābi‘a corriendo apresurada llevando en una mano fuego y, en la otra, agua. Le preguntaron: ‘¡Señora! ¿A dónde vas y qué deseas?’. Ella dijo: ‘Voy al cielo para prender con fuego el paraíso y verter el agua en el infierno, y no permanecerá ni el uno ni el otro y aparecerá lo deseado, se considerará la adoración a Dios sin esperanza y sin miedo y le adorarán con esta intención, es decir, como si ya no hubiese esperanza en el paraíso ni miedo al infierno. ¿No se adoraría entonces a la Verdad (Dios) y se le obedecería?’” (Aflākī, 1962, 112).

ESTUDIO COMPARATIVO

enseña que el temor del infierno no puede ser motivo para obrar el bien para quien ama de verdad.

A partir de la poética declaración del puro amor a Dios, en respuesta al Dios que ama hasta la locura de la cruz, el amor crece y el deseo se aviva, porque el amor no tiene fin. Rābi‘a al-‘Adawiyya y Teresa de Jesús se encuentran en este poema “tan sentido”, que “declara bien la pena” de amor, en un metro solo manejable por poetas, aunque algunas mujeres, sin ser poetas, por no ser letradas, compusieran versos... El Amado de este soneto es el Dios que enamora a Teresa: Dios pasible, llagado, afrentado, despojado de sí mismo, encarnado (Verdad y Amor). Posteriormente, el Dios misericordioso deslumbrará a Teresa, como a Rābi‘a, por su belleza, gloria y majestad. Contemplar el rostro de Dios era la máxima aspiración de Rābi‘a y el sumo bien para la escuela *ṣādīlī*: “la felicidad suma del cielo está en la contemplación del rostro de Dios” (279). Teresa alcanza a contemplar la hermosura del rostro de Cristo glorificado, pero la motivación existencial le viene de la pasión y la cruz por amor.

La figura de Jesús de Nazaret muestra la falacia de la fractura Oriente-Occidente. El judío de Palestina, de lengua semítica materna aramea, es el Amado a quien Teresa, de origen judeoconverso, sigue en el camino liberador del anonadamiento. El Nazareno, profeta del islam, hijo de María (Corán 19) y autoridad espiritual para los sufíes, descubre para la maestra cristiana el rostro humano de Dios, el Dios que interpela en el oprimido, en la afrenta y el dolor. Pero en ambas religiones, las maestras místicas contemplan un Ser personal con quien dialogan de tú a Tú como hablaba Moisés con su Dios.

Para ambas, solo Dios —trascendente e inmanente, interpelante, con entrañas de misericordia maternas— y la persona capaz de amar y de realizar su ser dialogal siempre más allá de sí misma, más adentro que lo más interior de sí misma. La persona amante en diálogo con la otredad personal, en incesante derribo de los constructos materialistas y represivos de las religiones diseñadas por el patriarcado:

—Mon dieu, disait-elle encore, tout ce que tu me destines de biens de ce monde, donne-le à tes ennemis, et tout ce que tu me réserves dans

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

le paradis, distribue-le à tes amis; car c'est toi seul que je cherche
(Attar, 1976, 98).

Aquí me parece viene bien, como a vuesa merced se dijo, dejarse del
todo en los brazos de Dios; si quiere llevarle al cielo, vaya; si al
infierno, no tiene pena, como vaya con su Bien (V 17, 2).

CONCLUSIONES

1. Teología mística de la experiencia

Por su teología, fundada en la experiencia y en la humanidad de Cristo, Teresa de Jesús se adelanta, en su autobiografía, a los teólogos católicos del siglo XX.

Karl Rahner, teólogo existencialista, discípulo de Heidegger, explica cuatro siglos más tarde el misterio de Dios que Teresa experimentó y narró: lo Otro en sí misma, lo Otro “como lo suyo propio” (Rahner, 1998, 264). Dios tiene la libertad de devenir lo otro, lo finito mismo, alienándose, entregándose; tiene la posibilidad de poner lo otro como su propia realidad. Es el fenómeno originario del devenir, de la *kénosis*:

Crea la realidad humana en cuanto asume esta realidad misma como la suya. Él —el Logos— constituye la diferencia respecto de sí mismo, en cuanto la conserva como la suya propia; y a la inversa; porque él quiere tener verdaderamente lo otro como lo suyo propio, lo constituye en la realidad auténtica (Rahner, 1998, 264).

Si la posibilidad de Dios es poderse dar a lo no divino y tener una historia propia en lo otro como su propia historia, Teresa llegó a entenderse —parafraseando a Rahner— “como la posibilidad de ser asumida, de convertirse en material para una posible historia de Dios” (Rahner, 1998, 264), y se hizo a sí misma Libro Vivo.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Teresa, como el teólogo protestante Moltmann (1975)²⁴⁷, partió del conocimiento experiencial de un Cristo “llagado” y crucificado, pasible, para emprender su acción política²⁴⁸. El Dios que conoció y amó Teresa es el hombre crucificado de Moltmann, el hombre completamente libre y totalmente entregado al otro. Desde la comprensión de la absoluta presencia de lo divino en la humanidad de Jesús, Teresa descubre la presencia del Otro en sí misma, y entiende que su dinámica esencial y su meta definitiva es la unión con el Absoluto.

La humanidad de Jesús es para Teresa la Palabra hecha Cuerpo. Con este Cuerpo divino vive su historia de amor. Y, desde su propio cuerpo, Teresa se hace palabra, *Libro de la Vida*, enunciado desbordante de sentidos para personas lectoras de todos los tiempos.

2. Experiencia de liberación femenina y feminismo

La autobiografía teresiana se ubica en la esfera mística. La experiencia mística conlleva una deconstrucción del género necesaria para avanzar en la construcción personal de un ser libre, liberado de las expectativas de rol impuestas a cada sexo.

La experiencia mística constituye un proceso de liberación masculina y femenina, en la que los valores considerados “femeninos” adquieren la fuerza y la autoridad que desarma la palabra autoritaria y la dominación patriarcal. Las personas místicas de cualquier credo y lugar subvierten, por su misma dinámica, las relaciones de dominación y crean comunidades igualitarias intersexuales.

Teresa subvierte las convenciones sociales e ideológicas en una de las esferas más importantes en el siglo XVI, la religiosa, al dar un valor

²⁴⁷ Hasta la segunda mitad del siglo XX no se registra el giro político de la teología con la Teología Política europea y la Teología de la Liberación en América Latina (Gibellini, 1998, 321-343).

²⁴⁸ “El peligroso recuerdo del Cristo crucificado obliga a los cristianos a darse una teología política crítica, tanto para con el Estado como para con la sociedad y hasta con la propia Iglesia” (Peukert, 1971, 229, *apud* Gibelli, 1998, 334).

CONCLUSIONES

relevante a la mujer en la experiencia espiritual y en la capacidad de liderazgo. Su intervención pública constituye una política de liberación frente a las estructuras opresivas del patriarcado eclesial.

Teresa se adelanta al feminismo teológico que se desarrolla en el seno de la Iglesia Católica en los años 60 del siglo XX, de manos de Gertrud Heinzlmann, Elisabeth Schüssler Fiorenza y Catharina Halkes. Se trata del feminismo radical igualitario. La crítica teológica feminista, desde entonces, califica de androcéntrica y patriarcal la teología oficial, y plantea la liberación de la mujer en la sociedad y en la iglesia (Bernal, 1998, 92 y 163)²⁴⁹.

En la historia de España existen etapas en las que ha triunfado la intransigencia, la falta de libertad y la represión, junto con momentos de apertura, de convivencia de religiones y de florecimiento cultural. Pérez-Romero (1996, 6) señala tres momentos en el desarrollo de la ideología del casticismo español²⁵⁰. La primera fase corresponde a la lucha contra los musulmanes en la Edad Media; la segunda, a la respuesta a los retos planteados por el Renacimiento, es decir, a la Contra-Reforma y al reinado de Felipe II; la tercera, a la restauración del general Francisco Franco. Teresa no puede ser enmarcada en la ideología de la Contra-Reforma, ni mucho menos en la franquista, ni por su origen, ni por su afición a la religión patriarcal inquisitorial, ni por su ideología social y de género. Sin embargo, la restauración del nacionalcatolicismo, con el espíritu de la Cruzada y de la Contra-Reforma, como bien observa Pérez-Romero (1996, 26), hizo de Teresa figura emblemática de su ideología hasta apropiársela completamente.

Desde el ámbito académico español y desde los Estudios de las Mujeres y de Género, confiamos en que nuestro estudio contribuya a la deconstrucción de la efigie de la santa y al acercamiento cultural a la mujer

²⁴⁹ No obstante, existe un feminismo cristiano anterior de gran relevancia, el de la fenomenóloga de origen judío Edith Stein, asesinada en 1942 junto a Auschwitz (Salto, 2007).

²⁵⁰ Del latín *castus*: puro, íntegro, virtuoso, irreprochable, fiel, casto, piadoso, religioso (Gaffiot, 1934).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

genial, a la que marca un hito en la historia de las reivindicaciones feministas. Es cierto que Teresa existe en un mundo aún no cuestionado por corrientes ideológicas feministas. Sin embargo, al escribir desde el interior de un sistema político-religioso patriarcal y misógino, responde ideológicamente con compleja y subversiva ironía. La preclara inteligencia de Teresa le permite tener conciencia de la dignidad, grandeza y valía de las mujeres, a pesar de la educación y socialización en un sistema ideológico que las mantenía en la creencia de su condición naturalmente inferior a la de los varones. Teresa subvierte la ideología concerniente a las mujeres de su tiempo, llega al conocimiento sin mediación de los hombres, se libera de la moral que ellos imponen y vive libre e indiferente (V 40, 22).

Si el feminismo proporciona “una reflexión contestataria hacia la jerarquía social y cultural dominante” (Borrás, 2000, 14), Teresa la ofrece en su autobiografía; si el feminismo es un movimiento que lucha contra la exclusión de las mujeres en todos los ámbitos —cultural, social, político e intelectual— y defiende el acceso de las mujeres a la producción del conocimiento, Teresa es una adelantada en su tiempo. Trastoca, incluso llega a invertir, la creencia de sus coetáneos en la inferioridad física, intelectual y espiritual de las mujeres.

Teresa describe un proceso de liberación y empoderamiento en un contexto histórico y geográfico en el que la mujer era un ser vituperado, denigrado y cuya existencia tenía un valor social inferior al del varón. Ella dignificó en sí misma y en sus discípulas la condición de las mujeres. Crea una cultura conventual al margen de la cultura opresiva y misógina extramuros. En las comunidades reformadas por ella, las mujeres eran conscientes de ser sujetos con plenitud de sentido, sin mediación masculina, e independientes de la jerarquía patriarcal.

La autobiografía nos muestra el desarrollo de la personalidad genial de una mujer que superó el miedo y el silencio impuesto por el patriarcado, especialmente en la esfera religiosa. Desvela las entrañas de un proceso de liberación tortuoso cuyo triunfo es alcanzado gracias al ingenio, la audacia y el amor a la verdad, descubierta en sí misma.

CONCLUSIONES

3. Literatura y creación de mujer

La crítica literaria, la teoría e historiografías feministas, así como los criterios editoriales, llevan a cabo su propio proceso de selección y exclusión en la configuración de un *corpus* textual canónico. Cada corriente o grupo, en función de sus presupuestos ideológicos, favorece la recuperación de enunciados, la reactivación de sentidos y el rescate de textos para la Historia de las Mujeres.

Existe una tradición crítica subversiva en la literatura española. En ella debemos insertar a Teresa de Ahumada. Debemos liberarla de las valoraciones que han petrificado su imagen y la han sustraído a cosmovisiones más libres. El discurso hegemónico español se la apropió, y es preciso rescatarla definitivamente para la Historia del Feminismo y los estudios sobre Literatura y Creación de Mujeres. Como escritora, Teresa ha hecho partícipe a cada persona lectora de su quehacer literario, de su proceso de creación, de su lucha por comprender y comunicar su original experiencia de mujer. El prestigio literario del que goza el “padre” místico Juan de la Cruz en la historia de nuestra cultura —escrita por varones— no debe oscurecer la figura de su gran guía y maestra, la reformadora de vida y letras, Teresa de Ahumada.

La lectura de su autobiografía, desde el horizonte de visión y análisis abierto por los estudios feministas permite superar lecturas literales y unilaterales, descubrir la polifonía textual que la articula, escuchar su auténtica voz y apreciar la riqueza de sentidos de la totalidad de su enunciado.

El texto de Teresa vive en el contexto dialógico de su tiempo y de todo tiempo gracias a su genialidad. El arte literario de esta autora supera el plano lingüístico, material, y se eleva desde el nivel del significado lógico hacia el sentido dialógico. Los elementos dialógicos (expresividad, motivación, intención comunicativa, sentido, valoración, relación con otros enunciados, reacentuación de la palabra ajena, relación con el destinatario, etc.) no son elementos lingüísticos y solo los generan las unidades de la lengua en un uso activo, en un enunciado concreto. El enunciado teresiano, su discurso autobiográfico, supera el nivel formal, porque entabla un diálogo con la vida, una comunicación real con el presente, el pasado y el futuro. Después de leer

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

y escuchar el *Libro de la Vida*, nos parece que el soneto autobiográfico “No me mueve mi Dios...” resume admirablemente la autobiografía espiritual de Teresa de Jesús; o, dicho de otro modo, el *Libro de la Vida* explica en prosa el soneto dialógico “No me mueve mi Dios...”, cuya polifonía ha permitido a ilustres arabistas escuchar entre líneas la voz de Râbi‘a al-‘Adawiyya.

Teresa es una mujer inmersa en la historia de su tiempo, del Tiempo; una monja con gran conocimiento del mundo tejido por los humanos. Resulta fácil, entonces, encontrar un acuerdo implícito entre una persona lectora del siglo XXI y esta mujer escritora en la sociedad española del siglo XVI. Teresa necesita de la lectora que reconozca su juego, y sonríe con su ironía, para que la *Vida* despliegue toda la riqueza intencional y valorativa que lleva escrita entre líneas. Entre ellas, Teresa hace prevalecer su concepción de la vida y da vida a otro mundo posible para mujeres y hombres. Teresa desmonta las expectativas de rol. Por ello, hombres y mujeres, desde el siglo XVI, la siguen como modelo y maestra de vida.

Teresa demuestra que las mujeres pueden encontrar en su interior la razón y la fuerza para liberarse de la opresión patriarcal en la familia y en la sociedad; que las mujeres tienen en su interior un manantial de creatividad y de belleza, una fuerza espiritual renovadora y un impulso amoroso para la acción que constituye una gran riqueza para la humanidad. En nuestra opinión, no se hace justicia a Teresa de Ahumada cuando se reduce su acción reformadora a la orden del Carmelo. Teresa lleva a cabo una auténtica reforma en la religión de su tiempo y, desde el ámbito de la mística, realiza propuestas de contenido literario, ético, social y político, todavía válidas en nuestro siglo.

Esperamos haber demostrado de modo concluyente que Teresa debe ocupar un lugar señero en la Historia de las Mujeres por su defensa de la condición femenina y de los derechos de la mujer, en su tiempo y para todos los tiempos. Esperamos también que el estudio de la función social y cultural de esta escritora inserta en la sociedad de su época se abra a nuevos desarrollos en el ámbito de la crítica literaria feminista española.

CONCLUSIONES

4. El magisterio dialógico de las mujeres místicas Teresa de Jesús y Rābi‘a al-‘Adawiyya

Después de haber utilizado como referente para el establecimiento de semejanzas entre Teresa de Ávila y Rābi‘a de Basora los textos del ideario *šādilī* traducidos por Asín Palacios, hemos apreciado interesantes similitudes entre sus enseñanzas, el magisterio de la mística basorí y la experiencia y magisterio de Teresa de Jesús en su autobiografía. No hemos defendido ninguna filiación de la mística cristiana respecto del sufismo peninsular, simplemente hemos constatado las semejanzas que había vislumbrado Asín Palacios entre ambos.

También hemos comprobado que, junto a Rābi‘a al-‘Adawiyya y Teresa de Jesús, la figura de la maestra espiritual es recurrente en místicas diversas. La experiencia y el magisterio de muchas mujeres constituyen una corriente crítica en el seno de una civilización androcéntrica, patriarcal y segregacionista que ha pervivido hasta nuestros días en Oriente y Occidente. Precisamente, por ese mismo espíritu crítico, se ha silenciado o menospreciado la aportación cultural de las mujeres. El liderazgo espiritual de las mujeres ha sido tan temido y reprimido por los poderes, como reconocido por los grandes hombres espirituales, a lo largo de los siglos, en las diferentes tradiciones religiosas.

Teresa se ha formado, y Rābi‘a al-‘Adawiyya ha vivido, en un contexto histórico de mayor apertura y diálogo entre hombres y mujeres, entre culturas y espiritualidades diversas. Por eso, una época similar al despertar espiritual español del siglo XVI, la encontramos en los albores del islam. Ellas no son mujeres aisladas, están insertas en un círculo de espirituales, en una corriente reformista o innovadora, e inician una relación de maestra-discipulado. En las obras analizadas se da una superación del monologismo del patriarcado, el cual niega la existencia de la mujer como otro yo igualitario, como conciencia y sujeto. Constatamos en ellas la existencia de relaciones dialógicas entre mujeres y hombres, mediante las cuales los varones dejan de tener la última palabra en materia religiosa. Ellas se convierten en referentes de sabiduría, espiritualidad y ética, de modo que pueden enseñar a partir de la propia experiencia. Ninguna de las dos impone

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

su discurso, sino que dialoga, pregunta, responde, anima y transmite su doctrina en el contexto de una relación interpersonal.

En las dos mujeres, corroboramos que el ser humano es relacional, dialógico, desde la intimidad de su ser hacia la exterioridad de su cuerpo, frontera de sí mismo y medio físico y expresivo de relación. El ser humano, en la experiencia mística, muestra su apertura radical a la otredad, a la trascendencia, al Misterio. Las dos maestras enseñan que en lo más interior de cada persona es posible descubrir la Otredad y entablar un diálogo interpersonal, sin postular la disolución del yo ni de las cualidades humanas.

Hemos escuchado el diálogo trascendental entre las mujeres y el Otro, diálogo que constituye al sujeto místico en todas las culturas. Teresa y Rābi‘a desarrollan una mística esponsal, afectiva, apasionada, de entrega y de deseo. Teresa y Rābi‘a descubren una Presencia en su interior, que despierta un deseo inconmensurable. No tratan de aniquilar el deseo, sino de secundarlo y satisfacerlo con todas sus fuerzas. En ambas, el encuentro realizado con el Otro es un encuentro amoroso donante de sentido. Amantes, novias, enamoradas de Dios, Teresa y Rābi‘a recuerdan la judía enamorada del *Cantar de los Cantares*.

Nuestras dos místicas hablan de la experiencia de Dios, presencia dialogante, pero también de la experiencia del anhelo, de la sed y de la ausencia. Su experiencia de desgarrar se asemeja al grito de la increencia, del agnosticismo, de la duda, de la búsqueda de la autenticidad, extramuros de las “casas de Dios” que olvidaron ser casas de encuentro, de diálogo y comunión, para convertirse en púlpitos de condena y excomunión. El Dios de las mujeres estudiadas no es una idea que se debate en el ámbito especulativo. El Dios del que hablan las mujeres se narra y se poetiza, porque pertenece a la experiencia vital. La experiencia de Dios puede ser ahogada o impedida por los tratados abstractos, los ritos petrificados, los templos cerrados, los dogmas indescifrables y las jerarquías inquisitoriales. Teresa de Jesús y Rābi‘a al-‘Adawiyya interpretan las normas de sus respectivas tradiciones desde su propia experiencia. Para los sujetos místicos, en la cima del monte, ya no hay ley. El cumplimiento de normas, el legalismo, el aspecto formal se supera por la relación de amor. La teología de las mujeres constituye una aportación cultural sobresaliente.

CONCLUSIONES

La doctrina esencial de Rābi‘a y de Teresa es que la realización del ser humano y su felicidad se fundamentan en el amor. La experiencia mística es un proceso siempre ascendente en la vivencia del amor. En los grados más altos del camino de perfección —la vía del amor—, el temor y la esperanza que mueven los corazones creyentes a la obediencia o al amor interesado dan paso al puro amor de Dios, que en el caso de nuestras místicas, es también, como hemos subrayado, un amor anhelante, que busca y desea al Amado, el único ser necesario en sus vidas. El amor a Dios que postulan no es una relación de sometimiento, de pérdida de personalidad ni de energía vital. El salir de sí y el amor al otro es fuente de energía y vitalidad, despierta el deseo de eternidad, de amor que no acaba y mueve a la acción magisterial.

El camino del amor de nuestras místicas es un camino de autenticidad, en el que la pobreza de espíritu, la humildad, es la consecuencia del descubrimiento de la verdad de la nada de las criaturas. No hemos observado en Teresa las denominadas vía purgativa, iluminativa y unitiva como peldaños que se van dejando atrás en el ascenso de la vida mística (V 22, 1), pues perfección ética, conocimiento y amor se integran en un proceso de crecimiento armónico e interdependiente. Igual ocurre en Rābi‘a, cuyo elevado grado de conocimiento, perfección y amor alcanzado va unido a una constante vigilancia y práctica ascética. La integración y armonía de estas tres dimensiones, vividas desde la relación dialogal con Dios, es ejemplar en las dos mujeres. Fuertes y valientes, abren, exploran, se adentran en un camino de amor inédito en su medio y, después de experimentar dolor y placer, se convierten en referentes y maestras. Sus vidas célibes se han entregado en plenitud al Amado y, fruto de esta relación, son dos modelos de ser humano realizado en cuerpo de mujer: genialidad femenina y feminismo en la mística *ante litteram* en ambas.

Los relatos biográficos de las dos mujeres muestran literariamente la posibilidad existencial de una relación sponsal con el Dios de las Tres Culturas, el Otro Esposo que las libera y les permite construirse y realizarse como mujeres, maestras, líderes y artistas. La experiencia mística de Rābi‘a de Basora y de Teresa de Ávila representa otra propuesta más de liberación femenina. En el seno de sus culturas y de sus religiones patriarcales, han desarrollado un proceso de conocimiento de sí mismas que las ha conducido

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

a la liberación de todo aquello que oprime a las mujeres y a ambos sexos. Enseñan a las mujeres de hoy cómo la liberación emocional y, por ende, espiritual, requiere la independencia económica. Rābi‘a al-‘Adawiyya y Teresa de Jesús se inscriben en la corriente reformista y defensora de la dignidad de las mujeres en Oriente y Occidente.

Si la gran mística de la tradición cristiana es Teresa de Ávila, la gran mística de la tradición islámica es Rābi‘a de Basora, cuya figura debería ser reconocida por los Estudios Árabes e Islámicos, así como el magisterio de ambas, por los Estudios de Mujeres, los Estudios Religiosos y, en definitiva, por los Estudios Culturales. Las mujeres místicas tienen una visión holística del ser humano, aúnan conocimiento teológico y conocimiento de la psique humana y proponen un camino de liberación para mujeres y hombres. Las maestras místicas interpelan a creyentes y no creyentes por el manantial de sabiduría que brota de sus enseñanzas. La Historia de las Maestras Místicas está por escribir.

RÉSUMÉ

Le point de vue adopté pour aborder l'étude d'un texte culturel détermine sa nature et sa signification. La communication est un fait social idéologiquement orienté et chaque lecteur porte un regard différent sur le même texte lors d'une lecture interprétative. C'est ainsi que les interprétations traditionnelles et canoniques de l'œuvre de Thérèse d'Avila en Espagne nous ont semblé androcentriques. Cette hypothèse une fois étayée, notre approche postfranquiste et féministe a mené notre réflexion à déconstruire certains clichés concernant l'écriture de Thérèse d'Avila et à découvrir dans son oeuvre de nouvelles significations.

Notre étude de la littérature mystique féminine est basée sur la conviction du caractère social, ouvert, inachevé et transcendant de la personnalité humaine et fait abstraction de la croyance en une altérité divine.

Thérèse a été expropriée de son oeuvre et utilisée. Symbole de la Contre-Réforme et du franquisme elle est devenue la patronne des écrivains. Il existe cependant des lectures critiques, en particulier au-delà de nos frontières, qui ont passé outre l'identité socio-symbolique pétrifiée que le pouvoir politique et religieux avait associée à des concepts tels que patrie, race, national-catholicisme et femme. Notre travail présente également une lecture critique, à bien des égards plus humble, d'un texte appartenant au patrimoine des lettres hispaniques mais pour nous de portée universelle, le *Livre de la Vie*. Pour ce faire nous adoptons quelques propositions de Mikhaïl Bakhtine qui deviennent le cadre général de l'acte interprétatif.

La proposition dialogique bakhtinienne « est une manière de comprendre le monde et de le transformer » (Zavala, 1991, 22) qui

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

s'interroge sur les mondialisations, les totalitarismes, les dogmatismes de tout genre, les vérités uniques et le monologisme. Elle nous a fait découvrir des voix multiples, celles qui sont marginalisées ou étouffées, celles qui sont autoritaires et celles qui deviennent autorisées. Elle nous a aussi fait découvrir la valeur de la différence, de la résistance à l'assimilation et de la relation entre le moi et l'autre moi (l'autrui), une relation intersubjective et constitutive de l'être humain.

Pour écouter le discours de la *Vie* à l'intérieur du tissu discursif de son temps, nous nous sommes servis des idées de ce philosophe et philologue russe, pour qui l'intertextualité n'était pas un échange de citations textuelles mais un dialogue entre des énonciations, des sens et des voix. Le dialogisme, en tant que méthode de compréhension vivante, invite à l'interprétation des sens latents dans le texte qui peuvent être activés par chaque lecture, par chaque personne, enracinées dans un chronotope donné. Cela justifie notre voyage à travers le temps pour dialoguer avec une écrivaine mystique du XVI^e siècle. A partir du moment où nous acceptons que la différence (sexuelle, culturelle, linguistique) nous construit et nous enrichit en tant que sujets dans de multiples relations interpersonnelles, dès que nous rejetons l'universalisme, qui efface les différences et provoque des assimilations, nous pouvons interpréter différemment les textes féminins du passé.

Nous aurions pu nous contenter de l'autobiographie thérésienne pour approfondir l'examen du magistère de l'expérience, mais nous avons choisi de l'étudier à partir de la relation dialogique avec une autre femme. Ainsi, nous avons voulu déceler les liens qui rattachent l'expérience de Thérèse d'Avila au magistère d'une grande maîtresse mystique de l'islam du VIII^e siècle, Rābi'a al-'Adawiyya, qui vit, sans aucun doute, dans le grand temps de la culture universelle.

Cette approche est déterminée par le fait que l'auteur de cette étude est elle-même une femme ainsi que par sa formation théologique (Sciences Religieuses) et philologique (arabo-islamique). Cette position nous a permis d'établir une relation dialogique entre ces deux femmes en comparant deux vies coulées dans les marges du pouvoir politique-religieux, pour arriver à mieux connaître Thérèse d'Avila. L'altérité se trouvant toujours au sein de la catégorie de sujet, la mystique basrienne n'est pas autrui parce qu'elle

RÉSUMÉ

appartient à une tradition culturelle différente, c'est autrui parce qu'elle est un autre moi, par rapport à nous et par rapport à Thérèse.

Ceci dit, nous croyons qu'il est également important de préciser ce que la religion signifie pour nous. Le domaine religieux, plus qu'une sphère, est une profusion d'éléments et de caractéristiques d'ordre culturel mis en relation avec d'autres éléments et traits du monde social, avec une importance ou une visibilité plus ou moins grande selon les époques et les pays. En tout cas, c'est un domaine d'études incontournable pour comprendre le monde et les êtres qui le construisent, aujourd'hui autant qu'hier, ce qui a valu aux Sciences des Religions ou *Religious Studies* la reconnaissance académique. Par ailleurs, en ce qui concerne les Études des femmes, l'expérience mystique — aussi bien sommet qu'humus de l'expérience religieuse — se manifeste comme une force libératrice subversive, émancipatrice et critique dans les écrits des femmes. Il s'agit d'une pratique redoutée par les hiérarchies de tous temps, condamnée au silence ou manipulée dans notre pays par l'Inquisition et la censure du XVI^e siècle.

Nous présentons dans l'Introduction la perspective méthodologique qui sert de cadre à notre analyse textuelle: la critique littéraire féministe. Les théories philosophiques et philologiques de Bakhtine ont abouti à une nouvelle orientation à l'intérieur du féminisme, la critique féministe dialogique, celle qui sous-tend notre étude. Nous avons lu les textes (auto)biographiques des mystiques en essayant de faire revivre le sens qui s'y trouvait enfermé. Notre interprétation critique dans le cadre dialogique se concentre sur la vie et le magistère transcrits dans les discours biographiques. Nous connaissons Thérèse d'Avila, baptisée Thérèse de Ahumada, grâce à l'autobiographie écrite par Thérèse de Jésus (nom adopté après la fondation du couvent de Saint-Joseph en 1562). Et nous découvrons Rābi'a al-'Adawiyya dans des textes biographiques (ses maximes, ses poèmes autobiographiques, ses actions...) dont elle est l'héroïne.

En deuxième lieu, nous énonçons notre thèse. La première partie du travail défend la thèse du féminisme avant la lettre chez l'auteure du *Livre de la Vie*, l'écrivaine polyphonique aux multiples facettes, mystique et poète, critique et réformatrice, ironique et amusante, libre et vitale, Thérèse de

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Jésus. La deuxième partie analyse le dialogue interculturel entre Thérèse de Jésus et Rābi'a al-'Adawiyya qui enrichit la connaissance de la mystique d'Avila et de la mystique féminine en général. Les prémisses qui justifient l'approfondissement de l'expérience et du magistère thérésien à travers la relation dialogique sont méthodologiquement cohérentes avec une forme d'écriture et une ligne interprétative qui aspirent à être dialogiques, et si l'on considère notre objet d'étude, avec le désir de reconnaissance laïque pour des femmes créatrices de culture relevant du domaine de la religion.

Le premier chapitre présente l'état actuel des études thérésiennes et situe les autobiographies de femmes dans l'étude de l'autobiographie en tant que genre littéraire, avant de nous concentrer sur le texte thérésien. Dans la section intitulée « Autobiographie existentielle », centrée sur les dimensions sociales et historiques de sa vie, nous soulignons la conscience thérésienne du corps et les implications sur le plan de la morale sociale et de la culture qui en découlent. Nous examinons aussi la relation vécue par l'écrivaine avec le pouvoir politique et religieux, exclusivement masculin. Ensuite, nous retrouvons le processus d'introspection et de libération dont témoigne le l'autobiographe (« Autobiographie spirituelle ») à l'aide de la lecture psychanalytique de Julie Kristeva. Conformément à l'approche féministe dialogique, nous abordons, dans la dernière partie du chapitre, la question des destinataires du discours et de l'intertextualité.

Le deuxième chapitre est centré sur l'autobiographie thérésienne conçue comme un essai. Nous visons à montrer comment le processus d'élaboration et de transmission de connaissances à travers l'expérience se manifeste dans cette littérature mystique féminine.

Le troisième chapitre s'occupe de la dimension éthique de la critique et de la pratique (*praxis*) sociale, manifestée dans l'autobiographie. On observe bien comment l'expérience mystique n'est pas seulement un chemin de transformation et de libération personnelle pour les femmes, mais aussi un moteur d'action transformatrice dans l'espace public.

Dans la deuxième partie, nous étudions les textes de la tradition islamique suivant les prémisses du dialogue entre les cultures donnant lieu à un échange fructueux. Nous passons de l'autobiographie à la biographie, de l'écoute de l'expérience racontée à la première personne à l'étude et la

RÉSUMÉ

contemplation d'une expérience racontée par une longue chaîne de transmetteurs, bien que dans les poèmes et les dialogues nous retrouvions des énonciations à la première personne. Dans les textes biographiques sur Rābi'a, les auteurs, pour la plupart soufis, expriment leur admiration pour le personnage et se sentent identifiés à elle, car ils partagent les mêmes valeurs que Rābi'a, dont les qualités sont unanimement mises en relief. Nous observons avec Bakhtine que dans la biographie et dans l'autobiographie la vie est artistiquement objectivée du point de vue de l'autre, c'est-à-dire l'attitude envers soi-même n'est l'élément structurant ni de la biographie, ni même de l'autobiographie (Bajtín, 2009, 133). Ainsi, l'héroïne d'une vie peut devenir narratrice en intégrant la position d'évaluation de l'autre nécessaire pour que la composante biographique s'actualise dans l'oeuvre, puisqu'en effet, c'est bien à travers les mots des autres que nous arrivons à connaître certains événements importants de notre propre biographie.

Dans le *Livre de la Vie*, nous pouvons identifier les coïncidences entre l'auteure, la narratrice et le personnage dont la vie est contée. La vie de Thérèse est énoncée sous forme de récit autobiographique, sous forme de confession sollicitée, mais la construction rhétorique du texte donne lieu à une forme littéraire personnelle, à la fois essai et allégorie. Dans les biographies sur Rābi'a al-'Adawiyya, les éléments autobiographiques ont parfois un caractère lyrique. Sa vie est esthétiquement énoncée au moyen de la biographie, de la poésie, du dialogue et de l'action symbolique. Les deux personnages féminins nous invitent à chercher un sens à leurs vies racontées et à les découvrir dans leur intégralité.

Le point de vue multiculturel appliqué à notre étude de Rābi'a al-'Adawiyya peut enrichir les notices biographiques transmises, de même que les études qui ont été réalisées par des personnalités académiques arabomusulmanes. Un point de vue différent ouvre de nouvelles perspectives, découvre de nouvelles nuances, trouve de nouveaux trésors. Thérèse de Jésus réalise une activité esthétique et elle attribue un sens à sa vie en la racontant jusqu'en 1565 ; quant aux notices fragmentées sur la vie de Rābi'a al-'Adawiyya, nous avons dû les réunir pour les interpréter. Mais nous devons d'abord connaître les auteurs qui avaient encadré les notices de Rābi'a étant parvenues à leur connaissance et qui avaient nuancé sa parole, et, bien sûr,

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

nous intéresser à son chronotope, c'est-à-dire à l'espace et au temps de sa vie. En effet, pour la connaître et la faire connaître, nous devons préalablement étudier l'origine des sources et le contexte vital où elle a exercé son magistère.

C'est dans le quatrième chapitre que nous présentons les sources et les études sur les femmes soufies et sur Rābi'a al-'Adawiyya depuis le Moyen Âge jusqu'au temps présent. L'importance des femmes dans la mystique islamique a suscité, parfois, l'intérêt de certains arabisants. En ce sens, Margaret Smith (1884-1970) fait figure de pionnière dans les études universitaires des femmes par sa thèse de doctorat de philosophie soutenue en 1928. Elle reçut l'aide du professeur Massignon et du professeur Nicholson, parmi d'autres. Cette insigne arabisante, par ailleurs peu connue, a ouvert un champ de recherche fondamental que nous nous devons d'explorer. Nos séjours d'études dans des pays arabes et à l'Université de Pennsylvanie, où nous avons eu accès aux bibliothèques universitaires de l'Ivy League, nous ont permis de recueillir la documentation bibliographique nécessaire pour mener à bien notre étude sur Rābi'a al-'Adawiyya. La compilation arabe des sources éditées et inédites sur Rābi'a, l'oeuvre du philosophe égyptien 'Abd al-Raḥman Badawī, a constitué notre point de départ. Il s'agit de la première publication (1954) d'un recueil de récits sur la mystique basrienne qui est en fait la deuxième partie d'une étude de référence essentielle, *Shahīda al-'ishq al-ilāhī, Rābi'a al-'Adawiyya*. Nous parcourons donc un long chemin qui va du Moyen Âge à l'Âge Moderne à travers les sources arabes et persanes, certaines n'étant pas mentionnées dans les études de Smith et Badawī. Un commentaire sur les études arabes des deux derniers siècles et la mention des études ou des traductions dans des langues européennes clôturent le chapitre.

Pour appréhender la vie de la mystique basrienne, nous devons connaître « le monde, la nature, l'histoire, la culture de l'autre » (Bajtín, 2009, 120). Le cinquième chapitre fournit des données sur les deux premiers siècles de l'islam à Bassora : la vie culturelle, l'école ascétique, l'expérience mystique et les femmes qui se sont fait remarquer dans le milieu religieux, bien que leur expérience n'atteigne pas la reconnaissance portée à Rābi'a al-'Adawiyya. Dans les premiers siècles de l'islam, les femmes ont joué un rôle

RÉSUMÉ

important dans le domaine du soufisme et de nombreux biographes nous ont transmis leur sagesse et leur expérience. C'est pourquoi la dernière section de ce chapitre offre un catalogue des femmes soufies de Bassora, celles qui ont précédé Rābi'a et celles qui furent ses contemporaines, parmi lesquelles Maryam de Bassora la plus importante de ses disciples. Celle-ci illustre très bien la transition de l'expérience ascétique à l'expérience mystique parcourue par sa maîtresse.

Le patrimoine culturel du magistère spirituel des femmes est resté caché pendant des siècles, les collections biographiques islamiques ont constitué néanmoins une source documentaire de premier ordre pour notre étude. Dans le sixième chapitre nous apportons à cette chaîne de traditions l'ébauche d'une biographie de la mystique basrienne, avant d'aborder sa vie et son magistère sur la base des sources arabes et persanes du X^e siècle au XVII^e siècle. Dans la première section, nous reconstituons la biographie existentielle de Rābi'a, c'est-à-dire les aspects significatifs de sa vie dans le monde, de ses relations et de ses actions dans le milieu social et culturel où elle a évolué à Bassora. Par la suite, nous essayons de comprendre plus en détail sa vie intérieure, sa vie spirituelle, une force transformatrice qui lui permettra d'atteindre ce que nous pourrions appeler une vie qui a du sens, une réalisation existentielle. Dans la deuxième section, nous mettons en valeur le magistère d'une expérience vitale féminine transmise depuis des siècles à travers des écrits masculins : l'expérience mystique comme expérience de l'amour. Ceux qui ont écouté Rābi'a ont transmis son savoir oralement ; ce n'est qu'ensuite que certains ont fixé par écrit les poèmes qu'elle récitait — et qu'elle avait composés —, aussi bien que les actions symboliques qui accompagnaient ses mots et les dialogues qu'elle soutenait avec ses disciples. Dans la troisième section nous étudions l'art littéraire dans la transmission de cette expérience féminine. Quant à la quatrième, nous y observons que, après la conscience de la présence intime de l'Autre (nous utilisons ce terme en majuscule pour désigner l'altérité divine), après l'expérience amoureuse et libératrice de l'Aimé, les ruptures par rapport aux formalismes religieux, aux traditions et au matérialisme sont inévitables. Ce chapitre se termine par une réflexion sur la façon dont l'autorité morale de cette femme mystique devient une instance critique — sociale et politique — capable de transformer la réalité et de combattre l'injustice.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Dans le septième chapitre, nous proposons un dialogue islamo-chrétien dans le domaine de la littérature mystique féminine pour étudier comparativement les expériences intenses et le magistère que Thérèse d'Avila et Rābi'a de Bassora partagent. Nous envisageons leur expérience féminine dans le monde pour souligner en particulier leurs relations avec les autres, ainsi que leur influence sociale. Nous montrons, d'autre part, les contenus relatifs à l'expérience dialogique avec l'Autre, la sagesse qui nous est parvenue comme un enseignement vital, une connaissance significative. Dans la première section nous constatons que la relation fondamentale dans la vie des deux mystiques est celle qu'elles nouent avec l'Autre et c'est à partir de celle-ci qu'elles construisent ou transforment les rapports avec les autres. Elles bouleversent les relations intersexuelles et subvertissent les attentes de rôle, ce qui leur permet de gagner en prestige et en influence sur les hommes, fait vraiment inhabituel à l'époque où elles ont vécu. Chez elles, la relation avec l'Autre favorise la connaissance de soi, la connaissance de l'être humain, la profondeur éthique, la liberté, la pensée critique et l'expérience amoureuse.

Dans la deuxième section, consacrée au magistère, nous observons que les deux maîtresses utilisent la persuasion et le dialogue comme méthode d'enseignement. L'expérience propre devient accessible à tout être humain qui s'ouvre progressivement à l'altérité. Leurs enseignements sont porteurs d'une conception anthropologique de l'être humain vu comme un être social, relationnel. La construction dialogique de la personne se fait aussi bien sur le plan social, existentiel, que sur le plan psychique ou spirituel, intérieur. La spiritualité est forgée comme un rapport personnel et intime et par conséquent, la vraie religion ou « re-liaison » pose des questions au formalisme religieux. Pour elles, l'extériorité, les rites ne sont que vanité, idolâtrie. L'expérience intime de la religion, l'essor de l'intériorité et la dimension relationnelle interpersonnelle comportent un détachement de tous les obstacles et conduisent à la liberté. La libération permet l'expérience de l'amour passionné, source de vie.

Dans la troisième section, nous faisons mention d'autres femmes qui, depuis le début du christianisme, se sont distinguées pour avoir enseigné le mysticisme de l'amour et la religion personnelle et intime comme une

RÉSUMÉ

alternative aux religions institutionnelles patriarcales. La voix de ces femmes commence à être écoutée grâce aussi bien à la théologie féministe qu'aux Études des femmes, qui les réclament comme agents culturels. En réalité, nos maîtresses Thérèse et Rābi'a fournissent des enseignements non seulement par rapport à la spiritualité, à la croissance personnelle ou à la dignité des femmes, mais aussi à l'engagement social, étant donné que l'expérience mystique favorise le développement de la pensée critique et promeut la liberté d'action.

L'amour est la clef du bonheur personnel et social, il est le moyen d'initier le dialogue ainsi que la source intarissable de la création littéraire, il est aussi le lien entre le christianisme et l'islam, le lien entre l'Orient et l'Occident que Rābi'a et Thérèse de Jésus nous ont légué : l'amour mystique, la mystique dialogique. Nous concluons notre dialogue avec les textes que nous avons étudiés en rouvrant le débat sur la paternité du sonnet transmis anonymement « No me mueve, mi Dios... », que la tradition populaire attribue à Thérèse de Jésus. Bien que la maternité thérésienne ait été refusée par des autorités académiques, nous y trouvons la voix de Thérèse et la voix lointaine de Rābi'a qui y résonne.

Nous avons voulu montrer non pas ce qui nous sépare, mais ce qui nous unit pour contribuer modestement à la connaissance, au respect et au dialogue entre les cultures à partir de notre admiration pour ces deux grandes figures mystiques. Nous avons essayé de signaler le lien qui se tisse entre deux traditions culturelles, de participer à la déconstruction des fractures imaginaires et des élaborations de l'altérité en termes de sujet-objet, de dilemme, de friction et de fission. Les femmes ne sont pas les « autres-objets » face à l'homme-sujet, ni Rābi'a al-'Adawiyya n'est l'étrangère face à Thérèse de Jésus. Nous retrouvons au contraire Rābi'a chez Thérèse, comme chez d'autres femmes amoureuses de Dieu.

En ce qui concerne les conclusions de notre étude, nous pouvons les regrouper autour de quatre idées, la dernière reprenant les précédentes.

1. La théologie mystique de l'expérience.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Thérèse de Jésus devance dans son autobiographie les théologiens catholiques du XX^e siècle par sa théologie basée sur l'expérience et sur l'humanité du Christ.

Karl Rahner, théologien existentialiste disciple de Heidegger, explique quatre siècles plus tard le mystère de Dieu que Thérèse a expérimenté et raconté: l'Autre en elle-même, l'Autre comme sien (V 39, 21). Si Dieu est libre de devenir l'autre, de vivre une histoire dans l'autre comme sa propre histoire, Thérèse est arrivée à se comprendre, en termes de Rahner, « comme la possibilité d'être assumée, de se transformer en matériel pour une histoire possible de Dieu » (Rahner, 1998, 264). Elle devient « livre vivant » (V 26, 6).

Thérèse part de la connaissance expérimentale d'un Christ blessé et crucifié pour entreprendre une action politique. Le dieu que Thérèse a connu et aimé est l'homme crucifié du théologien protestant Moltmann (1975) : l'homme complètement libre et totalement livré à l'autre. La compréhension de la présence absolue du divin dans l'humanité de Jésus conduit Thérèse à la découverte de la présence de l'Autre en elle-même. Elle comprend que l'union avec l'Absolu est sa dynamique essentielle et son but définitif.

Pour Thérèse, l'humanité de Jésus est la Parole faite chair, devenue corps. Elle vit son histoire d'amour avec ce corps divin et à son tour le corps de Thérèse devient parole, un livre de la vie, un discours débordant de sens pour celles ou ceux qui liront son oeuvre.

2. L'expérience de libération féminine et le féminisme.

L'autobiographie de Thérèse appartient au domaine du mysticisme. L'expérience mystique comporte une déconstruction nécessaire du genre pour faire place à la construction personnelle d'un être libre, libéré des attentes de rôle imposées à chaque sexe.

L'expérience mystique constitue un processus de libération des hommes et des femmes où les valeurs considérées comme « féminines » acquièrent la force suffisante pour désarmer le discours autoritaire et la domination patriarcale. Les personnes mystiques de toute foi bouleversent par leur dynamique même les rapports de domination et créent des communautés égalitaires intersexuelles.

RÉSUMÉ

Thérèse transgresse les conventions sociales et idéologiques dans l'un des domaines les plus importants du XVI^e siècle, celui de la religion, après avoir donné une valeur éminente à la femme concernant l'expérience spirituelle et la capacité de direction. Son intervention publique répond à une politique de libération des structures oppressives du patriarcat ecclésial. En ce sens, Thérèse devance le féminisme théologique qui se développe au sein de l'Église catholique dans les années 1960 dont relèvent les travaux de Gertrud Heinzlmann, d'Elisabeth Schüssler Fiorenza et Catharina Halkes.

L'histoire de l'Espagne a été marquée à certaines périodes par le triomphe de l'intransigeance et de la répression, mais il y a eu aussi des moments d'ouverture, de cohabitation des religions et d'épanouissement culturel. Thérèse ne peut être comprise sous la perspective idéologique de la Contre-Réforme ni, bien sûr, du franquisme, bien que celui-ci ait fait de Thérèse, et de sa main, la figure emblématique de son idéologie et se soit approprié ses paroles et ses actions.

Nous espérons que cette étude contribuera à la remise en question de l'effigie de la sainte et à la mise en valeur de ses contributions culturelles, car elle marque un moment important dans l'histoire des revendications féministes. Thérèse n'a pas vécu dans un monde troublé par la controverse qui émane des courants idéologiques féministes ; cependant, tout en écrivant à l'intérieur d'un système politique et religieux patriarcal et misogyne, elle répond à l'oppression avec ironie, une ironie complexe qui devient subversive. La lucidité et l'intelligence de Thérèse lui permettent de prendre conscience de la dignité et de la valeur des femmes, malgré l'éducation et la socialisation au sein d'un système qui les assujettissait à un ordre figé qui se voulait naturel. Thérèse remet en question les idées reçues concernant les femmes et arrive à la connaissance spirituelle sans la médiation des hommes. Elle se libère de la morale créée et imposée pour vivre libre et indifférente (V 40, 22).

Si le féminisme fournit des instruments qui mettent en doute la hiérarchie sociale et culturelle dominante (Borrás, 2000, 14), Thérèse a déjà proposé des réflexions contestataires dans son autobiographie. Si le féminisme est un mouvement qui lutte contre l'exclusion des femmes dans les domaines culturels, sociaux, politiques et intellectuels et défend l'accès

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

des femmes à la production de la connaissance, Thérèse en est pionnière. Elle perturbe, elle renverse même l'idée selon laquelle les femmes sont physiquement, intellectuellement et spirituellement inférieures aux hommes.

Thérèse décrit un processus de libération et d'habilitation qui rend la personne autonome dans un contexte historique et géographique où les femmes étaient des êtres blâmés, dénigrés, dont l'existence n'avait pas la même valeur sociale que celle des hommes. Elle honora la condition et le statut des femmes et créa une culture conventuelle en marge de la culture oppressive et misogyne qui régnait à l'extérieur des murs du couvent. Dans la communauté qu'elle a réformée, chaque femme était consciente d'être un sujet dans le plein sens du terme, et ce sans la médiation masculine. Elles se savaient indépendantes de la hiérarchie patriarcale.

Son autobiographie nous montre le développement de la personnalité d'une femme qui surmonta la peur et le silence imposé par le patriarcat, très spécialement dans le domaine de la religion. Elle révèle les détails d'un processus de libération complexe dont le but est atteint grâce au génie et à l'ingéniosité, à l'audace et à l'amour de la vérité découverte en soi-même.

3. La littérature des femmes

La critique littéraire, la théorie et l'historiographie féministes, aussi bien que les critères éditoriaux, procèdent à une sélection des textes dont le caractère exclusif configure un corpus textuel canonique. Chaque courant ou chaque groupe, en fonction de ses présupposés idéologiques, favorise la récupération de certains discours, la réactivation de certaines significations qui permettront de reconstruire l'Histoire des femmes. En ce sens, nous croyons qu'il faut insérer Thérèse d'Avila dans la tradition subversive de la littérature espagnole. Le prestige littéraire dont le « père » mystique Jean de la Croix jouit dans l'histoire de notre culture — conçue et matérialisée par des hommes — ne doit pas laisser dans l'ombre la figure de celle qui a été son guide. Femme de lettres, Thérèse amène celles et ceux qui lisent ses textes à participer au processus créatif, à sa lutte pour comprendre et pour communiquer son expérience originale de femme. Nous devons donc la libérer des évaluations hégémoniques qui se l'ont appropriée et qui l'ont soustraite à d'autres perspectives. Il est certainement nécessaire de récupérer

RÉSUMÉ

son oeuvre et de l'intégrer dans l'histoire du féminisme et des études sur la création littéraire féminine.

L'approche féministe va au-delà d'une lecture littérale et unilatérale de son autobiographie et permet d'écouter sa voix authentique, d'apprécier la multiplicité de sens et de découvrir la polyphonie textuelle qui articule ses énoncés. L'art littéraire de cette auteure dépasse le plan linguistique, matériel et s'éloigne du niveau du signifié logique pour aller vers le sens dialogique. Les éléments dialogiques (l'expressivité, la motivation, l'intention communicative, l'évaluation, la relation avec d'autres énoncés, la réaccentuation de la parole d'autrui, la relation avec le destinataire, etc.) ne sont pas linguistiques, quoique les unités de la langue les génèrent dans un énoncé concret. L'énoncé autobiographique thérésien est un dialogue avec la vie, Thérèse engage une communication réelle avec le présent, le passé et l'avenir. Après avoir lu et écouté le *Livre de la Vie*, il nous semble que le sonnet autobiographique « Ce qui fait que je t'aime... »²⁵¹ résume admirablement l'autobiographie spirituelle de Thérèse de Jésus. Autrement dit, le *Livre de la Vie* explique en prose dialogique le sonnet anonyme dédié au Christ crucifié. D'illustres arabisants ont lu entre les lignes Rābi'a al-'Adawiyya.

Thérèse fut une femme engagée, une religieuse possédant une profonde connaissance du monde. Il semble donc aisé de trouver un accord implicite entre une personne lectrice du XXI^e siècle et cette femme de lettres du XVI^e siècle. Thérèse a besoin des lectrices et des lecteurs, de leur complicité pour comprendre son jeu, son ironie, pour que la *Vie* déploie les évaluations et les dispositions qu'elle insère dans son discours. Thérèse y fait

251 Ce qui fait que je t'aime, ô mon Dieu, ce n'est pas l'idée du ciel que tu nous promets; ce qui fait que je redoute de t'offenser, ce n'est pas la crainte de l'enfer. C'est pour toi seul que je t'aime, c'est quand je te vois livré à la torture, cloué sur la croix, c'est quand je songe à tes plaies sanglantes, aux angoisses de ta mort. Je t'aime tant, mon Dieu, que s'il n'y avait pas de ciel, je t'aimerais encore, que s'il n'y avait pas d'enfer, j'aurais encore peur de t'offenser. Nulle récompense ne sert de but à mon amour, car si j'en venais à ne plus espérer tout ce que j'espère, je t'aimerais autant que je t'aime (Marmier, 1835, 72).

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

prévaloir sa conception de la vie, un autre monde possible pour les femmes et les hommes.

Thérèse enseigne que les femmes peuvent trouver à l'intérieur d'elles-mêmes la raison et la force pour se libérer de l'oppression familiale et sociale, une source de créativité et de beauté, une force spirituelle rénovatrice et un élan d'amour menant à l'action qui constitue une grande richesse pour l'humanité. À notre avis, l'activité réformatrice de Thérèse d'Avila ne se résume pas seulement à l'Ordre du Carmel, elle a réformé la religion telle qu'elle était comprise et pratiquée à son époque et ses propositions littéraires, éthiques, sociales et politiques sont encore utiles.

Nous espérons avoir démontré que Thérèse doit occuper sa place dans l'histoire des femmes par sa défense atemporelle de la condition féminine et des droits des femmes. Nous espérons aussi que l'étude du rôle social et culturel de cette femme de lettres, engagée dans la société de son temps invitera à des développements futurs dans le domaine de la critique littéraire féministe espagnole.

4. Le magistère dialogique des femmes mystiques Thérèse de Jésus et Rābi'a al-'Adawiyya.

En lisant les textes *ṣādīlī-es* traduits par Asín Palacios, nous avons constaté des similitudes intéressantes entre le magistère de la mystique basrienne, les enseignements de l'idéologie *ṣādīlī* et ceux de Thérèse d'Avila recueillis dans son autobiographie. Nous ne défendons pas la dépendance directe de la mystique chrétienne du sufisme péninsulaire, mais nous y avons décelé les similitudes qu'Asín Palacios avait entrevues entre la pensée mystique *ṣādīlī* et les grands mystiques de l'Ordre du Carmel.

Nous avons aussi observé que la maîtresse spirituelle joue un rôle clé dans des mystiques très diverses. Grâce à l'expérience et au magistère les femmes ont élaboré un savoir critique à l'intérieur des civilisations androcentriques, patriarcales et ségrégationnistes qui persistent autour de nous aussi bien en Orient qu'en Occident. C'est à cause de cet esprit frondeur que l'apport culturel, religieux et social des femmes a été étouffé ou méprisé. La direction spirituelle des femmes a été redoutée et réprimée par le pouvoir,

RÉSUMÉ

bien que certains, de grands hommes spirituels, l'aient reconnue au sein des différentes traditions religieuses.

Thérèse s'est formée au moment de l'éveil spirituel espagnol du XVI^e, et Rābi'a al-'Adawiyya a vécu à l'aube de l'islam, dans des contextes historiques d'ouverture et de dialogue entre les hommes et les femmes, aussi bien qu'entre des cultures et des formes de spiritualité diverses. En effet, Thérèse et Rābi'a n'étaient pas seules, elles appartenaient à un cercle, à un courant réformiste et toutes les deux ont vécu des relations maîtresse-disciple. Les textes analysés témoignent du dépassement du monologue patriarcal qui nie l'existence de la femme en tant que sujet-autre qui participe au dialogue. Nous constatons dans ces textes biographiques la prééminence des relations dialogiques entre des femmes devenues guides et des hommes qui n'ont plus le dernier mot quant aux affaires religieuses. Ces femmes ont été pour beaucoup un exemple de sagesse, de spiritualité et d'éthique. Thérèse et Rābi'a n'imposent pas leurs discours, elles dialoguent, elles demandent, elles répondent, elles encouragent et elles transmettent leur doctrine dans le contexte d'une relation interpersonnelle.

Pour ces deux femmes l'être humain est purement relationnel aussi bien dans son for intérieur que sur le plan corporel, dans cette frontière de soi-même qui est le moyen physique et expressif de la relation. Lors de l'expérience mystique, la personne révèle sa volonté de rester ouverte à l'autre, à la transcendance, au Mystère. Les deux maîtresses apprennent qu'il est possible de découvrir l'Altérité à l'intérieur de soi-même et d'engager un dialogue interpersonnel sans postuler la dissolution de soi ni des qualités qui lui sont propres.

Nous avons écouté le dialogue transcendant entre ces deux femmes et l'Autre, le dialogue qui fait du croyant le sujet mystique dans toutes les cultures. Thérèse et Rābi'a développent une mystique affective, passionnée, où le don et le désir prévalent. Thérèse et Rābi'a découvrent une présence intérieure qui suscite chez elles un désir incommensurable. Elles n'essaient pas d'annihiler le désir, mais de l'affermir et de le satisfaire de toutes leurs forces. La rencontre avec l'Autre est une rencontre amoureuse qui donne un sens à leur vie. Thérèse et Rābi'a, amantes, fiancées tombées amoureuses de Dieu, nous font penser à l'amoureuse juive du *Cantique des cantiques*.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Nos deux mystiques parlent de l'expérience de Dieu, de sa présence qui invite au dialogue mais aussi de l'expérience du désir ardent, de la soif et de l'absence. Leur expérience de déchirure peut être assimilée au cri de l'incroyance, de l'agnosticisme, du doute, de la recherche de l'authenticité à l'extérieur des murs des maisons de Dieu, celles qui ne sont plus un lieu de rencontre, de dialogue et de communion, devenues chaires de condamnation et d'excommunication. L'expérience de Dieu peut être cachée dans des traités abstraits, des rites pétrifiés, des temples fermés, des dogmes indéchiffrables et des hiérarchies inquisitrices, mais pour les sujets mystiques qui ont atteint le sommet de la montagne il n'y a plus de loi. Thérèse de Jésus et Rābi'a al-'Adawiyya interprètent les normes de la tradition dépassée par leur propre expérience, par leur relation amoureuse. Le Dieu de ces femmes n'est pas une idée que l'on débat dans le domaine spéculatif, Celui dont elles parlent est raconté et poétisé, la théologie des femmes devenant ainsi une contribution culturelle exceptionnelle.

La doctrine essentielle de Rābi'a et de Thérèse affirme que seul l'amour fonde la pleine réalisation personnelle et le bonheur. L'expérience mystique est un processus toujours ascendant dans la connaissance de l'amour. Aux plus hauts degrés du chemin de perfection — la voie de l'amour —, l'amour pur de Dieu annule la crainte du châtement aidant le pouvoir à s'assurer l'obéissance des hommes et des femmes et même l'espoir du bonheur après la mort promouvant souvent un amour intéressé. En ce qui concerne les mystiques que nous avons étudiées, elles désirent et cherchent leur Bien-aimé, le seul être essentiel dans leurs vies. Leur amour de Dieu n'est pas une relation d'asservissement. Pour elles, se livrer à l'autre et recevoir son amour devient une source d'énergie vitale qui promet le désir d'éternité, la convoitise d'une rencontre amoureuse qui ne s'achèvera pas.

Le chemin de l'amour de ces deux femmes mystiques est bâti sur l'authenticité ; la pauvreté d'esprit et l'humilité n'étant que la conséquence de la découverte de la véritable nature des créatures, du néant. Nous n'avons pas observé chez Thérèse les voies purgative, illuminative et unitive, les degrés que la croyante dépasse au fur et à mesure qu'elle avance dans la vie mystique (V 22, 1). La perfection éthique, la connaissance et l'amour, au contraire, sont intégrés dans une ascension harmonique et interdépendante.

RÉSUMÉ

Chez Rābi‘a, le plus haut degré de connaissance, de perfection et d’amour est lié à des pratiques ascétiques et à une vigilance constantes. Toutes les deux intègrent harmonieusement ces trois dimensions, leur vie n’étant vouée qu’à leur relation dialogique avec Dieu. Fortes et courageuses, elles ouvrent un chemin d’amour inédit dans leur milieu, elles y pénètrent, l’explorent et, après avoir expérimenté la douleur et le plaisir, deviennent des maîtresses. Elles se sont livrées au Bien-aimé, une relation dont le fruit peut constituer un modèle pour les êtres humains.

Les textes biographiques que nous avons étudiés racontent la possibilité existentielle du mariage spirituel avec le Dieu des Trois Cultures, l’Autre, l’Époux libérateur permettant aux femmes de se construire, de se réaliser en tant que femmes, maîtresses, guides et artistes. Ce que les expériences mystiques de Rābi‘a de Bassora et de Thérèse d’Avila nous proposent, c’est en fait la libération féminine. Elles se sont libérées de tout ce qui opprime les femmes et les hommes au bout du long chemin vers la connaissance de soi. Elles nous apprennent, comme d’autres après, que la libération émotionnelle et spirituelle exige l’indépendance économique. Rābi‘a al-‘Adawiyya et Thérèse de Jésus sont toutes les deux réformatrices, elles s’inscrivent dans le courant qui tout au long de l’histoire a défendu la dignité des femmes.

Les femmes mystiques ont une vision holistique de l’être humain. Elles intègrent la connaissance théologique et la connaissance de la psyché humaine pour ouvrir une voie de libération universelle, car leur sagesse et leur enseignement interpellent croyants et non croyants, hommes et femmes. Nous leur devons une dette de reconnaissance pour leur génie et pour leur féminisme avant la lettre. L’histoire des maîtresses mystiques reste à écrire et nous souhaitons que les Études des femmes, les Études religieuses et les Études culturelles, aussi bien que les Études arabes et islamiques, s’y intéressent à l’avenir.



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

BIBLIOGRAFÍA I

ABELLÁN, J. L. (1979): *Historia crítica del pensamiento español. La Edad de Oro*, vol. II. Madrid: Espasa-Calpe.

AGUSTÍN, Santo (1983): *Confesiones*. Madrid: Sarpe.

AHLGREN, G. (1996): *Teresa de Avila and the Politics of Sanctity*. Ítaca: Cornell UP.

ALDRICH, J. R. (1982): "Teresa, A self-Actualized Woman", *Carmelites Studies* (Washington), núm. 2, p. 88.

ALDRICH, J. R. (2012): "Teresa, A self-Actualized Woman". En J. SULLIVAN (ed.), *Contemporary psychology and Carmel*. Wellesley (Massachusetts): Christus Publishing, LLC, pp. 85-98.

ÁLVAREZ, T. (2006): *Cultura de Mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa*. Burgos: Monte Carmelo.

ARISTÓTELES (1977): *La política*. Madrid: Editora Nacional.

ARTAUD, A. (1978): *El teatro y su doble*. Barcelona: Edhasa.

BAILLY, A. (1980): *Dictionnaire Grec-Français*. París: Hachette.

BAJTÍN, M. M. (2009): *Estética de la creación verbal*. México: Siglo Veintiuno Ediciones.

BAKHTIN, M. y N. VOLOSHINOV (1976): *Freudianism: a Marxist Critique*. Nueva York: Academic Press.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

BAKHTIN, M. y N. VOLOSHINOV (1977): *Le marxisme et la philosophie du langage. Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*. París: Minuit.

BAKHTIN, M. (1989): *Problemas de la poética de Dostoievski*. México: Fondo de Cultura Económica.

BAKHTIN M. M. (1994): *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. M. Holquist. Austin: University of Texas Press.

BAÑES, D. (2008): “Aprobación del maestro Fray Domingo Bañes”. En Santa TERESA DE JESÚS, *La vida de la Santa Madre Teresa de Jesús, y algunas mercedes que Dios le hizo, escritas por ella misma*. Edición digital. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, pp. 132-133. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p266/04709474379303006317857/ima0106.htm>. Consulta: 8 de julio de 2010.

BATAILLON, M. (1966): *Erasmus y España*. México: Fondo de Cultura Económica.

BELLIDO, J. F. (2006): *La primera autobiografía femenina en castellano. Las Memorias de Leonor López de Córdoba*. Tesis doctoral. Sevilla: Universidad de Sevilla. Disponible en <http://fondosdigitales.us.es/tesis/tesis/488/la-primera-autobiografia-femenima-en-castellano-las-memorias-de-leonor-lopez-de-cordoba/>. Consulta: 7 de julio de 2010.

BERNAL, A. (1998): *Movimientos feministas y cristianismo*. Madrid: Rialp.

Biblia de Jerusalén (1990): Bilbao: Desclée de Brouwer.

Biblioteca mística carmelitana (1915): Burgos: Monte Carmelo.

BLANCO AGUINAGA, C., J. RODRÍGUEZ PUÉRTOLAS e I. M. ZAVALA (1981): *Historia social de la literatura española I*. 2.^a ed. Madrid: Castalia.

BORRÀS CASTANYER, L. (2000): “Introducción a la crítica literaria feminista”. En M. SEGARRA y A. CARABÍ (eds.), *Feminismo y crítica literaria*. Barcelona: Icaria, pp.13-29.

BIBLIOGRAFÍA I

CAMMARATA, J. F. (1992): “El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista”, *Actas del XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, pp. 58-65. Disponible en web: <http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/11/aih_11_2_008.pdf>. Consulta: 8 de julio de 2010.

CAMMARATA, J. (1994): “El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista”. *Actas Irvine 92, Asociación Internacional de Hispanistas*. Irvine (California): UC Irvine, pp. 58-65.

CARRERA, E. (1995): “Autoridad, autoría y política sexual en los textos de Teresa de Ávila”, *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. II, pp. 87-97. Disponible en web: <http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/12/aih_12_2_013.pdf>. Consulta: 8 de julio de 2010.

CARRIÓN, M. M. (1997): “Grietas en la pared (letrada) de Teresa de Jesús. Lecturas críticas del cuerpo femenino, su espacio y el canon”. En I. M. ZAVALA (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana) IV. La literatura escrita por mujer (De la Edad Media al siglo XVIII)*. Rubí (Barcelona)/San Juan: Anthropos/Universidad de Puerto Rico, pp. 147-204.

Censura de Carranza (1981): Ed. J. I. Tellechea Idígoras. Vol. XXXIII del Archivo documental español. Madrid: Real Academia de la Historia.

CEREZO, P. (1997): “La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús”. En S. ROS, *La recepción de los místicos. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*. Salamanca: Universidad Pontificia, pp. 171-204.

CIPLIJAUSKAITĖ, B. (1983): “La novela femenina como autobiografía”, *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol. I, pp. 397-405. Disponible en web: <http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/08/aih_08_1_042.pdf>. Consulta: 8 de julio de 2010.

CIXOUS, H. (1995): *La risa de la medusa*. Barcelona: Anthropos.

COMBY, J. (1998): *Para leer la Historia de la Iglesia. Del siglo XV al XX*, vol. II. Estella: Verbo Divino.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

CRIPPA, C. y D. RIPAMONTI (1994): *Historia de la filosofía*. Madrid: IITD.

DERRIDA, J. (1989): *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

DERRIDA, J. (1997): *La diseminación*. 7.ª ed. Madrid: Fundamentos.

DENEUVILLE, D. (1966): *Santa Teresa de Jesús y la mujer*. Barcelona: Herder.

DÍAZ-DIOCARETZ, M. (1990): “Para el discernimiento del patrimonio femenino del sociotexto”, *Discurso*, núm. 5, pp. 57-90.

DÍAZ-DIOCARETZ, M. (1991): “El sociotexto: el entimema y la matriherencia en los textos de mujeres”. En M. P. MALCUZYNSKI (ed.), *Sociocríticas. Prácticas textuales. Cultura de fronteras*. Ámsterdam: Rodopi.

DÍAZ-DIOCARETZ, M. (1993): “La palabra no olvida de dónde vino. Para una poética dialógica de la diferencia”. En M. DÍAZ-DIOCARETZ e I. M. ZAVALA (coords.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana) I. Teoría feminista: discurso y diferencia*. Barcelona/Madrid: Anthropos, Comunidad de Madrid. Dirección General de la Mujer, pp. 77-124.

DIEGO SÁNCHEZ, M. (2008): *Santa Teresa de Jesús. Bibliografía sistemática*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.

DIÓTIMA (1996): *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*. Barcelona: Icaria.

DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A. (1980): *Historia de España Alfaguara III. El Antiguo Régimen: Los Reyes Católicos y los Austrias*. Madrid: Alianza Editorial.

DUBOIS, J. y otros (1970): *Rhétorique générale*. París: Larousse.

DUBY, G. y M. PERROT (dirs.) (2000): *Historia de las mujeres en Occidente. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, vol. III. Madrid: Taurus.

DUCROT, O. (1986): *El decir y lo dicho: polifonía de la enunciación*. Barcelona: Paidós.

BIBLIOGRAFÍA I

- EGIDO, A. (1982): “Santa Teresa contra los letrados. Los interlocutores de su obra”, *Criticón*, núm. 20, pp. 85-121. Disponible en web: <http://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/020/020_087.pdf>. Consulta: 8 de julio de 2010.
- FELSKI, R. (1989): *Beyond Feminist Aesthetics*. Boston: Harvard University Press.
- FERRÚS, B. (2004): “Escribirse como mujer: autobiografía y género”. En C. FERNÁNDEZ y M. A. HERMOSILLA (eds.), *Autobiografía en España, un balance*. Madrid: Visor Libros, pp. 433-444.
- FINKE, L. A. (1992): *eminist Theory, Women's Writings*. Ítaca/Londres: Cornell University Press.
- FITA COLOMÉ, F. (2008): *El gran pleito de Santa Teresa contra el Ayuntamiento de Ávila*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en web: <http://descargas.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p266/12826952006067102976624/030486_0003.pdf>. Consulta: 8 de julio de 2010.
- FREIXAS, L. (2004): “Mujeres, literatura, autobiografía: la singularidad española”. En C. FERNÁNDEZ y M. A. HERMOSILLA (eds.), *Autobiografía en España, un balance*. Madrid: Visor Libros, pp. 113-118.
- FREMAUX-CROUZET, A. (1983): “L’antiféminisme comme théologie du pouvoir chez Melchor Cano”. En *Hommage à Louise Bertrand (1921-1979): Études ibériques et latino-américaines*. París: Les Belles Lettres, pp. 139-186.
- FÜLÖP-MILLER, R. (1964): *Teresa de Ávila. La Santa del Éxtasis*. Madrid: Espasa-Calpe.
- GAFFIOT, F. (1934): *Dictionnaire Latin-Français*. París: Hachette.
- GARCÍA, F. (1927): “El feminismo teresiano”, *España y América*, núm. 25, pp. 25-36.
- GARCÍA DE LA CONCHA, V. (1978): *El arte literario de Santa Teresa de Jesús*. Barcelona: Ariel.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

GARCÍA DE LA CONCHA, V. (1982): “Santa Teresa: un nuevo estilo literario”, *Historia 16*, núm. 78, pp. 51-58.

GIBELLINI, R. (1998): *La teología del siglo XX*. Santander: Sal Terrae.

GITLIZ, D. (2000): “Inquisition Confessions and Lazarillo de Tormes”, *Hispanic Review LXVIII*, núm. 1, pp. 53-75.

GILLMORE, L. (1994): *Autobiographics. A Feminist Theory of Women's Self-Representation*. Ítaca/Londres: Cornell University Press.

GÓMEZ CENTURIÓN, J. (2008): *Relaciones biográficas de Santa Teresa, por el P. Julián de Ávila, en 1587, 1596 y 1604*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en web: <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=30891&portal=266>>. Consulta: 20 de julio 2009.

GOYTISOLO, J. (2002): “José Ángel Valente” [en línea], *Letras libres*, febrero, pp.18-19. Disponible en web: <<http://www.letraslibres.com/index.php?art=7265&rev=2>>. Consulta: 8 de julio de 2010.

GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, J. (1915): “Dilucidario. Mística teología. Oración Mental. Vida del alma. Modo de proceder en la oración”. En *Biblioteca Mística carmelitana*, t. 15. Burgos: Editorial Monte Carmelo.

GUTIÉRREZ ESTUPIÑÁN, R. (2004): *Una introducción a la teoría literaria feminista*. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

HAAG, H., A. VAN DEN BORN, y S. DE AUSEJO (1987): *Diccionario de la Biblia*. Barcelona: Herder.

HERNÁNDEZ DE CASTRO, J. (s. d.): “Los primeros doctorados honoris causa en la Universidad de Salamanca (1922-1934)”, *Enred. Revista digital de la Universidad de Salamanca*, núm. 1, pp. 24-29. Disponible en web: <http://enred.usal.es/hemeroteca/ENRED_01.pdf>. Consulta: 8 de julio de 2010.

HERRÁIZ, M. (1984): *Santa Teresa. Maestra de Espirituales*. Madrid: Raxant.

BIBLIOGRAFÍA I

HERPOEL, S. (1995): “Inés de la Encarnación y la autobiografía por mandato”, *Actas del XII Congreso. Asociación Internacional de Hispanistas*. Birmingham. Disponible en web: <http://cvc.cervantes.es/obref/aih/pdf/12/aih_12_2_036.pdf>. Consulta: 8 de julio de 2010.

HERPOEL, S. (1997): “‘Un mar de misterios’: la religiosa española ante la escritura”. En I. M. ZAVALA (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana) IV. La literatura escrita por mujer (De la Edad Media al siglo XVIII)*. Rubí (Barcelona)/San Juan: Anthropos/Universidad de Puerto Rico, pp. 205-223.

HOORNAERT, R. (1925): *Sainte Thérèse écrivain*. Lille/Brujas: Desclée de Brower.

IGNACIO DE LOYOLA, Santo (1997): *Ejercicios Espirituales*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae.

Index librorum prohibitorum. Index of Prohibited Books from the Roman Office of the Inquisition (1559) [en línea]. Disponible en web: <<http://www.aloha.net/~mikesch/ILP-1559.htm>>. Consulta: 8 de julio de 2010.

INSTITUTO DE CIENCIAS RELIGIOSAS “SAN AGUSTÍN” (1992): *La Teología. Introducción*. Madrid: D. L.

JERÓNIMO DE SAN JOSÉ (1637): *Historia del Carmen descalzo*. Madrid: Diego Díaz de la Carrera.

JONES, R. O. (1989): *Historia de la literatura española. Siglo de Oro: prosa y poesía*, vol. II. Barcelona: Ariel.

JUÁREZ ALMENDROS, E. (2006): *El cuerpo vestido y la construcción de la identidad en las narrativas autobiográficas del siglo de oro*. Woodbridge: Tamesis Books.

KELLY-GADOL, J. (1982): “Early Feminist Theory and Querelle des femmes, 1400-1789”, *Sings: Journal of Women in Culture and Society*, otoño, núm. 8.

KRISTEVA, J. (1977): *Polylogue*. París: Seuil.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

KRISTEVA, J. (2008): *Thérèse mon amour. Sainte Thérèse d'Avila*. (s. 1.) Fayard.

La Biblia (1992): Madrid: La Casa de la Biblia.

LAPESA, R. (1988): *Historia de la Lengua Española*. Madrid: Gredos.

LEJEUNE, P. (2004): “El pacto autobiográfico, veinticinco años después”. En C. FERNÁNDEZ y M. A. HERMOSILLA (eds.), *Autobiografía en España, un balance*. Madrid: Visor Libros, pp. 159-172.

LONG, J. (1999): *Telling Women's Lives. Subject/Narrator/Reader/Text*. Nueva York: New York University Press.

LONGHURST, J. E. (1957): “La beata Isabel de la Cruz ante la Inquisición”, *Cuadernos de Historia de España*, núms. 25-26, pp. 279-303.

LÓPEZ BELTRÁN, M. T. y M. REDER GADOW (coords.) (2007): *Historia y género. Imágenes y vivencias de mujeres en España y América (Siglos XV-XVIII)*. Málaga: Universidad de Málaga, Servicio de Publicaciones.

LUIS DE LEÓN, Fray (2000): “Carta del maestro Fray Luis de León. A las madres priora Ana de Jesús, y religiosas descalzas del monasterio de Madrid”. En Santa TERESA DE JESÚS: *Obras de Santa Teresa de Jesús. Tomo I*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en web:

<<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p266/08146196599770551867857/index.htm>>. Consulta: 8 de julio de 2010.

LLAMAS MARTÍNEZ, E. (1972): *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.

LLAMAS-MARTÍNEZ, E. (1983): “Teresa de Jesús y los alumbrados”. En *Congreso Internacional Teresiano 4-7 octubre, 1982*. Ed. T. Egido Martínez. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 137-167.

LLORCA, B. (1980): *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1567)*. Salamanca: Universidad Pontificia.

MACAYA, E. (1992): *Cuando estalla el silencio: para una lectura femenina de textos hispánicos*. San José: Editorial Universidad de Costa Rica.

BIBLIOGRAFÍA I

- MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. (2006): “Las fragilidades femeninas en la Castilla Moderna”. En R. CÓRDOBA DE LA LLAVE (coord.), *Mujer, marginación y violencia entre la Edad Media y los Tiempos Modernos*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba. pp. 279-310.
- MARCOS, J. A. (2001): *Mística y subversiva: Teresa de Jesús. Las estrategias retóricas del discurso místico*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- MARÍA DE SANTO DOMINGO, Sor (1948): *Libro de la Oración de Sor María de Santo Domingo*. Ed. J. M. Blecua. Madrid: Hauser et Menet.
- MÁRQUEZ, A. (1972): *Los alumbrados. Orígenes y filosofía*. Madrid: Taurus.
- MÁRQUEZ, A. (1980): *Los alumbrados: Orígenes y filosofía (1525-1559)*. 2.ª ed. Madrid: Taurus.
- MARTÍN GAITE, C. (1992): *Desde la ventana: enfoque femenino de la literatura española*. Madrid: Espasa Calpe.
- MARTÍNEZ, M. (2003): “Epistemología feminista y Postmodernidad” [en línea], *Cinta de Moebio*, núm. 016. Disponible en web: <<http://www.moebio.uchile.cl/16/martinez.htm>>. Consulta: 8 de julio de 2010.
- MEDWICK, C. (1999): *Teresa of Avila: the Progress of a Soul*. Nueva York: Knopf.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. (1970): “El estilo de Santa Teresa”. En Santa TERESA DE JESÚS, *Obras Completas*. Estudio preliminar y notas de L. Santullano. Madrid: Aguilar, pp. 37-49.
- MERCADIER, G. (2004): “Singularidades de la autobiografía española en la época moderna”. En C. FERNÁNDEZ y M. A. HERMOSILLA (eds.), *Autobiografía en España, un balance*. Madrid: Visor Libros, pp. 83- 94.
- MOI, T. (1988): *Teoría literaria feminista* [en línea]. Nápoles: Guida Editori. Disponible en web:

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

<http://books.google.es/books?id=l0nBiGpeCEwC&printsec=frontcover&source=gbv_atb#v=onepage&q&f=false>. Consulta: 8 de julio de 2010.

MOI, T. (1988): *Teoría literaria feminista*. Madrid: Cátedra.

MOLTMANN, J. (1975): *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme.

MOREL-FATIO, A. (2008): *Les lectures de Sainte Thérèse*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en web: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p266/08144941068647462975635/index.htm>>. Consulta: 8 de julio de 2010.

MUJICA, B. (2004): *Women Writers of Early Modern Spain: Sophia's Daughters*. New Haven: Yale U. P.

MUJICA, B. (2006): *Espiritualidad y feminismo: Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Ediciones del Orto/University of Minnesota Press.

MURARO, L. (1996): “Diótima comunidad”. En DIÓTIMA, *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*. Barcelona: Icaria, pp. 225-233.

NAVARRO PUERTO, M. (2007): “Teología y feminismo. Pensamiento y autoridad”, *Crítica. Poder, autoridad y mujeres*, núm. 943 (marzo), pp. 60-64. Disponible en web: <<http://www.nodo50.org/mujeresred/IMG/pdf/teologiayfeminismo.pdf>>. Consulta: 8 de julio de 2010.

NIETO, J. E. (1979): *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

OÑATE, M. P. (1938): *El feminismo en la literatura española*. Madrid: Espasa-Calpe.

ORTEGA COSTA, M. (ed.) (1978): *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

OSUNA, F. (1972): *Tercer abecedario espiritual*. Madrid: BAC.

PABÓN S. DE URBINA, J. M. (2007): *Diccionario Manual Griego. Griego clásico-Español*. D.L. Barcelona: Vox.

PANTEGHINI, G. (1996): *Antropología Teológica*. Madrid: IITD.

BIBLIOGRAFÍA I

PÉREZ-ROMERO, A. (1996): *Subversion and Liberation in the Writings of St. Teresa of Avila*. Ámsterdam/Atlanta: Rodopi.

PEUKERT, H. (ed.) (1971): *Dibattito sulla "teologia politica"*. Brescia: Queriniana.

PINEAU, J. B. (1924): *Erasme, sa pensée religieuse*. París.

POLO, J. (2009): *Santa Teresa y el lenguaje: a propósito del juicio, más bien negativo, de Américo Castro (1959) sobre un libro póstumo (1915) de Antonio Sánchez Moguel*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en web: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/56814061090125008321457/index.htm>>. Consulta: 8 de julio de 2010.

PORRO, C. (1996): *Cristología*. Adaptación de J. L. Bravo y M. Calvo. Madrid: IITD.

POUTRIN, I. (2002): *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez.

PULGARÍN, A. (2004): "Discurso autobiográfico y escritura femenina en la década de los noventa". En C. FERNÁNDEZ y M. A. HERMOSILLA (eds.), *Autobiografía en España, un balance*. Madrid: Visor Libros, pp. 563-576.

QUITSLUND, S. (1984): "Elements of a Feminist Spirituality in St. Teresa. Centenary of Saint Teresa", *Carmelite Studies* (Washington), núm. 3, pp. 19-50.

RAHNER, K. (1998): *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. Barcelona: Herder.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001): *Diccionario de la Lengua Española*. 21 ed. Disponible en web: <<http://www.rae.es/recursos/diccionarios/drae>>. Consulta: 21 de agosto de 2014.

REDONDO GOICOECHEA, A. (2009): *Mujeres y narrativa: otra historia de la literatura*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

RIVERA GARRETAS, M. M. (1990): *Textos y espacios de mujeres (Europa siglos IV-XV)*. Barcelona: Icaria.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

ROSSI, R. (1993): “Introducción. Instrumentos y códigos. La ‘mujer’ y la ‘diferencia sexual’”. En M. DÍAZ-DIOCARETZ e I. M. ZAVALA (coords.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana) I. Teoría feminista: discurso y diferencia*. Barcelona/Madrid: Anthropos, Comunidad de Madrid. Dirección General de la Mujer, pp. 13-25.

ROSSI, R. (1997): *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*. 2.^a ed. Barcelona: Icaria.

SALTO SÁNCHEZ DEL CORRAL, A. (2007): *La Dignidad Humana: Dignidad de la Mujer*. Madrid: PPC.

SARTORI, D. (1996): “Por qué Teresa”. En DIÓTIMA, *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*. Barcelona: Icaria, pp. 41-78.

SEGARRA, M. (2000): “Feminismo y crítica postcolonial”. En M. SEGARRA y A. CARABÍ (eds.), *Feminismo y crítica literaria*. Barcelona: Icaria, pp. 71-94.

SELKE, A. (1968): *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de fr. Francisco Ortiz (1529-1532)*. Madrid: Guadarrama.

SILVERIO DE S. TERESA (1931): *Santa Teresa, modelo de feminismo cristiano*. Burgos: Monte Carmelo.

SLADE, C. (1995): *St. Teresa of Avila*. Berkeley: U. California P.

SMITH, S. (1994): “Hacia una poética de la autobiografía de mujeres”. En A. G. LOUREIRO (coord.), *El gran desafío: feminismos, autobiografía y postmodernidad*. Madrid: Megazul-Endymion, pp. 113-149.

STANTON, D C. (1994): “Autoginografía: ¿Un tema diferente, otro sujeto?”. En A. G. LOUREIRO (coord.), *El gran desafío: feminismos, autobiografía y postmodernidad*. Madrid: Megazul-Endymion, pp. 71-99.

SUÁREZ BRIONES, B. (2000): “La Segunda ola feminista, teorías y críticas literarias feministas”. En B. SUÁREZ BRIONES, M. B. MARTÍN LUCAS y M J. FARIÑAS BUSTO (eds.), *Escribir en femenino: poéticas y políticas*. Barcelona: Icaria, pp. 25-38.

BIBLIOGRAFÍA I

SURTZ, R E. (1990): *The Guitar of God: Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

TERESA DE JESÚS, Santa (1915): “Procesos de Beatificación y Canonización”. En *Biblioteca Mística Carmelitana*. T. 18. Burgos: Editorial Monte Carmelo.

TERESA DE JESÚS, Santa (1970): *Obras Completas*. Estudio preliminar y notas de L. Santullano. Madrid: Aguilar.

TERESA DE JESÚS, Santa (1977): *Obras Completas*. Transcripción, Introducciones y notas de Efrén de la Madre de Dios y O. Steggink. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

TERESA DE JESÚS, Santa (1989): *La Vida. Las Moradas*. Ed. A. Comas. Introducción y notas de R. Navarro Durán. Barcelona: Planeta.

TERESA DE JESÚS, Santa (1993): *Libro de la Vida*. Ed. D. Chicharro. Madrid: Cátedra.

TERESA DE JESÚS, Santa (1998): *Obras Completas*. Ed. T. Álvarez. Burgos: Monte Carmelo.

TERESA DE JESÚS, Santa (2000): *Obras de Santa Teresa de Jesús. Tomo I*. Edición digital basada en la edición de Madrid: Imp. Lit. de D. Nicolás de Castro Palomino, 1851. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en web: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p266/08146196599770551867857/index.htm>>. Consulta: 8 de julio de 2010.

TERESA DE JESÚS, Santa (2008): *La vida de la Santa Madre Teresa de Jesús, y algunas mercedes que Dios le hizo, escritas por ella misma*. Ed. facsímil. Madrid: M. Rivadeneyra, 1861. Edición digital. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en web: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p266/04709474379303006317857/index.htm>>. Consulta: 8 de julio de 2010.

TERESA DE JESÚS, Santa (2008): *Cartas de Santa Teresa de Jesús*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en web:

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

<<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/p266/12580523323496051654435/index.htm>>. Consulta: 8 de julio de 2010.

TRAMONTIN, S. (1997): *Historia de la Iglesia II*. Madrid: IITD.

TOMMASI, W. (2002): *Filósofos y mujeres. La diferencia sexual en la Historia de la Filosofía*. Madrid: Narcea.

VALCÁRCEL, A. (1992): “Sobre el genio de las mujeres”, *Isegoría. Feminismo y ética*, núm. 6, pp. 97-112.

VEGA GARCÍA-LUENGOS, G. (2009): *Santa Teresa de Jesús ante la crítica literaria del siglo XX*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Disponible en web: <<http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=31848&portal=266>>. Consulta: 8 de julio de 2010.

VELASCO, J. M. (2009): *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Editorial Trotta.

VELASCO KINDELÁN, M. (1992): “Motivaciones y destinatarios del *Libro de la Vida* de Santa Teresa de Jesús”, *Revista de Literatura*, 54, 108, pp. 645-651.

VILLACÈQUE, S. (1985): “Rhétorique et pragmatique, la transformation du code dans le *Libro de la Vida* de Thérèse d’Avila”, *Imprévue*, núm. 2, pp. 7-27.

VIVERO GARCÍA, M. D. (2002): “El discurso autobiográfico: ideología de la transparencia y mito de la autenticidad”, *Thélème: Revista complutense de estudios franceses*, núm. 17, pp. 283-293.

VIVES, J. L. (1994): *La formación de la mujer cristiana. De institutione feminae christianae* [en línea]. Traducción, introducción y notas de J. Beltrán Serra. Valencia: Ajuntament de València. Disponible en web: <<http://bv2.gva.es/es/corpus/unidad.cmd?idUnidad=10066&idCorpus=1>>. Consulta: 8 de julio de 2010

VV. AA. (2005): *Tracing the Autobiographical*. Ed. Marlene Kadar. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.

BIBLIOGRAFÍA I

WEBER, A. (1996): *Teresa of Avila and Rhetoric of Femininity*. Nueva Jersey: Princenton University Press.

WELSH, J. (1982): *Spiritual Pilgrims: Carl Jung and Teresa de Avila*. Nueva York: Paulist Press.

WILSON, S. (1990): “Auto-bio-graphie: vers une théorie de l'écriture féminine”, *The French Review* LXIII, núm. 4, pp. 617-622.

ZAVALA, I. M. (1991): *La posmodernidad y Mijail Bajtin. Una poética dialógica*. Madrid: Espasa-Calpe.

ZAVALA, I. M. (1993): “Las formas y funciones de una teoría crítica feminista. Feminismo dialógico”. En M. DÍAZ-DIOCARETZ e I. M. ZAVALA (coords.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana) I. Teoría feminista: discurso y diferencia*. Barcelona/Madrid: Anthropos, Comunidad de Madrid. Dirección General de la Mujer, pp. 27-76.

ZAVALA, I. M. (1996): *Escuchar a Bajtín*. Barcelona: Montesinos.



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

BIBLIOGRAFÍA II

- ‘ABD al-NŪR Ŷ. (1986): *Dictionnaire Abdel-Nour al-ḥadīṭ. Arabe – Français*. Beirut: Dār al-‘ilm al-mālayīn.
- ‘ABD al-NŪR Ŷ. (2006): *Dictionnaire Abdel-Nour al-mufaṣṣal. Arabe – Français*. 2 vols. Beirut: Dār al-‘ilm al-mālayīn.
- ‘ABD al-RĀZIQ, S. A. (1982): *Rābi‘a al-‘Adawiyya: bayna al-ginā’ wa-l-bukā’* [Rābi‘a al-‘Adawiyya: entre el canto y el llanto]. (Egipto): Maktabat al-Anṣilū al-Misriyya.
- ‘ABŪ l-FARĀŶ al-ISFAHĀNĪ, ‘A. b. al-Ḥ. (1868-1869): *Kitāb al-Agānī. Būlāq* (Egipto): al-Maṭba‘a al-miṣriyya.
- ‘ABŪ FĀSHĀ, Ṭ. (1985): *Al-‘Ishq al-ilāhī*. El Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- ‘ABBŪD, J. (2000): *Nisā’ šā‘irāt min al-ŷahiliyya ilā nihāya al-qarn al-‘iṣrīn* [Mujeres poetas desde la ŷahiliyya hasta el final del siglo XX]. Beirut: Dār al-āfāq al-ŷadīda.
- ‘ADAWIYYA, R. al- (1999): *Dīwān Rābi‘a al-‘Adawiyya wa ajbāru-hā* [Poemario de Rābi‘a al-‘Adawiyya y las noticias sobre ella]. Ed. M. F. al-Ŷabr. Damasco: Dār al-mu‘idd, Dār al-namīr.
- ‘ADAWIYYA, R. al- (2006): *Dichos y canciones de una mística sufi (siglo VIII)*. Ed. M. Tabuyo. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta.
- AFLĀKĪ al- (1962): *Manāquib al-‘arifīn* [Vidas de nobles personajes]. En ‘A. al-R. BADAWĪ, *Šahīdat al-‘iṣq al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, p. 112.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

ALGAR, H. (2011): “Asrār al-tawḥīd”. *Encyclopaedia Iranica on line*. Disponible en web: <<http://www.iranicaonline.org/articles/asrar-al-tawhid-fi-maqamat-al-sayk-abi-said-principal-source-for-the-life-and-teachings-of-the-well-known-mystic>>. Consulta: 16 de septiembre de 2012.

AMORÓS, C. (2009): *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.

AMRI, N. y L. AMRI (1992): *Les femmes soufies ou la passion de Dieu*. San Juan de Braye: Éditions Dangles.

ANAWATI, G. C. y L. GARDET (1960): *Mistica Islamica. Aspetti e tendenze, esperienze e tecnica*. Turín: Società Editrice Internazionale.

ANAWATI, G. C. y L. GARDET (1961): *Mystique musulmane. Aspects et tendances – Expériences et Techniques*. París: Librairie philosophique J. Vrin.

ANNESTAY, J. (2009): *Une femme soufie en Islām. Rābi‘a al-‘Adawiyya*. París: Entrelacs.

ANŠĀRĪ, Š. al-D. “Ibn al-Zayyāt”, al- (1968): *Al-Kawākib al-siyāra fī tartīb al-ziyāra* [Los planetas en la organización de la visita]. Bagdad: Maktaba muṭannā.

ARBERRY, A. J. (1970): *Sufism: an account of the mystics of islam*. Nueva York: Harper and Row.

ASÍN PALACIOS, M. (1914): *Abenmasarra y su escuela: orígenes de la filosofía hispano-musulmana. Discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*. Madrid: E. Mestre.

ASÍN PALACIOS, M. (1990): *Šāḍilīes y alumbrados*. Introducción Luce López-Baralt. Madrid: Hiperión.

ATEŞ, A. (1971): “Ibn al-‘Arabī”. En B. LEWIS, Ch. PELLAT y J. SCHACHT (eds.), *Encyclopédie de l’Islam* III. Leiden/París: Brill/Maisonneuve et Larose, pp. 729b-734a.

‘AṬṬĀR al- (1905-07): *Taḍkirat al-awliyā’* [Memorial de los amigos de Dios]. Ed. R. A. Nicholson. Londres/Leiden.

BIBLIOGRAFÍA II

ATTAR, F. U. (1863): *Mantic Utair ou Le Langage des oiseaux*. Trad. M. Garcin de Tassy. París: Imprimerie Impériale.

‘AṬṬĀR al- (1962): “Rābi‘a al-‘Adawiyya”. En *Tadkirat al-awliyā’*. En ‘A. al-R. BADAWĪ, *Šahīdat al-‘išq al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, pp. 142-160.

‘ATTAR, F. (1976): *Le mémorial de Saints*. París: Seuil.

‘AZZĀM, Š. (2002): *Al-Awliyā’ al-ṭalāṭa* [Los tres amigos de Dios] - *Rābi‘a al-‘Adawiyya, Mālik ibn Dīnār, Dū l-Nūn al-Miṣrī*. El Cairo: Mu’assasat Dār al-Ša‘b.

BADAWĪ, ‘A. al-R. (1962): *Šahīdat al-‘išq al-ilāhī* [Testigo del deseo divino]. *Rābi‘a al-‘Adawiyya*. 2.^a ed. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya.

BADAWĪ, J. (1998): *Mawsū‘a šahīrāt al-nisā’* [Enciclopedia de mujeres ilustres]. Ammán: Dār Isāma.

BAHĀ’ AL-DĪN AL-‘ĀMILĪ, M. (1962): *Kaškūl* [Tazón del mendigo]. En ‘A. al-R. BADAWĪ, *Šahīdat al-‘išq al-ilāhī* [Testigo del deseo divino]. *Rābi‘a al-‘Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, pp 164-165.

BALĀDŪRĪ, A. al-‘A. A. b. Y. al- (1866): *Kitāb utūh al-buldān* [Libro de la Conquista de los países]. Ed. M. J. Goeje. Leiden: Brill.

BANHĀWĪ, N. (2010): *Rābi‘a al-‘Adawiyya*. Introducción Ý. al-Bannā. El Cairo: al-Hay‘a al-‘amma li-quṣūr al-ṭaqāfa.

BATAILLON, M. (1950): “El anónimo del soneto ‘No me mueve, mi Dios...’”, *Nueva Revista de Filología Hispánica* IV, núm. 3, pp. 254-269. Disponible en web: <http://bibliocodex.colmex.mx/exlibris/aleph/a21_1/apache_media/PCF247HX6EGAVQXVAHF7R6HMVI92RV.pdf>. Consulta: 16 de junio de 2014.

BEHI, J. (2003): *Sans Contrainte. L’Islam au éminin*. Túnez: Nirvana.

BENGHAL, J.-E. (2000): *La vie de Rābi‘a al-‘Adawiyya: Une Sainte Musulmane du VIII^{ème} siècle*. París: Iqra.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Biblia on line. Edición Pastoral de Jesuitas y Sal Terrae. Disponible en web: <http://www.pastoralsj.org/index.php?option=com_content&view=article&id=186&Itemid=13>. Consulta: 27 de marzo de 2013.

BÖWERING, G. (1998): “Al-Sulamī”. En C. E. BOSWORTH *et alii* (eds.), *Encyclopédie de l’Islam* VIII. Leiden: Brill, pp. 846a-847a.

BÖWERING, G (2012): “Gazālī, Abū Ḥamed Moḥammad”. *Encyclopaedia Iranica*. Disponible en web: <<http://www.iranicaonline.org/articles/gazali-i-biography>>. Consulta: 1 de septiembre de 2013.

BOWERING, G. y B. ORFALI (eds.) (2009): *Rasā’il sūfiyya li-Abī ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī. Sufi teatrisés of Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī (d. 412/1021)*. Beirut: Dar el-Machreq.

BRINNER, W.M. (2012): “Ḥarfūsh”. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania. Disponible en web: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/harfush-SIM_2726>. Consulta: 30 de agosto de 2012.

BROCKELMANN, C. (2012): “Muḥammad Murta ā”. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Reference. Universidad de Pennsylvania. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/muhammad-murtada-SIM_5408>. Consulta: 19 de septiembre 2012.

BUKHARI: *Sahih Bukhari* [en línea]. Disponible en web: <<http://www.hadithcollection.com/sahihbukhari.html>>. Consulta: 28 de agosto de 2013.

BURCKHARDT, T. (2006): *Introducción al sufismo*. Barcelona: Paidós.

CAHEN, C. (1986): *El Islam I. Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*. Madrid: Siglo XXI de España editores, S. A.

CASPAR, R. (1968): “Rābi’a et le pur amour de Dieu”, *Revue de l’Institut de Belles Lettres Arabes à Tunis*, núm. 121, pp. 71-95.

CHABBI, J. (2012): “Abū Nu’aym al-Iṣbahānī”. *Encyclopaedia of Islam*. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania.

BIBLIOGRAFÍA II

<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abu-nuaym-al-isfahani-COM_23648>. Consulta: 28 de agosto de 2012.

CHEJNE, A. G. (1980): *Historia de la España musulmana*. Madrid: Cátedra.

CHOZA, J. (2003): “Las dimensiones sacramentales del cuerpo femenino”. En G. VICENTE, T. MESTRE y J. A. CAMPOS (eds.), *La realización de la mujer en las tres culturas, Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 31, pp. 33-58.

COMBY, J. (1998): *Para leer la Historia de la Iglesia I. De los orígenes al siglo XV*. Estella: Verbo Divino.

DURÁN VELASCO J. F. (2009): “Sufismo”. En X. PIKAZA y A. AYA, *Diccionario de las tres religiones: judaísmo, cristianismo, islam*. Estella: Verbo Divino, pp. 1084-1092.

EDITORS OF ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA, THE: “Bahā’ ad-dīn Muḥammad ibn Ḥusayn al-‘Āmili”. *Encyclopædia Britannica Online*. Disponible en web: <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/20637/Baha-ad-din-Muhammad-ibn-Husayn-al-Amili>>. Consulta: 19 de septiembre de 2012.

Encyclopaedia Iranica (1996). Ed. Ehsan Yarshater. Edición digital, Nueva York: Universidad de Columbia. Disponible en web: <<http://www.iranicaonline.org/>>. Consulta: 27 de mayo de 2012.

ECKART, Maestro (1998): *El fruto de la nada*. Madrid: Siruela.

ERNST, C. W. (1999): *Teachings of Sufism*. Boston/Londres: Shambala.

ESPOSITO, J. L. (2006): *Islam. Pasado y presente de las comunidades musulmanas*. Barcelona: Paidós.

FÉNELON, F. (1983): *Oeuvres*, vol. I. París: Gallimard.

FRANCK, I. M. y BROWNSTONE, D. (1995): *Women’s world a timeline of women in history*. Nueva York: HarperPerennial.

FÜCK, J. W. (1971): “Ibn Khallikān”. En B. LEWIS, Ch. PELLAT y J. SCHACHT (eds.), *Encyclopédie de l’Islam* III. Leiden/París: Brill/Maisonneuve et Larose, pp. 856a-857a.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

- FÜCK, J. W. (1971): "Ibn Sa'd". En B. LEWIS, Ch. PELLAT y J. SCHACHT (eds.), *Encyclopédie de l'Islam* III. Leiden/París: Brill/Maisonneuve et Larose, pp. 946b-947a.
- GAISER, A. (2010): *Muslims, Scholars, Soldiers: The Origin and Elaboration of the Ibadi Imamate Traditions*. Oxford: Oxford University Press.
- GABRIELI, F (1971): *La literatura árabe*. Buenos Aires: Losada.
- GARDET, L. (1972): *Études de philosophie et de mystique comparées*. París: Librairie philosophique J. Vrin.
- GARÍ, B. (2006): "La vida del espíritu". En RIVERA GARRETAS, M. M. (coord.), *Las relaciones en la Historia de la Europa Medieval*. Valencia: Tirant lo Blanc, pp. 205-275.
- GAZĀLĪ, al- (1939): *Ihyā' 'ulūm al-dīn* [Vivificación de las ciencias de la religión]. El Cairo.
- GEOFFROY, E. (2012): "Al-Yāfi'ī". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania. Disponible en web: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-yafii-SIM_7940>. Consulta: 30 de agosto de 2012.
- GHAZZĀLI, al- (1990): *Temps et prières*. Ed. P. Cuperly. París: Sindbad.
- GRAEF HILDA (1970): *Historia de la Mística*. Barcelona: Herder.
- GREPPI, C. (2003): *Rābi'a. La Mística*. Milán: Jaca Book.
- ḤAKĪM al-TIRMIDĪ, M. b. 'A. al- (1965): *Kitāb Jam' al-Awliyā* [El sello de los santos]. Beirut: Imprimerie Catholique.
- HALM, H. (2012): "Al-Kushayrī". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania. Disponible en web: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-kushayri-COM_0548>. Consulta: 29 de agosto de 2012.
- HARTMANN, A. (2012): "Al-Suhrawardī". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania.

BIBLIOGRAFÍA II

- <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-suhrawardi-COM_1106>. Consulta: 29 de agosto de 2012.
- HAYA, A. (2013): *El arameo en sus labios. Saborear los cuatro evangelios en el lenguaje de Jesús* Barcelona: Fragmenta Editorial.
- HELMINSKI, C. A. (2003): *Women of Sufism. A Hidden Treasure. Writings and Stories of Mystic Poets, Scholars & Saints*. Boston/Londres: Shambala.
- ḤIFNĪ, ‘A. al-M. (1991): *‘Abida Ḥaṣi‘a Rābi‘a al-‘Adawiyya: imāmat al-‘āṣiqīn wa-l-maḥzūnīn* [Orante sincera Rābi‘a al-‘Adawiyya: guía de los amantes apasionados y de los afligidos]. El Cairo: Dār al-Rašād.
- Hikāyāt ‘an-Rābi‘a al-‘Adawiyya* [Historias acerca de Rābi‘a]. Manuscrito Árabe Vaticano 1242, fol. 183. En ‘A. al-R. BADAWĪ. (1962): *Šahīdat al-‘išq al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawiyya*. 2ª ed. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, pp. 127-128
- ḤIṢNĪ, T. al-D. al-Ḥusaynī al- (1471): *Kitāb Siyar al-ṣāliḥāt al-mu‘mināt al-jayyirāt* [Vidas de mujeres virtuosas, fieles y bienhechoras]. Manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, núm. 2042.
- ḤIṢNĪ, T. al-D. (2010): *Al-Mu‘mināt wa-siyar al-ṣāliḥāt*. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya.
- HOSAIN, H. y H. MASSÉ (1971): “Hudjwīr”. En B. LEWIS, Ch. PELLAT y J. SCHACHT (eds.), *Encyclopédie de l’Islam* III. Leiden/París: Brill/Maisonneuve et Larose, p. 565.
- HUART, Cl., H. MASSÉ (2012): “Djāmī ». *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania. Disponible en web: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/djami-SIM_1971>. Consulta: 3 de septiembre de 2012.
- ḤURAYFIŠ (1962): *Kitāb al-Rawḍ al-fā‘iq fī-l-mawā‘iz wa-l-daqā‘iq* [El jardín excelentísimo en los sermones y las sutilezas]. En ‘A. al-R. BADAWĪ, *Šahīdat al-‘išq al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, pp. 160-163.
- IBN al-‘IMĀD (1962): *Šaḍarāt al-daḥab fī ajbār man daḥaba* [Pepitas de oro en las noticias de quien camina]. En ‘A. al-R. BADAWĪ, *Šahīdat al-‘išq*

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawiyya. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, p. 112.

IBN al-ANBĀRĪ, ‘A. al-R. b. M. (1876): *Nuzhat al-alibbā’ fī ṭabaqāt al-udabā’* [Recreo de los inteligentes en las compilaciones biográficas de escritores]. El Cairo.

IBN ‘ARABĪ (1329 H): *Al- utūhāt al-makiyya* [Las conquistas de la Meca]. El Cairo.

IBN ‘ARABĪ, M. al-D. (1999): *Al- utūhāt al-makiyya*, vol. III. Beirut: Dār al-kutub al-‘alamiyya.

IBN ‘ARABĪ, M. al-D. (2005): *Tratado del Amor*. Madrid: Edaf.

IBN BAṬṬŪTA (1987): *A través del Islam*. Madrid: Alianza Editorial.

IBN JALLIKĀN (1963): *Wafayāt al-a‘yān wa-anbā’ abnā’ al-zamān* [Necrologías de personajes eminentes y noticias de los hijos de la época], vol. II. Ed. I. ‘Abbās. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa.

IBN KARBALĀ’I, H. H. (1965): *Rozāt al-yanān wa yannāt al-yanān*. Ed. Ŷa‘afar Solttān al-Qorrā’i. Teherán.

IBN QUTAYBA (1925-1930): *‘Uyūn al-aḥbār* [Las fuentes de las noticias]. 4 vols. El Cairo.

IBN SA‘D (1904-1917): *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā. Al-muḥallad al-zāmin. ī l-nisā’* [Categorías mayores. Volumen octavo. Sobre las mujeres]. Leiden: Eduard Sachau.

IBN SA‘D (s. d.): *Kitāb Al-Ṭabaqāt al-kubrā*. Vols. 6-8 [en línea]. Biblioteca Electrónica Mustafā. Disponible en web: <<http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=i004427.pdf>>. Consulta: 3 de agosto de 2014.

IBN SA‘D, M. (1958): *Al-Ṭabaqāt al-kubrā. ī l-nisā’*, vol. VIII. Beirut: Dār Beirut.

IBN TAYMIYYA (1962): *Maḥmū‘at al-rasā’il wa-l-masā’il* [Compilación de tratados y cuestiones]. En ‘A. al-R. BADAWĪ, *Šahīdat al-‘išq al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, pp. 131-132.

BIBLIOGRAFÍA II

IBN al-ŶAWZĪ (1973): *Ṣifat al-ṣafwa* [Naturaleza del elegido], vol. III. Alepo: Dār al-wa‘y.

IBN al-ŶAWZĪ (1936-1938): *Ṣifat al-ṣafwa*. 4 vols. Hyderābād.

IBN al-ŶAWZĪ (1986): *Ṣifat al-ṣafwa*. Ed. M. Fajūrī y M. R. Qal‘anŷī. Beirut.

IBN al-ŶAWZĪ (1962): *Ṣifat al-ṣafwa*. En ‘A. al-R. BADAWĪ, *Ṣahīdat al-‘iṣq al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, pp. 124-128.

IBN al-ŶAWZĪ (1999): *Ṣifat al-ṣafwa*. Ed. M. Fajūrī y M. R. Qal‘anŷī. Beirut, vol. II, pp. 524-526 y vol. IV, pp. 22-39, 53-57, 298, 300-304, 388-389. En A. ‘A. al-R. as- SULAMĪ, *Early Sufi Women. Dhikr an-niswa al-muta‘abbidāt aṣ ṣūfiyyāt*. Ed. R. E. Cornell. Louisville, KY: Fons Vitae, pp. 263-327.

IJTIŶĀR, N. al- (1950): *Al-Ši‘r al-ṣuḥfī* [La poesía sufí]. Beirut: Al-Maktaba al-ahliyya.

INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS RELIGIOSAS “SAN AGUSTÍN” (1995): *Historia de la Iglesia I*. Madrid: D. L.

Inventario general de manuscritos de la Biblioteca Nacional VI (2100-2374) (1962) [en línea]. Madrid: Ministerio de Educación Nacional. Disponible en web:

<http://www.bne.es/es/Micrositios/Guias/Inventario_Manuscritos/resources/docs/invgenmss06x1x.pdf>. Consulta: 11 de marzo de 2014.

IṢBAHĀNĪ, A. N. al- (1932-37): *Hilyat al-awliyā’ wā-ṭabaqāt al-aṣfiyā’* [El ornamento de los amigos de Dios y las categorías de los sinceros]. 8 vols. El Cairo: Maktaba al-ḥāniŷī.

JĀMĪ (1927): *Youssouf et Zouleikha*. Trad. A. Bricteux. París: Paul Gauthner.

JAMĪS, M. ‘A. (ed.) (2006): *Rābi‘a al-‘Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-raw a al-šarīfa.

JOHNSON, C.B. (1970): “De nuevo sobre el soneto ‘No me mueve, mi Dios...’”, *Nueva Revista de Filología Hispánica* XIX, núm. 2, pp. 383-388.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Disponible en web:
<<http://biblioteca.colmex.mx/revistas/xserver/index.php>>. Consulta: 9 de septiembre de 2013.

JOINVILLE (1995): *Vie de Saint Louis*. Ed. J. Monfrin. París: Dunod.

JONES, R. (1971): “Ibrāhīm b. Adham”. En B. LEWIS, Ch. PELLAT y J. SCHACHT (eds.), *Encyclopédie de l’Islam* III. Leiden/París: Brill/Maisonneuve et Larose, pp. 1010a-1011a.

JUAN DE ÁVILA, San (1941): *Obras espirituales*, vol. I. Madrid.

JUAN DE LA CRUZ, San (1992): *Poesía*. Madrid: Cátedra.

JUAN DE LA CRUZ, San (1997): *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo.

JUR, S. (2010): *Rābi‘a al-‘Adawīyah bayna l-ustūra wa-l-ḥaqīqa* [Rābi‘a al-‘Adawīya entre la leyenda y la verdad]. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmīya.

KAḤḤALA, ‘U. R. (ed.) (1977): *A‘lām al-nisā’ fī ‘ālamī al-‘arab wa-l-islām* [Personalidades femeninas en los mundos de los árabes y el islam]. Beirut: Mu‘asasat al-Risāla.

KALĀBĀDĪ, al- (1962): *Ta‘arrūf li-l-madhab ahl al-taṣawwuf* [Búsqueda del método de los sufíes]. En ‘A. al-R. BADAWĪ, *Šahīdat al-‘išq al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawīya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, p 109.

KHAWAM, R. (1960): *Propos d’amour des mystiques musulmans*. París: Éditions de l’Orante.

KĪLŪ, ‘A. al-R. (1997): *Al-Muhāyira ilā Allāh* [La emigrante hacia Dios]. Damasco: Dār al-Maḥabba.

Kitāb al-Šalāt [Libro de la oración] (1962): Manuscrito Árabe Vaticano 296, fol. 77b. En ‘A. al-R. BADAWĪ. (1962): *Šahīdat al-‘išq al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawīya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, p. 87.

KNYSH, A. D. (2012): “Al-A‘rābī, Abū Sa‘id”. *Encyclopaedia of Islam*. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-arabi-abu-said-COM_23686>. Consulta: 15 de septiembre de 2012

BIBLIOGRAFÍA II

- KÜNG, H. (2006): *El islam. Historia, presente, futuro*. Madrid: Trotta.
- LAOUST, H. (1965): *Les schismes dans l'Islam*. París: Payot.
- LAOUST, H. (1971a): "Ibn al-Djawzī". En B. LEWIS, Ch. PELLAT y J. SCHACHT (eds.), *Encyclopédie de l'Islam* III. Leiden/París: Brill/Maisonneuve et Larose, pp. 774a-775a.
- LAOUST, H. (1971b): "Ibn Taymiyya". En B. LEWIS, Ch. PELLAT y J. SCHACHT (eds.), *Encyclopédie de l'Islam* III. Leiden/París: Brill/Maisonneuve et Larose, pp. 976a-979b.
- LASSO DE LA VEGA, A (188?): "Santa Teresa en la literatura patria". En Santa TERESA DE JESÚS, *Colección de las principales obras de la fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen*. Barcelona: Administración Nueva de San Francisco, pp. V-XVII. Disponible en web: <http://bibliotecadigital.jcyl.es/i18n/consulta/busqueda_referencia.cmd?campo=idtitulo&idValor=83233>. Consulta: 17 de junio de 2014.
- LEAMAN, O. (2008): "The developed *kalām* tradition (Part I)". En WINTERS, T. (ed.) (2008), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 77-90.
- LÓPEZ-BARALT, L (1975): "Anonimia y posible filiación espiritual islámica del soneto 'No me mueve, mi Dios, para quererte'", *Nueva Revista de Filología Hispánica* XXIV, núm. 2, Homenaje a Raimundo Lida, pp. 243-266. Disponible en web: <<http://www.jstor.org/stable/40298102>>. Consulta: 16 de junio de 2014.
- LÓPEZ-BARALT, L. (1985). *Huellas del islam en la literatura española. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo*. Madrid: Hiperión.
- LORY, P. (2012): "Al-Sarrādī". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-sarradj-SIM_6653>. Consulta: 28 de agosto de 2012.
- LUTERO M. (1977): *Obras completas I*. Madrid: Sígueme.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

Majṭūṭ 296 'arabī bi-vāticān, fol. 77b. En 'A. al-R. BADAWĪ, *Šahīdat al-'išq al-ilāhī. Rābi'a al-'Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, p. 168.

Majṭūṭ 1242 'arabī bi-vāticān, fol. 173. En 'A. al-R. BADAWĪ, *Šahīdat al-'išq al-ilāhī. Rābi'a al-'Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, pp. 167-168.

MANTRAN, R. (1982): *La expansión musulmana (siglos VII al XI)*. Barcelona: Labor.

MAKKĪ, al- (1962): *Qūt al-Qulūb* [El alimento de los corazones]. En 'A. al-R. BADAWĪ, *Šahīdat al-'išq al-ilāhī. Rābi'a al-'Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, p. 110.

MALÓN DE CHAIDE, P. (1794): *La conversión de la Magdalena*. Valencia: Salvador Faulí.

MARMIER, M. X. (1835): "Sonnets de Michel-Ange", *Revue de Paris: journal critique, politique et littéraire* XXIII, pp. 270-278.

MARQUET, Y (2012): "Al-Tirmidhī". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania. <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-tirmidhi-COM_1230>. Consulta: 28 de agosto de 2012.

MARTÍN VELASCO, J. (2009): *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.

MARVELLY, P. (1967): *Women of Wisdom: The Journey of the Sacred Feminine Through the Ages*. Londres: Watkins.

MASSIGNON, L. (1922): *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. París: P. Geuthner.

MASSIGNON, L. (1929): *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*. París: Librairie orientaliste Paul Geuthner.

MASSIGNON, L. (1968): *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. París: Librairie philosophique J. Vrin.

BIBLIOGRAFÍA II

MASSIGNON, L. (1975): *La Passion de Husayn Ibn Mansūr Hallāj, martyr mystique d'islam exécuté à Bagdad le 2-mars 922: étude d'histoire religieuse*. 4 vols. París: Gallimard.

MASSIGNON, L. (1999): *Ciencia de la compasión. Escritos sobre el islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica*. Ed. J. M. Sanz. Madrid: Trotta.

MASSIGNON, L. et L- GARDET (1971): "Al-Ḥallāj". En B. LEWIS, Ch. PELLAT y J. SCHACHT (eds.), *Encyclopédie de l'Islam* III. Leiden/París: Brill/Maisonneuve et Larose, pp.102a-106b.

MAYER, T. (2008): "Theology and Sufism". En WINTERS, T (ed.) (2008), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 258-287.

MENÉNDEZ PELAYO, M. (1881): *Discursos leídos ante la Real Academia Española en la pública recepción del doctor don Marcelino Menéndez Pelayo el día 6 de marzo de 1881*. Madrid: imprenta de F. Maroto é hijos. Disponible en web: <<https://archive.org/stream/discursosleidos00menuoft#page/n0/mode/2up>>. Consulta: 10 de marzo de 2014.

MERNISSI, F. (2002): *El harén político. El profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

MIQUEL, A. (2012): "Ibn Baṭṭūṭa". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania. Disponible en web: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-battuta-SIM_3113>. Consulta:30 de agosto de 2012.

MOHAMMAD, F. A. (2004): *Les femmes et les filles du prophète*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.

MOJADDEDI, J. A. (2001): *The tabaqāt genre from al-Sulamī to Jāmī*. Surrey: Curzon Press.

MOKRI, M. (1972): "La mystique musulmane". En M.-M. DAVY, *Encyclopédie des mystiques. Christianisme occidental, ésoterisme, protestantisme, Islam*. París: Seghers.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

MONTGOMERY W. (2012): “Al-Ghazālī”. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania. Disponible en web: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-ghazali-COM_0233>. Consulta: 29 de agosto de 2012.

MUNĀWĪ ‘A. al-R. M. al- (1938): *Kitāb al-Ṭabaqāt al-kubrā. al-Kawākib al-durriyya fī tarāyim al-sāda al-ṣūfiyya* [Categorías mayores. Las estrellas centelleantes en las vidas de los caballeros sufíes]. El Cairo.

MUNĀWĪ ‘A. al-R. al- (1962): “Rābi‘a al-‘Adawiyya”. En ‘A. al-R. al-MUNĀWĪ, *Ṭabaqāt al-awliyā’* [Las categorías de los amigos de Dios]. En ‘A. al-R. BADAWĪ, *Šahīdat al-‘išq al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, pp 135-140.

MUSLIM (s. d.): *Sahih Muslim* [en línea]. Disponible en web: <<http://www.hadithcollection.com/sahihmuslim.html>>. Consulta: 10 de septiembre de 2013.

NĪSĀBŪRĪ, A. al-Q. al- (1924): *Kitāb ‘uqalā’ al-mayānīn* [El libro de los sabios locos]. Damasco.

NĪSĀBŪRĪ, A. al-Q. al- (1962): *Kitāb ‘uqalā’ al-mayānīn*. En ‘A. al-R. BADAWĪ, *Šahīdat al-‘išq al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, pp. 113-116.

NURBAKHSH, J. (1999): *Mujeres Sufíes*. Madrid: Ediciones Nur.

NWYA, P. (1970): *Exégèse coranique et langage mystique*. Beirut: Dār al-mašriq.

NWYA, P. (1978): “Al-Kalābādhī”. En B. LEWIS, Ch. PELLAT y J. SCHACHT (eds.), *Encyclopédie de l’Islam* IV. París: Maisonneuve et Larose, p. 488a.

OHLANDER, E. S. (2012): “Abū Ṭālib al-Makkī”. *Encyclopaedia of Islam*. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania. Disponible en web: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abu-talib-al-makki-COM_23649>. Consulta: 29 de agosto de 2012.

PANIKKAR, R. (1997): *La experiencia filosófica de la India*. Madrid: Trotta.

BIBLIOGRAFÍA II

- PAREJA, F. M. (1952-1954): *Islamología*. 2 vols. Madrid: Razón y Fe.
- PEDERSEN, J. (1948): "The Islamic Preacher". En S. LOWINGER y J. SOMOGYI (eds.), *Ignace Goldziher Memorial Volume*. Budapest: Globus, vol. II, pp. 226-251.
- PEDERSEN, J. (1960): "Abū Nu‘aym al-Isfahānī". En B. LEWIS, Ch. PELLAT y J. SCHACHT (eds.), *Encyclopédie de l'Islam* I. París: Maisonneuve et Larose, pp. 146b-147a.
- PELLAT, CH. (1953): *Le milieu baṣrien et la formation de Ġāḥiẓ*. París: A. Maisonneuve.
- PELLAT, CH. (1991): "Mālik b. Dīnār". En B. LEWIS, Ch. PELLAT y J. SCHACHT (eds.), *Encyclopédie de l'Islam* VI. París: Maisonneuve et Larose, p. 251b.
- PEÑA, S. (2007): *Corán, Palabra y Verdad. Ibn Sīd y el humanismo en al-Andalus*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PIKAZA, X. y A. AYA (2009): *Diccionario de las tres religiones: judaísmo, cristianismo, islam*. Estella: Verbo Divino.
- PORETE, M. (1984): *Le miroir des âmes simples et anéanties*. Trad. M. Huot de Longchamp. París: Albin Michel.
- PORETE, M. (2005): *El Espejo de las almas simples*. Trad. B. Garí. Madrid: Siruela
- QĀŠĀ, S. B. (2003): *Qadīsa al-islam Rābi‘a al-‘Adawiyya: al-ḍikrā al-mi‘awiyya al-tāniyya ‘ašara li-wafāti-hā 801-2001* [La santa del Islam Rābi‘a al-‘Adawiyya: memorial del décimo octavo centenario de su fallecimiento]. Trípoli, Líbano: Maktaba al-Sā’ih.
- QALLĪNĪ, R. (1964): *Šā‘irāt ‘arabiyyāt* [Poetisas árabes]. (El Cairo): Al-dār al-qawmiyya.
- Qurān al-karīm al-* (1990). Beirut: Dār al-garb al-islāmī.
- QUŠAYRĪ, ‘A. al-K. b. H. al- (1966): *Al-Risāla al-qušayriyya*. El Cairo: Dār al-kutub al-ḥadīṭa.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

QUŠAYRĪ, al- (1962): *Al-Risāla al-qušayriyya*. En ‘A. al-R. BADAWĪ, *Šahīdat al-‘išq al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawīyya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, p. 124.

RADDATZ, H. P. (1998): “Sufyān al-Thawrī”. En C. E. BOSWORTH *et alii* (eds.), *Encyclopédie de l’Islam* IX. Leiden: Brill, pp. 804a-805b.

RADTKE, B. (2012): “Ḥakim al-Termedī”. *Encyclopædia Iranica on line*. Disponible en web: <<http://www.iranicaonline.org/articles/hakim-al-termedi>>. Consulta: 28 de agosto de 2012.

REDER GADOW, M. y M. P. TORRES (coords.) (2002): *Realidades y símbolos sobre las mujeres en el islam y occidente*. Málaga: Universidad de Málaga.

REICHMUTH, S. (2009): *The world of Murtada al-Zabidi (1732-91): life, networks and writings*. Cambridge: Gibb Memorial Trust.

RIVERA GARRETAS, M. M. (coord.) (2006): *Las relaciones en la Historia de la Europa Medieval*. Valencia: Tirant lo Blanc.

RITTER, H. (1960): “‘Aṭṭār”. En B. LEWIS, Ch. PELLAT y J. SCHACHT (eds.), *Encyclopédie de l’Islam* I. París: Maisonneuve et Larose, pp. 775a-777b.

RIUS GATELL, R. (1999): “Armonías y disonancias en el cosmos de Hildegarda de Bingen”, *Duoda*, núm. 16, pp. 35-52

RIUS GATELL, R. (2000): “Hildegarda de Bingen, una mística que cuenta”, *Cistercium*, núm. 219, pp. 663-669.

RIUS GATELL, R. (2001): “La sinfonía constelada de Hildegarda de Bingen”. En P. BENEITO (ed.), *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*. Madrid: Trotta, pp. 123-136.

RODED, R. (1994): *Women in Islamic biographical collections. From Ibn Sa‘d to Who’s Who*. Boulder/Londres: Lynne Rienner.

RODRÍGUEZ-GURIDI, E. (2010): “Pasajes para perderse: la problemática de la escritura de Teresa de Ávila en el *Libro de la vida*”, *Neophilologus*, núm. 94, pp. 451-458.

BIBLIOGRAFÍA II

RONDÓN, V., F. VERA y J. M. IZQUIERDO (2013): *Catálogo de la Música Recoleta Dominicana. Biblioteca Patrimonial*. Santiago de Chile: Fondo para el Fomento de la Música Nacional del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. Disponible en web: <<http://www.dibam.cl/Recursos/Contenidos/Hist%C3%B3rico%20Dom%C3%ADnico/archivos/Cat%C3%A1logo%20Musica%20Biblioteca%20Patrimonial%20Recoleta%20Dominica.pdf#page=51&zoom=auto,0,178>>. Consulta: 9 de marzo de 2014.

ROSENTHAL, F. (2012): “Ibn al-‘Imād”. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania. Disponible en web: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-al-imad-SIM_3215>. Consulta: 3 de septiembre de 2012.

ROSER NEBOT, N. (2002): *Religión y Política: La concepción islámica*. Madrid: Fundación Sapere Aude.

Sagrado Corán, El (2005). Versión de J. Cortés. Edición digital. San Salvador: Centro cultural islámico Fátimah az-Zahra. Disponible en web: <<http://www.islamelsalvador.com/sagradocoran/elsagradocoran.pdf>>. Consulta: 1 de agosto de 2014.

SAMARCANDĪ ‘U. b. H y A. ‘A. RIŶĀ’Ī (1975): *Muntayib rawnaq al-mayālis wa-bustān al-ārifīn wa-tuhfat al-murīdīn*. Teherán: Universidad de Teherán.

SANMARTÍN BASTIDA, R. (2013): “Santa Teresa y la herencia de las visionarias del medievo: de las monjas de Helfta a María de Santo Domingo”, *Analecta Malacitana* XXXVI, núms. 1-2, pp. 275-287.

SAKKAKINI, W. El- (1982): *First among Sufis. The Life and Thought of Rabia al-Adawiyya, the Woman Saint of Basra*. Londres: The Octagon Press.

SALEH HAMDAM, A (1993): “Al-Munāwī”. En B. LEWIS, CH. PELLAT y J. SCHACHT (eds.), *Encyclopédie de l’Islam* VII. París: Maisonneuve et Larose, pp. 565b-566a.

ŠARQAWĪ, M. al- (1971): *Rābi‘a al-‘Adawiyya*. El Cairo: Dār al-ša‘ab.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

SARRĀYĪ AL-QĀRĪ al- (1301 H): *Maṣāri‘ al-Uṣṣāq* [Poemas de los Amantes apasionados]. Constantinopla.

SARRĀYĪ AL-QĀRĪ (1962): *Maṣāri‘ al-Uṣṣāq*. En ‘A. al-R. BADAWĪ, *Šahīdat al-‘iṣq al-ilāhī. Rābi‘a al-‘Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, pp. 133-135.

SARRĀYĪ AL-ṬŪSĪ, A. N. (1960): *Al-Luma‘* [Las luces]. Egipto: Dār al-Kutub al-Ḥadīṭa.

Sayings of the Desert Fathers. The Alphabetical Collection, The (1984). Trad. e introd. B. Ward. Kalamazoo. (Michigan): The Institute of Cistercian Studies/Western Michigan University. Disponible en web:<<http://www.copticbook.net/books/20101029002.pdf>>. Consulta: 8 de febrero de 2014.

SCHIMMEL, A. (2000): *L’Islam au féminin: La femme dans la spiritualité musulmane*. París: Albin Michel.

SCHIMMEL, A. (2002): *Las dimensiones místicas del islam*. Madrid: Trotta.

SELLS, M. A. (1995): Rābi‘a al-‘Adawiyya (717-801). En I. P. McGREAL (ed.), *Great Thinkers of the Eastern World: The Major Thinkers and the Philosophical and Religious Classics of China, India, Japan, Korea, and the World of Islam*. Nueva York: Harper Collins, pp. 435-438.

SELLS, M. (2001): “Tres seguidores de la religión del amor. Nizām, Ibn ‘Arabī y Marguerite Porete”. En P. BENEITO (ed.), *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*. Madrid: Trotta.

SHABAN, M. A. (1980): *Historia del Islam (750-1055 d. J. C.)*, vol. II. Barcelona: Labor.

ŠIBT IBN AL-ŶAWZĪ: *Ta’rīj mir’āt al-zamān* [El espejo del tiempo]. Ms. Brit. Museum. Add. 23, 277.

SLANE, B. de (1883-1895): *Catalogue des manuscrits arabes*. París: Imprimerie Nationale.

SMITH, M. (1931): *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. Londres: The Sheldon Press.

BIBLIOGRAFÍA II

SMITH, M. (1935): *An Early Mystic of Baghdad*. Londres: The Sheldon Press.

SMITH, M. (1954): *The Ṣufī Path of Love. An Anthology of Ṣūfism*. Londres: Luzac.

SMITH, M. (2001): *Muslim Women Mystics. The Life and Work of Rābi‘a and Other Women Mystics in Islam*. Oxford: Oneworld.

SMITH, M. y CH. PELLAT (1995): “Rābi‘a al-‘Adawiyya al-Kaysiyya”. En C. E. BOSWORTH *et alii* (eds.), *Encyclopédie de l’Islam* VIII. Leiden: Brill, pp. 367a-369b.

SOBH, M. (2008): “Rābi‘a de Basora y Teresa de Ávila”. En M. HERNANDO DE LARRAMENDI y S. PEÑA MARTÍN (coords.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el Islam*. Córdoba: Berenice, pp. 373-396.

SOMOGYI, J. de (2012): “Al-Ḍhahabī”. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania. Disponible en web: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-dhahabi-COM_0159>. Consulta: 29 de agosto de 2012.

SPITZER, L. (1953): “No me mueve, mi Dios...”, *Nueva Revista de Filología Hispánica* VII, núms. 3-4, pp. 608-617. Disponible en web: <<http://biblioteca.colmex.mx/revistas/xserver/index.php>>. Consulta: 9 de septiembre de 2013.

SUHRAWARDĪ al- (1939): *‘Awārif al-ma‘ārif*. En el margen de al-GAZĀLĪ, *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*, vol. IV. El Cairo: Šarika maktaba wa-l-maṭba‘a mustafā al-mubālī al-mubālī al-ḥalibī wa-awlādihī.

SUHRAWARDĪ al- [195?]: *‘Awārif al-ma‘ārif* [Los beneficios del conocimiento] [en línea]. En al-GAZĀLĪ, *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*, vol. V, anexo. Egipto: Maktabat al-tiḡāriyya al-kubrā, pp. 42-257. Disponible en web: <<http://www.ghazali.org/site/ihya.htm>>. Consulta: 21 de abril de 2012.

SULAMĪ, A. ‘A. al-R. al- (1969): *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya* [Categorías de sufíes]. El Cairo: Maktabat al-jāniyī.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

SULAMĪ, A. ‘A. al-R. as- (1999): *Early Sufi Women. Dhikr an-niswa al-muta‘abbidāt aṣ ṣūfiyyāt*. Ed. R. E. Cornell. Louisville, KY: Fons Vitae.

SURŪR, T ‘A. al-B. (1957): *Rābi‘a al-‘adawiyya wa-l-hayāt al-ruhiyya fi l-islām* [Rābi‘a al-‘Adawiyya y la vida espiritual en el islam]. El Cairo: Dār al-fikr al-‘arabī.

SVIRI, S. (2012): “Sufism: reconsidering terms, definitions and processes in the formative period of islamic mysticism”. En G. GOBILLOT y J.-J. THIBON (dirs.), *Les maîtres soufis et leurs disciples. III^e-V^e siècles de l’hégire (IX^e-XI^es.)*. Enseignement, formation et transmission. Damasco/Beirut: Institut français du Proche Orient, pp. 17-34.

TABBARA, N. (1998): *La ‘Alima ou femme savante en Religion Islamique en Orient Médiéval*. Mémoire pour l’obtention de Maîtrise en Histoire Médiévale. Beirut: Université Saint-Joseph.

TALBI, M. (2012): “Ibn Khaldūn”. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania. Disponible en web: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ibn-khaldun-COM_0330>. Consulta: 30 de agosto de 2012.

TEUBNER, J. K. (2012): “‘Ayn al-Ḳu āt al-Hamadhānī”. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania. Disponible en web: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/ayn-al-kudat-al-hamadhani-SIM_8371>. Consulta: 29 de agosto de 2012.

VALDERRAMA ANDRADE, C. (1955-1956): “Reseña a H. HATZFELD, *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid, Editorial Gredos, 1955”, *Thesaurus*. T. XI. núms. 1, 2 y 3, pp. 322-377. Disponible en web: <http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/11/TH_11_123_330_0.pdf>. Consulta: 1 de mayo de 2014.

VALDRÈ, C. (ed.) (2001): *I detti de Rābi‘a*. Milano: Adelphi Edizioni.

VAN ESS, J (2002): *Les prémices de la théologie musulmane*. París: Albin Michel.

BIBLIOGRAFÍA II

- VEGA, C. (2002): *Rābi‘a al-‘Adawiyya, paloma de luz y lumbre*. Madrid: Darek-Nuymba.
- VERD, G. M. (2001): “Soneto ‘No me mueve, mi Dios, para quererte’”. En PIATTI – ZWAANS, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús IV*, pp. 3607-3610.
- VERD, G. M. (2009): *El P. Roque Menchaca, San Ignacio y el Soneto “No me mueve, mi Dios, para quererte”*. Edición digital. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en web: <<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=31855>>. Consulta: 8 de marzo de 2014.
- VITRAY-MEYEROVITCH, E. de (1995): *Anthologie du Soufisme*. París: Albin Michel.
- WAINES, D. (1998): *El islam*. Madrid: Cambridge University Press.
- WINTER, M. (2012): “Al-Sha‘rānī”. *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill Online. Reference. University of Pennsylvania. Disponible en web: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-sharani-COM_1038>. Consulta: 3 de septiembre de 2012.
- ŶĀBR., M. F. al- (1999): *Diwān Rābi‘a al-‘Adawiyya wa-ajbāru-hā* [Poemario y noticias de Rābi‘a al-‘Adawiyya]. Damasco: Dār ma‘d/dār al numayr.
- ŶĀḤIẒ, ‘A. b. B. al- (1905-7): *Al-Ḥayawān* [Los animales]. 7 tomos en 2 vols. El Cairo.
- ŶĀḤIẒ, ‘A. b. B. al- (1906): *Ma‘yṁū‘a rasā‘il al-Ŷaḥiẓ al-kalāmiyya. Iḥdā ‘ašara risāla* [Compilación de tratados de al-Ŷaḥiẓ. Once tratados]. Ed. M. al-S. al-Magribī. El Cairo: Maṭba‘at al-taqaddum.
- ŶĀḤIẒ, ‘A. b. B. al- (1926-7). *Al-Bayān wa-l-tabyīn* [La elocuencia y la clara exposición]. 3 vols. Ed. Ḥ. Sandūbī. El Cairo: al-Maktaba al-tiḥāriyya al-kubrā.
- ŶĀḤIẒ, ‘A. b. B. al- (1926): *Talāṭ al-rasā‘il* [Tres tratados]. Ed. J. Finkel. El Cairo: al-Maṭba‘a al-salafiyya.

EL MAGISTERIO DIALÓGICO DE LAS MUJERES MÍSTICAS

ŶĀḤIZ al- (1958): *Kitāb al-Ḥayawān VI* [Libro de los animales]. El Cairo: Dār ihyā' al-turāṭ al-'arabī.

ŶĀMĪ al- (1962): *Nafḥāt al-uns min ḥaḍarāt al-quḍs* [Aliento de intimidad de la presencia de la santidad]. En 'A. al-R. BADAŴĪ, *Šahīdat al-'išq al-ilāhī. Rābi'a al-'Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, pp. 181-182.

YA'QŪB, L. (2002): *Kātib wa-kitāb* [Escritor y obra]. El Cairo: al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li-l-kitāb.

YĀQŪT AL-ḤAMŴĪ, b. A. A. (1907): *Mu'ŷam al-udabā'* [Diccionario de escritores]. Ed. D. S. Margoliouth. Londres.

ŶARRĀḤ, R. S. al- (2006): *Mutaṣawwifat al-zuhhād, al-zāhida al-tā'iba, Rābi'a al-'Adawiyya: šahīdat al-ḥubb al-ilāhī* [La que se hace sufí de los ascetas, la asceta penitente, Rābi'a al-'Adawiyya: testigo del amor divino]. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.

ŶINDĪ, Y. (1987): *Rābi'a al-'Adawiyya. Masraḥiyya* [obra de teatro]. (El Cairo): Qiṭā' al-ādāb bi-l-markaz al-qawmī li-l-funūn al-taškīliyya wa-l-ādāb.

ZABĪDĪ al- (1962): *Ithāf al-sāda al-muttaqīn fī šarḥ ihyā' 'ulūm al-dīn li-l-Gazzālī* [El perfeccionamiento de los hombres piadosos en el comentario de la Vivificación de las Ciencias del Islam de al-Gazzālī]. En 'A. al-R. BADAŴĪ, *Šahīdat al-'išq al-ilāhī. Rābi'a al-'Adawiyya*. El Cairo: Maktabat al-nah a al-miṣriyya, pp. 117-123.

ZAVALA, I. M. (2002): "Escuchar a Bajtín". En M. REDER GADOW, y M. P. TORRES (coords.), *Realidades y símbolos sobre las mujeres en el islam y occidente*. Málaga: Universidad de Málaga, pp. 57-77.

ZAYN, S. 'Ā. al- (1985): *Al-šūfiyya fī naẓar al-Islām* [El sufismo en el pensamiento del Islam]. Beirut/El Cairo: Wād al-kitāb al-lubnanī/Wād al-kitāb al-miṣrī.

ZIAI, H. (2008): "Islamic philosophy (falsafa)". En T. WINTERS (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 55-76.

BIBLIOGRAFÍA II

ZIRIKLĪ, J. al-D. al- (1989): *Al-A‘lām. Qamūs tarāyīm li-ašmār al-riyāl wa-l-nisā’ min al-‘arab wa-l-musta‘ribīn wa-l-mustašriqīn* III [Los nombres. Diccionario de Biografías de los más probados hombres y mujeres de los árabes, arabizados y orientalizados]. Beirut: Dār al-‘ilm li-l-mallayīn.