



La santidad femenina en el Islam

Michel Chodkiewicz



allé en ella un maestro más digno de confianza en la ciencia de los santos y en la doctrina de salvación que en cualquier otra fuente llegada a mí, quitando las Sagradas Escrituras.»

Esta afirmación la hizo un clérigo cristiano acerca de una santa musulmana. El escritor era Jean-Pierre Camus, obispo de Belley, Francia, en defensa de la memoria de la santa Sufí, Rābi'a al-'Adawiyya, respondiendo a las críticas del jesuita Antoine Sirmond. Camus no escribió esta frase a la ligera; sabía lo que estaba diciendo, había dedicado el año anterior un trabajo de casi setecientas páginas a Rābi'a, titulado *Caritée, o un retrato de la caridad verdadera*. «Caridad verdadera» era para él el puro Amor que contrastaba con la «expectación mercenaria» de aquellos que «prefieren el paraíso de Dios al Dios del paraíso». Aunque amigo y discípulo de San Francisco de Sales, Camus no es una autoridad inatacable. Fénelon,¹ quien poco después «canonizó» a Rābi'a con igual fervor, es incluso más sospechoso. Sin embargo, el mismo Bossuet —aun siendo el adversario más feroz de la doctrina del puro Amor— no duda, en su *Historia de Francia contada para su Alteza Real el Príncipe de la Corona*, en pedir a su real discípulo que medite, como hizo su antecesor el rey Luis IX (San Luis), sobre el ejemplo de la gran santa de Basra.

Es, en efecto, a San Luis a quién debemos remontarnos al intentar entender la curiosa intromisión de una figura importante de la hagiografía islámica en el extenso debate teológico sobre el problema del amor de Dios,

candente en la Francia de Luis XIII y Luis XIV. El mismo cronista de San Luis, Joinville, cuenta que un tal hermano Yves el Bretón, un dominico «que hablaba sarraceno», se había encontrado con una anciana mujer «que llevaba en su mano derecha un cuenco de fuego y en su mano izquierda un frasco de agua» (Joinville 1928, pp. 160-161). Al preguntarle qué iba a hacer con aquello, le contestó que quería incendiar el paraíso con el fuego y apagar el infierno con el agua, para que se pudiera amar a Dios por Él mismo y no por deseo de Su paraíso o por miedo a Su infierno. Esta historia está claramente en consonancia con la que cuenta, entre otros, Aflāki en su *Manāqib al-'arifin* (Aflāki 1978, pp. 310-311). Joinville sitúa la historia en Acre, en el siglo trece, y deja en el anonimato a la anciana. Sin embargo, así como el Padre P. Sirmond duda de la ortodoxia de «esta mujer desconocida», Camus, que reprocha al jesuita el «difamar tristemente a una santa mujer inocente», confía plenamente en que esta dama, a quien bautiza Caritée, es una buena cristiana. Más aún, persiste audazmente hasta desarrollar, sobre estas pocas líneas de Joinville, un sermón monumental, cuya lectura se puede obviar contemplando la portada grabada por Abraham Bosse que resume elocuentemente el tema.²

Unos anacronismos ingenuos y una anécdota sabrosa logran que una santa musulmana disfrazada llegue a conquistar corazones entre los infieles. El rostro luminoso de Rābi'a al-'Adawiyya, mártir del Amor Divino, valioso «testimonio del amor de Dios» —como la llama 'Abd





M. A. TARAGHIJAH, 1996

COLECCIÓN DE GALERÍA MONÉ

al-Rahmān Badawī en el título del trabajo que le dedica (Badawī 1962, *passim*)— ha ensombrecido de alguna manera, con su brillo, el aura de otras santas mujeres. Entre los estudiosos, parece que son las mujeres quienes exploran más frecuentemente esta faceta oculta de la espiritualidad islámica. Estoy pensando, por supuesto, en Margaret Smith, Annemarie Schimmel y, más recientemente, Sachiko Murata³ y la libanesa Nelly Amri, quien ha traducido al francés los treinta y cinco apartados que Munawī ha dedicado a las mujeres en su *Kawākib durriyya*.⁴

Es tentador pensar que, si los estudiosos occidentales son reticentes en el tema de las mujeres santas en el Islam, esto se debe a una reticencia por parte de las mismas fuentes musulmanas. Esta no sería una explicación inverosímil, pero no es totalmente cierta. Antes de considerar el rango otorgado a las mujeres en el discurso sobre la santidad, sería conveniente, para proporcionar unas cuantas valoraciones cualitativas, referirse a una serie de textos representativos que indican el enfoque de la hagiografía musulmana. Abu Nu'aym al-Isfahānī (f. 1038) dedica, en su célebre *Hilya al-awliya'* en seis volúmenes en la edición del Cairo, unas treinta páginas a las mujeres, y éstas se limitan a las mujeres *sahabiyyāt* que fueron contemporáneas del Profeta (Isfahānī 1932-1938, pp. 133-161). Por el contrario, Ibn al-Āwzī (f. 1200) en su *Sifat al-safwa* es muy generoso, y les dedica unas doscientas reseñas, prácticamente un cuarto del total.⁵ Algunas de estas reseñas son muy cortas y poco detalladas, o tratan de alguna sierva de Dios (*'ābida majhūla*) cuyo nombre no figura en el relato. (Más adelante trataré sobre la razón de este anonimato). Existe, sin embargo, en el *Sifat al-safwa* una intención deliberada, claramente expresada, de no dejar fuera a las mujeres, y Ibn al-Āwzī critica con rigor las omisiones de Abu Nu'aym a este respecto.

Yāfī'ī (f. 1367) proporcionó una colección de quinientas anécdotas de santos, el *Rawd al-rayāhin*, de las cuales unas cincuenta y tres se refie-

ren a mujeres, aunque puedo haber olvidado algunas. En la misma época, Shu'ayb al-Harīfīsh (f. 1398) ha dejado un trabajo similar, el *Rawd al-fā'iq*, uno de cuyos capítulos trata de “información sobre mujeres” (*ajbār al-niswā*), que empieza con la afirmación —basada en los versículos coránicos 48,25 y 33,35— de que Dios «considera por igual a los hombres piadosos y a las mujeres piadosas, y nos damos cuenta de que asuntos tales como estados espirituales, renuncia, perfección y piedad se aplican por igual a mujeres que a hombres» (Harīfīsh 1949).

En el siglo quince un damasceno, Abu Bakr al-Hisnī (f. 1426), escribió un *Ketāb sijar al-salīkāt al-mu'mināt* (*Libro sobre los pasos de las buscadoras creyentes*) que se refería solamente a mujeres, como indica su título. En el mismo siglo Yāmi (f. 1492) concluyó su *Nafahāt al-uns* con treinta y tres apartados sobre mujeres santas, bajo el significativo título: «Memoria de mujeres gnósticas (*'arifāt*) que han alcanzado las moradas de los hombres». Sha'rānī (f. 1565) es incluso más lacónico. Su *Tabaqāt kubrā* habla sólo de hombres, excepto dos páginas que contienen dieciséis reseñas superficiales sobre mujeres. Respecto de las compilaciones regionales, tratan principalmente de la santidad masculina. Entre las doscientas setenta reseñas de su *Tashannuf ilā riḡāl al-tasannuf* (*La esperanza de los hombres del sufismo*), el marroquí del siglo trece Tādīlī dedica sólo cinco a las mujeres, tres de las cuales son además anónimas. Merece destacar, sin embargo, que una de las otras dos —Muya bint Maymun— es calificada como una de los “solitarios” (*afrād*), aquellos que pertenecen al más alto rango en la jerarquía de las moradas de la santidad (*walāya*) (Tādīlī 1984, reseña n° 160, pp. 316-318). El título mismo de la obra, por supuesto, deja ya entender una orientación puramente masculina.

En el *Tabaqāt al-jawāss* el yemení Ahmad al-Sharī'ī (f. 1488) cuenta las hazañas espirituales (*manāqib*) de doscientas ochenta personas, y en él están totalmente ausentes las mujeres. En el siglo diecinueve Muhammad

Ā'far al-Kattānī, recordando en su *Salvat al-anfās* a las personas rectas (*salīhin*) enterradas en Fez, menciona a unas treinta mujeres rectas (*salībat*), y se extiende incluso sobre las vidas de unas cuantas de ellas.⁶

Estos pocos ejemplos nos sirven para dar una visión razonablemente precisa de cómo está representada la santidad femenina en la hagiografía islámica. El espacio dedicado a las mujeres varía radicalmente, pero incluso en los casos más destacados —el más notable, el de Ibn al-Āwzī—, queda muy lejos del reservado a los hombres. Debemos decir que esta misoginia no es solamente un fenómeno islámico. Basta considerar la proporción entre hombres y mujeres en el conjunto de las canonizaciones realizadas por la Iglesia católica romana —hasta el momento: 82% frente a 18%.⁷ Sin embargo, una investigación más profunda no debería limitarse al mero análisis estadístico de las fuentes literarias.

Si el registro de un nombre en el catálogo de los *awliya'* es una forma de canonización en el Islam, hay otro factor importante: la opinión popular. Teniendo esto en cuenta, la lista de santas se alargaría indudablemente. Dejando a un lado a los miembros de la familia del Profeta —que precisaría un estudio en sí mismo, y debería incluir a personas como Sayyida Zaynab, Sayyida Nafisa, Fātima al-Nabawiyya—, hay otras muchas personas a las que los hagiógrafos han ignorado o han mencionado sólo de pasada, pero cuya intercesión busca multitud de gente, y que, por ello, merecen figurar en la lista de santas. Algunos ejemplos bien conocidos son Lallā Sitti, de Tlemcen, y Lallā 'A'isha al-Mannubiyya, de Túnez; pero son igualmente merecedoras de esta consideración incontables santas locales, veneradas en lugares recónditos.

Es algo prematuro, pienso, dar o incluso esbozar una tipología para las santas. Se puede, sin embargo, intentar una clasificación somera basada en una característica recurrente de los textos hagiográficos sobre estas mujeres: el hecho de que están inevitablemente asociadas a un hombre

—un padre, un hermano, un hijo o un marido. Fātima Nayshāburiya es la esposa de Ahmad Jidruyya, y es en la reseña referida a su marido donde nos habla de ella Huŷwiri. No se la conoce, sin embargo, por un caso de simple santidad por asociación; por el contrario, fue ella, de hecho, quien eligió a su marido y no al revés. Zol Nun al-Misri la llama su profesora (*ustāza*). Bāyazīd Bastāmi y Ŷunayd admiraban sus expresiones carismáticas y su experiencia en las moradas

Un ejemplo aún más notable es el de Hakim Tirmizi y su esposa, acerca de quienes tenemos un excepcional documento autobiográfico: el *Budm al-sha'n* de Tirmizi en su compendio *Jatm al-amliya'* (Tirmizi 1965, pp. 14-32). En él podemos, efectivamente, observar algo que es, de hecho, un fenómeno de ósmosis espiritual, una situación que ciertamente no es única, pero que los cánones Islámicos dejan normalmente oculta. Este caso de santidad compartida puede ser

absoluta castidad, mientras que Tirmizi y su esposa tenían hijos. Pero también en el Islam hay casos donde se observa la castidad conyugal. Ibn al-Ŷawzi relata un ejemplo involuntario, el de Muhammad ibn Shuŷa' al-Sufi, cuya esposa afirmaba que no quería negar los derechos de su esposo, pero que, desde el día su boda, se sumergía cada noche en oración hasta el amanecer. Avergonzado por su perfección, el marido desistió de sus derechos y decidió salir de viaje.



espirituales más elevadas.⁸

Aunque Rābi'a al-Shāmiyya, a menudo confundida con Rābi'a al-'Adawiyya, era esposa de Ibn Abi Hawāri, no se la reconoce por este hecho en la hagiografía. Ibn Abi Hawāri, que era suficientemente importante por méritos propios, se dedicó, con una conmovedora veneración, a su esposa, cuya superioridad reconocía; y él fue quien pasó a la posteridad gracias a las virtudes y éxtasis de ella (Ibn al-Ŷawzi 1986, IV, p. 300).

mejor ilustrado con el ejemplo de la visión en el que la esposa de Tirmizi vio a un ángel trayéndole una rama de mirto, símbolo de inmortalidad. «¿Es para mí o para mi marido?», preguntó. «Es para los dos» contestó el ángel, «porque ambos estáis en la misma morada (*maqām*)» (*ibid.*, p. 23).

La hagiografía cristiana ofrece un ejemplo comparable, el de Elzéar y Delphine de Sabran (Vauchez 1987, pp. 83-92). La diferencia está en que éstos eran, sin embargo, una pareja plenamente dedicada a una vida de

Cuando volvió varios años después, descubrió que su mujer estaba más dedicada que nunca al ascetismo y la oración. Parece ser, aunque la historia no lo cuenta, que Muhammad ibn Shuŷa' se limitó a dar media vuelta y proseguir sus viajes (Ibn al-Ŷawzi 1986, pp. 332-333).

Además de esposas, también hubo madres. Entre ellas está Dabbiyya, madre de Ibn Jafif, el famoso maestro de Shiraz; Daylami nos cuenta que contempló las deslumbrantes teofanías de la Noche de Po-

der (*Laylat al-qadr*) (Schimmel 1978, p. 430).⁹ Qarsum Bibi, madre de Farid al-Din Ganý-i Shakar, fue otra madre cuya piedad y poderes espirituales (*karāmāt*) llevaron a su hijo al camino de la santidad (Nizami 1955, p. 15; Rizvi 1983, I, p. 139).

En tercer lugar, tenemos las hermanas: la de Hallāy, que dejaba descubierta la mitad de su rostro, declarando: «En Bagdad, hay solamente medio hombre y ese es mi hermano. Si no fuera por él, descubriría completamente mi cara.»¹⁰ Naým al-Din Rāzi Dāya cuenta esta anécdota sin especificar el contexto (Rāzi Dāya 1982, p. 141). Según Massignon, debió de pronunciar estas palabras mientras se hallaba ante el patíbulo de Hallāy (Massignon, 1975, I, p. 645).

Otro buen ejemplo de santa es el de la hermana mayor de Dāra Shikuh, a quién trató en vano de proteger contra la cruel intolerancia de su hermano, el emperador Aurangzeb. Era discípula, y fue además biógrafa, del maestro de la orden Qādiri, Mullā Shāh, que profesaba la doctrina de la Unidad del Ser (*wahdat al-wajūd*). Después de la muerte de Dāra Shikuh, vivió a la sombra de su otro hermano, el terrible Aurangzeb, y mantuvo un lugar legítimo en los puestos de la *amlīyā'* (Rizvi 1983, II, pp. 117-118; 122-225; 480-481).

El *Salwat al-anfās* menciona el extraordinario ejemplo de un conjunto de santas hermanas en Fez en el siglo XVII: las tres hermanas, Ruqayya, 'Āisha y Safiyya, hijas de Sidi Muhammad ibn 'Abdallāh al-Andalusi, que fueron guiadas por su hermano Ahmad hacia la iluminación (*fatḥ*). Ruqayya fue especialmente famosa por las revelaciones sobrenaturales con las que fue honrada (al-Kattāni 1898, II, p. 284). Lo que estos ejemplos —con otros muchos más— indican, es que no hay nada más equivocado que ver en todas estas mujeres un pálido reflejo de los hombres a los que sus nombres van asociados en la hagiografía. Su santidad no es derivada, y la inexactitud de ciertos biógrafos no nos priva de percibir en sus oscuras vidas los modos de realización espiritual que son exclusivamente suyos.

La noche de la revelación

*¿Ha llegado la noche de la revelación,
o es el fulgor de tus cabellos?
¿Ha llegado ya el alba o es tu rostro?*

*¿Son los versos sublimes de ese diván de tu belleza
o es sólo el pareado de tus cejas?*

*¿Es el ciprés que emerge de la rosaeda, es el boj del jardín,
es la palmera del edén,
o es tu perfil de robacorazones?*

*¿Es incienso de China, agua de rosas, aroma de flor,
o es tu propia fragancia?*

*¿Es el fuego que ardió en el Sinaí,
el rayo abrasador, el ardor de mi aliento,
o es tu ser?*

*¿Es el almiçcle tártaro, es el ámbar,
es el jazmín ensortijado,
o es la belleza de tu cabellera?*

*¿Es el vino embriagante de la brisa del alba,
el rojo de la aurora, el narciso doblado,
o es tu hechizo?*

*¿Es quizá el paraíso o el jardín del Edén,
es la Ka'ba de los enamorados,
o es tu vecindad?*

*Algunos se orientan hacia una alquibla de agua y barro,
pero la alquibla del alma de Hayati,
es tu rostro.*

—Bibi Hayāti (Poetisa iraní, s. XIX)

—Traducida por Carlos Diego

El hecho de que las mujeres en las sociedades musulmanas tiendan a llevar una vida más o menos recluida —dependiendo del período y del lugar— puede servir de explicación de por qué eminentes santas femeninas han escapado a la atención de los hagiógrafos. No obstante, hay que señalar que muchos jurisprudentes (*fuqahā*) y muchos sufíes han manifestado, a veces, actitudes que calificaríamos hoy en día de “sexistas”. La asombrosa pregunta: «¿Podrán las mujeres, como los hombres, tener acceso a visiones beatíficas en el paraíso?», ha sido debatida con vigor. Suyuti, que es partidario de una respuesta afirmativa, previene, sin embargo, en uno de sus decretos (*fatwās*), del hecho de que existe una diferencia de opinión (*ijtilāf*) sobre este asunto. Unos sostienen que las

mujeres no podrán ver a Dios, porque estarán retiradas en pabellones paradisíacos (*mawsurāt fi al-jiyām*), mientras otros mantienen que el privilegio de la visión se les concederá solamente con ocasión de grandes celebraciones (Suyuti 1959, p. 348). Medio siglo después, una *fatwā* de Ibn Hāyār al-Haytami nos revela que la controversia continúa todavía en el mismo punto (Ibn al-Haytami 1970, pp. 216 y 218).

'Abd al-'Aziz al-Dabbāq admite que se encuentran en el paraíso algunas mujeres, pero se apresura a añadir que su número es pequeño (*adadubunna qalil*) (Mubārak 1984, II, p. 16). La conexión de las mujeres a una cadena de transmisión espiritual mediante el compromiso iniciático (*mubāya'a*) es asimismo objeto de disputa, aunque esta práctica parece

estar muy difundida. Qushāshi (f. 1661) le concede implícitamente legitimidad al recordar las prevenciones particulares observadas por el Profeta cuando estableció en Hudaibiyya el compromiso con las mujeres creyentes (*mu'mināt*),¹¹ reglas a las que se debe atener un maestro cuando inicia a una mujer (Qushāshi 1327h, pp. 50-54).

Por otro lado, Sharāni contempla la relación maestro-discípula como una ocasión para que tengan lugar comportamientos contrarios a los principios morales (Sharāni 1962, I, p. 76). Posiciones cautelosas como éstas aparecen a menudo en las plumas de autores sufíes, y algunos eminentes maestros que aceptaron discípulas (*muridāt*) fueron vehementemente denunciados. Algunos tuvieron que recurrir a los actos carismáticos (*karāmat*) espectaculares para disculparse. Nābulusi informa de uno de ellos, el *sheij* Muhammad al-Qarmi, quien, al confrontarse a una acusación de esta naturaleza, apareció ante su acusador llevando una caja que contenía nieve y algodón ardiendo y donde, estando ambos juntos, milagrosamente, ni el fuego derretía la nieve, ni la nieve extinguía el fuego. De este modo demostraba simbólicamente como hombres y mujeres podían reunirse en su *ḡaniyya* sin riesgo (Nābulusi 1990, p. 183).

Un milagro de la misma naturaleza se le atribuye a Ahmad Rifā'i ('Aydarus 1976, p. 35), así como a Ahmad Yasawī, ambos fundadores de órdenes sufíes. Debido, sin duda, a haber tenido pocas oportunidades de observar directamente estos fenómenos sobrenaturales, los portavoces oficiales del sufismo egipcio mantienen siempre la posición más restrictiva. Valerie Hoffman-Ladd relata, en un libro pendiente de publicación, como, al hacer unas entrevistas a miembros del Consejo

Supremo sufí (*al-majlis al-sufi al-a'lā*), le comunicaron que no había mujeres en las Órdenes (*ṭuruq*). Debemos decir, sin embargo, que esta premisa no refleja de ninguna manera la situación actual.

Cualquier historiador de las sociedades musulmanas puede citar en cualquier época, polémicas en otras áreas en las que se han dado puntos de vista similares, de una manera u otra, en los que se manifiesta la mis-



ma reticencia. Parece pues que las mujeres hayan sido *a priori* y sistemáticamente relegadas a la marginalidad del mundo de la santidad, cuando no totalmente excluidas. Por extendida que esté esta actitud —aunque no es universal— la cuestión que debemos analizar aquí es si está, de hecho, arraigada en la doctrina. Al comienzo del capítulo sobre Rābi'a al-'Adawiyya en el *Taḡkirat al-anbiyā'*, Farid al-Din 'Attār apunta que Dios invitará a entrar en el paraíso a los elegidos con estas palabras: *¡Yā riḡāl!* (¡Oh hombres!), pero que será María, la madre de Jesús, la primera en entrar en respuesta a esta invitación.

De hecho, el rango excepcional que el Qorán y los *hadīths* confieren a María nos lleva a considerar que el acceso de las mujeres a los más altos niveles de la vida espiritual, es una posibilidad basada en las escrituras. No solamente Dios ha elegido a María —*istafāki* (Te he elegido a ti)— sino que la ha elegido «entre todas las mujeres del universo» (Qo 3,42), una fórmula que se corresponde casi con la evangélica *benedicta tu in mulieribus* (Bendita tú eres entre las mujeres). El hecho de que naciera inmaculada, como su hijo, lo atestiguó el mismo Profeta (Bujāri, *Saḡih*, (*anbiyā'*), 44; Ibn Hanbal, *Musnad*, III, 64, 80, 135, *et al.*). Una reivindicación similar se ha hecho para la esposa del Faraón, Āsiya, así como, en ciertas tradiciones, para Jadi'ya y Fātima.

Si a María se la ve como *siddiqa* (veracísima, el ejemplo más alto de santidad)¹², Ibn Hazm va más allá, atribuyéndole también la *nubuwwa* (condición profética), (Ibn Hazm 1320 h, IV, p. 132 y V, p. 19), y lo mismo hace Quhtubi (1936, III, p. 83). Aunque, a decir verdad, esta postura es relativamente excepcional, muchos aprobarían, sin llegar a ser tan categóricos, la reivindicación de Ibn Hazm. Por tanto, si la condición profética es accesible a una mujer, aun cuando hubiera sido María la única en conseguirla, el sexo femenino no puede, con mayor motivo, constituir un obstáculo para conseguir la santidad (*walāya*).

En esta área, como en otras muchas, es a Ibn 'Arabi (f. 1240) a quien nos debemos referir para formular una doctrina coherente. Masculinidad y feminidad, declara en su *'Uglat al-mustafid*, son meros accidentes (*innamā humā aradatān*) y no pertenecen a la esencia de la naturaleza humana (*al-insāniyya*) que es una (Ibn 'Arabi 1919, p. 46). En el capítulo del *Futuhāt* en el que trata de la pe-

regrinación, escribe en referencia al versículo 2,228 (*wa li l-rijāl 'alayhinna daraġā*): «El hecho de que el nivel de la mujer sea inferior al del hombre no tiene nada que ver con la obtención de la perfección, porque el nivel al que se alude [en este versículo] es el de “llegar al ser” (*ijād*); esto es, la mujer, de hecho, ha “llegado al ser” separada del hombre. Ahora bien, la relación de Adán con aquello de lo que fue creado, la tierra, es la misma que la de Eva con respecto a Adán, y (aun) esta relación con la tierra no impide en ningún modo la perfección que tiene confirmada.» (Ibn 'Arabi 1329h, I, p. 708; cf. también IB, p. 494)

Ibn 'Arabi prosigue su tesis ilustrando cómo las mujeres pueden ser *asl fi l-tashri* (creador de precedente legal) como lo demuestra el ejemplo de Hāyār cuyas idas y venidas entre Safā y Marwa constituyen un acto fundacional, ya que uno de los ritos de la peregrinación (*hajj*) está inspirado en él. Con la misma intención, comenta en otro lugar que en ciertas circunstancias (en materia de parentesco y en el caso de la demora de viudedad, *'idda* —la espera después de enviudar o de divorciar—, el testimonio de una mujer vale por el de dos hombres. (Ibn 'Arabi 1329h, III, p. 89)

Debe considerarse, adicionalmente, otro fragmento que trata de un problema jurídico —el de las oraciones rituales—, pues es especialmente importante. La cuestión planteada es la de saber si una mujer puede dirigir las oraciones. Esta es la respuesta de Ibn 'Arabi: «Algunos mantienen que el imanato de una mujer es absolutamente lícito, tanto ante hombres como ante mujeres, y yo comparto esta opinión. Otros sólo lo juzgan lícito ante mujeres, sin que haya hombres presentes. El Profeta afirmó la perfección de ciertas mujeres como lo hizo de la de ciertos hombres, aunque fuera mayor el número de estos últimos que la alcanzaron. Se puede considerar esta perfección como *nubuwwa* o como imanato. Consecuentemente, el imanato de una mujer es válido, y no se debe hacer caso a quien se oponga a ello sin pruebas.» (*ibid.*, I, p. 447)

Al declarar el Profeta “perfecta” a María, vemos que Ibn 'Arabi deduce lógicamente que esto implica su *nubuwwa*, como lo había hecho Ibn Hazm antes que él. Sin embargo, dado que no existe un texto claro (*nass*), una prueba escritural definitiva, no intenta atribuir la condición profética a ninguna mujer en particular; si bien su postura sobre la capacidad de las mujeres para alcanzar la condición profética es reafirmada, sin ambigüedad, en muchos otros textos, particularmente en el capítulo 324 de la *Futubāt*, cuyo sólo título ya es una indicación clara: «Sobre el conocimiento del ámbito espiritual (*manzil*) que abarca a hombres y mujeres». Esto le lleva a la idea de *kamāl* (perfección), en la cual están implicados todos los seres humanos sin distinción de sexo, que tiene como resultado que la *nubuwwa* es accesible a las mujeres, siendo tan sólo la *risāla* (la función de enviado), la que es exclusiva de los hombres. (*ibid.*, III, pp. 88-89; para distinguir entre *nubuwwa* y *risāla* cf. *ibid.*, II, p.5)

En la página siguiente, escribe: «Todas las moradas, todos los niveles, todos los atributos pueden pertenecer a quien Dios desee, tanto a mujeres como a hombres para quienes Dios lo pueda desear, y más adelante: «[Hombres y mujeres] comparten todos los niveles, incluyendo el de Polo» (*yashtarikān fi ġami' al-marātib battā fi l-qutbiyya*). Fórmulas parecidas salidas de la pluma de Ibn 'Arabi son demasiado numerosas para recordarlas todas. Hablando del «hombre perfecto» (*insān al-kamīl*) en el *Ketāb al-tarājīm*, se apresura a añadir «que puede ser un hombre o una mujer». (Ibn 'Arabi 1947, p. 1)

Comentando el verso 37 de la sura *Nuh*, donde se nombra a aquellos hombres (*rijāl*) cuyos asuntos cotidianos no distraen de la invocación de Dios, Ibn 'Arabi especifica que *rijāl* no se refiere solamente al género masculino sino que agrupa a hombres y mujeres (Ibn 'Arabi 1329h, I, p. 541). Para Ibn 'Arabi la *ruġūliyya* no está unida a la masculinidad biológica, sino más bien, expresa la plenitud de la perfección humana que es sexualmente indiferenciable. Hay

mujeres que son *rijāl* y hombres que no lo son. (*ibid.*, I, p. 679)

La lectura del capítulo 73 del *Futubāt* es particularmente instructiva. Dedicada una amplia sección a la descripción de cuarenta y nueve tipos de santidad.¹³ «En cada una de las categorías de las que estamos hablando,» dice Ibn 'Arabi, «hay hombres y mujeres» (*ibid.*, II, p. 26), y en otro lugar: «No existe calificación espiritual conferida a los hombres que sea negada a las mujeres» (*ibid.*, II, p. 5). A lo largo de toda esta sección la especificación *min al-rijāl wa l-nisā'* (incluidos tanto hombres como mujeres) se repite como un estribillo tras el nombre de cada categoría tratada. Ibn 'Arabi utiliza, para identificar ambos tipos de santidad, los términos presentes en el versículo 5 de la sura *al-Ahzāb*, en el que aparecen en parejas masculino/femenino: *al-muslimin wa l-muslimāt*, *al-mu'minin wa l-mu'mināt*, etc. En este emparejamiento de hombres y mujeres en cada categoría, Ibn 'Arabi señala que la Palabra Divina afirma que los caminos de perfección están abiertos en la misma medida a hombres y a mujeres. En su *Rawd al-fā'iq*, al-Harifish nos señala este mismo argumento procedente de las escrituras.

Varios hechos prueban que este punto de vista no es meramente teórico en Ibn 'Arabi. En primer lugar, está el tratamiento que da, en su comentario sobre el *Tarjūmān al-ashwāq*, de su encuentro en La Meca con Nizām, la joven persa que le inspiró esta colección de poemas («Cada vez que menciono un nombre,» dice, «es a ella a quién nombro, cada vez que me viene a la mente una morada, es su morada la que tengo en mente») (Ibn 'Arabi 1961, pp. 7-12); y en segundo lugar, en el *Rub al-quḍs*, menciona a dos mujeres a las que incluye entre sus maestros espirituales, Shams Umm al-Fuqarā y Fātima bint Abi al-Muthannā. (Ibn 'Arabi 1964, pp. 84-85)

Claude Addas, en su biografía de Ibn 'Arabi (Addas 1993, p. 145), señala una serie de poemas de su *Dimān* (Ibn 'Arabi 1855, pp. 53-60) que relatan la entrega de la *jerqa* otorgada por Ibn 'Arabi a quince de sus

Mi Amigo íntimo

¡Oh mi felicidad, oh mi deseo, y mi refugio
 oh provisión en mi camino,
 oh mi última meta!
 Tú eres mi espíritu,
 y Tú eres mi esperanza,
 Tú eres mi amigo íntimo,
 y mi anhelo por Ti es mi única riqueza.
 Si no fuera por Ti, vida mía, amor mío,
 nunca hubiera vagado sin descanso
 a través de estas tierras.

¡Cuántas gracias me fueron reveladas
 cuántos regalos y favores he recibido de tu mano!
 ¡Tu amor es mi deseo y tu amor es mi gracia,
 la luz de mi anhelante corazón!
 De Ti estaré pendiente mientras viva,
 ¡oh Tú, el dueño de mi corazón!
 Si estás contento conmigo,
 ¡oh verdadero anhelo de mi corazón!
 ha llegado mi fortuna.

—Rābi'a al-'Adawiyya

—Citado por Sheij Sho'aib al-Horaifish en *Al-ravādh al-fāiq*

discípulos, catorce de los cuales eran mujeres. Debemos recordar que para él, como explica en su *Ketāb nasab al-gerqa* (Ibn 'Arabi 1507, pp. 87-98b),¹⁴ esta entrega es un rito y no una simple forma de bendición. Implica la transmisión práctica de estados y de conocimientos espirituales al discípulo. Por eso no nos debemos asombrar al leer en el *Divān*, refiriéndose a una de las mujeres que había recibido la *gerqa*: «La he llevado a las moradas espirituales de los hombres» (*maqāmāt al-rejāl*) (Ibn 'Arabi 1855, p. 55). Aquí, por supuesto, la palabra *rejāl* debe entenderse en el sentido que le da el *Sheij al-Akbar*.

Cada uno de dichos poemas requiere una exégesis laboriosa. Me limitaré a dos puntos muy significativos. Uno de los poemas (*ibid.*, p. 56) alude a una teofanía, y especifica que es bajo forma de mujer (*be surate mir'āte 'inda al-tajallī*) como se le aparece Dios en ese momento. Aunque no nombra a esta mujer, el contexto sugiere que también aquí se refiere a Nizām. Esta teofanía bajo forma femenina no sorprenderá a nadie que haya leído el *Fusus*, en el que Ibn

'Arabi declara que «la contemplación de Dios (*shobud al-Haqq*) en una mujer es [para un hombre] la más completa y perfecta» (Ibn 'Arabi 1946, p. 217). En este contexto, sería bueno, sin embargo, resaltar la correspondencia exacta entre la doctrina y la experiencia espiritual. Ibn 'Arabi no es simplemente, como algunos le consideran, un «erudito en esoterismo».

Un segundo poema merece atención por la luz que arroja, tal como yo lo veo, sobre la forma más completa de santidad femenina en el Islam. En la mayor parte de los pasajes de sus obras que tratan del rango espiritual de las mujeres, Ibn 'Arabi menciona constantemente el nombre de María, refiriéndose a los *hadiths* que afirman su perfección. Este poema (*ibid.*, p. 53) me parece sugerir que no es sólo la prudencia la que le lleva a apoyarse tan a menudo en la autoridad escritural, citando repetidamente el rango eminente de la madre de Jesús. En el primer verso, Ibn 'Arabi nombra a una de las discípulas (*moridāt*) a quién ha iniciado, y escribe, «He revestido a Safiyya con el manto de los pobres»

(*gerqat al-fogārā*). No conocemos nada de la identidad de esta Safiyya, pero lo que viene a continuación en el poema nos habla de su rango espiritual:

*Los espíritus van a ella, en su santuario,
 porque es la purísima, la hermana de la Virgen.*

El tema de María está claramente señalado tres veces en este poema. Primero, la palabra *mebrāb* (santuario), que se hace eco del versículo 37 de la sura *Al-Emrān*. El acercamiento de los espíritus angélicos a Safiyya en el poema, se corresponde con la comida celestial que María recibía durante su retiro en el templo. El segundo verso de esta estrofa es aún más explícito, al establecer una relación de hermanas entre Safiyya y la madre de Jesús, pues introduce sucesivamente los términos *batul* y *'azra*, designaciones ambas tradicionales de la Virgen María.¹⁵ El uso de esta terminología está inducida, en cierta medida, por el propio nombre Safiyya (la pura), si bien contemplar este tema como un mero juego de palabras sería naturalmente injusto con Ibn 'Arabi, sobretodo teniendo en cuenta que la relación entre el nombre y la persona que lo lleva no se considera meramente fortuito en el pensamiento islámico tradicional. Los otros versos de este corto poema, notablemente el tercero, dan un testimonio aún mayor de la santidad eminente de Safiyya, quien «ha realizado todos los Nombres divinos» (*tajallaqa bi jawāme' al-asmā*).

Llevaría tiempo analizar la repetición del tema de María en los trabajos de Ibn 'Arabi y su relación con la cristología de Ibn 'Arabi. Merece comentarse una frase lacónica en el *Futubāt*, en especial, en la cual Ibn 'Arabi describe su propia investidura como «sello de la santidad muhmmadiana» en el «centro espiritual supremo». El sello [de la santidad universal], o sea Jesús, se presenta ahí «informando [al Profeta] sobre la cuestión de la mujer» (Ibn 'Arabi 1329h., I, p. 1).¹⁶ Otro de los muchos puntos en el *Divān* que merecen ser cuidadosamente descifrados es un poema muy curioso, cuya estructura, vocabulario y ritmo revelan que es un

contrapunto poético a la sura *Mar-yam*. (Ibn 'Arabi 1855, pp. 394-395)

Basta, sin embargo, recordar el tipo de santidad que Ibn 'Arabi señala una y otra vez como el más elevado para comprender que, en el caso de las mujeres, el prototipo es María. De todas las formas de *malāya*, según Ibn 'Arabi, la más perfecta es la de la *malāmiyya*, la de aquellos que permanecen ocultos en «las tiendas del misterio» (*surādiqāt al-qayb*), más allá del alcance de las criaturas, con sus corazones «sellados» por Dios de tal forma que solo Él puede penetrar en ellos.¹⁷

Todos los rasgos de los *malāmi* se encuentran en la figura de María, tal como se la representa en la literatura islámica, basada en el Qorán. A María se la presenta en términos paralelos a los usados en los Evangelios. Por ejemplo, *'ābida* es el equivalente de *ancilla Domini* (sierva del Señor), y señala una sumisión total a la voluntad Divina. «Lo que se le pidió a María», escribe Hakim Tirmizi, «fue la invocación interior y que dirigiera su corazón hacia Dios, colocándose a la sombra de Dios» (Tirmizi 1293h., p. 95) —asombroso eco de Lucas 1,35: *virtus Altissimi obumbrabit tibi* (El poder del Altísimo te cubrirá con su sombra). Comentando los versículos del Qorán 3,45-47 sobre la Anunciación, Hakim Tirmizi destaca la obediencia serena de María, que, al contrario de Zacarías, no busca confirmación del mensaje que establece su destino: *sakatat wa l-tma'annat* (Se mantuvo en silencio y tranquila... y no pidió señal alguna en prueba de lo que se le había anunciado). (Tirmizi 1965, p. 339; (edición Radtke) 1992, p. 88)

Volvamos a Ibn 'Arabi y a lo que dice de la *malāmiyya*: «Se han aislado con Dios y, firmemente instalados en ese estado, no salen nunca del estado de devoción, ni siquiera el tiempo de un parpadeo. No sienten la sensación de dominio (*riyāsa*) [sobre nadie], debido al dominio que el Señor ejerce sobre ellos, y al que humildemente se someten. Dios les ha enseñado lo que cada situación reclama de ellos en términos de actos y de estados, y en cada situación se

comportan de acuerdo con lo que les es requerido. Están ocultos a las criaturas, escondidos de su vista tras el velo de la condición común... Están en continua contemplación de su Señor, tanto si comen como si beben, si están despiertos como dormidos, y es a Él solo a quién se dirigen, aun estando con los demás.» (Ibn 'Arabi 1329h., III, p. 35)

El resto del texto proyecta luz, no sólo sobre la significación que el tema de María puede tener en las hagiografías, sino que proporciona también la clave del personaje de la *'ābida maḥbūla* (devota anónima) tan frecuente en las hagiografías. El *malāmi* es el *sanctus absconditus* (santo oculto en el contexto cristiano). La *'ābida maḥbūla* es *abscondita* por excelencia: como mujer, y porque ha perdido incluso su nombre.

Ibn al-Ḍawzī se afana en incluir a estas mujeres anónimas en capítulos sucesivos del *Sifat al-safwa*, cada uno de los cuales trata de una ciudad o de una región del mundo musulmán. Así, en Jerusalem, se nos habla de la existencia de una docena de estas *mustafiyiyāt min al-maḥbūlāt al-asmā'* (mujeres anónimas benditas) que se dedican a la oración perpetua en la mezquita (Ibn al-Ḍawzī 1986, IV, p. 251). Entre las reseñas que Yāfi'i ha reunido en su obra anteriormente citada, aparece una anécdota de dudosa autenticidad (Yāfi'i 1955, p. 185).¹⁸ Bien sea un testimonio objetivo o una parábola piadosa, representa en cualquier caso una descripción ejemplar, no sólo de la santidad femenina, sino de la santidad en general, tal como la describía en sus formas más elevadas Ibn 'Arabi bajo los rasgos de aquellas *malāmiyya* que no se apartaban jamás del estado de la servidumbre (*'ubudiyya*).

Cuenta Yāfi'i el caso de un hombre piadoso que vivía en Kufa en el primer siglo de la Hégira, un tal Rabi' ibn Jaytham.¹⁹ En una visión durante un sueño, se le informó que tendría una esposa en el paraíso llamada Maymuna l-Sawdā'. Al despertarse, fue en su busca y la encontró cuidando un rebaño de ovejas. La estuvo observando durante tres días, curioso por conocer qué cualidades hacían

merecedora a esta esclava negra de ser contada ya entre las elegidas. Muy sorprendido, vio que Maymuna se limitaba a realizar las oraciones obligatorias, sin hacer nada más. Rabi', cuya piedad era más exigente, estaba asombrado. Finalmente, le preguntó: «¿No haces nada más que lo que te he estado viendo hacer?», «No», respondió ella, «excepto que no deseo cosa alguna, ni a la mañana ni a la tarde, me encuentre en el estado en que me encuentre, y estoy satisfecha con lo que Dios me ha reservado». A Rabi' ibn Jaytham le gustó esta respuesta. Puede ser esta la definición de la santidad en su grado más elevado, la de las «almas simples y anonadadas».²⁰



Referencias:

- Addas, C. 1993. *Quest for the Red Sulphur: The life of Ibn 'Arabi*, Cambridge.
- Aflāki. 1978. *Manāqib al-'arīfin*, 2ª edición. Traducido al francés por Clément Huart. París.
- Amri, N. & L. 1992. *Les femmes souffres et la passion de Dieu*, St. Jean de Bray.
- 'Attār. 1905-1907. *Tazkīrat al-anwīyā'*. Editado por R.A. Nicholson. Londres.
- 'Aydarus, A. 1976. *al-Na'īm al-sā'i*. El Cairo.
- Badawi, A.R. 1962. *Rabi'a al-'Adamiyya. Shabdat al-'esbq al-ilabi*. El Cairo, 1962.
- Brémond, H. 1916. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. 1. París.
- 1932. *La querelle du Pur Amour au temps de Louis XIII*. París.
- Chodkiewicz, M. 1986. *Le sceau des saints*. París.
- 1993. *An Ocean without Shore*. Albany.
- Delooz, P. 1979. «De la canonisation des saints», *Concilium*, n. 149.
- Harifish, S. 1949. *Rawd al-fa'iq*. El Cairo.
- Hisni, Abu Bakr. N. D. *Ketāb siyar al-sālikat al-mu'mināt*. MS. BN 2042.
- Hoffman-Ladd. 1992. «Mysticism and Sexuality in Sufi Thought and Life», in *Mystics Quarterly*, XVIII, 3.
- En preparación. *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press.

—Hujwiri, 1911. *Kashf al-mahjub*. Traducido por R.A.Nicholson. Leiden y Londres.

—Ibn 'Arabi. 1329h. *Al-Futubāt al-makkiya*. I y IV. Bulaq, Egipto.

—1507. *Ketab nasab al-gerqa*. M.S. Esad Efendi. Suleymaniye, Estambul.

—1855. *Divān*. Bulaq, Egipto.

—1919. '*Uqlat al-mustafid* en *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*. Editado por Nyberg. Leiden.

—1946. *Fusus al-bikam*. Editado por 'Affi. Beirut.

—1947. *Ketab al tarajim*. Hyderabad.

—1961. *Tarjuman al-esbnāq*. Beirut.

—1964. *Rub al-quds*. Damasco.

—Ibn Hāhar al-Haytami. 1970. *al-Fatāwa l-hadithiyya*. El Cairo.

—Ibn Hazm. 1320h. *al-Fasl fi al-milāl*, IV y V. El Cairo.

—Ibn al-Āwzi. 1986 *Sifat al-safwa*, 4 volúmenes. Beirut.

—Isfahāni, N. 1932-38. *Hilyat al-awliya'*, II. El Cairo.

—Joinville, De. 1928. *Le livre des saintes paroles et des bons faits de notre saint roi Louis*. París.

—Kattāni, Ā. 1898. *Salwat al-anfās*, 3 volúmenes. Fez

—Massignon, L. 1975. *La passion de Hallāj*, I. París.

—Mubārak, A. 1984. *Ketab al-ibriq*. Damasco.

—Murata, S. 1992. *The Tao of Islam*, Albany, EEUU.

—Nābulusi. 1990. *al-Hadrat al-unsuya fi l-rihlā al-qudsiyya*. Beirut.

—Nizami. K.A. 1955. *Sbeij Farid ud-din Ganj-i Shakar*. Delhi.

—Porète. M. 1984, *Miroir des âmes simples et anéanties*. París. 2ª edición 1991, Grenoble, Francia.

—Qushāshi. 1327h. *al-Simt al-majid*. Hyderabad.

—Quhtubi. 196. *al-Āmi' li abkām al-Qur'an*. El Cairo.

—Rāzi, Najm al-Dim Dāya. 1982. *The Path of God's Bondsmen (Mirsād al-'ibād)*. Traducido por Hamid Algar. Nueva York: Caravan Books.

—Rizvi. S.A.A. 1983. *A History of Sufism in India*, 1. Delhi.

—Schimmel, A. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*, anexo 2. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

—1980. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden.

—Sha'rani. 1974. *Al-tabaqāt al-kubrā*, 1. El Cairo.

—1962. *Al anwār al-qudsiyya fi ma'rifa qawā'id al-sufiyya*. El Cairo.

—Sharji, A. 1321h. *Tabaqāt al-jawāss*. El Cairo.

—Skali, F. 1990. *Topographie spirituelle et sociale de la ville de Fès*. Université de Paris-VII. París.

—Smith, M. 1928. *Rābi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam*. Cambridge, 1928.

—Suyuti. 1959. *Al-hāwi li l-fatāwi*. El Cairo.

—Tādili, 1984. *Al-tashawwuf ilā rijāl al-tasawwuf*. Editado por A. Toufiq. Rabat.

—Tirmizi, H. 1965. *Jatm al-awliya'*. Editado por O. Yahia. Beirut.

—1293h. *Navādir al-usul*. El Cairo.

—1992. *Sirat al-awliya'*. Editado por B. Radtke. Beirut.

—Vālsan, M. 1953. *L'investiture du Chaikh al-Akbar au Centre suprême*. Études traditionnelles, (Oct.-Nov.) n° 311.

—Vauchez, André. 1988. *La sainteté en occident*, 2ª edición. Roma.

—1987. *Les laïcs au Moyen-Age*. París.

—Yāfi'i. 1995. *Rawd al-rayāhin*. El Cairo.

—Āmi. 1919. *Nafabāt al-uns*. Teheran.



Notas

1.- Fénelon (1651-1715), arzobispo de Cambrai, defendía a los místicos contraponiéndose a Bossuet, obispo de Meaux. Su *Explicación de las máximas de los santos* fue condenada por el Papa en 1699.

2.- Sobre la posición que varios escritores cristianos atribuyen a Rābi'a en la disputa sobre el Amor Puro, ver Henri Brémond (1916), vol.1, pp.183-185, y Brémond (1932), pp.25-48. Brémond, en la línea de los autores que cita, no identifica a Rābi'a ni tiene idea de que se trate de una santa musulmana.

3.- Ver Murata (1991). La hagiografía de las mujeres ocupa solamente una pequeña parte de este trabajo, que trata de otros asuntos.

4.- Amri, N. & L. (1992). Anotar también un interesante artículo de Valerie Hoffman-Ladd (1992), pp. 82-93.

5.- El número total de reseñas es de 1031.

6.- Cf. Tesis de Fawzi Skali (1990). Capítulo 2.

7.- Ver la reseña presentada por P. Delooz (1979).

8.- Sobre Fātima Nayshāburiyya ver Hujwiri (1911), p. 120; Sha'rani (1974), I, p. 66.

9.- Daylami, *Sirat-e Ibn al-Jafif*. Cf. Massignon (1975), I, pp. 552-56.

10.- ¿Podría considerarse esta referencia «medio hombre» como una alusión al tema en torno a Hallāj de *nāsūt* respecto a *lāhūt*? Se cuenta una historia similar de un santo de Cachemira. Schimmel (1980), p. 44.

11.- En el compromiso de Hudaybiyya, las mujeres, al contrario de los hombres, no colocaban su mano en la del Profeta, sino en una vasija en la cual el Profeta tenía introducida su mano derecha.

12.- Esta es la postura de 'Abd al-'Aziz al-Dabbāq. Mubārak (1984) I, pp. 396-397.

13.- La sección que trata estos 49 tipos de santidad está entre las páginas 16 y 39.

14.- La edición del *Ketab nasab al-gerqa* publicada en el Cairo en 1986 se basa en un manuscrito mutilado. Debemos referirnos aquí a MS. Esad Efendi (1507), ff. 87-98b.

15.- En las traducciones del Nuevo Testamento usadas por los cristianos árabes figura la palabra '*azra'* que se emplea para designar a la Virgen, por ejemplo, en la Anunciación (Lucas 1,26).

16.- Hay una traducción francesa de este texto por Michel Vālsan (1953), n° 311. Sobre la relación especial que Ibn 'Arabi tenía con Jesús y su significado, ver C. Adas (1993), *index* s.v. Jesús; M. Chodkiewicz (1993), *index* s.v. Jesús. También debemos ciertamente referirnos al Apocalipsis 12, 1-6.

17.- Sobre la *malamiyya* en la doctrina de Ibn 'Arabi, ver M. Chodkiewicz (1993), pp. 48-50 y 88-89.

18.- (*Hikāya* n° 146) es similar al n° 27, p. 70.

19.- Ibn al-Āwzi le dedica un artículo en el *Sifat al-safwa*, III, p. 59.

20.- Esta última nota es un homenaje a Marguerite Porète —quemada viva en la Plaza de Grève, en París, el 1 de junio de 1310— la cual, bajo un pseudónimo, podría haber llegado a tierras del Islam, como lo hizo Rābi'a/Caritée a tierras de la cristiandad. La primera versión en francés moderno de su *Miroir des âmes simples et anéanties* (*Espejo de las almas simples y anonadadas*) fue publicada en París en 1984 por Max Huot de Longchamp, y la segunda, en Grenoble en 1991, por C. Louis-Combet.

