



Unidad Iztapalapa

División de Ciencias Sociales y Humanidades

Posgrado en Humanidades

“El cuidado de sí en las obras de Teresa de Cartagena”

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTORA EN HUMANIDADES

ÁREA DE LITERATURA

LÍNEA DE FILOLOGÍA MEDIEVAL, ÁUREA E HISPANOAMERICANA DE LOS SIGLOS
XVI AL XVIII

PRESENTA:

Ilse Guadalupe Díaz Márquez

Matrícula: 2163800942

ayrazul@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9258-5912

DIRECTORA DE TESIS:

Dra. María José Rodilla León

JURADO:

Presidenta:

Dra. María José Rodilla León

Secretaria:

Dra. María Teresa Miaja de la Peña

Vocal:

Dra. Sara Poot Herrera

Iztapalapa, Ciudad de México a 2 de diciembre del 2020

*Como he callado tanto
he olvidado el hablar.
Mis palabras nadie las entiende.
No hay eco que las repita.
De un silencio en otro silencio,
de una soledad en otra soledad.*

Angelina Muñiz-Huberman

AGRADECIMIENTOS

A mi asesora, la Dra. María José Rodilla León, por guiarme a lo largo del descubrimiento constante que han sido estos años. Por su apertura, consejos, sugerencias y apoyo constante.

A mis maestros, Felipe San José y María José Sánchez Usón, por mostrarme el camino de la filología y de los estudios medievales, e iniciarme en él. A la Dra. Amelina Correa Ramón, por toda su generosidad, y por recibirme durante mi estancia en la Universidad de Granada.

A mis padres, Ma. Guadalupe y Antonio, por su amor que me impulsa siempre, y que me ha traído hasta aquí. A mis hermanos, Alba y Luis Antonio, por la ayuda que me prestaron, en varios sentidos, a lo largo de mi investigación. A Diego, por todo lo que me ha enseñado. Y a Frida, por tantas tardes de trabajo en las que me acompañó con su silencio.

A Teresa, a la distancia de los siglos, por su escritura.

A Felipe, por los viajes, y también por las conversaciones, la amistad y el deseo de cada día.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	8
CAPÍTULO I. MUJER, SORDA, CONVERSA Y ESCRITORA: EL CONTEXTO DE TERESA DE CARTAGENA.....	13
I.1 La escritura femenina en la Europa medieval.....	14
I.1.1 Mujeres y escritura en la Edad Media Hispánica.....	21
I.1.2 Tradiciones y literatura escrita por mujeres hacia el final de la Edad Media.....	26
I.2 El problema converso.....	32
I.2.1 Pensamiento y espiritualidad judeoconversos.....	37
I.2.2 Una identidad literaria.....	43
I.3 Teresa de Cartagena: acontecimientos biográficos.....	46
I.3.1 Los primeros años.....	47
I.3.2 Educación e influencias.....	48
I.3.3 Una figura intelectual.....	53
CAPÍTULO II. DE LA DEFENSA INTELECTUAL AL PROBLEMA DE LOS ORÍGENES: APROXIMACIONES A LA OBRA.....	58
II.1 Estudios sobre la obra de Teresa de Cartagena.....	58
II.1.1 Primeros estudios.....	59
II.1.2 La defensa intelectual y el conocimiento femenino.....	64
II.1.3 Teresa de Cartagena, mística.....	69
II.1.4 La enfermedad y el sufrimiento corporal.....	75
II.1.5 Teresa de Cartagena, conversa.....	80
II.1.6 Las propuestas más recientes.....	84
II.2 Consideraciones teórico-metodológicas.....	87

CAPÍTULO III. LA ENFERMEDAD Y EL CUIDADO DE SÍ: NOCIONES HISTÓRICAS Y FILOSÓFICAS.....	94
III.1 Cuerpo y enfermedad.....	94
III.1.1 El cuerpo humano y el tránsito de lo terrenal a lo divino.....	95
III.1.2 La enfermedad, imitación de Cristo sufriente.....	99
III.1.3 Curar el cuerpo, curar el alma.....	103
III.1.4 Síntesis y afirmación: el hombre en déficit.....	107
III.1.5 Del médico al enfermo: otras vías de sanación.....	112
III.2 El cuidado de sí.....	117
III.2.1 Cuidar de sí para transfigurar el alma.....	118
III.2.2 La gnosis y la renuncia de sí.....	121
III.2.3 Terapéutica, conversión y salvación.....	126
III.2.4 Técnicas ascéticas.....	129
III.2.5 Ejercicios espirituales cristianos.....	134
III.2.6 La instauración del modelo ascético-monástico.....	139
CAPÍTULO IV. ARBOLEDA DE LOS ENFERMOS: SIMBOLOGÍA MÍSTICA Y CUIDADO DE SÍ.....	145
IV. 1 <i>Arboleda de los enfermos</i> , un texto místico.....	145
IV.1.1 Sobre la naturaleza del símbolo.....	146
IV.1.2 Sobre el símbolo en la mística.....	149
IV.1.3 Simbología mística en <i>Arboleda de los enfermos</i>	152
a) La isla y el exilio.....	153
b) El árbol y la arboleda.....	157
c) El oído y el silencio.....	161
d) La casa, la ciudad y el convento.....	165
IV.2 Senequismo y cuidado de sí en <i>Arboleda de los enfermos</i>	169
IV.2.1 El senequismo de Alonso de Cartagena.....	172
IV.2.2 El género consolatorio en la Antigüedad.....	177
IV.2.3 La <i>consolatio</i> en la Edad Media.....	182
IV.2.4 <i>Arboleda de los enfermos</i> , un tratado consolatorio.....	187

IV.2.4.1 Tópicos filosóficos.....	188
IV.2.4.2 <i>Praecepta y exempla</i>	194
a) Amor singular.....	197
b) Dolencia y pasión corporal.....	199
c) Mortificación.....	201
d) Humillación y desprecio.....	203
e) Las dolencias que no permiten ocuparse de cosas mundanas o vanas.....	204
-CAPÍTULO V. ADMIRACIÓN OPERUM DEY: LA DEFENSA FEMENINA Y EL CONOCIMIENTO REVELADO.....	207
V.1 La Querella de las mujeres.....	207
V.1.1 Origen y naturaleza de la Querella.....	207
V.1.2 Retórica de la Querella.....	214
V.1.3 La Querella en el espacio castellano.....	217
V.2 Estrategias retóricas en <i>Admiración operum Dey</i>	224
V.2.1 <i>Exordium</i>	225
V.2.2 <i>Narratio</i>	228
V.2.3 <i>Argumentatio</i>	231
V.2.4 <i>Peroratio</i>	242
V.3 Mística y conocimiento en <i>Admiración operum Dey</i>	244
V.3.1 Mística española y heterodoxia.....	244
V.3.2 Herencia semítica.....	248
V.3.3 Imágenes místicas en <i>Admiración operum Dey</i>	253
a) El combate y la purificación.....	254
b) La luz y la iluminación.....	257
c) El corazón.....	259
-CAPÍTULO VI: INTRATEXTUALIDAD Y PARRHESÍA EN LAS OBRAS DE TERESA DE CARTAGENA.....	265
VI.1 <i>Admiración operum Dey</i> como apostilla.....	265
VI.1.1 Paratextualidad: Teresa hacia sus lectores.....	267

VI.1.2 Metatextualidad: la enfermedad, la escritura y la voluntad.....	272
VI.1.3 Hipertextualidad: el diálogo consigo misma y con la divinidad.....	278
VI.2 <i>Parrhesía</i> en Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés de la Cruz.....	282
VI.2.1 La <i>Admiración</i> y la <i>Respuesta</i> : coincidencias textuales y extratextuales.....	283
VI.2.2 La <i>parrhesía</i> , modalidad del cuidado de sí.....	288
VI.2.3 Teresa y Sor Juana, parresiastas.....	295
VI.2.4 Mujeres y maestras.....	302
CONCLUSIONES.....	308
BIBLIOGRAFÍA.....	314

INTRODUCCIÓN

Cuando comencé a explorar el terreno de la literatura mística española, hace ya más de una década, como estudiante de licenciatura, no imaginé nunca encontrarme con una figura como la de Teresa de Cartagena. Sin dejar de ningún modo de admitir el influjo que sobre mí han tenido los textos de Teresa de Ávila o de Juan de la Cruz, cuyas experiencias, vertidas en un lenguaje donde el símbolo y la metáfora se vuelven protagonistas, no dejan nunca de fascinarnos, el hallazgo de los dos pequeños textos de esta poco conocida religiosa burgalesa, textos insignificantes desde el punto de vista de muchos, me han llevado por caminos verdaderamente inesperados, y me han permitido aprender sobre la literatura y el pensamiento religioso en la recta final del Medievo hispánico, más de lo que hubiera creído posible. En el primero de ellos, la autora brinda a los enfermos un consuelo, y les presenta un modelo para convertir el sufrimiento físico en salud del alma. En el otro, Teresa defiende su derecho a escribir, tras enterarse de que los varones que leyeron la *Arboleda* no han creído que pudiera haber creado una obra como esa.

Ciertamente, la época en la que Teresa de Cartagena vivió y escribió es por muchas razones apasionante: su siglo, que ve por una parte nacer el humanismo, acaba por abrir paso a una modernidad avasallante que extenderá su influencia al otro lado del Atlántico. Pero antes de eso, antes de que Granada caiga bajo el asedio de los Reyes Católicos, antes de la llegada de Colón a América y del punto de inflexión que significó la expulsión de los judíos del territorio hispánico, hay casi cien años de una intensa búsqueda intelectual y espiritual que no podemos dejar pasar de largo al estudiar los complejos procesos de ruptura y continuidad que entonces se llevaron a cabo. La obra de Teresa es fruto de tales inquietudes y procesos.

Miembro de una familia prominente en la que no faltaron intelectuales de gran peso en las cortes, Teresa de Cartagena quizá no hizo más que seguir la tradición de su estirpe al convertirse en una de las primera escritoras en lengua castellana. Podemos igualmente suponer que no fue sólo el impulso lo que la autora recibió de su entorno familiar, sino las condiciones para dedicarse a las letras, pues a pesar de que actualmente ya no puede negarse que a lo largo de la Edad Media hubo períodos luminosos para que las mujeres

desarrollaran su erudición y sus capacidades literarias, y aun siendo la de Teresa la época de las *puellae doctae*, mujeres que destacaron por su saber en aquel primer humanismo español, el estudio seguía siendo privilegio de unas cuantas.

No sería sin embargo su condición femenina el único rasgo definitorio de su situación como autora; a las limitaciones o en todo caso, a las peculiares circunstancias impuestas por su sexo, tendríamos que sumar una enfermedad que parece haberle sobrevenido en la juventud, y que dejaría secuelas permanentes y profundas en su físico, al arrebatarle el sentido del oído. Esa sordera atraviesa irremisiblemente la totalidad de su obra, no solamente como el pretexto o el móvil de la misma, sino como fuente de una comprensión profunda de la existencia que va más allá de lo fenoménico y se dirige hacia el misterio. A su vez, la vivencia de la enfermedad parece conectarse estrechamente con el hecho de pertenecer a un grupo social situado asimismo en los márgenes, el de los conversos, a quienes los estudios literarios e históricos no parecen iluminar aún con la claridad que propuso hace décadas Américo Castro. Paradójico lugar tuvieron los conversos durante el siglo de Teresa, ocupando puestos importantes en los reinos hispánicos, proyectando el futuro de éstos y al mismo tiempo, colocados siempre bajo la mirada sospechosa de los cristianos viejos.

Un solo códice, actualmente resguardado en la biblioteca del Escorial y firmado por el copista Pero del Trigo es lo que ha permitido que los dos breves tratados lleguen hasta nosotros. A primera vista los textos no parecen ofrecer gran cosa; si bien son documentos de interés para la historia de las mujeres, se ha puesto muchas veces en duda su calidad literaria y sus alcances filosóficos. No obstante, una lectura cuidadosa, alimentada por el interés filológico y por una perspectiva que, en la medida de lo posible, no se centre en el canon tradicional, arrojará muchas sorpresas. Construidos sobre una comprensión sólida de la retórica clásica, en ellos se entretajan conocimientos de los textos sagrados, de la Patrística, de la filosofía estoica, al tiempo que la sutil argumentación que presentan enlaza con la famosa Querrela de las mujeres, abierta un siglo antes por la francesa Cristina de Pizán, para reclamar el derecho de las mujeres a tener una voz pública.

Mi inquietud inicial tenía que ver precisamente con una revaloración de la obra de Teresa de Cartagena en el panorama de la literatura medieval hispánica, y más específicamente, con su situación dentro de la mística española. Me interesaba, sobre todo,

dar cuenta de las nociones filosóficas contenidas en los textos, y por ello decidí recurrir a la propuesta de Michel Foucault, enmarcada en la historia del pensamiento, sobre las “tecnologías del yo”, esos mecanismos de subjetivación que en la historia de Occidente han servido a los sujetos para ejercer un control sobre su mente, su cuerpo y su alma, con el objetivo de lograr una conversión completa de su ser en aras de alcanzar un estado de sabiduría, de iluminación o de perfección. Mi primera intuición me llevaba a suponer que entre la vía espiritual descrita por Teresa de Cartagena en *Arboleda de los enfermos* y las distintas tecnologías del yo analizadas por Foucault, podía establecerse una relación que permitiera revelar alguna nueva dimensión de los textos, y remitirlos al contexto religioso y al pensamiento que rodeaban a la autora.

Los esfuerzos de esta investigación se dirigen pues hacia la búsqueda de las formas de subjetivación contenidas en los tratados, teniendo siempre en mente su naturaleza mística. Por una parte, me he enfocado en analizar los textos a partir de los conceptos foucaultianos del “cuidado de sí”, que engloba todas aquellas prácticas de autotransformación de las que echan mano los sujetos, y de la *parrhesía*, el hablar franco en aras del bien común, aun a costa del peligro individual. Por otro lado, he complementado la interpretación con un análisis de los símbolos que aparecen en los textos, tratando de vincularlos con la tradición mística anterior a Teresa de Cartagena.

He tratado de sustentar todo este trabajo en un análisis retórico y una revisión consciente de las fuentes a las que directa o indirectamente pudo recurrir la autora. Tal procedimiento me ha llevado, una y otra vez, para mi asombro, a remitirme a los orígenes conversos de Teresa, lo cual conllevaría, en su época, una voluntad de reunir la tradición clásica con la judaica. En ese mismo sentido, he tenido que recurrir repetidas veces a un misticismo peninsular cuyo árbol es fecundo, pues hunde sus raíces en múltiples sitios, rebasando los límites del cristianismo y alcanzando las honduras del islam y del judaísmo.

Los primeros dos capítulos de la tesis constituyen una aproximación al contexto de producción de la obras en lo referente a la participación de las mujeres en tareas intelectuales durante la Edad Media, a lo que se ha denominado “el problema converso” y a la biografía de la autora, así como un repaso de los estudios que acerca de los tratados se han hecho. El tercer capítulo reúne los antecedentes históricos y filosóficos sobre la enfermedad y sobre las tecnologías del yo, que sustentan el resto de la investigación. En los

capítulos cuatro y cinco analizo cada uno de los tratados, y finalmente, en el capítulo sexto abordo las relaciones de intratextualidad que se establecen entre los textos, y propongo una breve comparativa entre la defensa de la intelectualidad de las mujeres que hace Teresa de Cartagena con la famosa “Respuesta a Sor Filotea” de Sor Juana Inés de la Cruz.

Nada deseo más que esta investigación, con todas sus limitantes, constituya una pequeña aportación a la comprensión de la literatura y el pensamiento de un período interesantísimo de la historia hispánica. Al mismo tiempo, espero que estos textos que una mujer, marginada en más de un aspecto de la sociedad de la que formaba parte, tuvo a bien escribir, obtengan el reconocimiento que la crítica literaria todavía les debe.

CAPÍTULO I

MUJER, SORDA, CONVERSA Y ESCRITORA: EL CONTEXTO DE TERESA DE CARTAGENA

La atmósfera de la Castilla de mediados del siglo XV debió ser convulsa. Las luchas entre la nobleza castellana y la autoridad real apenas comenzaban a dar paso al período de esplendor que desembocaría, unas décadas más tarde, en el *annus mirabilis* de los Reyes Católicos, signado por el fin de la Reconquista y la llegada a América. El edicto de expulsión de los judíos firmado por Fernando e Isabel en ese año puede leerse a la luz de la distancia temporal como un suceso fatídico previamente anunciado: desde las matanzas del año 1391 y de las conversiones en masa que las acompañaron, la radicalización de las posturas antisemitas había dado lugar a una serie de medidas y episodios violentos en distintos rincones de la península, lo mismo que a la construcción de un imaginario enfermizo, el del judío hijo de la marrana que en la Semana Santa rapta a los niños para crucificarlos y sacarles el corazón, burlándose así del sacrificio de Cristo.

Pero antes del choque tremendo que representaría el encuentro con el Nuevo Mundo, otros vientos de novedad ya soplaban desde el mismo continente: el Renacimiento italiano comenzaba a hacer presencia en los círculos intelectuales y literarios, como lo demuestran los primeros intentos de incorporar el soneto a la tradición poética hispánica, y algunos textos que consignan debates ya mucho más cercanos a las ideas modernas. Es la época del prehumanismo español, paso previo a la entrada de las ideas erasmistas y del gran proyecto de imperio católico y humanista de Carlos V.

Es precisamente hacia 1450, cuando una religiosa, al parecer, en principio, franciscana y posteriormente, perteneciente a otra orden, sorda ya a causa de una enfermedad de juventud cuya naturaleza desconocemos, e integrante de una influyente familia burgalesa de conversos –baste decir que su abuelo, importante rabino en la época de las conversiones, llegó a ser más tarde obispo de Burgos-, escribe un pequeño tratado consolatorio que titula *Arboleda de los enfermos*, en el que argumenta cómo el sufrimiento corporal puede ser ofrendado a Dios para alcanzar la gracia.

Nuestra religiosa se llama Teresa de Cartagena y Saravia. Sus dos obras conocidas son parte del escaso corpus de textos de mujeres medievales castellanas con el que ahora contamos, y para algunos estudiosos, ella es la primera escritora mística española, algo así como la madre, en términos espirituales, de Teresa de Ávila. Valga ahora adelantar que tras la aparición de la *Arboleda*, fueron estos mismos autores prehumanistas quienes la denostaron, pues no admitieron que el tratado pudiera haber sido escrito por una mujer, mucho menos por una mujer sorda, condenada por ello al aislamiento. Frente a esto, Teresa escribe un nuevo tratado, aún más breve que el anterior, *Admiración operum Dei*, en el que emprende una defensa del intelecto femenino y explica la manera en que su escritura no proviene sino de la inspiración divina.

Las representaciones del cuerpo humano en su forma más vulnerable, que es la de la enfermedad, así como las nociones filosóficas y espirituales que la autora conjunta en sus obras, ya han sido en varias ocasiones objeto de análisis de los filólogos, aunque todavía no se han establecido las posibles conexiones que éstas presentan con elementos de la cultura hispánica medieval provenientes no del cristianismo, sino de tradiciones como la hebrea; tampoco se ha tocado el problema de la constitución de un pensamiento que puede leerse bajo el presupuesto de que en sus textos, Teresa de Cartagena construye un modo de subjetivación a caballo entre dos épocas, en el que la enfermedad y el sufrimiento son cardinales. De momento es suficiente señalar que lo que guía el interés de estas páginas es buscar justamente esas conexiones en un intento de llegar más al fondo en el entendimiento de los textos místicos, los imaginarios religiosos y las subjetividades de un espacio y un momento de ruptura importante, el del fin del Medioevo y la entrada de la modernidad en España.

I.1 La escritura femenina en la Europa medieval

Para iniciar, quiero recordar un tópico que resuena una y otra vez en los estudios sobre las escritoras medievales: el de la marginalidad de la voz femenina. Recluidas en el ámbito doméstico o encerradas en los conventos, en franca desventaja en términos de acceso al saber, y aplastadas por la misoginia característica de su época, ellas quedaron condenadas

al silencio, y si hubo alguna que se atreviera a desafiar lo establecido y a presentarse como sabia, artista o escritora, dado que su formación siempre estaba por debajo de la de sus coetáneos masculinos, sus pensamientos y creaciones estarían de la misma forma en un nivel inferior a las de los hombres. Sólo algunas grandes excepciones son dignas de mencionarse, pues en síntesis, a las mujeres les fue vedada la opción de ser sujetos enunciadores y productoras de discursos.

Una postura como ésta, sin embargo, corre el riesgo de hacer generalizaciones en un territorio en el que atender a la diversidad puede resultar mucho más clarificador, pues no considera los vaivenes, traslapes y contradicciones que pueden hallarse en momentos y períodos específicos dentro de los siglos que conformaron el Medioevo.

Se sabe muy bien que a lo largo de la Alta Edad Media en el Occidente europeo, la configuración de una imagen de la mujer y de su posición en la sociedad estuvieron estrechamente ligadas al afianzamiento del cristianismo como religión ecuménica y por lo tanto, al desarrollo de la teología, lo mismo que a la instauración del feudalismo. Así, la naturaleza femenina se definió por su debilidad, su frialdad corporal y su maldad inherente, causante de la caída humana, que sólo podía ser contenida o redimida por la virginidad. Las opciones de vida de las mujeres eran el matrimonio o la institución religiosa, pues ambas aseguraban que permanecieran vigiladas y bajo tutela.

Entre el siglo V y X las instituciones religiosas femeninas, que de alguna manera regularon esta economía del placer de las mujeres, pasaron de ser escasas y un refugio para las que lograban escapar de la brutalidad del matrimonio, a obtener prestigio, mayor protección de las jerarquías eclesiásticas y a adoptar cada vez con mayor frecuencia la clausura¹. Ello trajo consigo que lograran erigirse, igual que las instituciones masculinas, en centros de cultura. Hasta el siglo IX, la educación dentro de estas comunidades femeninas incluía “un conocimiento riguroso de la Biblia, las obras de los padres de la Iglesia y conocimientos elementales del derecho civil y canónico”² y una de las primera regulaciones para los conventos femeninos, la *Regula sanctorum virginum* de Cesáreo de Arles, pedía que las hermanas que ingresaran a la comunidad tuvieran suficiente edad como para aprender a leer y a escribir. En el siglo X las mujeres gozaron hasta cierto punto de un

¹Vid. Fonay Wemple, “Las mujeres entre finales del siglo V y finales del siglo X”, en *Historia de las mujeres 2.La Edad Media*, p. 245.

² *Ibid.*, p. 257.

momento propicio para el trabajo intelectual y creativo, en el marco de una descentralización de la Iglesia y del Estado tras el fin del imperio carolingio.³ Maestras, copistas, iluminadoras, artesanas y escritoras habrían convivido en los *scriptoria*, y en las bibliotecas de los monasterios, que además de los preciados libros traídos de distintas partes de Europa o elaborados allí, resguardaban tesoros artísticos invaluables.

El hecho de que las religiosas tuvieran una educación no les permitía, por otra parte, hacer alarde de ella. El obispo Atto, en el mismo siglo, lo deja muy claro: una mujer no puede enseñar a los hombres, ni siquiera una mujer culta e inteligente⁴. De este modo, la humildad se erige como uno de los pilares de santidad femenina que se conservará para las épocas posteriores.

De la Alta Edad Media conservamos las obras de escritoras como Baudonivia, Radegunda, Cesaria de Arles, Aldegunda de Maubeuge, Dhuoda de Septimania y Roswitha de Gandersheim. Todas ellas, de origen noble, escribieron en latín, como lo haría cualquier autor de la época; la mayoría se dedicaron a los temas sagrados, aunque alguna, como Dhuoda (h. 803-843), autora del *Liber Manualis*, un libro de consejos para su hijo, también se atrevió con temas más cercanos a lo profano.

Las autoras de la Baja Edad Media vivirán bajo otro tipo de condiciones que igualmente se irán modificando conforme se acerca la modernidad. Durante los primeros dos siglos del milenio, en el ámbito de las instituciones religiosas, la variedad de formas de vida que anteriormente habían proliferado, se verá notablemente disminuida por las disposiciones eclesiásticas: el Concilio de 1139 prohíbe los géneros heterodoxos de vida religiosa, reduciéndolos a la clausura estricta, que se impone como ideal de las mujeres consagradas⁵. El auge de los conventos femeninos se ve considerablemente mermado, y como consecuencia, muy probablemente, también la actividad cultural de las mujeres; sólo unas cuantas escapan a esta nueva ofensiva de la cultura misógina. Podemos citar aquí la obra de Trótula de Salerno (XI), médica, cuyo tratado *De mulieris passionibus*, al cual volveré cuando llegue el momento de abordar el tema del cuerpo, atiende a cuestiones ginecológicas y ofrece consejos de belleza. Tal parece que la actitud de la época con

³ *Ibid.*, p. 261.

⁴ *Ibid.*, p. 245.

⁵ L'Hermitte-Leclercq, "Las mujeres en el orden feudal (Siglos XI y XII)", en *Historia de las mujeres 2. La Edad Media*, p. 307.

respecto a la capacidad intelectual de las mujeres es tan dura que durante mucho tiempo se dudar  de la autoría del tratado, atribuyéndolo a distintas voces, todas ellas masculinas⁶.

El pesimismo de los siglos XI y XII, que consideraba a la vida religiosa como la única vía para asegurar la contrición del alma, cede el paso, en el siglo XIII, a un nuevo brote de cultura femenina ligado estrechamente a la espiritualidad. Hasta ese momento habían surgido pocas santas, y de repente se vive el fenómeno de la feminización de la santidad: frente a la interpretación de la palabra que realizan los hombres, las mujeres encuentran sus formas particulares de comunicación con Dios. Nos encontramos aquí frente a la gran época de la mística femenina y de la literatura que la representa.

Este resurgimiento no puede entenderse si no es en el contexto de los profundos cambios religiosos que se dan en los últimos siglos de la Edad Media, cambios que hacen aparecer nuevas formas de lenguaje y de representación, nuevas interpretaciones de los ideales de espiritualidad⁷. La crisis del siglo XIII apunta hacia la recuperación de los ideales primitivos del cristianismo y hacia la crítica a las estructuras jerárquicas de la Iglesia. Nacen las órdenes mendicantes de franciscanos y dominicos, y también una buena cantidad de herejías. Florece, por otra parte, la literatura en lenguas vernáculas que se liga a la crisis religiosa en la preocupación por transmitir los sermones al pueblo en su lengua⁸. En este trascurso y frente al conocimiento teológico y al uso del latín de los monjes y clérigos, las místicas representan la búsqueda de un conocimiento de lo divino más ligado a la experiencia y consignado en lenguas vulgares⁹.

Sin embargo, la figura que abre esta etapa pertenece todavía al siglo anterior y escribe aún en latín. En ese sentido formaría igualmente parte de las excepciones de su momento histórico: se trata de la visionaria, científica, escritora y compositora Hildegard de Bingen (1098-1179). Reclusa en su infancia, más tarde abadesa y fundadora de monasterios, Hildegard abre para las mujeres la posibilidad de ser doctoras en teología, siempre y cuando lo sean inspiradas por la gracia divina, ya que el sexo femenino no posee los signos públicos del estado doctoral que son la constancia, la eficacia, la autoridad y el ejemplo, lo cual sigue significando, como años atrás, que las mujeres, por muy sabias, no

⁶ Vid. Arauz, "Imagen y palabra a través de las mujeres medievales. Primera parte: mujeres medievales del occidente europeo", pp. 207-209.

⁷ Cirlot y Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, p. 14.

⁸ Uría, "Clerec a y lenguas vernáculas en el siglo XIII", en Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, pp. IX-X.

⁹ Cirlot y Garí, *op. cit.*, pp. 33 y 34.

pueden dirigirse a los hombres si no es, como lo señala Enrique de Gante: “en silencio, privadamente, no en público ni delante de la Iglesia”¹⁰.

Hildegard pudo gozar hasta cierto punto de presencia pública, únicamente respaldada por la palabra y el reconocimiento de grandes teólogos, en especial de Bernardo de Claraval, que le concedió una licencia canónica para expresar sus revelaciones, y con quien mantuvo una correspondencia en la que quedó patente la admiración que aquél le profesaba. Tal admiración no debió resultar ajena a la profunda devoción que el fundador de la orden cisterciense profesaba a la Virgen María, y que se difundió con fuerza durante el siglo XIII por Europa. Aunque desde mucho antes hubo movimientos de devoción a María tales como la “esclavitud mariana” de San Ildefonso, y para el siglo IX se había desarrollado una teología de la virginidad consagrada¹¹, ligada a la historia del monacato femenino a la que ya hice antes alusión, es en la Baja Edad Media cuando la devoción mariana conoce un auge extraordinario, contraponiendo a la imagen maligna de la mujer, cuya representación es Eva, la imagen virginal y humilde de María.

Es en este ambiente de devoción que las místicas se hacen santas y maestras al relatar sus experiencias de contacto con Dios. Georgette Epiney-Burgard y Emilie Zum Brunn han demostrado que se trataba de autoras con una sólida cultura teológica y filosófica, y nos recuerdan que en ese momento era común que las mujeres de la nobleza siguieran estudios de muy alto nivel, casi iguales a los de los hombres¹². Recordemos si no las lecciones que Heloísa, perteneciente a una familia de la aristocracia francesa, recibió del famoso filósofo Abelardo, y que dieron lugar a una de las más grandes historias de amor en Occidente.

Muchas de las escritoras místicas no eran monjas sino beguinas o beatas, forma de religiosidad que, al no estar relacionada con la clausura monástica, causaría bastante incomodidad a la Iglesia. No obstante las sospechas que despertó, la espiritualidad de las beguinas tenía una íntima conexión con la teología cisterciense del siglo anterior y con las propuestas revolucionarias del franciscanismo, pues éste planteaba una mística del amor

¹⁰ Citado por Cirlot y Garí en *op. cit.*, p. 26.

¹¹ Uría, *op. cit.*, pp. XIX y XX.

¹² Épiney-Burgard y Zum Brum, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa Medieval*, pp.15-16.

que a la vez dialogaba con la poesía trovadoresca y con el amor cortés, de moda por todo el mundo europeo de la época¹³.

A lo ancho del continente proliferaron los textos místicos de mano femenina escritos ya en lengua vernácula: en neerlandés escriben Beatriz de Nazaret y Hadewijch de Amberes; cercanas al siglo XIV, Juliana de Norwich, que no era beguina sino reclusa, y la permanentemente bañada en llanto Margery Kempe escriben o dictan en inglés. Entre los géneros que cultivaron sobresalen las *Vidas*, aunque también conservamos poemas y visiones, textos todos que, por el uso de la primera persona y por la indagación profunda del ser que constituyen, dan la impresión de ir acercándose a la construcción de la subjetividad que el proceso de escritura realiza en el mundo moderno.

Después del año 1270 se puede notar una radicalización en los contenidos de los textos de las místicas. Así parece indicarlo el episodio funesto que abre el siglo XIV: la muerte en la hoguera en el centro de París de Marguerite Porète (h. 1250-1310), que no había querido retractarse de las ideas sobre la relación amorosa entre el alma y Dios que expresó en su libro *Espejo de las almas simples*¹⁴. Para Victoria Cirlot y Blanca Garí, la última etapa del auge de la escritura mística, que se extiende durante los dos últimos siglos de la Edad Media, se entronca ya con el Barroco¹⁵, afirmación que lleva directamente a territorio hispánico. Pero antes de hablar de ello, considero importante hacer referencia a la otra cara de la escritura femenina del fin del Medioevo: la de las escritoras que dedicaron su pluma a temas profanos. Ya he evidenciado que dicha escisión temática es posible rastrearla desde mucho antes. A partir del siglo XIII también en el mundo laico encontramos brotes de cultura femenina: miniaturas y manuscritos dan luz sobre la existencia de calígrafas que aprendieron el oficio del padre, del esposo o de algún otro miembro de la familia¹⁶. Otro ejemplo sería el de las *trobairitz*, que como sus colegas masculinos, se dedicaron de forma profesional a cantar y componer canciones sobre el amor cortés¹⁷.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Vid. Garí, "Introducción. El siglo de las místicas", en Porète, *El espejo de las almas simples*, pp. 9-33.

¹⁵ Cirlot y Garí, *op. cit.*, pp. 16-17.

¹⁶ Frugoni, "La mujer en las imágenes, la mujer imaginada", en *Historia de las mujeres*. 2. La Edad Media, pp. 459-460.

¹⁷ Vid. Bruckner, "Fictions of the Female Voice: The Women Trubadours", pp. 866-891.

Serán, empero, laicas y religiosas las que, alejándose de la escritura mística, participen de un debate cuyo centro retorna al problema de la voz pública de las mujeres. Este debate, a un tiempo político y literario, se conoce como la *Querella de las Mujeres*. Su origen podemos ubicarlo hacia mediados del siglo XIII en varias universidades de Europa. Por ese entonces, obviamente respaldada por todas las ideas sobre el sexo femenino que la tradición medieval había desarrollado, triunfaba la teoría aristotélica de la polaridad de los sexos, la cual señala la superioridad de los hombres en todos los órdenes, pero especialmente en el orden intelectual¹⁸.

Algunas escritoras, la misma Hildegard de Bingen, entre ellas, defendieron una teoría distinta, que planteaba que los sexos debían complementarse. No obstante, la entrada plena de las mujeres al debate, que se extenderá por varios siglos, podemos situarla hasta 1400, cuando Christine de Pizan (1365-h.1430), desde Francia, responde a las acusaciones de ineptitud femenina con su libro *La ciudad de las damas*, en el cual “elaboró un discurso político de defensa de la valía de las mujeres [...] Cristina entendió como imprescindible que toda sociedad humana conociera y valorara la experiencia femenina del mundo”¹⁹. Al hacer un recuento de mujeres ilustres que realizaron aportaciones clave para la historia de la humanidad y colocarlas en el espacio alegórico de una ciudad en la que éstas dialogan, defienden sus ideas y cuya voz se escucha en el mismo tenor que la de los hombres; Christine, que debía su formación intelectual a su padre, astrólogo de Carlos V de Francia²⁰, continúa la tarea de abrir espacios para el pensamiento y la subjetividad de las mujeres.

Es necesario en este punto traer a cuento la función que el humanismo renacentista ejerció en la educación de las mujeres tardomedievales, y por lo tanto en la propia *Querella*. Los humanistas ya proponían una cierta igualdad de los sexos en cuanto al acceso al conocimiento, con una consideración: que las mujeres no estudiaran retórica, disciplina que les era innecesaria puesto que a ellas nunca les serían abiertas las puertas del poder político. Así lo consigna Leonardo Bruni: “¿Para qué cansar a una mujer con las mil dificultades del arte de la retórica, si ella nunca tendrá un foro? [...] Porque si una mujer mueve sus brazos mientras habla, o incrementa el volumen de su voz con gran intensidad,

¹⁸ Rivera-Garretas, “La querella de las mujeres: una interpretación desde la diferencia sexual”, p. 27.

¹⁹ Cabré Pairet, “El otro centenario: *La ciudad de la damas...*”, p. 2.

²⁰ Pernoud, *Cristina de Pizan*, p. 6.

aparecerá como amenazantemente insensata y necesitada de constrictión. Estas cuestiones pertenecen a los hombres; como la guerra, las batallas, las confrontaciones y las controversias”²¹. Una mujer no estudia retórica porque no debe hablar nunca en público, esto es lo que siguen repitiendo los autores que representan el inicio de la época moderna en Occidente.

I.1.1 Mujeres y escritura en la Edad Media hispánica

Adentrarnos en la historia y en la literatura de la España medieval nos lleva inexcusablemente a circunstancias muy distintas a las del resto de Europa. Su ubicación geográfica, las características de su cristianización, que estuvo determinada por la invasión visigoda de los primeros siglos y sobre todo la presencia de los musulmanes a partir del siglo VIII hacen que las circunstancias culturales sean en definitiva únicas.

El califato de Córdoba se constituyó tras la invasión árabe en uno de los más impresionantes centros de cultura del mundo conocido: allí confluyeron, llegados de los lugares más distantes, filósofos, astrólogos, médicos, poetas y artistas. El califato ofreció todos los medios propicios para el desarrollo de las ciencias, las traducciones y la preservación de los textos de autores antiguos, así como para la convivencia de distintas corrientes del Islam junto a las corrientes del judaísmo y junto al mismo cristianismo. Así fue como España se convirtió también en el punto álgido del desarrollo de las corrientes místicas judías que para los siglos XII y XIII darían lugar al pensamiento cabalista²², y los grandes talmudistas llegados de Oriente trabajarían al lado de los sabios musulmanes, ligados a tradiciones místicas como el sufismo.

A pesar de este ambiente propicio para el conocimiento y del refinamiento que caracterizó a la cultura árabe, en la mayoría de los sentidos, las mujeres musulmanas se encontraban también en una situación de clara inferioridad. De la cultura de las mujeres andalusíes se conoce a través de diccionarios biográficos, género histórico exclusivamente islámico en el que se relatan las vidas y aportaciones de personajes importantes. Las mujeres que allí aparecen, aunque en poca cantidad en comparación con los hombres, provenían de grupos sociales relacionados con la cultura y con el ambiente cortesano. Igual

²¹ Citado por Cabré Pairet, *op. cit.*, p. 4.

²² Muñoz-Huberman, *Las raíces y las ramas. Fuentes y derivaciones de la Cábala Hispanohebraica*, p. 13.

que las copistas laicas cristianas fueron instruidas por algún integrante masculino de la familia, ya que, a diferencia de los hombres, que viajaban por al-Andalus o por otros países islámicos para estudiar el Corán o las tradiciones proféticas con los grandes maestros, ellas rara vez podían viajar; el estudio ocurría entonces en la esfera estrictamente familiar, y cuando se les permitía salir para escuchar a algún maestro, debían ir acompañadas de sus padres o de sus esposos²³. De este primer grupo de sabias, desafortunadamente, no nos han llegado textos escritos por mano propia, como sí los tenemos de las mujeres dedicadas a temas profanos, lo cuales en este caso quedan manifiestos en la poesía, expresión sumamente valorada por la cultura árabe. Las poetisas que conocemos eran nobles o esclavas; paradójicamente, la esclavitud permitía el acceso a cierta preparación que las mujeres nobles no tenían: la música, el canto, la recitación, las labores de la caligrafía y de la composición poética²⁴. Entre el comienzo de la dominación árabe y el siglo XIV²⁵ encontramos autoras como Wallada al bint al-Mustakfi (s. XI), hija de un príncipe omeya, Hafsa bint Hamdun (s. X), Maryam bint Abi (s. XI) o Hafsa Bint al-Hayy (1135-1191). Rafael Mérida Jiménez destaca la temática y la formación de estas autoras, “más laicas y cultas que las sores y damas de las cortes cristianas” e interpreta, por esas razones, que “las experiencias que transmiten sus versos resultan mucho más íntimas y ricas en matices que las de la mayoría de autoras cristianas”²⁶. Si bien podría tratarse igualmente de la simple imitación de los clichés y las fórmulas de la poesía de los hombres.

Una discusión similar es la que se ha dado en torno a la lírica oral de tradición femenina que a lo largo de toda la Edad Media encontramos en la Península, misma que se abre con las jarchas mozárabes y continúa hasta la lírica cancioneril del XV. No es el objetivo del presente estudio contribuir a tal debate, aunque sí me gustaría anotar aquí, siguiendo todavía a Mérida Jiménez, el hecho de que en muchas ocasiones sigue sin considerarse lo que la convivencia religiosa, violenta o no, significó en la historia política, social y cultural de los reinos cristianos y en la conformación de la literatura en lenguas romances. Aunque se han realizado ya estudios comparativos entre las autoras místicas germánicas o europeas y las hispánicas, volver la mirada hacia la cultura hispanohebra o

²³ Marín, “Nombres sin voz: la mujer y la cultura en al-Andalus”, en *Historia de las mujeres 2. Edad Media*, pp. 566-569.

²⁴ *Ibid.*, pp. 570-571.

²⁵ Vid. Garulo Muñoz, *Diwan de las poetisas de al-Andalus*.

²⁶ Mérida Jiménez, “Mujeres y literatura desde los medievos ibéricos: voces, ecos y distorsiones”, p. 162.

hispanoárabe, sería muy beneficioso para “nuestro conocimiento de las representaciones femeninas en la cultura cristiana y, por supuesto, en los infinitos trasvases que durante centurias caracterizaron las movedizas fronteras político-culturales de los reinos”²⁷.

Dejo por ahora pendiente esta sugerencia, para avanzar hacia el espacio de escritura de las mujeres cristianas en la Península. También en este espacio encontramos escritoras en castellano y escritoras en lenguas clásicas. Tal clasificación puede interpretarse como una lucha por el control de la palabra pública y por las prerrogativas para nombrar la realidad “dando o negando a los cuerpos vivos y a las cosas existencia simbólica”²⁸. Igual que en el caso de las escritoras religiosas andaluzas, hasta ahora carecemos de suficientes documentos en latín para dar cuenta de la escritura de las mujeres cristianas peninsulares de la Alta Edad Media²⁹; por lo tanto, las autoras a las que es posible referirse ya son posteriores al siglo XIII, el momento en el que las lenguas romances, especialmente el castellano, alcanzaron el rango de lenguas aptas para la escritura culta y literaria.

Hasta el momento, el mayor corpus existente sobre escritoras españolas parece seguir siendo el de Serrano y Sanz³⁰, que apareció hace más de un siglo, pero como no es tampoco mi intención hacer en este momento una revisión exhaustiva de nombres y títulos, sino más bien una serie de anotaciones que me permitan situar lo más adecuadamente posible a mi autora en términos no sólo biográficos sino culturales y literarios, me limito a mencionar los géneros más cultivados, así como algunos ejemplos paradigmáticos de cada uno de ellos.

Deyermond, en el artículo arriba citado, incluye como autoras de poesía en lengua romance a Mayor Arias, que en 1403 escribió una despedida para su marido, Ruy González de Clavijo, que salía hacia un largo viaje a la corte de Tamorlán, así como a Florencia del Pinar, fina representante de la lírica cancioneril. También en la esfera de los cancioneros prerrenacentistas y renacentistas, Deyermond destaca las poesías breves de la portuguesa Felipa Almada, una canción atribuida sin demasiada seguridad a la reina Juana, algunas

²⁷ *Ibid.*, p. 63.

²⁸ Rivera-Garretas, “Las prosistas del humanismo y del Renacimiento (1400-1550)”, en *Breve historia feminista de la literatura (en lengua castellana) IV. La literatura escrita por mujer (De la Edad Media al siglo XVIII)*, p. 83.

²⁹ Mérida Jiménez, *op. cit.*, p.157.

³⁰ *Vid. Serrano y Sanz, Apuntes para una Biblioteca de Escritoras Españolas desde 1401 a 1833.*

estrofas de María Sarmiento y otro fragmentos a veces de sólo un verso o dos, de autoras que únicamente se identifican como “damas”³¹.

El otro género socorrido es el de las cartas, de las cuales, entre los siglos XIII y el XV, encontramos varias en castellano y en catalán, de mujeres por lo común relacionadas con las cortes de Aragón y de Portugal³². Queda igualmente mucho por abonar al campo de estudio de las escritoras judeoespañolas de las que se conocen algunos versos y de las cuales Teresa de Cartagena es, de cierto modo, heredera.

Ya muy cercano el fin de la Edad Media, la escritura femenina en la Península parece inclinarse más hacia la prosa tanto en latín como en lenguas romances. Antes hice alusión al hecho de que el proyecto intelectual humanista contemplaba en su amplitud el acceso a la educación para las mujeres, con la indicada excepción del aprendizaje de la retórica. En España, las mujeres participaron también de tal aspiración renacentista durante el siglo XV y comienzos del XVI. Los documentos nos permiten ver que durante algunas décadas hubo un verdadero resurgimiento de la educación femenina. Tal ambiente fue claramente favorecido, junto con la instalación del humanismo en las cortes, precisamente por el mecenazgo de reinas, virreinas e infantas y por su voluntad de difundir y recuperar la cultura clásica³³.

Las mujeres cultas que se vieron beneficiadas en este período habían salido, como se ha visto en la gran mayoría de las autoras que he venido mencionando, de un entorno familiar favorecedor, pues al igual que en otros períodos de la Edad Media, las que pertenecían a la burguesía urbana y a la aristocracia de los siglos XV y XVI tuvieron acceso a la misma educación selecta que los hombres³⁴. Dichas estudiosas serían en su momento llamadas a la corte de Isabel la Católica o de María de Aragón, trabajarían en las bibliotecas de estas reinas e incluso llegarían a ser, contra todas las imposiciones seculares, profesoras en las Universidades de Salamanca y de Alcalá, cunas de la enseñanza medieval y de las nuevas ideas renacentistas, respectivamente. Al ser formadas con tanto rigor en la tradición clásica, sus textos, comprensiblemente, están escritos en latín y tratan cuestiones filosóficas y científicas; por todo lo anterior, se les conoce con el nombre de *puellae doctae*. Hasta

³¹ Deyermond, “Las autoras medievales castellanas a la luz de las últimas investigaciones”, p. 38.

³² *Ibid.*, p. 40.

³³ Borreguero Beltrán, “*Puellae doctae* en las cortes peninsulares”, pp. 77-79.

³⁴ Rivera-Garretas, *op. cit.*, p. 115.

nuestra época han llegado los nombres, y algunas obras, de Beatriz Galindo, Beatriz de Bobadilla, Lucía Medrano, Juana Contreras, Francisca de Nebrija -hija del famoso Antonio de Nebrija-, Beatriz de Silva y Meneses, e incluso el de Isabel de Vergara, toledana de familia conversa, quien fuera la primera traductora de las obras de Erasmo, que tanta resonancia tendrían entre los intelectuales de la época de Carlos V³⁵.

Resulta por completo lógico el que la labor y presencia de las *puellae doctae* se vincule con la *Querella de las mujeres*, que tuvo por supuesto su versión hispánica. España no carecía, claro está, de una tradición de literatura misógina; en Castilla la conformaron escritores como el Arcipreste de Talavera, Hernán Mexía o Fernando de Rojas y Lucena. Si bien hubo otros autores que los confrontaron e hicieron apología de las mujeres: Suero de Ribera, Juan del Encina o Alonso de Cartagena, pariente de Teresa de Cartagena, cuya obra *Libro de las Mugerres Ilustres* no se ha conservado³⁶. De la misma forma, María de Aragón, que tenía conocimiento del *Corbacho* del Arcipreste o del *Maldezir de Mugerres* de Pedro de Torrellas, impulsó un movimiento con la intención de mitigar esa visión peyorativa³⁷. Para María Milagros Rivera-Garretas, este debate literario del siglo XV, “tiene para la historia de las mujeres un interés que todavía no hemos logrado captar en todas sus dimensiones”³⁸.

Hacia 1554, el declive de esta fase extraordinaria para la educación de las mujeres acompaña el inicio de la decadencia del Imperio español y la entrada en una nueva edad histórica. En el mismo año muere Mencía de Mendoza, una de las últimas *puellae doctae*, y sobre la situación que se abre para la participación de las mujeres en el conocimiento y las artes, dice mucho el hecho de que Mencía haya peregrinado por varias cortes sin conseguir trabajo en ninguna de ellas³⁹.

En el otro extremo se sitúan las autoras que escriben en lengua vulgar. También de origen noble, pero no necesariamente poseedoras de la rigurosa formación de sus coetáneas humanistas, las escritoras que conforman este grupo se dedicaron al género biográfico, que comúnmente se insertaba en formas literarias enlazadas a la religiosidad o a lo que se ha

³⁵ *Ibid.*, pp.81-96.

³⁶ Pelaz Flores, “A la más virtuosa de las mujeres. La reina María de Aragón (1420-1445)...”, pp. 336-337.

³⁷ *Idem.*

³⁸ Rivera-Garretas, “El cuerpo femenino y la ‘querella de las mujeres’...”, en *Historia de las mujeres 2. La Edad Media*, p. 616.

³⁹ Borreguero Beltrán, *op. cit.*, p.96.

denominado “escritura conventual”. También dentro de estas formas hallamos tratados que nos remiten en primer término a los textos de las místicas del norte de Europa.

Así, encontramos las voces de Isabel de Villena, Constanza de Castilla y Leonor López de Córdoba. Esta última, proveniente de una familia de la nobleza que cae en desgracia, dicta ya en la madurez sus desventuras a un escribano. Sus *Memorias* presentan por tanto el problema de la múltiple autoría tan importante para los estudios de literatura medieval. Constanza de Castilla e Isabel de Villena, lo mismo que Teresa de Cartagena, son mujeres que dejan consignadas en papel sus experiencias sagradas o sus consejos espirituales, lo cual les haría entroncar con la tradición de escritura religiosa y mística europea que ya expuse antes. Constanza, priora de un convento dominico de Madrid, escribe un devocionario en castellano, mientras que la valenciana Isabel de Villena, abadesa de un convento de clarisas, es reconocida por su obra en catalán *Vita Christi*, en la que instruye a sus monjas y las presenta como protagonistas de la vida de Cristo y del misterio de la Redención⁴⁰.

I.1.2 Tradiciones y literatura escrita por mujeres hacia el final de la Edad Media

Plantear la caracterización y la ubicación que corresponde en este panorama a la obra de Teresa de Cartagena, debe comenzar, desde mi punto de vista, con una reflexión que integre los elementos sobre la escritura de las mujeres medievales que he venido presentando a lo largo de este primer capítulo. Una de las intenciones que me han guiado hasta ahora es la de ir mostrando las continuidades y rupturas, así como las altas y bajas que el trabajo literario e intelectual de las mujeres tuvieron a lo largo de la Edad Media. No obstante, todavía no he delineado cuáles de estos elementos o momentos pueden considerarse en sí tradiciones literarias o de escritura femenina, lo cual haría posible instalar la escritura de Teresa de Cartagena dentro o en relación con esas mismas tradiciones.

Para poder delimitarlas, voy a considerar cuatro cuestiones que me permitan ir avanzando de manera más clara: ¿quiénes eran las mujeres que escribían? ¿Qué escribían? ¿Cuáles eran sus motivaciones? ¿A quiénes dirigían sus textos? Estas preguntas, planteadas

⁴⁰ Esteba de Llovet, “Isabel de Villena, una mirada teológica en femenino muy singular”, p. 156.

ahora de forma general, pues vuelven la vista al breve recorrido histórico que ya realicé, serán retomadas posteriormente de manera particular para el caso de Teresa de Cartagena.

Las primeras dos cuestiones de alguna forma ya han sido respondidas antes. Sobre la primera, referente a quiénes eran las autoras, es evidente que en los diferentes lapsos de la Edad Media en los que la cultura femenina floreció, ésta se desarrolló en el ambiente de la nobleza, de la aristocracia o en todo caso, durante los últimos siglos, aunque en menor medida, de la naciente burguesía. Tanto las escritoras laicas como las religiosas nacieron en familias acomodadas y tuvieron una educación privilegiada. En repetidas ocasiones, tal formación estuvo condicionada por la participación del padre o de algún pariente culto o lo suficientemente abierto como para permitirles el acceso a las letras y al conocimiento. Las mujeres en realidad desempeñaron en diferentes momentos todos los oficios y cultivaron todas las artes relacionadas con el saber: fueron médicas, literatas, calígrafas, miniaturistas, maestras, incluso en la época de oro de la mística europea se les permitió ser teólogas. Solamente en un período extraordinario como éste fue posible que la autoridad masculina aceptara el que las sabias les enseñaran: los hombres necesitaron escucharlas porque ellas constituían el testimonio vivo de Dios⁴¹.

Fuera de esta situación nunca fue normal ni aceptable que las mujeres, a pesar de que hubieran sido educadas en lo que la cultura oficial consideraba adecuado, como la lengua latina y la interpretación de las Sagradas Escrituras, pretendieran realizar un magisterio que sobrepasara el privilegio de los hombres. Sólo en el caso de la Edad Media española encontramos que a las esclavas también se les instruía, sin embargo, la finalidad de ello es que fueran aptas para la vida de la corte. Por lo tanto, su educación seguía sin rebasar los límites de las clases altas, lo cual demuestra que pertenecer a éstas otorgaba a las mujeres posibilidades que aquéllas que pertenecían a otras clases, no tenían.

La primera de las cuestiones remite entonces a la clase social a la que pertenecen las autoras. Esto no significa, como ya se ha visto, que la aparición de sus textos sea un fenómeno extrañísimo en el transcurrir de los siglos. Chiara Frugoni sugiere incluso la posibilidad de que en la Baja Edad Media el saber leer estuviera mucho más difundido de lo que generalmente se ha admitido⁴². Lo que resulta natural es que la clase social a la que

⁴¹ Cirlot y Garí, *op. cit.*, p. 34.

⁴² Frugoni, *op. cit.*, p. 459.

pertenecieron estas mujeres se enlace con las formas de vida que la mentalidad medieval instauró como adecuadas para el género femenino: el matrimonio y la religiosidad. Pareciera que es cliché el hablar de las monjas como las únicas que escribieron a lo largo del Medioevo, sin embargo, resulta lógico que el desarrollo de las órdenes religiosas femeninas, al ser el reflejo de las órdenes masculinas, requiriera de parte de las que las conformaban una disciplina análoga, aunque mucho más signada por el precepto de la humildad; las monjas, o quienes siguieron las distintas variantes de vida religiosa existentes, necesitaron pues, para servir a Dios y entregarse a su contemplación, aprender a leer, así como escribir, estudiar y meditar⁴³. No así las mujeres laicas, quienes entre la tutela del marido, la crianza de los hijos y las exigencias de la corte, tenían menos espacio para el estudio y la meditación, aunque igualmente contamos con singularidades notables como Leonor de Aquitania cuyas cortes de amor catapultaron la moda del amor cortés por toda Europa, o las reinas de las cortes ibéricas del XV, que como señalé, fungieron como mecenas de las sabias del prerrenacimiento.

Con respecto a la segunda cuestión, más allá de los géneros literarios a los que las escritoras dedicaron su pluma y que, de ser muy específicos, encontraríamos muy variados, me interesa proponer una clasificación simple, quizá extremadamente dicotómica, desde la cual puedan trazarse algunas líneas históricas. El primer punto de esta clasificación separa los textos religiosos de los textos profanos, el segundo considera la escritura en lenguas vulgares frente a la escritura en lengua culta.

Recapitulando, tenemos que en la Alta Edad Media, puesto que las lenguas vulgares aún están conformándose, el concepto de literatura escrita está indefectiblemente unido al uso de la lengua latina en el mundo cristiano. Sólo en la Península Ibérica, con la dominación árabe, conviven con el latín, el árabe y el hebreo que también poseen el estatus de lenguas de cultura. No es sino hasta el siglo XIII cuando comenzamos a encontrar en distintos lugares de Europa textos de escritoras en lengua vulgar; al abrirse la oportunidad de escribir en estas lenguas, las escritoras cristianas, especialmente las religiosas, recurrirán de forma constante a ellas. Los grandes textos místicos lo corroboran. El uso mucho más restringido del latín sigue, sin embargo, dándose hasta el fin de la Edad Media: en el siglo

⁴³ *Ibid.*, p. 462.

de Teresa de Cartagena, en España coexisten las *puellae doctae* y las escritoras en lengua vulgar.

Para el caso de la temática de los textos, no entraré tampoco en precisiones acerca de todos los asuntos que las escritoras medievales trataron en sus páginas. Me interesa aquí únicamente hacer una precisión: entre el siglo XII y el XV, las dos líneas de escritura femenina más claramente visibles son la de la mística y la de la *Querella de las mujeres*. La primera es, por supuesto, religiosa, la segunda puede decirse que se inclina más hacia los temas profanos, pues aunque muchas veces está apoyada o contradice o discute a partir o sobre argumentos teológicos, lo que pone en el centro es la voz pública de las mujeres y su participación en el mundo intelectual y político.

En estos términos sencillos que estoy manejando, encuentro que se puede ya hablar de forma más estricta de una tradición literaria femenina a partir de los textos de las místicas europeas, derivados de una forma de escritura más amplia que a la vez se vincula con la tradición latina, y que sería la de las mujeres religiosas o de la escritura conventual. La tradición mística, si bien tiene sus antecedentes en los textos latinos de Hildegard de Bingen, finalmente toma cuerpo en los textos de las místicas del XII y del XIII, que se atreven a poner sus reflexiones y sobre todo sus experiencias espirituales, en sus propias lenguas. La segunda tradición en este esquema es la que, aunque también con antecedentes desde el siglo XII, confirma Christine de Pizan, y que se prolonga hasta el siglo XVIII; a ella pertenecen todos los textos que por sus temáticas o por sus argumentos pueden inscribirse dentro de la *Querella*.

Esta propuesta se ve enfrentada a opiniones adversas a la noción de tradición de escritura femenina: “Cuando estas mujeres llegan a la escritura lo hacen sin modelos, sin tradición, y en consecuencia tienen que inventar su propia genealogía con la que identificarse y en la que sentirse reflejadas”⁴⁴. Sin embargo, considero que realizar un recorrido histórico a través de los textos de las escritoras medievales nos permite entender precisamente las genealogías de las cuales forman parte. Las dos tradiciones a las que hago referencia son las que encontraremos justamente en los textos de Teresa de Cartagena. Las dos cuestiones restantes deben permitirme precisamente profundizar en el sentido y las características de las mismas.

⁴⁴ Navas Ocaña y Torre Castro, “Prosistas medievales castellanas: autorías, auditorios, genealogías”, p. 94.

Con respecto a la motivación que estas autoras tenían para dar vida a sus textos, tal parece que la respuesta es bastante ardua porque pertenece al terreno siempre móvil de las subjetividades. Ya he señalado que, de alguna manera, todo el estudio que me propongo es una indagación en la subjetividad de una autora particular. Para avanzar firme en este terreno, se requieren nociones que no caigan en el relativismo o en las afirmaciones absolutas, y quizá sea la perspectiva de la historia de las mentalidades la que ayude a establecer una crítica lo suficientemente compleja.

Desde este enfoque, varios autores coinciden en colocar el origen la escritura femenina, específicamente de la escritura conventual y de la tradición de textos místicos, en relación con una orden directamente divina. Dicho mandato autorizaba a las mujeres a realizar una actividad que era por costumbre exclusivamente masculina: “El medio más frecuente y de mayor uso sobre todo entre religiosas es el que deja la responsabilidad en manos divinas, pues solo por voluntad de Dios se puede explicar que una mujer sea capaz de escribir, lo que es manifestación inequívoca de que elige a los más débiles para expresarse”⁴⁵. De este llamado divino y de su consecuente obediencia, se sigue la orden de los confesores que intentaron establecer un mecanismo confiable para la validación de las experiencias espirituales de las religiosas. En este esquema, el voto de obediencia, tan importante desde el origen de las órdenes femeninas, es por supuesto fundamental, y la escritura, a pesar de ser una tarea cotidiana en los conventos, es vista como la normalidad, pues en ésta se hace patente la presencia de Dios. El trasladar al papel y así hacer públicos los más íntimos movimientos del espíritu es ante todo un acto milagroso⁴⁶. Las mujeres quedan, pues, a través de este prodigio, perdonadas por atreverse a escribir “sobre temas en los que se les juzga incompetentes por cuanto laicas, salvedad hecha de ese privilegio excepcional que es la inspiración directa del Espíritu Santo”⁴⁷.

Victoria Cirlot y Blanca Garí, por otra parte, leen la escritura de las mujeres como una necesidad inexcusable, prácticamente de vida o muerte⁴⁸. Hacia este mismo sentido se dirige Milagros Rivera-Garretas cuando dice que las mujeres escriben para darse existencia

⁴⁵ Baranda, “*Por ser de mano femenil la rima: de la mujer escritora a sus lectores*”, p. 450.

⁴⁶ Alcalá Galán, “Escritura como milagro en las *Vidas* de las monjas”, p. 639.

⁴⁷ Épiney-Burgard y Zum Brum, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁸ Cirlot y Garí, *op. cit.*, p. 27.

simbólica y así construirse a sí mismas, ordenar su vida y estar en paz⁴⁹. Estas consideraciones desembocan, ya en una lectura de la escritura femenina como forma de rebelión o de transgresión frente a las imposiciones sociales, ya en una especulación acerca de la construcción del sujeto.

Ciertamente, al analizar estas formas de escritura como he venido haciendo, puede traslucirse el carácter marginal de tales manifestaciones, y los discursos que estos textos contienen se contraponen también constantemente a otros discursos que podemos llamar “oficiales”. No me parece pertinente, sin embargo, afirmar que las escritoras poseían una conciencia de rebelión que ya sería propia de momentos más recientes. Así como no se puede generalizar la afirmación de que la voz de las mujeres estuvo silenciada a lo largo de toda la Edad Media, pues hubo épocas en que la educación de las mujeres y sus textos ocuparon un lugar hasta cierto punto privilegiado dentro de la cultura de su época, así tampoco puede decirse que cuando una mujer escribía lo hacía siempre para rebelarse frente a las imposiciones que su género sufría.

Avanzar en la otra dirección parece en cambio más fructífero, pues permite complejizar la noción de escritura y tomar en cuenta los diversos factores que contribuyen a la misma. Se trataría entonces de considerar que el cambio de mentalidad en la cultura europea de la temprana Edad Moderna implica que el sujeto empieza a ocupar un lugar. La escritura sí implica el esfuerzo del autor por tratar de comprenderse a sí mismo⁵⁰, un acto de dominio del propio pensamiento, o en otras palabras, un camino al autoconocimiento⁵¹. Estos procesos de autoconocimiento sólo pueden analizarse a profundidad si se hace uso de categorías adecuadas a la cultura en la que los textos fueron producidos. Desde esta perspectiva, consideraré al lenguaje, en este caso, al lenguaje literario, “como forma para dibujar un modelo histórico del sujeto”⁵².

La cuestión de a quién iban dirigidos los textos medievales femeninos se cierra así sobre el mismo tema del autoconocimiento y de la construcción del sujeto. Si bien en términos pragmáticos las escritoras suelen dedicar sus obras a las mecenas nobles que las protegen o les facilitan un espacio intelectual, más allá de dicho pragmatismo podemos ver

⁴⁹ Rivera-Garretas, “Las prosistas del humanismo y del Renacimiento (1400-1550)”..., p. 86.

⁵⁰ Cirlot y Garí, *op. cit.*, p. 31.

⁵¹ Alcalá Galán, *op. cit.*, p. 640.

⁵² Rossi, “Introducción. Instrumentos y códigos. La ‘mujer’ y la ‘diferencia sexual’”, en *Breve historia feminista de la literatura (en lengua castellana). I. Teoría feminista: discursos y diferencia*, p. 24.

que las escritoras místicas, por ejemplo, se dirigen al mismo Dios; las autoras que se inscriben en la *Querella* escriben para las mismas mujeres, en un acto de reconocimiento, y a la vez, para los hombres que han infamado su capacidad intelectual.

El tópico que atraviesa la gran mayoría de las obras de estas escritoras es el de la autohumillación: “parece que las escritoras medievales utilizaron deliberadamente un estilo pobre, escaso de erudición, de la misma manera que los cristianos de los primeros siglos empleaban un *sermo humilis* y una retórica peculiar, no porque no supieran escribir, sino para apartarse de la cultura pagana”⁵³. Todas las referencias a la ignorancia y las fórmulas menospreciantes que encontramos en los textos de las místicas no solamente construyen una imagen de la santidad femenina, sino que refuerzan nuevamente el voto de humildad y procuran justificar, junto con la orden divina, el acto de escribir. Solamente hacia el final de la Edad Media, las autoras comienzan a abandonar la idea de que escriben “a pesar de su sexo” y buscan nuevas fórmulas de dirigirse a sus lectores.

Luego de trazar este breve panorama sobre la escritura medieval femenina, primera coordinada necesaria para comenzar mi análisis de las obras de Teresa de Cartagena, pasaré a abordar otro punto inexcusable en lo que toca al contexto de la autora y a sus orígenes: el panorama histórico-cultural de los judeoconversos en la España del siglo XV.

1.2 El problema converso

Desde la perspectiva de Julio Caro Baroja, el antisemitismo que desembocó en masacres, persecuciones y en numerosas conversiones a lo largo del Medioevo hispánico, tuvo como pretexto más inmediato el religioso⁵⁴. La atribución de “bajas pasiones e intenciones siniestras en todos los órdenes y esferas”⁵⁵ a los integrantes del pueblo judío, así como la imposibilidad de desligarlos de su religión, aunadas al rencor popular, finalmente colocaron a los judíos como chivos expiatorios de los resentimientos de una España en el ocaso de la Edad Media. Para Esther Cohen, fue la necesidad de las sociedades de “ubicar en un objeto o individuo concreto las razones del mal, para así ver disminuidos sus temores y recelos

⁵³ Santos Paz, “Sexo y género en la obra de las escritoras medievales hasta el siglo XII”, p. 146.

⁵⁴ Caro Baroja, *Los judíos en la España moderna y contemporánea I*, p. 113.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 120.

más confusos e intrincados”⁵⁶, la cual colocó a los judíos como arquetipos del mal, y se desarrolló en el imaginario medieval la representación del “judío sangriento”. Por otra parte, en tanto que los judíos ocupaban un lugar prominente en la economía de esa sociedad, llegó a identificárseles con la figura del usurero, poderoso, odiado y buscado a la vez, y que era asimismo un ladrón del tiempo que transcurre entre el momento del préstamo y el del reembolso con intereses⁵⁷. De forma paralela, se empató la imagen del que “roba el tiempo” con el que “chupa la sangre”, pues al usurero se le comparaba con el que se alimenta de carroña. Así, dicha representación del judío como personaje satánico, transgresor de la ley divina⁵⁸, que se alimenta de sangre cristiana —especialmente la de los niños— llega hasta el siglo XV y allí mismo se consolida en medio de una colectividad fascinada por el espectáculo de la sangre y por el significado del rito eucarístico⁵⁹.

En el año de 1391, las condiciones sociales, el odio y las representaciones mentales se tradujeron finalmente en una serie de terribles matanzas cuyo arranque puede ubicarse en Sevilla, desde donde se extendieron por el Levante y el norte de España, a las cuales siguieron conversiones masivas. A partir de ese momento, aunque aparentemente desvinculada de la representación del “judío sangriento”, la figura del converso cobró variadas connotaciones.

Muy diversas actitudes pueden encontrarse entre los nuevos cristianos: están los apologistas del catolicismo, entre los cuales figura Alfonso o Alonso de Cartagena, tío de Teresa de Cartagena, a quien me referiré después de forma más extensa; están asimismo los que delatan a los judaizantes y los que satirizan a sus antiguos correligionarios. Por otra parte, también la vacilación y la heterodoxia fueron actitudes constantes entre los llamados “lindos”⁶⁰, cuya conversión se consideraba auténtica, puesto que no faltaban quienes dudaran de su nueva fe o quienes se cuestionaban constantemente, y que finalmente buscaban formas distintas de experiencia religiosa o bien acababan por crear sistemas filosóficos propios.

⁵⁶ Cohen, *Con el diablo en el cuerpo*, p. 73.

⁵⁷ Le Goff, *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*, p. 58, citado por Cohen, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁸ El Antiguo Testamento prohibía a los judíos alimentarse de sangre: “No comeréis la sangre de ninguna carne, pues la vida de toda carne es su sangre. Quien la coma, será exterminado” (Levítico, 17:13-14).

⁵⁹ Cohen, *op. cit.*, pp. 83-85.

⁶⁰ Autores como Alonso de Palencia se refirieron a los conversos del norte de la península como “lindos”, es decir, verdaderos seguidores de la fe cristiana en contraposición a otras regiones en las que las conversiones no se suponían tan auténticas.

El caso de los conversos de Burgos, lugar de origen de Teresa de Cartagena y de su familia, ilustra estas diferencias y especificidades. Como en muchas ciudades de España, los sucesos de fines del siglo XIV resultaron igualmente funestos para los judíos burgaleses. Allí la comunidad judía se había instalado desde inicios del siglo XI, “en un principio en el pie de la ciudadela, luego dentro de la ciudad”⁶¹. Para el siglo XIII era la más importante del norte de Castilla, contando con alrededor de ciento veinte o ciento cincuenta familias⁶². Además, en ese mismo siglo, Burgos se erigió como un importante centro de desarrollo de la Cábala.

Desde 1379 habían comenzado a aparecer decretos que limitaban las actividades comerciales de los judíos en la ciudad, y en el señalado año de 1391 hubo motines en los cuales “se invadió la judería y sus habitantes encontraron un refugio provisional en casas cristianas”⁶³. La mayoría de los judíos se convirtieron al cristianismo y conformaron un nuevo barrio de conversos. Entre los que abrazaron la fe cristiana se encontraba el abuelo de Teresa de Cartagena, el connotado rabino y erudito talmudista Šelomó ha-Lévi, quien tomara el nombre de Pablo de Santa María. Los conocimientos talmúdicos y filosóficos que Santa María poseía le fueron de gran ayuda para no perder sus privilegios al momento de iniciar una vida cristiana. Evelyne Kenig señala:

A los cuarenta años de edad, Salomón Halevi se convirtió, junto con sus hijos y hermanos. Uno de ellos, Josué de Halorki, no ocultaba sus ideas y dudas e intentó explicar los motivos de la conversión. Los había de índole material, filosófico, nacional y religioso. Pero Pablo de Santa María se marchó a París para completar sus estudios de teología. Permaneció algún tiempo en Aviñón, donde inició una duradera amistad con el cardenal Pedro de Luna, que llegó a ser papa en 1394 bajo el nombre de Benedicto XIII. Cuando volvió a Aragón, se destacó por sus incesantes ataques contra el judaísmo. Después viajó a Castilla, donde supo ascender rápidamente en la jerarquía eclesiástica.⁶⁴

Santa María jugó bien sus cartas, consiguiendo finalmente el cargo de obispo de Burgos. No había sido el primero: desde principios del siglo XIV, la apostasía entre personalidades reconocidas en el ámbito de la religiosidad hebrea tuvo grandes modelos, como el de Abner

⁶¹ Kenig, *Historia de los judíos españoles hasta 1492*, p. 84.

⁶² *Idem.*

⁶³ *Ibid.*, p. 85.

⁶⁴ *Idem.*

de Burgos, médico, que se había dedicado a estudiar las corrientes místicas y había comenzado a dudar de su fe hasta decidir, a la edad de cincuenta años, abrazar el cristianismo. Las ideas de Abner, plasmadas en el libro *Las guerras de Dios*, fueron cruciales para que el sector intelectual y adinerado de los judíos burgaleses comenzara a seguir su ejemplo⁶⁵. Las actitudes de Abner de Burgos, de Pablo de Santa María y de todos aquellos que se convirtieron en el ínter, nos hablan de que la apostasía de finales de la Edad Media, ya obligada en términos violentos, ya motivada por cuestiones económicas, sociales o auténticamente religiosas, ya por una mezcla de todas ellas, estuvo desde un primer momento soportada por la intelectualidad hispanohebraica: fueron los que contaban con un conocimiento profundo de los textos sagrados lo que justificaron a través de la escritura las conversiones. El mismo Alonso de Palencia, al atribuir una mayor sinceridad a los conversos del norte, toma el ejemplo de los conversos de Burgos, “acaso aleccionados por el ejemplo de Pablo de Santa María y sus ilustres descendientes”⁶⁶.

En la primera mitad del siglo XV, las medidas de exclusión y de segregación se irían sucediendo y acumulando. En el Concilio de Basilea de 1434 se habían discutido los procedimientos para separar a los judíos de los cristianos; entre las prohibiciones se establecía que “los cristianos no podían prestar sus servicios a judíos, ni ser contratados como preceptores para sus hijos, ni tener contactos sociales con ellos, como participar en sus fiestas o en sus bodas, ni dirigirse a médicos judíos”⁶⁷. Sin embargo y de acuerdo a Amram, durante esas décadas, relativamente pacíficas, las conversiones se redujeron “a un número aislado de individuos que tomaban la decisión, influenciados, sobre todo, por su creencia en la nueva fe”⁶⁸. Las cosas cambiarían radicalmente en el calificado *annus terribilis* de 1449, cuando el “problema judío” pasó a convertirse de manera definitiva en el “problema converso”. El 27 de enero en Toledo un grupo saqueó y quemó la casa de un recaudador de impuestos converso de nombre Alfonso de Cota. Tal acontecimiento encendió la chispa de un levantamiento popular en contra de don Álvaro de Luna, favorito del rey Juan II de Castilla. A don Álvaro se le acusaba de conspirar con los cristianos nuevos para tomar el gobierno de la ciudad. Para el mes de mayo, los sublevados habían

⁶⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁶⁶ Caro Baroja, *op. cit.*, p. 145.

⁶⁷ Giordano, “«La ciudad de nuestra conciencia»: Los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)”, p. 51, nota 24.

⁶⁸ Amram, *Judíos y conversos en el reino de Castilla...*, p. 65.

expresado sus acusaciones ante el rey y por lo tanto, ponían en primera línea lo que hoy se conoce como “el problema converso”. En el mes de junio, apareció la Sentencia-Estatuto de Toledo, documento oficial que selló el destino de los conversos, pues de ahí en adelante pesaría sobre ellos la sospecha de la autenticidad de su fe⁶⁹. La Sentencia-Estatuto excluía a los conversos de todo oficio o cargo público, fracturando profundamente el mundo de los cristianos viejos y el de los conversos. Según María Laura Giordano, a partir de este punto:

se desencadenó una secuencia de ataques, uno tras otro: 1459-1464, revueltas en Burgos; 1462-1463, insurrección en Sevilla contra las tasas y los oficiales del rey; 1464, desórdenes en Valladolid; 1465, conflictos en Toledo y Sevilla; 1467, motines en Toledo y Burgos; 1468, matanza de judíos en Sepúlveda; 1470, nuevos alborotos en Valladolid; 1471, explosión de otra revuelta en Burgos; 1473, masacres de conversos en Córdoba, Montoro, Bujalance, Adamar, La Rambla, Santaella, Écija, Andújar, Úbeda, Baeza, Almodóvar del Campo, Jaén; 1474, ataques a los conversos de Segovia y Valladolid; 1476, siguen los motines en Segovia; 1478, Toledo fue otra vez bajo la amenaza de un nuevo ataque anti-converso.⁷⁰

La misma autora atribuye esta sucesión de episodios violentos a la reacción de los cristianos frente a la función que los conversos habían desarrollado en la sociedad después de 1391⁷¹, a la cual haré referencia en el siguiente apartado. No se puede dejar de lado que los nuevos cristianos se habían integrado tan bien a las condiciones de vida que les reclamaba el catolicismo, que resultaba imposible llevar a cabo el programa de segregación expresado por el Concilio, sin que otros sectores sociales se vieran afectados⁷². Siguiendo esta lógica, podemos entender que el levantamiento anti-converso de Toledo no se quedara en un hecho aislado, sino que formara parte de una fuerza que, como ya hemos visto, proliferó en las décadas siguientes en toda la península, y que terminó dando pie, en 1478, a la instauración de la Inquisición española.

Paradójicamente, durante esos años, los conversos eran “el corazón latente de la cultura y del poder de Castilla”⁷³ y fueron ellos mismos los que a través de la literatura y de la filosofía no sólo buscaron reconfortar los sufrimientos de sus coetáneos, sino que

⁶⁹ *Ibid.*, p. 47.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁷¹ *Ibid.*, p. 64.

⁷² *Ibid.*, p. 48.

⁷³ *Idem.*

trazaron un programa humanista que se adelantaba décadas al influjo del erasmismo y al auge de la *devotio moderna*. Es en esta nómina de autores, preocupados por definir una identidad judeoconversa, y de proponer una integración entre los cristianos viejos y nuevos frente a las sospechas y a la violencia, donde podemos ubicar el pensamiento de Teresa de Cartagena⁷⁴.

I.2.1 Pensamiento y espiritualidad judeoconversos

Américo Castro, en su célebre libro *La realidad histórica de España*, plantea que la situación de los judíos respecto a los cristianos en ese convulso siglo XV “fue mucho más decisiva para el rumbo de la vida española que el resurgimiento de las letras clásicas, los contactos con Italia o cualquiera de los acontecimientos que suelen utilizarse para vallar la llamada Edad Media y dar entrada a la Moderna”⁷⁵. Sin la participación de los judíos conversos en esa sociedad, Castro no considera posible entender el surgimiento de la prosa de la época Alfonsina ni de la literatura de los siglos XIII y XIV⁷⁶.

Las causas de la gran participación de los conversos en la vida política y cultural del siglo XV, las encuentra Castro en el afán judío de mantener puro el propio linaje⁷⁷. En estos términos, serían los judíos quienes en realidad tuvieron en primer término arraigada la idea de “limpieza de sangre”, que posteriormente caracterizó al casticismo español; tal idea de pureza les permitía sentirse únicos, y los que se convirtieron mantuvieron ese sentimiento en su nueva vida, lo cual explica que, sobre todo los que poseían cultura o habían ocupado cargos importantes en la comunidad judía, como en el ya comentado caso del rabino Šelomó Ha-Leví, hicieran “cuanto estuvo a su alcance para influir en la política castellana”, y que se acercaran, “a los reyes y a los grandes, lo mismo que antes hicieron sus antepasados”⁷⁸.

En la importancia de la participación pública de los conversos coincide Marcel Bataillon. Para él, dejando de lado a los que habían sido “agregados por violencia y cuyo catolicismo es de dudosa calidad, la Iglesia de España encierra en su seno, desde fines del

⁷⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁵ Castro, *La realidad histórica de España*, p. 40.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 42. Menciona Castro, entre otros autores, a Sem Tob, Juan de Mena, Juan de Lucena, Diego de Valera, Diego de San Pedro, Alonso de Palencia, Rodrigo de Cota, Hernando del Pulgar, al mismo Alonso de Cartagena y por supuesto, a Fernando de Rojas.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 62.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 65.

siglo XIV, una porción notable de elementos venidos del judaísmo”, y se pregunta: “¿No es natural que haya sufrido una cierta influencia del genio judío, tan potente en la moral y en la religión?”⁷⁹. El mismo Bataillon, en una carta abierta a Américo Castro, expresaba su coincidencia en la idea de que la compleja convivencia entre cristianos, moros y judíos era el “eje fundamental de la «originalidad» española”⁸⁰ y en otro sitio admite haber quedado admirado, al estudiar las genealogías de conversos en los procesos inquisitoriales, “de ver a tantos miembros de estas familias marranas al servicio de los grandes, especialmente en calidad de administradores, mayordomos o secretarios”⁸¹.

Para Castro, este afán por la pureza que ostentaba el pueblo judío había terminado por obsesionar a los propios cristianos viejos, quienes, mezclados en puestos y dignidades con los conversos, habían hecho suyos los valores de los últimos⁸². Al no poder prescindir del elemento judío ni luego del converso en la vida económica y social de la época, los cristianos viejos desarrollaron una inseguridad que desembocó en la institución de un sistema de castas, en el cual ellos mismos terminaron por adjudicarse la dicha “limpieza de sangre” y por colocarse en el sitio más elevado⁸³, de manera que “cuanto más perseguían al hispanohebreo, tanto más se encarnaban los cristianos en el sistema semítico de la pureza del linaje”⁸⁴.

Bataillon, a diferencia de Castro, atribuye la originalidad de la situación española, así como la participación crucial de los conversos no a un carácter permanente o dado del pueblo judío, sino a un dinamismo histórico, que se traduce en una renovación del cristianismo español, siendo la espiritualidad judía anterior a la conversión la que aportó, a través de los conversos, sus inquietudes, y la que antes de la llegada de la Reforma y del erasmismo, conformó, como apunté arriba, un nuevo carácter a la búsqueda religiosa dentro del catolicismo. Esta última visión es la que tomaré como eje en el desarrollo de las siguientes páginas, pues considero que la indagación dinámica de la historia permite explicar más profundamente la función que los dos tratados de Teresa de Cartagena desempeñó en el complejo panorama sociocultural en el que vieron la luz; no obstante,

⁷⁹ Bataillon, *Erasmus y España*, p. 60.

⁸⁰ *Vid.* Bataillon, « L’Espagne religieuse dans son histoire », pp. 5-26.

⁸¹ Bataillon, *op. cit.*, p. 182.

⁸² Castro, *op. cit.*, p. 66.

⁸³ *Ibid.*, p. 77.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 36.

tampoco dejaré de lado la perspectiva de Castro, matizada por las apreciaciones que de ella hace Stephen Gilman al retomar el concepto de la casta de los conversos, subordinada por supuesto a la casta de los cristianos viejos, y la idea de que éstos adoptaron la exaltación del linaje de los hebreos para fundar su “fuerte sentido de hidalguía”⁸⁵.

De la interpretación de Gilman me interesa su consideración de que el ser converso es una forma de ser con los otros. Partiendo del análisis de la situación de Fernando de Rojas, este autor considera que el converso es miembro de una nueva casta “forzada a una posición marginal”⁸⁶, así como continuador de la casta judía, que finalmente “no había perdido nada de su tradicional importancia en la función de la sociedad”⁸⁷. Inserto en una época en la que “con diferentes grados de intensidad, sospecha y angustia”, cada individuo “comparte un dilema común: tener que representar una función social y existir al mismo tiempo”⁸⁸, esto es, una sociedad sumamente estratificada, el converso se encuentra en una situación paradójica, es al mismo tiempo central y marginal, ocupa puestos influyentes a la par que su condición es subalterna, y debe lidiar con la incertidumbre en medio de una sociedad dislocada. Una de las maneras de lidiar con ello sería el trabajo intelectual.

Siguiendo este argumento, Gilman recuerda las contribuciones del pueblo judío a la vida intelectual de la Europa moderna, pero concluye que éstas nada tienen que ver con una determinación racial: en el caso específico de España, no es la “raza” lo que otorga a los conversos su capacidad para sobresalir en el terreno literario o filosófico. Se trata más bien de su posición histórica: al estar colocados en un sitio paradójico entre el centro y los márgenes, al perder la seguridad del esquema judaico y no encontrarla tampoco en el nuevo esquema cristiano, los conversos se hace inmunes, dice Gilman, al quietismo intelectual y se aventuran a pensar más allá de las convenciones, en una “tierra de nadie”⁸⁹.

Un argumento similar proporciona Carlo Ginzburg, quien afirma que alguien nacido y educado en la cultura bíblica, o al menos sabedor del pasado judío de su familia, y formado luego como cristiano, consciente de las continuidades entre una y otra fe, como lo fueron Alonso de Cartagena y muy probablemente también Teresa de Cartagena, era más propenso, desde su subjetividad, a descubrir la dimensión histórica de los acontecimientos y

⁸⁵ Gilman, *The Spain of Fernando de Rojas*, p. 145. La traducción de las citas textuales es mía.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 28.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 341.

sus especificidades⁹⁰. En este sentido, la mentalidad conversa “no podía prescindir de ningún tiempo pasado. Todo instante resultaba valioso para la transmisión y ninguna herencia podía caer en el vacío”⁹¹.

Opinión similar mantuvo Francisco Márquez Villanueva, quien sostuvo que la tragedia de los judeoconvertos “no estribaba en sentirse judíos en medio de una sociedad gentil, sino en el dolor de verse sometidos a injusticias y sospechas por parte de una religión y un mundo que no les parecen cristianos ni racionales”⁹². Para Márquez Villanueva, muchos conversos de la época asumieron una actitud heterodoxa tanto desde el punto de vista judío como desde el cristiano⁹³, y desde principios del siglo XV se inclinaron a buscar “un cristianismo depurado de excrecencias temporales y de formalismo accesorios, que tal vez les recordaban demasiado al judaísmo que acababa de repudiar”⁹⁴. Igual que en otros momentos en que en la historia del cristianismo se habían despertado inquietudes similares, los conversos recurrieron a los textos de San Pablo, porque allí encontraron “la afirmación tajante de la caducidad de la vieja ley y el encomio a la caridad como valor supremo de la nueva religión”⁹⁵. A su vez, el estudio de los textos paulistas les conduciría a Séneca, que representaba la parte laica de dicha doctrina, y esa sería la causa de la cercanía de los judeoconvertos con el estoicismo, de la cual me ocuparé en un capítulo posterior, pues éste se encuentra también presente en los tratados de Teresa de Cartagena.

Esta heterodoxia conversa se refleja también en un intenso espiritualismo que acabará por influir a los alumbrados, a los luteranos y a los místicos. Según Pastore, también el “alumbradismo”, movimiento herético relacionado con el protestantismo que tuvo lugar en la España del XVI, se originó en el siglo anterior⁹⁶, en un contexto en el que los conversos tuvieron una participación clave gracias a su búsqueda de “una religiosidad cristiana del puro espíritu”. En Teresa de Ávila, fray Luis de León, san Juan de Ávila y otros autores místicos y ascéticos, puede encontrarse el “desapego hacia la vida eclesiástica al uso, hacia la imposición violenta de la fe, el cesarismo estatal, la limpieza de sangre y la

⁹⁰ José Luis Villacañas Berlanga, “El programa de traducciones de Alfonso de Cartagena y la Fundación de la Mentalidad Castellana”, en Alonso de Cartagena, *Los Cinco Libros de Séneca*, p. 18.

⁹¹ *Ibid.*, p. 19.

⁹² Márquez Villanueva, *De la España judeoconversa*, p. 49.

⁹³ *Ibid.*, p. 61.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 63.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁹⁶ Pastore, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, p. 36.

Inquisición”⁹⁷ que ya es posible encontrar un siglo antes en los humanistas conversos que desde la religiosidad pugnaron por una sociedad sin castas y de una Iglesia desligada de los poderes terrenales. Ante la imposibilidad de que tal proyecto se llevase a cabo, los conversos se volcaron hacia su interior⁹⁸, donde encontraron la libertad y la paz que faltaban en un entorno donde se veían cada vez más amenazados.

La heterodoxia, el paulismo y la espiritualidad interior no serían, pues, “una respuesta psico-sociológica y política a la segregación o a la persecución, sino el desarrollo de una específica ‘teología conversa’”⁹⁹, que fue adoptada y desarrollada de manera especial por los intelectuales de la familia Cartagena. Ellos, al igual que otros autores humanistas y conversos del siglo –Juan de Torquemada o el monje jerónimo Alonso de Oropesa- utilizaron las mismas técnicas de exégesis bíblica¹⁰⁰, cuyo principio era la asociación del significado espiritual de las Escrituras con su sentido literal, lo cual les permitía justificar de manera positiva su conversión¹⁰¹.

Así, el abuelo de Teresa de Cartagena, que como rabino había fundado una escuela de estudios bíblicos y talmúdicos¹⁰², escribe su *Scrutinium Scripturarum*, obra en la que, haciendo uso de fuentes tanto cristianas como talmúdicas y midráshicas, y siguiendo el modelo de Abner de Burgos y de la tradición literaria *adversus iudaeos*, expone un debate entre un judío y un cristiano. En el texto, Santa María argumenta que la conversión no es tanto un evento, una experiencia o un cambio de dirección moral, como una comprensión o un reordenamiento del alma, lo cual implica una interiorización del paradigma paulino y de su imagen de la conversión como la recuperación simbólica y literal de la vista. En esta lógica, los judíos padecen de una ceguera que se cura solamente al convertirse al cristianismo¹⁰³. De este modo, Pablo de Santa María presenta una conversión que si bien inicia con el llamado divino, sólo llega a realizarse plenamente a través de un cambio gradual del entendimiento que se da en lo privado, en el interior del corazón¹⁰⁴. Su obra

⁹⁷ Márquez Villanueva, *op. cit.* p. 65.

⁹⁸ *Idem.*

⁹⁹ Stuczynsky, “Pro-converso apologetic and biblical exegesis”, en *The Hebrew Bible in Fifteenth-century Spain*, p. 152.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 154.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 176.

¹⁰² Pastore, *op. cit.*, p. 43.

¹⁰³ Szpiech, “A father's bequest: agustinian typology and personal testimony in the conversion narrative of Solomon Halevi...”, en *The Hebrew Bible in Fifteenth-century Spain*, p. 183.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 192.

gozaría de una importante difusión en Europa, y llegaría incluso a influir en la Alemania de Lutero¹⁰⁵.

En lo que respecta al hijo de Pablo de Santa María, Alfonso o Alonso de Cartagena, éste presenta su alegato a favor de los conversos en su *Defensorium unitates christianae*, donde alude a las corrientes profético-mesiánicas de moda en el siglo, y recapitula la historia de la creación hasta la llegada de Cristo, dividiéndola en tres períodos: de Adán a Abraham, de Abraham a Cristo y de Cristo al fin del mundo. De este modo, justifica una continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Israel, así como una aportación del judaísmo al cristianismo, aportación que considera visible para todo aquel que leyera con atención la Biblia: “Dios eligió al pueblo de Israel para el nacimiento de 'su hijo', por tanto el pueblo de Israel fue predestinado por Dios”¹⁰⁶. Sin embargo, Cartagena considera que el abismo entre judíos y cristianos tiene que ver con la llegada del Salvador, pues aunque ambos están de acuerdo en que el pueblo judío está en el centro de dicha salvación, los cristianos han logrado darse cuenta de que tal llegada ya se ha dado, mientras que los judíos no la aceptan. En este sentido, todo aquel que cambie de opinión, se convierta y acepte la llegada del Mesías, merecerá la misma salvación¹⁰⁷.

Alonso de Cartagena utiliza asimismo la metáfora de la iluminación, acercándose con ello a la imagen de la ceguera a la que había recurrido Santa María. Tal metáfora nos confirma los orígenes conversos del iluminismo y le ayuda al autor a reforzar la idea de la conversión, puesto que, como en el evangelio de Juan, la fe es comparada con una luz que alcanza a todos aquellos que desean ser alumbrados por ella¹⁰⁸. De tales planteamientos se desprenderá también la concepción de la nobleza de Alonso de Cartagena: ésta no se sustenta en la consanguinidad ni en el origen, sino en la capacidad espiritual de los individuos¹⁰⁹. Así, frente a las exclusiones, jerarquías y casticismos, el autor antepone un sentido de dignidad individual, y desafía así radicalmente las estructuras sociales¹¹⁰. El *Defensorium* no se presenta pues como una obra teológica, sino que se acerca más a un alegato jurídico, que de hecho llegará a ser utilizado repetidas veces en el marco de las

¹⁰⁵ Pastore, *op. cit.*, p. 43.

¹⁰⁶ Amram, *op. cit.*, p. 116.

¹⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁸ Pastore, *op. cit.*, p. 45. “*Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*” (Juan I: 9), era uno de los versículos más citados en la España de los alumbrados.

¹⁰⁹ Amram, *op. cit.*, p. 117.

¹¹⁰ Márquez Villanueva, *op. cit.*, p. 86.

controversias entre conversos y cristianos viejos, gracias al pragmatismo de su autor para “adecuar los textos bíblicos a las exigencias de la sociedad castellana tal y como él la percibía”¹¹¹. Para algunos críticos, el *Defensorium* posee una gran lucidez debido a que, superando los debates de su tiempo, colocó a España “ante la disyuntiva de unidad o división, de paz o de guerra, de solidez o debilidad interna”¹¹², disyuntiva que acabaría por resolverse de manera violenta con el edicto de expulsión del 92.

I.2.2 Una identidad literaria

Márquez Villanueva reafirmó en repetidas ocasiones la urgencia de estudiar el influjo que los cristianos nuevos tuvieron en la historia religiosa del siglo XV, puesto que, como se ha visto, fueron ellos quienes pusieron en marcha actitudes y discursos que moldearon la cultura hispánica en los siglos posteriores¹¹³. Cabría incluir en dicha afirmación la necesidad de estudiar más a fondo las aportaciones de los escritores conversos a la literatura hispánica hacia el final de la Edad Media y el principio de la Modernidad. Como ha señalado Hillary Pearson, los autores judeoconversos escribieron numerosas obras en todos los géneros: crónicas, tratados históricos, religiosos y teológicos tales como los de Pablo de Santa María, Juan de Torquemada y Teresa de Ávila; poesía secular y religiosa como la de Antón de Montoro o fray Íñigo de Mendoza; novelas y teatro entre las cuales habría de contarse por supuesto *La Celestina*; tratados humanistas y políticos como los de Alonso de Cartagena, Luis Vives o Diego de Valera¹¹⁴.

La literatura surgida en el seno de estas comunidades fue pues numerosa, y cabría aproximarnos en primer término al debate, arraigado por supuesto en la cuestión de la identidad de los conversos como grupo social, acerca de si es posible establecer una serie de características que distingan los textos literarios que produjeron. Tal parece que la dicotomía que colocaba de un lado un determinismo social bajo el cual todas las actuaciones y las creaciones de éstos tenían lugar, y del otro lado la negación de dicho determinismo, ha sido superada. Muchos investigadores literarios se han inclinado por las apreciaciones de los autores a los que me referido, y que son de una forma u otra, herederos

¹¹¹ Pastore, *op. cit.*, p. 47.

¹¹² Márquez Villanueva, *op. cit.*, p. 885.

¹¹³ *Ibid.*, p. 125.

¹¹⁴ Pearson, “Santa Teresa la conversa: are there Jewish influences in the writings of Teresa of Avila?”, p. 2.

de los trabajos de Américo Castro, aunque al mismo tiempo han tratado de ir más allá de la crítica que a éste se ha hecho sobre el error de tomar la parte por el todo y pensar “que muchos fenómenos y enigmas de nuestra historia se resuelven si se atiende a la cuestión racial”¹¹⁵. Si bien los estudiosos se han volcado hacia las condiciones socio-históricas en las cuales aparecen las obras de los autores conversos, han incorporado otros factores en su análisis.

Márquez Villanueva, por ejemplo, rechazó que existiera una estructura psicológica a partir de la cual pudieran analizarse las obras de los escritores conversos, aunque aceptó que es posible captar en ellas “toda una cadena de motivaciones personales que nos conducen, derechos, al cogollo germinal de unos procesos de expresión y estilo”¹¹⁶, y que tales motivaciones están atravesadas por el ya señalado hecho de verse sometidos a injusticias en medio de un mundo que les resulta irracional. El resultado literario es visible en los mecanismos textuales, muy sutiles en algunos casos, de los cuales los escritores echaron mano para lograr decir lo que no podía decirse, en un momento en que el control de pensamiento propio de la modernidad ya comenzaba a ponerse en práctica. Juan de Mena sería, en este sentido, dice Márquez Villanueva, el primer autor europeo que confiesa haber recurrido, por miedo, a la alegoría como estrategia¹¹⁷.

Ronald E. Surtz tampoco admite que exista un común denominador gracias al cual pueda agruparse a los escritores conversos, descartando así que sea la enajenación y lo que de ella emana –“la amargura, el desdén hacia las ideas aceptadas y los mitos sociales, el distanciamiento irónico y la búsqueda de una religiosidad más profunda”¹¹⁸- sean distintivos, pues si bien es verdad que aparecen en algunas obras representativas de autores judeoconversos, también es posible encontrarlas en textos de otros autores de la época.

De igual forma, para Nicholas G. Round carece por completo de base el planteamiento de que hay un rasgo definitorio de la literatura escrita por los conversos, o en otras palabras “una forma conversa de escribir”¹¹⁹. Las coincidencias que Round saca en

¹¹⁵ Ynduráin, “La crítica histórica y literaria de Américo Castro y su escuela: hacia una evaluación”, en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, p. 578.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 49.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹¹⁸ Ronald E. Surtz, “Características principales de la literatura escrita por judeoconversos: algunos problemas de definición”, en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, p. 548.

¹¹⁹ Round, “La ‘peculiaridad literaria’ de los conversos. ¿Unicornio o snark?”, en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, p. 557.

claro de las expresiones literarias de los conversos, es que éstas incluyen pares de opuestos tales como “subversión/conformidad; esfuerzos por pasar inadvertidos/autoafirmación; ostentosa observancia cristiana/judaísmo secreto”¹²⁰. Round acepta que es posible, a partir de las categorías de género y clase, y de las circunstancias históricas que atraviesan toda la producción literaria de los conversos, hablar de una “experiencia conversa” y de determinados elementos localizables, con mayor o menor intensidad en los textos literarios, tales como la “relativa cercanía al judaísmo; ventaja o desventaja socio-económica; grados de presión externa”¹²¹. En más de una ocasión, los autores no serían conscientes de la irrupción de este mundo en sus obras, de tal modo que no sería sino hasta el momento de la recepción que un determinado grupo de lectores ligados a la misma experiencia histórica, encontraría tales elementos en el texto, o más problemático aún, podría suceder que dicha experiencia no fuera visible para los lectores de la época, pero sí para el crítico que analiza a la luz de la distancia temporal¹²².

Michael E. Gerli se muestra más crítico con los análisis generalizadores que parten de las propuestas de Américo Castro, y prefiere descartar el retrato tradicional del converso, en el que aparece como un individuo marginado y alienado, imagen a la que atribuye un contenido ideológico que reduce la complejidad de la experiencia humana y también de los textos literarios al binarismo, sin reconocer que la dimensión social y religiosa de los individuos está sujeta a continuas negociaciones¹²³. No obstante, coincide con Round en la aceptación de un frecuente tono elusivo y crítico en las voces literarias anteriores a la expulsión, y se inclina de igual manera a considerar que las posiciones desde las cuales los autores enuncian sus discursos son susceptibles de análisis que consideren también la condición y el género¹²⁴, de tal manera que figuras como Diego de Valera, Fernando del Pulgar o la misma Teresa de Cartagena se nos aparecen tan variadas y contradictorias como sus obras, y rompen con los esquemas totalizadores de la historia cultural española¹²⁵.

Lo que resulta innegable, luego de deshacerse de la pretensión de construir y aplicar un modelo universal, es que los judeoconversos del siglo XV se identificaron en numerosas

¹²⁰ *Ibid.*, p. 561.

¹²¹ *Ibid.*, p. 567.

¹²² Márquez Villanueva, *op. cit.*, p. 570.

¹²³ Gerli, «The ambivalent converso condition. A review article of The evolution of converso literature: the writings of converted jewish of Medieval Spain », p. 100.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 94.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 100.

ocasiones con actividades intelectuales, y que a partir de esa realidad se generó un conflicto entre éstos y el poder¹²⁶. Es igualmente innegable que junto a la ya mencionada influencia que la espiritualidad conversa tuvo en el siglo siguiente, el pensamiento de los intelectuales conversos colaboró en la construcción de los cimientos del humanismo español, que se alimentó en ese primer momento de los saberes semíticos que aún no estaban prohibidos ni desprestigiados¹²⁷, y que aún después continuó bebiendo de ellos.

Hillary Pearson, tras señalar la fecunda aportación de los autores conversos a la intelectualidad y la literatura prerrenacentistas y de los Siglos de Oro, hace un recuento de los elementos que son recurrentes en las obras de estos autores, y menciona la tendencia a la oscuridad, que atribuye precisamente a su herencia hispano-hebrea y a la influencia árabe¹²⁸, su particular visión de la nobleza que, como ya hemos visto, se atribuye a la dignidad del individuo y no a su genealogía, así como una constante tendencia a eludir el nombre de Jesús y de María, tendencia que de hecho aparece constantemente como acusación en los registros inquisitoriales¹²⁹ y que está asimismo presente en los textos de Teresa de Cartagena.

I.3 Teresa de Cartagena: acontecimientos biográficos

Una vez presentado el panorama general en lo relativo a dos factores que resultan cruciales para el estudio de los tratados de mi autora, concretamente su condición femenina y sus orígenes familiares y culturales, debo hacer referencia a los datos biográficos que sobre ella se conocen, con el fin de integrarlos con su contexto histórico. Me interesa seguir aquí la relación de preguntas que propuse al hablar de las escritoras medievales, y que aluden asimismo a las condiciones sociales en las cuales éstas producen sus textos. Me centraré en las dos primeras cuestiones: ¿quién era Teresa de Cartagena? ¿Qué escribió? Las otras dos cuestiones -¿cuál era su motivación para escribir? ¿A quién dirigía sus textos?- tendrán que ser motivo de disertación a lo largo de los siguientes capítulos.

¹²⁶ Round, *op. cit.*, p. 82.

¹²⁷ Márquez Villanueva, *op. cit.*, p. 132.

¹²⁸ Pearson, *op. cit.*, p. 2.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 12.

Comenzaré por referirme a la infancia y juventud de Teresa de Cartagena, para después hablar de su educación y plantear la posibilidad de que su tío Alonso haya sido una figura importante en su formación intelectual. Finalmente, intentaré situar el trabajo literario de Teresa en relación con el acontecimiento clave de la enfermedad y su aparición como figura relevante en los círculos intelectuales del siglo XV.

I.3.1 Los primeros años

Teresa de Cartagena fue hija de Pedro de Cartagena (1387-1478) y de María de Saravia (m. hacia 1442). Pedro de Cartagena tendría unos tres años cuando su padre, Pablo de Santa María se convirtió a la fe cristiana. Al igual que sus hermanos, Pedro de Cartagena llegaría a ocupar importantes puestos públicos, tales como el de regidor de Burgos en 1423 y el de regidor principal en 1441. La familia de los Cartagena estuvo en realidad presente “en todas las facetas de la historia burgalesa, sea esta política, mercantil o religiosa, e intervendrán activamente en la política castellana del primer cuarto de siglo”¹³⁰.

El nacimiento de Teresa habría que situarlo entre 1420 y 1435, como lo hace Cantera Burgos, o bien entre 1420 y 1435, siguiendo a Deyermond o a Seidenspinner y Kim, quienes establecen, más específicamente, el año de 1425¹³¹. Los recientes hallazgos documentales realizados por María Milagros Rivera-Garretas indican que Teresa habría crecido en Burgos, en el barrio de Entramas Puentes, y que habría vivido en el palacio del Canto, en la calle Cantarranas la Menor¹³², junto a sus hermanos Juana de Cartagena, María de Saravia, Alonso de Cartagena y Álvaro Pérez de Cartagena, y junto sus hermanastros Lope y Elvira, hijos de la segunda esposa de Pedro de Cartagena, Mencía Rojas¹³³.

No tenemos más noticia de la educación de la autora que la que ella misma da en su primer tratado, donde afirma haber estudiado algunos pocos años “en el estudio de Salamanca”¹³⁴, muy probablemente con un maestro privado, puesto que a las mujeres les

¹³⁰ Casillas García, “La polémica sobre los derechos de la estirpe Cartagena al convento de San Pablo: un caso típico de defensa de la ‘honra’ familiar”, p. 131.

¹³¹ Kim, *El saber femenino y el sufrimiento corporal en la temprana Edad Moderna*. Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dey de Teresa de Cartagena, p. 33.

¹³² “Su padre describió esta residencia en enero de 1446 como: ‘las mis casas de canto que yo he e tengo en esta muy noble çibdat de Burgos que son en el varrio de entre amas puentes, que han por linderos de la una parte la calle de Cantarranas la Menor e de la otra parte el río e delante la calle corriente’”. Rivera-Garretas, “La documentación de Teresa de Cartagena en Santa Clara de Burgos (1446-1452) y otros datos”, § 4.

¹³³ *Ibid.*, §5.

¹³⁴ Cartagena, *Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dey*, p. 103.

estaba vedado asistir a las clases de la Universidad. Rivera-Garretas señala que en Salamanca habría podido coincidir la escritora con otro de sus hermanastros, Pedro de Cartagena, hijo ilegítimo, quien se encontraba por esos mismos años estudiando Leyes¹³⁵. Abundaré en el significado que pudo tener para la escritora y para su obra los estudios realizados un poco más adelante, por ahora solamente me interesa recalcar que, como en el caso de la mayoría de las escritoras tardomedievales, a Teresa de Cartagena se le abren las puertas de la formación intelectual, debido a que pertenece a una familia prominente.

En la documentación encontrada por Rivera-Garretas, a la autora se la encuentra después casada, también en Burgos, con el señor de Hormaza, de quien no se mencionan más datos que permitan localizarle con precisión. Rivera piensa que pudo tratarse de Alfonso Fernández de Castro, hermano y sucesor del regidor Juan Carrillo de Hormaza¹³⁶. El matrimonio, por motivos que desconocemos, no prospera ni tiene descendencia, así que para 1446, la escritora aparece ya en los registros del monasterio de Santa Clara de Burgos. Su presencia allí puede seguirse hasta 1452, pues entre esos años su nombre aparece en tres capítulos como discreta y luego como monja profesa¹³⁷.

Hasta este punto podemos hablar de una primera etapa vital en donde no tenemos todavía noticia de la enfermedad ni de la escritura de Teresa de Cartagena. La poca información que encontramos acerca de los años posteriores indica que hacia la mitad del siglo XV se llevarán a cabo cambios profundos en la vida de la escritora, entre los que se cuenta un traslado de orden religiosa y por supuesto, la pérdida del sentido de la audición. Del primero de estos sucesos dan cuenta un par de cartas escritas por su tío Alonso, las cuales nos permiten formular una hipótesis con respecto al influjo intelectual que éste pudo ejercer sobre Teresa, y del que me ocuparé a continuación.

I.3.2 Educación e influencias

¹³⁵ Rivera-Garretas, *op. cit.*, § 6.

¹³⁶ *Ibid.*, § 7.

¹³⁷ *Ibid.*, § 9. La investigadora considera probable que Teresa hubiera profesado ahí desde 1445, pues su nombre no aparece en la carta fundacional del mayorazgo que hizo su padre Pedro de Cartagena el 29 de enero de 1446: “un mayorazgo que, aunque estrictamente patriarcal, no excluye a los descendientes varones de las hijas, que son nombradas meticulosamente por orden de nacimiento (Juana de Cartagena, María de Saravia y Elvira de Cartagena o de Rojas)”.

La relación de Teresa de Cartagena con su tío Alonso ha quedado brevemente documentada en el *Bulario de la Universidad de Salamanca*¹³⁸ a través de dos cartas que el obispo dirige al Papa Nicolás V en el año 1449. En la primera de ellas, con fecha del 3 de abril, el obispo de Burgos pide que su sobrina, monja del monasterio de Santa Clara, quien “ya no puede permanecer con comodidad y ánimo tranquilo en un monasterio y orden de este tipo, por ciertas causas razonables”, sea trasladada a la orden cisterciense o a la benedictina. El documento no especifica cuáles son esas causas razonables, sin embargo, hay al respecto una hipótesis que encaja con el origen converso de la familia. Puesto que los acontecimientos de mitad del siglo XV habían traído también recelo de parte de los franciscanos para con los cristianos nuevos, el tío de Teresa, conocedor de la recepción que los conversos tenían en las diferentes órdenes, “por razones de seguridad y diplomacia, habría preferido trasladar a su sobrina a una orden más políticamente neutra como la del Císter”¹³⁹. La posición del obispo era, por supuesto, crucial en la realización de esta voluntad, puesto que abandonar una orden religiosa se consideraba desde el siglo XIII apostasía, como puede verificarse en las *Partidas* de Alfonso el Sabio, aunque en éstas también se consigna que el traslado era posible solamente si el religioso pasaba a una orden que tuviera una disciplina más rígida¹⁴⁰.

En la segunda carta del *Bulario*, con fecha del 2 de mayo, el obispo de Burgos pide al Papa que cuando su sobrina cumpla los veinticinco años “cualquier beneficio que comúnmente se tenga entre las monjas de esa orden se le conceda, incluso si fuera el de un priorato, o incluso una dignidad conventual, responsabilidad u obligación, y que [...] pueda ser nombrada, elegida y elevada a cualquier dignidad abacial, y que ella las reciba y las mantenga, y rija a esas monjas y las presida”¹⁴¹. No se ha encontrado hasta este momento evidencia documental alguna que indique a cuál monasterio se trasladó más tarde Teresa, aunque se ha propuesto que pudo tratarse del monasterio de Las Huelgas, también en Burgos¹⁴². Rivera Garretas, no obstante, no encuentra tampoco referencias a la monja en los

¹³⁸ Estas cartas del *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)* transcritas del latín por Beltrán de Heredia y traducidas al español por Guadalupe Arenillas aparecen como apéndice en Kim, *op. cit.*, pp. 159-161.

¹³⁹ Kim, *op. cit.*, p. 38.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 37.

¹⁴¹ “Dispensa a Teresa Gómez de Cartagena, para que, en cumpliendo 25 años, pueda ocupar cualquier dignidad en su religión. Roma, 2 de mayo, 1449”, en Kim, *op. cit.*, p.161.

¹⁴² Rivera-Garretas, *op. cit.*, § 18-19.

archivos de dicho monasterio ni en los cistercienses de San Ildefonso y Santa Dorotea de la misma ciudad¹⁴³, lo cual conduce a no descartar el hecho de que finalmente no se trasladara a otra orden. Tampoco se sabe que Teresa haya en efecto ocupado el cargo que su tío había solicitado para ella, aunque puede inferirse que en los años inmediatamente posteriores a la redacción de las cartas, la autora hubiera padecido la enfermedad que le provocó la sordera y que esto hubiera tenido como consecuencia el quedar imposibilitada para realizar las tareas de liderazgo que se le habían proyectado.

Otras conclusiones se pueden sacar de los documentos a los que ahora me refiero. Por mi parte, agrego dos observaciones en relación con el pensamiento de los humanistas conversos que he venido explicando en los apartados anteriores: la primera es que, de acuerdo con la mentalidad y el modo de proceder converso, sus parientes masculinos habrían buscado colocar a Teresa en una jerarquía acorde con sus orígenes familiares. Como antes mencioné, es posible que la primera petición de su tío obedeciera a la conciencia de éste de la posición subalterna que su sobrina ocupaba entre las clarisas, de tal modo que buscara ubicarla en un sitio más digno e integrarla de algún modo al liderazgo intelectual que él pretendía desarrollar en la Castilla de su época. No sabemos, por supuesto, hasta dónde ella era o no partícipe del deseo de su tío, ni hasta qué punto habría sido la propia Teresa quien pidiera esa integración, apoyada en el argumento de que tenía “inquietudes espirituales” que la orden franciscana no podía saciar, pero que una orden como la benedictina, precisamente más rígida, satisfacía de mejor forma, afirmación que nos acerca nuevamente a la cuestión de la particular espiritualidad conversa.

La segunda observación proviene precisamente de tal inquietud, expresada de primera mano por el obispo de Burgos y que luego encontraremos en los textos de Teresa de Cartagena: a pesar de la falta de documentos que permitan profundizar en la relación entre ésta y su tío, resulta lógico pensar en la influencia que Alonso de Cartagena pudo tener en el pensamiento de la monja, y en el hecho de que Teresa contribuyera al legado intelectual de una familia que, como sabemos que sucedió en algunas ocasiones durante el siglo XV, concedió a una o algunas de las mujeres que la conformaban, una educación privilegiada distinta a la que comúnmente se asignaba el sexo femenino. Estas observaciones resultan justificables si se toman en cuenta las características de la educación

¹⁴³ *Idem.*

de las mujeres conversas en el siglo de Teresa de Cartagena, así como la estancia formativa de ésta en la ciudad de Salamanca.

Se sabe que en las familias judías el estudio de los textos sagrados y el conocimiento de la lengua hebrea eran exclusivos de los hombres, de manera que en España las mujeres judías rezaban en romance. Sin embargo, tras las conversiones al cristianismo, lo esperado era que ampliaran su formación religiosa y por supuesto, que accedieran al conocimiento del Nuevo Testamento, sobre todo a través de “la lectura de historias de santos y santas, breviarios, misales, libros de horas y salterios”¹⁴⁴. Al mismo tiempo, comenzó a considerarse prestigioso que una de las hijas de la familia se entregara a la vida religiosa, como sucedía en las familias cristianas, aunque en esta gran diversidad de actitudes que encontramos entre los cristianos nuevos, también algunos autores han sugerido que fueron las mujeres conversas las que en repetidas ocasiones se encargaron de preservar los antiguos ritos dando forma al criptojudasmo, pues eran ellas las que, al quedarse en el hogar, podían transmitir secretamente tal tradición¹⁴⁵.

En el caso de los Santa María no hay elementos que remitan a esta última circunstancia, ya que el propio Pablo de Santa María, como ya he apuntado, atacó e incluso persiguió constantemente al judaísmo, no obstante sentirse orgulloso, de acuerdo al casticismo señalado por Castro, del origen ilustre de su linaje y de haber recomendado a su sucesor Alonso que no dejara en el olvido su procedencia¹⁴⁶. De la misma forma, la labor realizada por Alonso de Cartagena, a la cual me referí en el apartado anterior, confirma el compromiso familiar con un verdadero proyecto integrador de los conversos al cristianismo.

Lo que sí puede argumentarse, de acuerdo a los datos que arroja la documentación, es que los Santa María o Cartagena participaron del entusiasmo de otras familias ilustres tanto conversas como cristianas viejas por la formación de las mujeres, entusiasmo del cual ya he hablado al exponer las circunstancias de la escritura femenina al final de la Edad Media española -recordemos que el proyecto humanista también abarcaba el acceso a la

¹⁴⁴ Ríos de la Llave, “Porque aunque a las mujeres les está proybido el predicar, no les está proybido aprender y leer y hablar en cosas de Dios, particularmente entre sí: La instrucción cristiana de las mujeres conversas en los siglos XV y XVI”.p. 179.

¹⁴⁵ Ríos de la Llave, “Mujeres conversas e identidad en la Castilla medieval (1449-1534): del orgullo por el linaje judío al disimulo de los orígenes”, p. 825.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 828.

educación para las mujeres, excluyendo el aprendizaje de la retórica-. Respalda por las figuras intelectuales de su familia, y quizá muy directamente influida por la presencia de su tío Alonso en sus primeros años, Teresa de Cartagena habría sido enviada a Salamanca a adquirir una formación que muy pocas jóvenes de su tiempo tenían.

Es la misma Teresa la que da cuenta de sus años de estudio en *Arboleda de los enfermos*, cuando al disertar en torno a la virtud de la paciencia, se excusa de su falta de erudición, siguiendo el tópico del *sermo humilis*: “ca a esto no bastaría mi flaco juyizio, mas segund la pequeña facultad de aquél y los pocos años que yo estudié en el estudio de Salamanca”¹⁴⁷. Rita Ríos de la Llave considera que el acceso de Teresa al mundo universitario demuestra que la autora, “una conversa de tercera generación, había logrado superar las diferencias de género desde el punto de vista de la formación religiosa existentes en las comunidades judías”¹⁴⁸, situación que no era común entre las familias que se convertían al cristianismo, en la mayoría de las cuales más bien se perpetuaban las diferencias de género existentes en el judaísmo tradicional¹⁴⁹.

Resulta asimismo interesante indagar en los rasgos del ambiente universitario salmantino de la época, que Gilman ha descrito como “tradicionalmente tolerante” y “singularmente libre de la violencia masiva que habían traído tantas conversiones forzadas”; tan era así que la aljama judía, hacia finales del siglo, era todavía próspera y por eso el edicto de expulsión acabaría por ser allí mucho más severo¹⁵⁰. Es por esto que conversos de toda España recalaron en Salamanca durante el siglo XV para obtener grados académicos que difícilmente hubieran podido obtener en otros sitios¹⁵¹.

A este ambiente se sumaba el ya mencionado éxito de la filosofía senequista, que era reciente. Aunque Aristóteles seguía siendo “el filósofo” de Salamanca, su pensamiento comenzó a coexistir con el de Séneca, gracias a las traducciones del propio Alonso de Cartagena y de su amigo Fernán Pérez de Guzmán, y más tarde, a través de Petrarca.

¹⁴⁷ Cartagena, *op. cit.*, p. 103.

¹⁴⁸ Ríos de la Llave, “Porque aunque a las mujeres les está proybido el predicar, no les está proybido aprender y leer y hablar en cosas de Dios...”, p. 180-181. La autora recoge casos similares de la segunda mitad del siglo XV, como el de las mujeres de la familia del obispo Juan Arias Dávila y el de Isabel Vives, hermana de Daniel Vives, traductor de la Biblia al catalán. Estas mujeres tuvieron acceso a las letras, aunque finalmente fueron acusadas ante la Inquisición. No era extraño que las mujeres cristianas se reunieran en las casas a leer libros religiosos, o más bien dicho, a que la que era instruida, les leyera a las otras.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 190.

¹⁵⁰ Gilman, *op. cit.*, p. 229.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 340.

Justamente la filosofía moral se complementaba con el racionalismo, y Gilman imagina a los estudiantes leyendo individualmente a Séneca al tiempo que en las clases seguían leyéndose, como textos canónicos de la enseñanza, los textos aristotélicos¹⁵².

La estancia de Teresa de Cartagena en Salamanca, si bien fue breve, de acuerdo a lo que ella misma confía, debió rendir abundantes frutos. De esta estancia y de su relación con su tío Alonso, que además queda patente en el testamento del obispo donde se lee que le deja a su sobrina cien florines¹⁵³, se deduce la filiación de la obra de Teresa de Cartagena con el incipiente humanismo español y con la espiritualidad conversa.

I.3.3 Una figura intelectual

Tampoco sobre la enfermedad que Teresa de Cartagena padeció en su juventud y que acabaría por privarla del oído, tenemos más elementos que no sean las alusiones que a ésta hace la misma autora en sus tratados. Atendiendo a las cartas de las que acabo de ocuparme, a partir de las cuales los investigadores han calculado también su fecha de nacimiento, podemos pensar que el padecimiento no le sobrevino antes de los veinticinco años, que como se ha visto, era la edad señalada por su tío al pedir para ella una dignidad abacial. La falta de noticias sobre la autora en algún otro archivo conventual, indicaría que dicho cargo nunca le fue otorgado, probablemente porque la sordera le impidió finalmente desempeñarlo.

De la enfermedad como motivación me ocuparé con mucho mayor detalle en capítulos posteriores, aunque resulta pertinente señalar desde este momento que ésta se constituye como un punto de inflexión vital al que Teresa hará referencia en varias ocasiones. Los intentos por fechar la redacción de sus tratados deben pasar entonces por la consideración del momento en que la escritora perdió el oído. Kim y Seidenspinner-Núñez, al considerar las fechas contenidas en las cartas de Alonso de Cartagena en relación a las edades de la vida tal y como las concebían los medievales –*pueritia* hasta los 14 años, *adolescencia* hasta los 28, *iuventus* hasta los 49 y *senectus* hasta la muerte-, así como a la referencia que hace la misma Teresa sobre el tiempo que ha permanecido en el silencio – “que oy son veynte años que este freno ya dicho començó a costreñir la haz de mis

¹⁵² *Ibid.*, p. 324.

¹⁵³ “A Teresie moniali centum florinum ad aliquod subsidium sustentacionis”. Cantera Burgos, *Álvar García de Santa María y su familia de conversos*, p. 537, citado por Rivera Garretas, *op. cit.*, § 17.

vanidades”¹⁵⁴-, concluyen que la sordera de la monja debió sobrevenirle entre el final de sus veinte y sus cuarenta años, con lo cual calculan que la *Arboleda* habría sido redactada entre 1473 y 1479¹⁵⁵.

Del segundo tratado de la autora, *Admiración operum Dey*, tampoco tenemos más datos de la fecha de composición que la mínima referencia que da Teresa en el exordio con respecto al tiempo que tardó, debido a sus condiciones de salud, en componerlo luego de que su *Arboleda* hubiera sido leída y criticada: “Si he tardado tanto de lo encomendar a la obra, no vos devéys maravillar, ca mucho es encojida la voluntat quando la dispusyçión de la persona no conçierta con ella”¹⁵⁶. El tratado habría sido por lo tanto compuesto quizá en la década de 1480. Para ese momento, la autora sería bastante conocida en los círculos intelectuales de Burgos, a los cuales tal vez perteneciera desde 1460: a finales del siglo XIX, Juan Pérez de Guzmán y Gallo colocó a Teresa de Cartagena participando en los grupos literarios de Segovia y de su propia ciudad junto a su amiga Juana de Mendoza, a quien Teresa se dirige en la dedicatoria de sus dos obras, y también junto al marido de aquélla, el poeta Gómez Manrique¹⁵⁷.

Juana de Mendoza tuvo, al igual que su esposo, una esmerada educación humanista. Ambos sirvieron lealmente a Isabel la Católica, quien como ya se ha dicho, estuvo especialmente preocupada por la formación de las mujeres que integraban su corte. Esta educación le habría servido a Juana para desenvolverse en dicha corte, así como en las esferas políticas, poniéndose a la par de su marido, de lo cual dan fe sus testamentos, que no sólo confirman que ambos poseían equivalentes fortunas provenientes de sus servicios a la reina, sino que son “dos textos complementarios, que dialogan entre sí

¹⁵⁴ Cartagena, *op. cit.*, p. 51.

¹⁵⁵ Kim y Seidenspinner-Núñez, “Historicizing Teresa: Reflections on New Documents Regarding Sor Teresa de Cartagena”, pp. 137-140.

¹⁵⁶ Cartagena, *op. cit.*, p. 112.

¹⁵⁷ “Lo que sí era indudable [es] que en las virtudes que exaltó en cada una de sus biografías se había modelado doña Teresa de Cartagena, que en 1460 era en Burgos y en Segovia oráculo de las letras por su erudición pasmosa, y oráculo de las gentes por su apacible genial; que en los mismos moldes estaba vaciada el alma de su amiga y confidente doña Juana de Mendoza, y que la infanta Isabel había procurado en sus ejemplos reflejar la diafanidad de sus virtudes”. Juan Pérez de Guzmán y Gallo, *Bajo los Austrias. La mujer española en la Minerva literaria castellana*. Madrid, Escuela Tipográfica Salesiana, 1925, p 38 [«La España Moderna» (junio-octubre 1898)], citado por Rivera-Garretas, *op. cit.*, § 25.

armónicamente”¹⁵⁸. Gómez Manrique menciona de hecho a su esposa al menos veintiséis veces en su testamento, “siempre con gratitud, amor o reconocimiento”¹⁵⁹.

Para Rivera-Garretas, el camino de Juana de Mendoza, igual que el de Teresa de Cartagena, habría estado signado por la teoría de la complementariedad de los sexos, sobre la cual me extenderé más tarde en mi investigación, especialmente cuando analice el segundo tratado de mi autora. Por ahora mencionaré solamente que dicha visión o “política sexual”, dio la oportunidad a mujeres de la aristocracia de que encontraran una cierta autoridad dentro de las relaciones de disparidad entre hombres y mujeres; esta autoridad femenina estaba sustentada en un orden de relaciones regido por el amor y no por la violencia¹⁶⁰. Gracias a tal orden, esto es, a las relaciones de amistad y de amor que Juana de Mendoza estableció con la reina y con su marido, pudo llegar a ocupar cargos como el de camarera real y preceptora de los nobles de la corte, al tiempo que pudo frecuentar junto a Gómez Manrique la corte literaria de Alonso Carillo, a la cual también asistían conversos como Pero Díaz de Toledo y Pero Guillén de Segovia, y en donde se compartían ideas teológicas y políticas propias de la intelectualidad conversa, tales como la concepción de la nobleza que antes he abordado¹⁶¹.

Rivera-Garretas apunta la posibilidad de que Teresa de Cartagena hubiera frecuentado, en compañía del matrimonio Manrique-Mendoza, la misma corte literaria, y más allá de eso, propone de forma muy sugerente que, ya que no se ha comprobado que Teresa realmente haya pasado de la orden franciscana a una nueva orden, la autora hubiera finalmente abandonado la vida religiosa. Para apoyar esta hipótesis, la investigadora recurre al testamento de Alonso de Cartagena, donde se consigna que el obispo hereda a su sobrina Teresa cien florines; tal legado se habría destinado, en el caso de una monja, a oraciones por su alma y no a su mantenimiento, que es lo que indica el testamento, y como hubiera sucedido más bien con una mujer que careciera del sustento del matrimonio o de la institución religiosa¹⁶². Otra prueba a favor de dicha hipótesis es la omisión por parte del copista del nombre de la orden a la que pertenece la autora, misma que podría entenderse,

¹⁵⁸ Rivera-Garretas, “Los testamentos de Juana de Mendoza, camarera mayor de Isabel la Católica, y de su marido el poeta Gómez Manrique, corregidor de Toledo (1493 y 1490)”. p. 144.

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 150.

¹⁶¹ Rivera-Garretas, “La documentación de Teresa de Cartagena en Santa Clara de Burgos...”, § 32.

¹⁶² *Ibid.*, § 17.

en el caso de la *Arboleda*, donde no se menciona que Teresa sea religiosa ¹⁶³, como una negación de tal estado, y en la *Admiración*, donde la oración “religiosa de la horden de [...]”¹⁶⁴ queda inconclusa, como una dubitación acerca de la condición de la escritora.

Esperemos que en los años venideros, nuevos hallazgos documentales hagan posible conocer un poco más acerca de la participación de Teresa de Cartagena en la vida intelectual de su época, y que podamos confirmar o refutar la hipótesis del abandono de la vida religiosa, o bien corroborar cuál fue la orden a la cual finalmente se trasladó. Lo que eventualmente podemos considerar cierto es que su figura y su obra ciertamente contaron con el reconocimiento, y como añadido, con la crítica de los humanistas y los literatos del momento. Por ahora, y antes de cerrar este apartado biográfico, me viene a la mente una última pregunta, cuya respuesta deberá quedar todavía pendiente: ¿habría vivido Teresa de Cartagena para conocer el edicto de expulsión de 1492? La última noticia que de ella tenemos se encuentra en una sentencia de 1478 dictada por el poeta fray Íñigo de Mendoza, sobrino de Teresa, donde se reparten los bienes del medio hermano ilegítimo de la autora, Pedro de Cartagena¹⁶⁵.

Aunque por el momento no sea factible fechar su muerte, al menos podría afirmarse que Teresa sí fue testigo de algunos de los grandes cambios que trajo el final del siglo XV para el mundo hispánico, incluyendo el ascenso al trono de los Reyes Católicos o el cambio de actitud hacia los conversos por parte de los cristianos viejos que se gestó en esos años, y tal vez su obra esté también dando cuenta de ella. En el siguiente capítulo haré una revisión de las diversas perspectivas desde las cuales los tratados de mi autora han sido estudiados, y plantearé en términos generales una perspectiva propia para el análisis que llevaré a cabo posteriormente.

¹⁶³ Cartagena, *op. cit.*, p. 37.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 111.

¹⁶⁵ Rivera-Garretas, *op. cit.*, § 38.

CAPÍTULO II

DE LA DEFENSA INTELECTUAL AL PROBLEMA DE LA IDENTIDAD CONVERSA: APROXIMACIONES A LOS TRATADOS

II.1 Estudios sobre la obra de Teresa de Cartagena

Si bien los dos tratados de Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos* y *Admiración Operum Dey*, han sido objeto de mayor número de investigaciones durante las últimas dos décadas, no parece adecuado afirmar que se trata de obras lo suficientemente conocidas y reconocidas en el ámbito de la historia literaria hispánica. Mucho menos puede decirse de la difusión de dichos textos, en comparación, por ejemplo, con el caudal de ediciones que encontramos de autoras ya desde hace tiempo consagradas como Teresa de Ávila.

La literatura medieval femenina, en este sentido, se sigue considerando extraña o al margen; al estar todavía los estudios sobre dichas obras ceñidos en muchos de los casos a la idea tradicional de que las fuentes son escasas o al prejuicio de la poca actuación intelectual de las mujeres, es hasta hace muy poco que el medievalismo, en interacción con diversas disciplinas humanísticas, se ha interesado en indagar acerca de autoras como la que ahora me ocupa desde nuevas perspectivas, que en determinados casos han resultado bastante reveladoras.

De esto precisamente es que me interesa dar cuenta en este apartado de mi investigación, ya que, además de apuntar las principales líneas de estudio que se han desarrollado en torno a la obra de Teresa de Cartagena, creo fundamental establecer una crítica para cada una de ellas, siempre teniendo en cuenta que la historia de la literatura femenina está apenas comenzando a escribirse, y que cada mínima contribución debería estar matizada por una serie de consideraciones históricas, sociales y culturales que nos permitan entender las voces del pasado de una manera compleja y no generalizadora.

De esta forma, a lo largo de estas páginas, realizo un recorrido a través de los críticos que se han ocupado de los textos de esta monja conversa del siglo XV, procurando,

una vez expuesta la visión de aquéllos, entablar una breve discusión que al final del camino me permita constituir una posición teórica personal. El criterio de ordenamiento que sigo es hasta cierto punto cronológico, aunque también atiende al descubrimiento de cuatro principales enfoques en los cuales se pueden agrupar los trabajos críticos que hasta ahora he rastreado.

II.1.1 Primeros estudios

Sigue siendo la edición que Lewis Joseph Hutton publicó en 1967 como parte de los Anejos del Boletín de la Real Academia Española, con la única que contamos para tener acceso a los dos tratados de Teresa de Cartagena¹. Es precisamente Hutton quien en la introducción a dicha edición realiza lo que puede considerarse como el primer estudio en términos más amplios de las obras de la escritora, poniendo el acento en la localización de algunas de las fuentes a las que ésta pudo haber acudido. No obstante, antes de hacer referencia a ellas, conviene repasar los antecedentes que Hutton incluye al inicio de su estudio: menciona en primer lugar que *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dey* ocupan sesenta y seis folios del manuscrito h-III-24, localizable en la Real Biblioteca de El Escorial, y cuya ortografía es característica del siglo XV². En segundo término, el autor intenta una genealogía, así como la reconstrucción de ciertos datos biográficos de la monja, para lo cual recurre a autores que si bien no se han dedicado de manera profunda a sus textos, sí han aludido a ellos en alguna de sus obras.

Así, la referencia más lejana que encuentra es la que José Amador de los Ríos hizo en 1865, cuando sostuvo que a Teresa de Cartagena debería de relacionársela con la familia del ilustre obispo converso de Burgos Pablo de Santa María, familia que gozó de particular poder político y religioso en la España del siglo XV³. Ya a mediados del siglo XX, dice Hutton, Francisco Cantera de Burgos, buscando en los archivos, encontró en el testamento de Pablo de Santa María una referencia que confirmó que Teresa de Cartagena era hija de

¹ Vid. Hutton, “Introducción”, en Cartagena, *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dey*, pp. 7-36.

² *Ibid.*, p. 7. Yonsoo Kim afirma que la primera referencia al manuscrito, que es el único existente, aparece en 1788 en la *Biblioteca hispana vetus* de Nicolás Antonio (en Kim, *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana Edad Moderna...*, p. 47).

³ *Ibid.*, p. 8.

Pedro de Cartagena, uno de los cuatro hijos legítimos del obispo, antes conocido como *Ŝelomó ha-Leví* (ca. 1352-1435)⁴.

Por la misma época, asevera Hutton, Juan Marichal, en *La voluntad de estilo*⁵, sitúa a Teresa como parte de lo que llamó “el proceso articulador del siglo XV”, esto es, el proceso que finalmente llevó al final de la Edad Media y al inicio del imperio español. Marichal considera que Teresa de Cartagena coincide con otros escritores conversos – Mosén Diego de Valera, Fernando de la Torre- en “la voluntad de singularización y de individuación expresivas”⁶, aunque dicho impulso está todavía condicionado a un principio religioso. La monja es, para Marichal, ejemplo de un individuo que se siente desgarrado del mundo y que logra vencer el aislamiento a través de la creación de una obra que considera “semiliteraria”, pues si bien en sus tratados ya aparece la nueva dimensión interiorizadora que será tan importante para la literatura moderna, los textos se quedan en “el gesto defensivo, la reclamación, el derecho a la voz”⁷, además de que carecen de una retórica capaz de cohesionarlos, con lo cual, no es posible considerar a Teresa de Cartagena una escritora auténtica⁸.

No está de más citar aquí también a Manuel Serrano y Sanz, autor del primer gran corpus de escritoras españolas, y que no es mencionado por Hutton. A principios del siglo XX, Serrano y Sanz, quien había transcrito ciertas partes del manuscrito teresiano en su obra, se opuso a la tesis de Amador de los Ríos, finalmente confirmada por Cantera Burgos, de la relación entre Teresa de Cartagena y los Santa María, puesto que en la lista de descendientes del obispo, a quienes se había calificado de limpieza de sangre en 1604, ésta no aparecía⁹. Tras el hallazgo del testamento, Cantera Burgos terminaría por situar la fecha de nacimiento de la autora entre 1420 y 1435, misma que tampoco es precisada por Hutton, quien se limita a decir que Teresa de Cartagena vivió en la primera mitad del siglo XV. Ya hemos visto que las investigaciones más recientes confirman la hipótesis de Cantera al situar el nacimiento de la escritora hacia 1425.

⁴ *Idem*. El testamento, dictado el 6 de julio de 1453, consigna: “*A Teresie moniali centum fl. ad aliquod subsidium sustentacionis*”.

⁵ Marichal, *La voluntad de estilo*, p. 8.

⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁸ *Idem*.

⁹ Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*. Vol. 1, p. 218.

Volvamos pues a la introducción de Hutton. Ya he comentado que el interés principal del crítico es señalar las fuentes que pueden rastrearse en las obras; así, aparecen el *Libro de las virtuosas y claras mujeres* de don Álvaro de Luna, el *Libro de las consolaciones de la vida humana* de don Pedro de Luna, el iluminismo a través del franciscanismo, las Sagradas Escrituras, la patrística, la filosofía hispanohebraica y los sermones.

En cuanto a Álvaro de Luna, el trágicamente célebre condestable de Castilla y maestre de Santiago, Hutton advierte cómo, por influencia de *De claris mulieribus* de Boccaccio, su obra se constituye en la primera mitad del siglo XV como la primera defensa, en oposición a la gran cantidad de literatura misógina de la época, de la virtud de las mujeres a través de la exposición de personajes femeninos de la antigüedad y de la Biblia¹⁰; en lo relativo a Pedro de Luna, cardenal de Aragón, papa Benedicto XIII en Aviñón, luego anti-papa y precisamente tío de Álvaro de Luna, Hutton señala que su *Libro de las consolaciones de la vida humana* se nos aparece como un tratado consolatorio que ya presenta un apartado dedicado a las personas que, como Teresa de Cartagena, habían perdido el oído.

De esta forma, el libro de Pedro de Luna se muestra como probable inspiración de *Arboleda de los enfermos*, que también, a grandes rasgos, puede clasificarse dentro del rubro de los tratados consolatorios, por el afán de la autora en componer un texto que sirva para reconfortar espiritualmente a los que, como ella, padecen y se ven aislados a causa de una enfermedad física. Por otra parte, el libro de Álvaro de Luna habría inspirado el segundo tratado de Teresa, *Admiración operum Dey*, que en primer término puede clasificarse como una apología y una defensa de la intelectualidad femenina ante las críticas que su primera obra recibió, sobre todo en relación con la imposibilidad de que una mujer, además sorda, fuera capaz de escribir un texto como la *Arboleda*. Hutton hace una comparación de algunos fragmentos del *Libro de las consolaciones* con fragmentos de los tratados de la autora, poniendo el acento en la consideración del sufrimiento como don divino que permite que el alma alcance el Paraíso¹¹.

¹⁰ Hutton, *op. cit.*, p. 9.

¹¹ *Ibid.*, p. 20.

También destaca Hutton el que, al haber sido Teresa de Cartagena religiosa franciscana, quizá hubiera tenido conocimiento de la obra de Raimundo Lulio, quien ya en su libro *Blanquerna* y en su *Arbre de Sciencia* había presentado la imagen de la arboleda como el lugar donde se pueden encontrar sabios consejos. El crítico recuerda que gracias a la influencia de Lulio y a su contacto con el sufismo, la orden franciscana desarrolló el fenómeno del iluminismo, que también podría ser parte de los conceptos desarrollados en la *Arboleda de los enfermos*. Por otro lado, Hutton no deja de lado la afirmación de Bataillon, de que el iluminismo, definido como “cristiano interiorizado” y “sentimiento vivo de la gracia” se originó entre los judíos conversos¹², aunque la obra de la monja no deja nunca de mantenerse en los márgenes de la ortodoxia.

De las otras fuentes, Hutton se limita a aseverar que en los textos de Teresa de Cartagena hay muchas referencias a autores cristianos y a los padres de la Iglesia, así como una clara influencia de los libros de sermones, la cual se deduce por la repetición de palabras y de ideas que es característica de estos, además de la influencia de libros de doctrina y moral católicas. También de forma muy breve señala como fuentes los refranes populares y la poesía del cancionero. Finalmente, Hutton no descarta el que Teresa haya incluido en sus tratados algunos rasgos del pensamiento ascético judío, como parecen indicar las citas del Antiguo Testamento y algunos pasajes del primer tratado que coinciden con la obra del filósofo Salomó ben Jehuda, conocido como Ibn Gabirol, que en el siglo XI, habló en sus textos del sentido del oído en relación con el alma y del sufrimiento humano¹³.

Casi una década después de que apareciera la edición de Hutton, Alan Deyermond publica el artículo “El convento de las dolencias”, en el que considera a la obra de Teresa de Cartagena como el único trabajo sustancial escrito por mujer en la época¹⁴, pero no es sino hasta 1987 cuando Ronald Surtz en su artículo “Image Patterns in Teresa de Cartagena’s *Arboleda de los enfermos*” aventura una interpretación en la que la imagen de Cristo como médico es utilizada por Teresa de Cartagena para explicar que es éste quien cura no solamente las aflicciones corporales sino también las del alma¹⁵. El trabajo de Surtz marca una ruptura con los estudios anteriores, en tanto que, al ocuparse especialmente del

¹² *Ibid.*, pp. 24-26.

¹³ *Ibid.*, pp. 34-35.

¹⁴ Deyermond, “El convento de las dolencias: The Works of Teresa de Cartagena”, pp. 19-29.

¹⁵ Surtz, “Image patterns in Teresa de Cartagena’s *Arboleda de los enfermos*”, pp. 297-304.

primer tratado y al proponer una lectura del mismo a partir de las imágenes medievales de Cristo y de las concepciones médicas de la época, abre oportunidades para integrar rasgos menos tradicionales al análisis.

A partir de los años noventa es que ya vamos encontrando una mayor cantidad de estudios sobre las obras de Cartagena que integran visiones diversas, pero antes de pasar a hablar de ellos, me parece conveniente mencionar en este primer apartado el trabajo de Miriam Majuelo Apiñaniz, publicado en el 2004, y en el cual la autora presenta un estado de la cuestión bastante completo, reuniendo las referencias que de Teresa de Cartagena y de su obra pueden encontrarse en la historiografía española desde el siglo XVII hasta el XX. Así, recoge una mención a la escritora en el segundo volumen de la *Biblioteca vetus* de Nicolás Antonio, publicada en 1672, y no vuelve a encontrar otra referencia sino hasta 1865, en la ya mencionada por Hutton *Historia crítica de la literatura española* de José Amador de los Ríos. Posteriormente, Manuel Martínez Añíbarro y Rivas, la menciona en su *Intento de un diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la provincia de Burgos*, aparecido en 1889¹⁶.

Ya en la primera mitad del siglo XX, Majuelo encuentra alusiones a la escritora en autores como Parada y Santín o Rodríguez Miguel; este último plantea, en 1925, un análisis comparativo entre la obra de Teresa de Cartagena y la de Teresa de Ávila. También Américo Castro hace alguna referencia a la monja en sus estudios. En los años cincuenta, Teresa de Cartagena vuelve a aparecer, aunque todavía en los márgenes, en la *Historia de la Judería de Burgos y de sus conversos más egregios* de Francisco Cantera Burgos, así como en el ya mencionado libro *La voluntad de estilo* de Juan Marichal¹⁷.

De ahí pasa Majuelo a señalar el antes citado artículo de Alan Deyermond, “El convento de dolencias: The Works of Teresa de Cartagena”, que nuevamente aparece como el primer trabajo que reivindica la importancia y la calidad literaria de la obra de Teresa de Cartagena. En la misma década de los setenta, Francisco López Estrada publica un artículo en el que se propone “establecer las circunstancias que posibilitaron el uso del castellano por escritoras medievales”¹⁸; a juicio de López Estrada, las obras de Teresa de Cartagena “han sido suficientemente estudiadas”, y “a pesar de reconocerla como 'la prosista

¹⁶ Majuelo, “Sobre Teresa de Cartagena, quién, qué, cuándo, ¿por qué?”, p. 283.

¹⁷ *Ibid.*, p. 284.

¹⁸ *Ibid.*, p. 285.

preeminente en las letras castellanas (de entre mujeres de su tiempo y espacio), debido a su índole de introversión potencial declara que dichos tratados no pudieron ser escritos según el arte”¹⁹.

De acuerdo a Majuelo, casi al tiempo en que Ronald Surtz se encuentra publicando el artículo que sometería a los textos de Teresa de Cartagena a un análisis literario más profundo, al abordar las imágenes que éstos presentan, Lorenzo Rubio lanza otra reivindicación en las *I Jornadas burgalesas de historia* en 1989, al considerar que “faltan algunos datos oscuros o equívocos que es preciso esclarecer mediante una detallada investigación que la importancia de esta figura está reclamando”²⁰.

En efecto y como he señalado antes, a partir de entonces el número de estudios en torno a la obra de la burgalesa irá creciendo, y las primeras apreciaciones sobre la calidad literaria de ésta, que tendían invariablemente a menospreciar el estilo, la profundidad de sus planteamientos o el uso de las fuentes, irán virando hacia otras direcciones y encontrando nuevos elementos, que comenzarán a confirmar la complejidad de los tratados. A continuación, me referiré a dichos estudios, agrupándolos, como dije anteriormente, en cuatro grandes apartados.

II.1.2 La defensa intelectual y el conocimiento femenino

El primero de los caminos que los críticos han trazado apunta hacia la condición femenina de la autora, destacando en este ámbito la consideración de que Teresa de Cartagena es la primera escritora castellana o bien comparando la defensa de las mujeres que realiza en su segundo tratado con textos de autoras posteriores, con quienes también comparte determinados rasgos culturales o biográficos, especialmente con Teresa de Ávila y con Sor Juana Inés de la Cruz. La relación de estudios con esta vertiente puede comenzar con el artículo de 1989 de Vicente García, que lleva precisamente por título “La defensa de la mujer como intelectual en Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés de la Cruz”. En él, García argumenta que frente a las imposiciones de la rígida cultura católica en la que vivieron las dos escritoras, éstas tuvieron que hacer uso de la retórica de una forma semejante para defender sus derechos: “Las dos se dieron excelente maña para manipular la flexible

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibid.*, p. 286.

argumentación escolástica y presentarle batalla a los predicadores que las denigraban. En ambas monjas el argumento fuerte fue el de que escribían por gracia de Dios y sólo por su voluntad”²¹. García destaca asimismo el que las dos autoras arguyan que la poca participación intelectual de las mujeres tiene como causa la educación que la sociedad tradicionalmente les permite, aislándolas desde pequeñas del ámbito del conocimiento, así como las pocas o nulas menciones que tanto Teresa como Sor Juana hacen a la virgen María quien, en estos casos no aparece prácticamente como modelo para la defensa de la dignidad de las mujeres²².

En los años noventa, Dayle Seidenspinner-Núñez realiza una traducción al inglés de los tratados²³ y formula en el artículo “Él solo me leyó: gendered hermeneutics and subversive poetics in *Admiración operum Dey* of Teresa de Cartagena”, una interpretación en la cual la noción de autoría es central. El tratado, resalta Seidenspinner-Núñez, es creación de una autora marginada tanto por su sexo como por su enfermedad y su estatuto de conversa, con lo cual una lectura feminista nos daría la oportunidad de vislumbrar lo que para Teresa de Cartagena significaba ser escritora en una cultura donde toda definición de autoría y de autoridad intelectual provenía de lo masculino. Para la investigadora, lo que Teresa hace es redefinir las nociones patriarcales de autoría mediante recursos como la ironía y la atribución de la capacidad de las mujeres para escribir a los dones de la gracia que Dios otorga a todos los seres humanos por igual²⁴.

Durante la misma década, otras estudiosas continúan esta línea, aunque profundizando más en las estrategias retóricas de las que Teresa de Cartagena hace uso en sus obras. El artículo de Lola Luna, “Prólogo de autora y conflicto de autoridad: de Teresa de Cartagena a Valentina Pinelo”, parte de los paralelismos que se presentan en los prólogos de las obras de las primeras escritoras castellanas, el primero de los cuales es que en ellos hay “una defensa de la autoría femenina mediante una variante del tópico de la «afectada modestia», íntimamente relacionado con la «captatio benevolentiae»²⁵. De este modo, Luna se interesa por indagar si hay una retórica común en los textos, y encuentra que

²¹ Vicente García, “La defensa de la mujer como intelectual en Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés de la Cruz”, p. 96.

²² *Ibid.*, pp. 99-101.

²³ Vid. Seidenspinner-Núñez, *The Writings of Teresa de Cartagena*.

²⁴ Seidenspinner-Núñez, “Él solo me leyó: gendered hermeneutics and subversive poetics in *Admiración operum Dey* of Teresa de Cartagena”, pp. 19-21.

²⁵ Luna, “Prólogo de autora y conflicto de autoridad: de Teresa de Cartagena a Valentina Pinelo”, p. 597.

los prólogos se construyen en torno a “un sujeto femenino «flaco», sin formación (ni «maestro» ni «cursos»), que defiende la autoría de su obra («que no pierda crédito por ser mujer»), «humildemente», porque aunque esto sea una «maravilla», es obra de inspiración divina, junto a la paradoja de que los menores («simples») pueden ser superiores a los «sabios»²⁶. Luna considera que el prólogo o exordio de *Arboleda de los enfermos* es en pleno sentido de tipo ensayístico, ya que por primera vez en la literatura castellana, una autora hace uso de la voz personal, de manera que “el signo ‘mujer’ pasa de ‘topos’ o sujeto del enunciado [...] a sujeto de la enunciación”²⁷. Desde esta posición, es el uso de la paradoja como estrategia retórica lo que permite a Teresa de Cartagena superar el conflicto de autoridad derivado del hecho de que no puede legitimarse como autora a través de su formación, puesto que ésta no ha sido como la de los varones; así, la monja emite un discurso que va más allá de la *doxa*, la cual considera a las mujeres inferiores a los hombres, y de este modo “contradice y pone en discusión los valores normalmente aceptados por el lector”²⁸.

También en los años noventa, Rocío Quispe Agnoli publica varios trabajos cuyo punto de partida son las estrategias retóricas en los textos de Cartagena, gracias a las cuales ésta puede estructurar una defensa frente a las críticas que su *Arboleda* recibiera. En “El espacio medieval femenino entre la escritura y el silencio: *Admiración operum Dey* de Teresa de Cartagena”, la investigadora considera que el texto está estructurado como un discurso forense con características del arte de predicar medieval, es decir, ligado a los sermones. Quispe recuerda que estos tipos de discurso pertenecían a una tradición de conocimiento masculina, pero que Teresa de Cartagena los utiliza, como había señalado García, para defender el derecho de las mujeres a tener una vida intelectual, no porque crea que éstas son superiores a los hombres, sino porque, como había ya hecho notar Seidenspinner-Núñez, tanto el hombre como la mujer tienen una igualdad espiritual que les permite participar de la gracia divina: “La gracia es un bien espiritual que se encuentra en las esferas del hombre y de la mujer por igual [...] Se establece así una relación importante

²⁶ *Ibid.*, p. 600.

²⁷ *Ibid.*, p. 598.

²⁸ *Ibid.*, p. 599.

entre el don de la gracia y el sujeto que la recibe: mientras más defectuoso sea éste, más posibilidad de gracia existe y, entre hombre y mujer, la última”²⁹.

Tal argumento le permite entonces a Teresa de Cartagena construir un espacio interior que es morada del espíritu, en el cual ésta accede al entendimiento y que se contrapone al espacio exterior en el que los hombres se mueven y accionan, idea que aparece en total consonancia con el señalamiento de San Pablo y San Agustín, de que las mujeres pueden estudiar, pero solamente en el ámbito privado y solamente sobre temas que pertenezcan a la esfera de lo moral. De esto último deriva Quispe una descripción de las etapas del proceso interior al que Teresa de Cartagena alude, las cuales son: “negar la voluntad propia ~ ajustarse a la voluntad divina ~ aceptar los sufrimientos corporales ~ obtener el entendimiento interior ~ alabar la obra de Dios ~ escribir”³⁰.

En “Anse maravillado que muger haga tractados: Defensa y concepción de la escritura en Teresa de Cartagena (siglo XV)”, Quispe vuelve sobre el asunto de la retórica, y del uso del discurso forense y el arte de predicar, pero esta vez para analizar el uso de la tradición patristica como punto de apoyo de la argumentación sobre la capacidad intelectual femenina derivada de la gracia de Dios. La monja centra su atención en los bienes de la gracia sobre los bienes terrenales, los asocia con el entendimiento interior que conlleva la aceptación del sufrimiento corporal y la alabanza a la obra divina tanto como la necesidad de escribir sobre ella³¹, apoyándose principalmente para ello en la idea agustiniana de la voluntad como la potencia del alma que es responsable de las decisiones del individuo y en el lugar privilegiado que la orden franciscana daba a los iletrados –posición que Teresa asocia a la de las mujeres- considerándolos como personas que por obra de la gracia podían recibir y entender mejor las Escrituras³².

Por último, en “De Teresa de Cartagena a Sor Juana Inés de la Cruz: hacia una tradición hispánica de literatura femenina”, Quispe-Agnoli retoma la comparación entre las autoras. Tomando una vez más eje el discurso forense, destaca cómo en sus defensas ambas dan cuenta de la propia conciencia sobre su escritura y hacen uso de una serie de estrategias y tópicos comunes tales como la escritura por obediencia, las fórmulas de

²⁹ Quispe-Agnoli, “El espacio medieval femenino entre la escritura y el silencio: *Admiración operum Dey* de Teresa de Cartagena” p. 87.

³⁰ *Ibid.*, pp. 94-95.

³¹ *Ibid.*, p. 1237.

³² *Ibid.*, pp. 1233-1234.

empequeñecimiento y humildad, la manifestación de la obra divina en sus obras, además de otros elementos ya tratados en los anteriores artículos, gracias a los cuales pueden resemantizar el silencio que la sociedad les ha impuesto:

(1) la maravilla y admiración frente a los ataques de coéteanos, (2) el sujeto destinatario e imperfecto de la gracia de Dios, (3) la naturaleza de los sujetos que las atacan, (4) las diferencias (terrenales) e igualdades (espirituales) del hombre y la mujer, (5) la caracterización del entendimiento femenino y su diferencia con el masculino, (6) la revaloración de un espacio femenino, privado y cerrado que hace posible el estudio, conocimiento y comunicación con Dios, (7) la nueva significación del silencio femenino como elegido y no impuesto por los varones y (8) la defensa del derecho de una vida intelectual³³.

En el año 2000, Luisa Fernanda Aguirre de Cárcer publica su artículo “Teresa de Cartagena, la escritura de la soledad”, donde propone que, frente a la soledad del claustro y de la sordera a la que la monja se vio condenada, la escritura resultó para ella un ejercicio de catarsis y una manera de cubrir una necesidad común a todo el género humano: el reconocimiento de sus semejantes. Aguirre considera a Cartagena “un eslabón importante en una cadena de mujeres sabias”³⁴, que como otras religiosas, encontraría en el convento una atmósfera propicia para desarrollar un trabajo intelectual que le daría la oportunidad de comunicarse con los demás pero también de establecer una vía de conocimiento de sí misma, en un momento histórico en el que se estaba forjando una nueva concepción de la sociedad y del individuo, un cambio de mentalidad en el cual las mujeres ejercieron una función muy activa³⁵.

Un estudio más reciente que analiza la relación entre el análisis retórico de los textos de Teresa de Cartagena y la reivindicación del sexo femenino que ésta plantea, y nuevamente se pone su obra frente a la de Teresa de Ávila y a la de Sor Juana Inés de la Cruz, es el de Esther Alfonso Pinto, “Dignidad de la persona y vindicación del pensamiento femenino en los escritos de Teresa de Cartagena, Teresa de Jesús y Juana Inés de la Cruz”, en el que se recalca que, además de la condición de mujer de la autora, su condición de

³³ Quispe-Agnoli, “De Teresa de Cartagena a Sor Juana Inés de la Cruz: hacia una tradición hispánica de la literatura femenina”. p. 454.

³⁴ Aguirre de Cárcer, “Teresa de Cartagena, la escritura de la soledad”, p. 131.

³⁵ *Ibid.*, 134. La autora considera al siglo XV como un siglo de progresiva feminización.

discapacidad, en un momento en el que a las personas sordas se las consideraba anormales, y por ello se las temía y rechazaba, fue la otra causa que empujó a la escritora a hacer uso de sus habilidades dialécticas para “subvertir las acusaciones contra ella [...] como si todos los años de introspección, de dolor, de meditación, de angustia, de oración y de soledad se hubieran conjugado para proporcionarle una fuerza intelectual capaz de arremeter contra toda la estupidez del prejuicio humano de la época”³⁶. Se repite allí la alusión al tópico de la *captatio benevolentiae* que se desarrolla a través de la actitud de humildad y sumisión de la autora, se recuerda la adscripción de los textos de la autora a la Querrela de las mujeres y se reafirma el hecho de que Teresa de Cartagena sea la primera ensayista en lengua española, con lo cual Alfonso Pinto se adhiere a la opinión de los autores que la consideran la primera escritora castellana.

De alguna forma, el artículo de Alfonso Pinto representa una síntesis de los principales temas estudiados hasta el momento en lo relativo a esta primera línea que he venido trazando, en la cual, como puede verse, sobresale el interés por *Admiración operum Dey*, dejando en último término el primero de los tratados. La segunda de las perspectivas parte no solamente del género de la autora, sino de su origen converso y su relación con la tradición mística hispánica.

II.1.3 Teresa de Cartagena, mística

Aunque no llega a considerar que los tratados de la autora puedan leerse como literatura mística, Gregorio Rodríguez Rivas ya acepta que éstos se internan en el tema de la iluminación divina en un momento en que todavía puede hablarse de ello sin miedo a la persecución de la que apenas unos años más tarde serían objeto los alumbrados³⁷. Desde esta apreciación, el investigador enmarca la obra de Cartagena en el contexto de la renovación espiritual que se vivió en el siglo XV, la cual buscaba un retorno a las fuentes originales y deseaba volverse hacia la interioridad y la afectividad, prescindir de la especulación teórica y encaminarse hacia la imitación de Cristo por medio de la puesta en práctica de la humildad y la paciencia³⁸. La espiritualidad franciscana, como ya lo había

³⁶ Alfonso Pinto, “Dignidad de la persona y vindicación del intelecto femenino en los escritos de Teresa de Cartagena, Teresa de Jesús y Juana Inés de la Cruz”, p. 310.

³⁷ Rodríguez Rivas, “La influencia de Teresa de Cartagena en el *Audi, Filia...* de Juan de Ávila”, p. 337.

³⁸ *Ibid.*, p. 332.

señalado Hutton, coincidía con dicha renovación, y Teresa de Cartagena, como integrante de esa orden, al menos en sus primeros años de vida religiosa, deja traslucir en su obra todas las características que son propias de tal búsqueda: “biblismo, vida interior, ascesis metódica, oración mental, penitencia, simplicidad, divulgación a los laicos, amor a la soledad”³⁹, colocándose así sus textos como antecedente del comentario al salmo *Audi filia, et vide* escrito un siglo más tarde por Juan de Ávila. En efecto, Teresa cita el mismo salmo y, de acuerdo a Rodríguez Rivas, los textos de ambos autores “coinciden en el desprecio del lenguaje del mundo y la honra vana, del lenguaje de la carne -cuyo origen es la ociosidad y la soberbia-, del lenguaje del demonio”⁴⁰.

No obstante, quien tendió finalmente puente entre los estudios preocupados por la defensa de la intelectualidad femenina y el tema del misticismo de Teresa de Cartagena fue María-Milagros Rivera Garretas. A lo largo de varios artículos aparecidos entre 1993 y el 2013, la investigadora ha pasado de abordar los tratados desde una postura de género circunscrita al desarrollo de la Querrela de las mujeres, a interesarse en la particular vía de espiritualidad que la monja castellana despliega, especialmente en el primero de sus tratados. En su acercamiento inicial, esta crítica plantea una reflexión sobre las vías de autorrepresentación que son visibles en los textos de autoras desde la Antigüedad hasta los inicios de la Modernidad. Rivera Garretas encuentra que, con excepción de la escritora francesa del siglo XIV, Christine de Pizan, “todas estas autoras fueron, más o menos radicalmente, grandes visionarias, visionarias que accedieron al texto y decidieron escribir sobre sí y desde sí respaldadas por la seguridad que les proporcionó la relativa tolerancia social hacia las visiones”⁴¹. Desde este miramiento, Rivera coloca la obra de Teresa de Cartagena junto a la de la misma Pizan, y junto a la de la mártir cartaginesa del siglo III, Perpetua, considerada la primera escritora cristiana gracias al diario en donde relata su cautiverio y el de su esclava Felicidad; su análisis le lleva a concluir que Teresa de Cartagena “llegó al conocimiento de su cuerpo a través del reconocimiento de su propia infinitud, de su dimensión femenina divina, que puede dialogar con el infinito sin necesidad

³⁹ *Ibid.*, p. 334.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 333.

⁴¹ Rivera-Garretas, “Vías de búsqueda de existencia femenina libre: Perpetua, Christine de Pizan y Teresa de Cartagena”, p. 57.

de mediaciones masculinas ni de transformaciones de su sexo”⁴². La elección de esta vía, en la que el saber pasa por el cuerpo, es, de acuerdo a la estudiosa, característica de otras místicas medievales como Ángela de Foligno, y se trata de una búsqueda que el orden patriarcal no acepta fácilmente. A Rivera le parece especialmente interesante en este sentido que a Teresa de Cartagena se le haya acusado de plagio, puesto que plagiar era algo común en la Edad Media, dado el sistema de *auctoritas* que regía la tradición literaria. Tal situación le lleva a pensar que la acusación no hacía referencia al plagio de un texto sino al de un método que era exclusivo de la esfera masculina; la transgresión de Teresa de Cartagena como mística y como autora fue la de “hacer suya la palabra dialogando únicamente con Dios [...] prescindiendo de la mediación sacerdotal masculina”⁴³.

En un segundo artículo, titulado “Teresa de Cartagena: la infinitud del cuerpo”, Rivera parte de considerar a la *Arboleda* como un tratado consolatorio, pero reconoce que la espiritualidad contenida en la obra va más allá de “un conjunto de fórmulas para aguantar, para sobrellevar sumisamente la desgracia”, y pasa a ser “una propuesta de salud espiritual y de paz, de recuperación de las ganas de vivir: de recuperación de un deseo (ella le llama “deseo en Dios”) que ahora se proyecta en lo infinito”⁴⁴. Rivera retoma ideas de su primer trabajo para explicar cómo Teresa de Cartagena estaría dando a conocer un camino para llegar a la divinidad, en el cual su cuerpo está íntimamente implicado, pues a través de éste, que es finito, limitado, la autora encuentra el conocimiento de sí misma y de esa infinitud que está buscando⁴⁵. Desde allí se aproxima la estudiosa a la consigna griega del “conócete a ti mismo”, válida para la vía que propone el texto teresiano, puesto que lo que se describe en la *Arboleda* es el proceso de la autora para llegar a amar su cuerpo enfermo, para deshacerse del peso de la lucha contra la enfermedad y del deseo vano, y el proceso de entender el sufrimiento como una prueba del amor de Dios que salva y libera⁴⁶. La comprensión de la experiencia de la enfermedad es entonces desde esta posición, el núcleo de la obra.

En “Los dos infinitos en Teresa de Cartagena, humanista y mística del siglo XV”, Rivera Garretas retoma la cuestión del debate que da origen a la Querrela de las mujeres: la

⁴² *Ibid.*, p. 67.

⁴³ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁴ Rivera Garretas, “Teresa de Cartagena: la infinitud del cuerpo”, p. 757.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 758.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 759-760.

respuesta de las escritoras medievales frente a la teoría aristotélica de la inferioridad intelectual del sexo femenino fue su adscripción a la teoría de la complementariedad de los sexos, que remarcaba la diferencia sustancial entre hombres y mujeres, pero su igualdad en valor. Rivera recuerda que una de las manifestaciones de esa teoría fue la alegoría de «los dos infinitos», de moda en los siglos XII y XIII, en la cual el imaginario medieval reconocía la existencia de dos principios cósmicos creadores. Sin embargo, hacia el final de la Edad Media, dicha teoría se transforma en la de la «igualdad de los sexos», anulando toda diferencia sustancial entre hombres y mujeres, y reduciendo los dos principios cósmicos a un solo principio infinito, que era Dios⁴⁷.

En medio de este proceso, que se daba a la par del surgimiento del individualismo moderno, de la ruptura en España de los vínculos entre la cultura cristiana, la semítica y la árabe, se da lo que investigadoras como Ruth El Saffar han llamado “la supresión de lo femenino en la cultura occidental”⁴⁸. Es en este contexto que Teresa de Cartagena, mujer, mística y judeoconversa, hace frente a la homogeneización e interpreta a Dios “como experiencia sentida, directa”, no mediada por la jerarquía eclesiástica tal y como lo haría un siglo más tarde Teresa de Ávila⁴⁹.

En un artículo más reciente, Rivera Garretas ha vuelto sobre la comparación entre la gran mística del XVI y Teresa de Cartagena, para reafirmar el distanciamiento y la resistencia de ambas ante la ciencia moderna y los procesos propios de subjetivación de la modernidad, a través de la exploración de una subjetividad por medio de un determinado camino de perfección. Rivera habla por ello de la construcción de órdenes simbólicos propios y distintos a los oficiales que las autoras realizan; en el caso de Teresa de Cartagena, la “independencia simbólica” se da a través de la práctica de la admiración de lo creado, que puede leerse en su segundo tratado. Así, la creación es vista como perfección que debe ser admirada, para lo cual el sujeto debe abrirse a la contemplación del infinito⁵⁰.

⁴⁷ Rivera Garretas, “Los dos infinitos en Teresa de Cartagena, humanista y mística del siglo XV” pp. 247 y 248.

⁴⁸ Ruth El Saffar, *Rapture Encaged. The Suppression of the Feminine in Western Culture*. Nueva York y Londres, Routledge, 1994, citado por Rivera Garretas, *op. cit.*, p. 251.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 250-253.

⁵⁰ *Vid.* Rivera-Garretas, “El sentido femenino de la perfección en Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús”. La publicación más reciente de Rivera-Garretas sobre Teresa de Cartagena es la que ya he citado en el capítulo anterior, al hablar de la vida de mi autora: “La documentación de Teresa de Cartagena en Santa Clara de Burgos (1446-1452) y otros datos”. En ella, la investigadora da cuenta de los hallazgos más recientes en los archivos de Burgos.

Otra de las interpretaciones que en un principio podría pensarse que se dirige más hacia la cuestión de la defensa intelectual es la de María del Mar Cortés Timoner, cuyos artículos sobre Teresa de Cartagena comienzan a aparecer en el año 2000. En “La predicación en palabras de mujer: Teresa de Cartagena y Juana de la Cruz”, la comparación entre Teresa de Cartagena y la escritora franciscana del XVI se estructura también a partir de la argumentación que presentan los textos de las dos autoras, aludiendo nuevamente a la forma epistolar con recursos de la predicación, y también a la defensa del recogimiento y de la espiritualidad interiorizada como vía para alcanzar el verdadero conocimiento⁵¹.

Tales características deben entenderse, según Cortés, en el marco de la espiritualidad del siglo XV, que ya promueve una religión más encaminada a la humildad y a la afectividad, gracias a la cual varias mujeres pudieron experimentar de una forma más íntima la conexión con la divinidad y en ocasiones hacer patente su experiencia en los textos. De allí se concluye que Teresa de Cartagena no es sólo una de las primeras autoras en lengua castellana, sino que se la puede considerar plenamente como una autora mística⁵².

En el artículo “Poner riquezas en mi entendimiento: sor Juana Inés de la Cruz y sor Teresa de Cartagena”, Cortés Timoner realiza igualmente una comparación entre la monja española y Sor Juana Inés de la Cruz. La investigadora recupera las referencias que los críticos anteriores hicieron al uso de expresiones de humildad relacionadas con el tópico de la *captatio benevolentiae* en las defensas de las autoras y con el de la escritura por mandato divino⁵³, los cuales, como ya antes se había señalado, responden a una estrategia para alzar la voz y reivindicar su conocimiento y su escritura. De igual manera, el artículo considera que la exposición del silencio y del espacio privado que aparece en el segundo tratado de Teresa de Cartagena remite a las rutas que las mujeres abren para acercarse a lo divino y al conocimiento verdadero⁵⁴.

Sin embargo, el análisis se vuelca después hacia un elemento que no había aparecido en trabajos previos y que me parece muy importante tomar en cuenta: se trata de

⁵¹ Cortés Timoner, “La predicación en palabras de mujer: Teresa de Cartagena y Juana de la Cruz”, pp. 573-575.

⁵² *Ibid.*, p. 571.

⁵³ Cortés Timoner, “Poner riquezas en mi entendimiento: sor Juana Inés de la Cruz y sor Teresa de Cartagena”, p. 380.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 385.

la imagen del meollo y la corteza. Esta imagen es la que Teresa de Cartagena elige para explicar la diferencia entre el mundo exterior al que pertenece la actividad y el saber masculinos, y el mundo interior que les corresponde al sexo femenino. A través de esta analogía entre la materia que conforma el exterior y el interior de un árbol, Teresa explica también la complementariedad de los sexos, teoría que fue defendida en la época por escritoras como la misma Christine de Pizan. Cortés sostiene que dicha analogía puede relacionarse con el concepto cabalístico de la *Shejiná*, del cual se derivan dos principios inseparables: “uno es masculino, activo, se llama la ‘sabiduría’ y se identifica con el padre y con el rey; el otro es femenino, pasivo, se le llama con una palabra que se suele traducir como ‘inteligencia’ y se vincula a la madre y a la reina. La eterna unión de los dos principios es necesaria y de ella surge el hijo mayor de Dios, que es el ‘conocimiento’ o ‘ciencia’ y también surgen las almas”⁵⁵. Esta consideración resulta de sumo interés si se toma en cuenta el origen converso de la autora y por tanto, su posible conocimiento de las tradiciones místicas judías.

En otro artículo titulado “Las imágenes del árbol y de la arboleda en los tratados de Teresa de Cartagena”, la misma investigadora insiste en el uso de la retórica en el texto para revalorizar las voces de los débiles, como los enfermos y las mujeres, pero luego se detiene nuevamente en las imágenes, específicamente en la del árbol, para desarrollar su análisis. Reconsiderando la alusión al *Blanquerna* de Lulio que ya Hutton había hecho, así como la metáfora del árbol como espacio de consolación para el espíritu contenida en el *Oracional* del tío de Teresa, Alonso de Cartagena⁵⁶, Cortés Timoner nos remite a los ecos bíblicos que dicha imagen presenta, y recurre al imaginario medieval para el que el árbol, además de su simbolismo arquetípico de *axis mundi*, representa la iniciación, la regeneración, la conquista de la inmortalidad, el paso del exterior al interior y el paraíso o ascensión al mundo transcendente: “La tradición cristiana identifica el Árbol de la Vida con Cristo, la Cruz y la escala. Esta noción se completa con la del ‘árbol místico’ que ofrece frutos gozosos y una sombra que abriga y da reposo. La imagen del árbol que alimenta, colma la sed de amor y de sabiduría y que se identifica con la vida eterna puede conectarse

⁵⁵ *Ibid.*, p. 386.

⁵⁶ Cortés Timoner, “Las imágenes del árbol y de la arboleda en los Tratados de Teresa de Cartagena”, p. 162.

con el significado de la ‘arboleda’ del texto de Teresa de Cartagena”⁵⁷, así como con la citada analogía del meollo y la corteza que aparece en *Admiración operum Dey*.

Más recientemente, Cortés Timoner publicó “Fue levado mi entendimiento: Teresa de Cartagena y la escritura mística en femenino”, artículo en el cual hace frente a la puesta en duda del misticismo de Teresa de Cartagena que autores como Márquez Villanueva y Yonsoo Kim han llevado a cabo al cuestionar la ausencia de visiones, arrobos o raptos extáticos en la escritora. Para Cortés, que sigue la definición de Donald Atwater del misticismo como conocimiento experimental de la presencia divina, Teresa de Cartagena en efecto experimentó el amor divino y por tanto sí tuvo una vivencia mística que la colmó y la liberó⁵⁸. Para dar cuenta de tal vivencia, además de la asimilación de las fuentes patrísticas, del conocimiento de la tradición homilética latina y de la prosa culta castellana del siglo XV, todo ello prueba de la formación culta de la autora, Cortés remarca que los dos tratados “reflejan la intención de organizar unos contenidos que aúnan la experiencia personal del dolor físico, la soledad y la consolación divina con la lectura de los textos sagrados (especialmente el Antiguo Testamento), la enseñanza de las autoridades cristianas y la educación prehumanista”⁵⁹, esta última manifiesta en las imágenes contrapuestas de la «péñola» y la «espada», utilizadas por la autora en *Admiración operum Dey* para, de acuerdo con Cortés, reflejar el debate entre las letras y las armas que al final de la Edad Media española se estaba llevando a cabo⁶⁰.

II.1.4 La enfermedad y el sufrimiento corporal

Como puede verse, cada uno de los enfoques que he venido exponiendo hasta ahora, no se encuentra aislado del resto. El considerar los textos de Teresa de Cartagena dentro la literatura mística, por ejemplo, no deja de lado la consideración a su condición femenina, y a su vez, los argumentos que la autora utiliza para estructurar la defensa de su primer texto, están también ligados a su mirada espiritual. Tampoco el tercero de estos enfoques, que expongo enseguida, queda en este mismo sentido apartado, en tanto que sigue teniendo en cuenta algunos de los elementos antes mencionados, pero sobre todo se conecta con el tema

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 163 y 164.

⁵⁸ Cortés Timoner, “Fue levado mi entendimiento: Teresa de Cartagena y la escritura mística en femenino”, pp. 150-151.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 158.

de la corporalidad cuyo peso en la visión que considera mística a Teresa de Cartagena ya he señalado. Se trata por tanto, de una visión que centra directamente la atención en el espacio que la enfermedad y el dolor encuentran en los tratados, y como es de suponerse, especialmente en la *Arboleda*.

La primera crítica en abordar los textos de la burgalesa desde esta óptica fue Encarnación Juárez; en “The Autobiography of the Aching Body in Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*” se propone analizar el tratado como la autobiografía de una mujer que denuncia y experimenta la discapacidad; de este modo, por medio de la escritura, la autora “explora la experiencia de la sordera, del dolor físico y encuentra entendimiento y respuesta a su existencia”⁶¹. Juárez considera que, a pesar de las múltiples fuentes y modelos textuales tales como los tratados consolatorios o los sermones de los que hace uso Cartagena, su obra debe ser interpretada como una autoexploración que sigue la ruta histórica que traza el cristianismo: un estado paradisiaco original, la caída y el exilio, y la eventual redención⁶². En este sentido, la transformación que puede leerse en la *Arboleda* es análoga a la que encontramos en las *Confesiones* de San Agustín, y además de esto, el tratado es un testimonio de que el dolor corporal influye en el terreno de lo espiritual y abre nuevas posibilidades al sufriente⁶³. Así, Teresa de Cartagena está consciente de las diferencias que la separan de los sanos; desde esa diferencia se siente por un lado en una posición superior y por el otro, aunque sabe bien que la muerte iguala a todos los cuerpos, no deja de sentir a la enfermedad como un estigma social que la separa del resto y que paradójicamente aprovecha para establecer un control sobre sí misma⁶⁴.

Por otro lado, la investigadora que más reciente y prolijamente se ha ocupado de la materia es Yonsoo Kim, quien en 2004 ya había publicado, junto a Dayle Seidenspinner-Núñez, el artículo “Historicizing Teresa: Reflections on New Documents Regarding Sor Teresa de Cartagena”⁶⁵, fruto de los más recientes hallazgos documentales y biográficos realizados por las investigadoras. Quedan allí datadas fechas específicas y aproximadas del nacimiento de Teresa de Cartagena, de su transferencia de la orden franciscana a la orden

⁶¹ Juárez, “The Autobiography of the Aching Body in Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*”, p. 132.

⁶² *Ibid.*, pp. 132-133.

⁶³ *Ibid.*, p. 134.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 138-140.

⁶⁵ Kim y Seidenspinner-Núñez, “Historicizing Teresa...”, pp. 123-124.

benedictina, así como datos sobre su relación son su tío Alonso de Cartagena, gracias sobre todo a las cartas provenientes del Archivo Vaticano y publicadas en el *Bulario de la Universidad de Salamanca*, en las cuales Alonso de Cartagena pide al Papa favores para su sobrina. A estas cartas me he referido ya en el primer capítulo al tratar los datos biográficos de la autora⁶⁶.

Sin embargo, es hasta el 2006, con los artículos “La discapacidad física como medio intelectual y espiritual femenino: Sor Teresa de Cartagena en la *Arboleda de los enfermos*” y “La pasión y la consolación teresianas: Teresa de Cartagena, mediadora del saber femenino”, donde Kim toma el dolor y la discapacidad como temas fundamentales para el estudio de la obra de la monja. Desde su criterio, es la discapacidad la que “resulta determinante en el proceso de construcción de la identidad del sujeto que la padece, y se sublima en actividades productivas y creativas, tanto intelectuales como espirituales”⁶⁷.

Para Kim, la *Arboleda* ilustra una discapacidad física y también una aflicción espiritual, por medio de las cuales, también de forma paradójica, Teresa puede referirse a los conflictos sociales y a la discriminación tanto como al gozo del encuentro con Dios. Esto se logra gracias a que “la autora concilia su padecimiento como un elemento terapéutico para curar su alma, al mismo tiempo que pretende consolar el sufrimiento de otros sujetos que presentan dolencias”⁶⁸. La monja se vale entonces del discurso cristiano sobre la enfermedad y de la imagen del Cristo como médico para elaborar un alegato que de hecho puede considerarse vinculado a la medicina. El dolor se constituye así como una vía de purificación: “para Teresa el ‘dolor’ representa la mejor medicina para sanar la enfermedad, si bien uno consiente en ser curado por la mano de Cristo; esa misma dolencia es lo que le promueve a la salvación eterna [...] la enfermedad se interpreta metafóricamente como la medicina que purifica el alma”⁶⁹. Las imágenes y alegorías del texto se interpretan pues desde esta concepción del dolor y del sufrimiento.

Por otra parte, Kim habla de la “feminización del cristianismo” ocurrida durante los últimos siglos de la Edad Media, e igual que Rivera-Garretas supone que fue el cuerpo

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 123-124.

⁶⁷ Kim, “La discapacidad física como medio intelectual y espiritual femenino: Sor Teresa de Cartagena en la *Arboleda de los enfermos*”, p. 22.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 25.

femenino el que reprodujo el sufrimiento de Cristo⁷⁰. Al ser este tipo de manifestaciones aprobadas por la sociedad de la época, Teresa de Cartagena, a pesar de estar marginada del universo de la escritura, aprovechó sus vivencias corporales no sólo para “conciliar su enfermedad como un elemento terapéutico para curar y salvar su alma”⁷¹, sino también para producir un discurso que transgrediera los límites impuestos por la misoginia reinante.

Es en el libro *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana Edad Moderna*. Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dey de Teresa de Cartagena, publicado en 2008, donde Kim expone de manera prolija los resultados de sus investigaciones anteriores, comenzando por explicar cómo se han construido los discursos médicos y religiosos del cuerpo sufriente y del dolor en la historia occidental, incluyendo las diferencias que éstos hicieron entre el cuerpo femenino y el masculino, así como la inserción de los mismos en la literatura del fin de la Edad Media; la obra de Teresa de Cartagena puede situarse dentro de este canon puesto que sigue la tradición de la *Imitatio Christi*⁷².

Lo que destaca Kim en su análisis es la valoración del dolor y del sufrimiento que desde estas tradiciones se realiza en los tratados de la autora medieval. Siguiendo a Foucault, Kim considera que la construcción de dichos discursos en sus diferentes contextos representa un mecanismo de poder y una forma de control sobre los sujetos débiles, enfermos o marginados. Teresa de Cartagena se identifica como sujeto bajo esos mecanismos de poder, pero a su vez puede transformar la experiencia de la enfermedad tanto en beneficio de los otros que sufren, como en una reivindicación de su entendimiento y, por lo tanto, de su derecho a escribir⁷³.

En dos trabajos posteriores, “Suffering as Such: Reframing Teresa de Cartagena’s Discourse of the Ultimate Other” y “La crisis transformativa y el perfeccionamiento espiritual: Teresa de Cartagena”, Kim continúa la indagación sobre el dolor y el sufrimiento en la obra de la autora, formulando una interpretación a partir de la filosofía de Emmanuel Levinas, la cual persigue la significación del sufrimiento universal como forma de reconocer la existencia del Otro. Para Levinas, también de origen judío y quien sufrió el

⁷⁰ Kim, “La pasión y la consolación teresianas: Teresa de Cartagena, mediadora del saber femenino”, p. 78.

⁷¹ *Ibid.*, p. 83.

⁷² Kim, *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana Edad Moderna...*, pp. 65-142.

⁷³ *Ibid.*, pp.145-156.

horror de los campos de concentración, el reconocimiento del sufrimiento del otro implica una responsabilidad ética⁷⁴, y en este sentido puede encontrarse una similitud con la propuesta de la escritora, puesto que en la obra de ésta se da una identificación de un “Otro social”, conformado por todos los individuos que como ella se encuentran sufriendo, y por un “Último Otro” que es Dios, que absorbe a estos individuos⁷⁵. A través de estas nociones es que puede entenderse la objetivación que Teresa de Cartagena hace de su propio sufrimiento, convirtiendo su sufrimiento personal en un sufrimiento social, un sufrimiento de los otros que ella considera, como Levinas, que tiene la responsabilidad ética de consolar, tarea que finalmente la lleva a encontrar a Dios y la salvación.⁷⁶

Los trabajos más recientes de Kim, aunque no descartan el cuerpo ni la enfermedad, han pasado a centrarse en cómo la escritura de Teresa de Cartagena es un medio para pronunciarse no sólo como sujeto marginal, sino como mujer. Así, por ejemplo, partiendo del concepto de “ansiedad masculina” desarrollado por Mark Breitenberg, Kim explica la ansiedad masculina como “la transformación interna causada por la tensión social endémica del sistema patriarcal que se expone en las obras de Teresa como síntoma de ambigüedad”.⁷⁷ De acuerdo con lo anterior, lo que estaría revelando la monja en su obra son las contradicciones del sistema patriarcal, pues logra sancionar el poder masculino que considera inferior a la mujer, aprovechando las premisas que éste mismo le ofrece, lo cual significa que desde su condición de mujer y de enferma, Teresa consigue transgredir algunas de las imposiciones de su época, sublimar su dolor, al tiempo que, al construir un discurso de santidad (Kim continúa rechazando que Cartagena sea una escritora mística), se construye una identidad⁷⁸.

Finalmente, en “La codificación de la espiritualidad femenina de Teresa de Cartagena y Santa Teresa de Ávila”, escrito en coautoría con Ana María Carvajal, el discurso espiritual de Teresa de Cartagena y también el de Teresa de Ávila son abordados a partir de la analogía con una batalla, cuyo objetivo es hacer frente a “los códigos y valores tradicionales patriarcales de la sociedad de su tiempo, incluso transgrediendo sus votos de

⁷⁴ Kim, “Suffering as Such: Reframing Teresa de Cartagena's Discourse of the Ultimate Other”, pp. 2 y 3.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 4.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 8-18.

⁷⁷ Kim, “Representación de la ansiedad masculina como discurso de santidad en Teresa de Cartagena”, p. 213.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 222-223.

silencio”⁷⁹. A las investigadoras les parece que el tomar como característica principal el misticismo de los textos de las monjas, ha restado importancia a su labor filosófica e intelectual, siendo que ambas supieron hacer uso de recursos como la ironía –sobre todo en el caso de Teresa de Cartagena-, o de subvertir las desventajas de su posición para, como ya antes Kim había planteado, cuestionar los discursos patriarcales y para legitimarse como escritoras⁸⁰.

Un último artículo que me parece vale la pena mencionar en lo que corresponde a este tercer apartado, es el de Raquel Trillia, quien vuelve sobre el tema del combate a los vicios asociados con la soledad y con su causa, la enfermedad, y sobre la búsqueda de la salud espiritual que Teresa de Cartagena emprende sin mediación de un confesor o de un consejero⁸¹. Para Trillia, la lectura, la escritura y el uso de la memoria son las actividades que permiten a la religiosa entender su sufrimiento y enfocarlo hacia la consecución de la vida eterna, de manera que el esfuerzo intelectual es un remedio para que Teresa se convierta en agente de su propia salvación.

II.1.5 Teresa de Cartagena, conversa

En este apartado, deseo referirme a tres sugerentes trabajos, aparecidos en las últimas dos décadas, que recuperan la posibilidad de analizar los tratados de la escritora que estoy estudiando, partiendo de sus orígenes conversos, posibilidad que hasta este punto sigue siendo poco explorada, pero que podría ser sumamente significativo el profundizar, considerando la diversidad de elementos culturales de la literatura hispánica, en el elemento judeoconverso que de manera única la conforma.

En la década de los noventa, Elizabeth Howe ya había remarcado en su artículo “Sor Teresa de Cartagena and entendimiento”, que las fuentes a las que recurre Cartagena –los Salmos o el Libro de Job- remiten a sus orígenes. Según Howe, la interpretación que presenta la *Arboleda* acerca del abandono del hogar paterno, hogar que la monja considera debe entenderse como el pecado, encaja con la concepción del pecado original y la promesa del retorno al Paraíso; este último se encuentra, en el caso de Teresa, en el claustro, al cual

⁷⁹ Carvajal y Kim, “La codificación de la espiritualidad femenina de Teresa de Cartagena y Santa Teresa de Ávila”, p. 69.

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 70-71.

⁸¹ Trillia, “Teresa de Cartagena: Agent of her own salvation”, p. 52.

ella ingresa tras abandonar el mundo y donde encuentra consuelo para su enfermedad⁸² y también para las limitaciones de su género, que no le permiten acceder a los estudios masculinos, así como para sus orígenes, que la marginan de la sociedad constituida por los cristianos viejos⁸³.

Sin embargo, el primer trabajo que propone una interpretación plenamente centrada en el contexto de conversión en el que escribe la monja se titula “The Jewish Roots of Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*”. Su autor, James Hussar, toma como base la “teología conversa” desarrollada por Alonso de Cartagena en su obra *Defensorium Unitatis Christianae* (1449), la cual está sostenida en dos elementos básicos: la primacía del pueblo judío en la redención y la idea de la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Por medio de este texto, el tío de Teresa de Cartagena pretendía responder a las acusaciones anti-conversas y lograr una reconciliación entre el judaísmo y el cristianismo, este último entendido como la consumación del primero⁸⁴.

Teresa de Cartagena estaría retomando la propuesta de su tío, como lo demuestran su acercamiento a fuentes hebreas y a la exégesis judía⁸⁵. A su vez, Hussar establece una muy interesante relación entre esta cercanía de la autora con la tradición judaica y su estado físico, sostenida por la identificación que el anti-semitismo bajomedieval hizo de dicha fe con la enfermedad; tal identificación la encontramos, por ejemplo, en los textos de Jehuda Haleví, quien compara al pueblo de Israel con un corazón humano enfermo, en el sentido de que aquél se ha corrompido –esto es, asimilado- a las otras naciones⁸⁶. De este modo, al presentarse como parte de la comunidad de los enfermos, Teresa de Cartagena estaría expresando su solidaridad con el resto de los conversos, enfermos como ella en tanto que abandonaron su fe para abrazar el cristianismo, y en esta misma línea, las referencias a la sordera que la autora hace en su tratado, interpretadas desde un punto de vista alegórico, aluden a las acusaciones que en ese entonces se hacían contra los conversos, a quienes los cristianos viejos tachaban de sordos, siguiendo las palabras del evangelista Juan: “los que de Dios son mi palabra oyen, y vosotros porque no sois de Dios no oys mi palabra”⁸⁷.

⁸² Howe, “Sor Teresa de Cartagena and entendimiento”, pp. 136-137.

⁸³ *Ibid.*, 139.

⁸⁴ Hussar, “The Jewish Roots of Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*”, p. 153.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 154.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 157-158.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 159-160.

Además de esto, Hussar ve en la concepción del sufrimiento que se desarrolla en la *Arboleda*, un reflejo de las creencias judaicas y de su pensamiento converso. El crítico opina que la autora distingue entre un sufrimiento “retributivo” y uno “vicario”: mientras que el primero implica una correlación entre el padecimiento y el pecado -para el pensamiento rabínico medieval, el exilio de la tierra de Israel era un castigo al pecado, o más específicamente, al abandono de la Ley contenida en la Torá-, el segundo, ampliamente desarrollado por la teología cristiana, implica una vocación del sufriente, quien, a ejemplo de Cristo, acepta el dolor como vía de redención propia y también de los otros. Según Hussar, la distinción entre estas dos concepciones y la preferencia por la segunda son visibles en los textos gracias a la recurrencia de la figura de Job, paradigma del sufrimiento vicario, quien acepta sus padecimientos puesto que logra comprender que no se trata de un castigo sino de un designio insondable de la divinidad⁸⁸.

En 2010, Rita Ríos de la Llave publica un trabajo titulado “Forget Your People and Your Father’s House”: Teresa de Cartagena and the Converso Identity”, donde reflexiona igualmente en torno al linaje judaico de la autora, y retoma la mención de las fuentes a las que ésta recurre y que anteriormente habían sido apuntadas por Hussar. Ríos de la Llave se aleja del análisis literario y filológico para desarrollar más bien una breve disertación acerca de lo que podía considerarse “identidad conversa” en la época de la autora, tomando como base el cuestionamiento sobre si los conversos son una casta cultural o una clase social, pues mientras quienes permanecían en la fe judía consideraban a aquéllos apóstatas o gentiles, los cristianos viejos veían al linaje como la clave de la identidad conversa, y remarcaban el hecho de que los nuevos cristianos llevaban a cabo prácticas cuyo objetivo era la conservación de aquél, tales como la endogamia⁸⁹.

La investigadora concluye que la identidad conversa es una construcción cultural cambiante frente a la cual los individuos van edificando sus identidades personales a través del reconocimiento de sus orígenes pero también a través de la mirada y definición de los otros, y que en la *Arboleda de los enfermos*, lo identitario se muestra de forma evidente en

⁸⁸ *Ibid.*, pp.163-165. También la recurrencia constante a los Salmos y al Salterio de David, textos de frecuente uso entre los criptojudíos, le parecen a Hussar elementos de peso para considerar que los orígenes conversos de Teresa de Cartagena tienen un lugar importante en la construcción de su texto.

⁸⁹ Ríos de la Llave, “Forget your people and your father’s house : Teresa de Cartagena and the Converso Identity”, pp. 43-46.

la selección de las fuentes y en la relación que la obra establece con las ideas de Alonso de Cartagena⁹⁰.

Finalmente, la publicación póstuma del artículo “Cartagena y Ávila: las dos Teresas” de Francisco Márquez Villanueva, viene a completar el panorama de análisis que consideran los orígenes conversos de mi autora. En su trabajo, el filólogo no deja de lado las conocidas semejanzas entre las obras de las dos Teresas, la de Cartagena y la de Ávila, tales como el rechazo del latín, del escolasticismo y en general de sistemas expositivos doctos⁹¹. Márquez tampoco se olvida de las diferencias entre las autoras: Teresa de Cartagena “parte de una firme base de orden patristico y escriturario, con enfática predilección por el viejo Testamento y dentro de éste por un recurso continuo a los Salmos de David y a la invocación del Libro de Job”⁹², todo lo cual es prueba de que “Cartagena saca a Teresa de Ávila la ventaja –aun si algo acartonada– de un serio aprendizaje académico y la esencial ventaja de al menos un poco de latín”⁹³. No obstante, la prosa de Teresa de Cartagena anuncia ya la elegancia de la de la santa, y es producto de los enfrentamientos entre judeo-conversos y cristianos viejos, así como de la crisis socio-religiosa de su momento histórico.

Desde estas consideraciones, llama la atención que en *Admiración operum Dey*, Teresa diga que la gente se maravilla de lo que ella ha escrito, pero que ella se admira más bien de lo que ha callado. Esto lo interpreta Márquez Villanueva a la luz de los acontecimientos históricos como una queja nacida en el seno de un dolor no tanto personal sino colectivo tras la publicación del Estatuto de limpieza de sangre de 1449 y de la señalización racial que toma forma alegórica en la sordera moral, en la antes citada enfermedad del alma que corroe tanto a los que siguen siendo judíos como a los conversos⁹⁴. No es que el autor niegue aquí la ortodoxia de la autora, pero sí subraya que, a pesar de la sinceridad en la fe de los conversos, no dejaban estos de ser “desertores de una modalidad peculiar, alternativa y compleja, que del otro lado se calificaba como deletérea ‘inquietud’ en erosión o detrimento de la castiza y comunal mano muerta”⁹⁵.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 48-49.

⁹¹ Márquez Villanueva, “Cartagena y Ávila: las dos Teresas”, p. 40.

⁹² *Ibid.*, p. 36.

⁹³ *Ibid.*, p. 37.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 46 y 47.

⁹⁵ *Idem.*

II.1.6 Las propuestas más recientes

En los últimos cinco años se han publicado algunos trabajos que tienen como denominador común el esfuerzo por integrar más de una de las perspectivas que he desglosado en los apartados anteriores. Me gustaría, antes de cerrar el estado de la cuestión, mencionar cuatro de estos artículos recientes, que me parece, van apuntando hacia nuevas direcciones en el análisis de las obras de mi autora.

El primero de ellos es de Elena Deanda, quien propone reconsiderar la manera en que la escritora burgalesa construye un discurso de marginalización interpretado ya por muchos críticos como estrategia para reivindicar su derecho a la escritura. Deanda considera, sin embargo, que la posición desde la cual Cartagena emite dicho discurso no es necesariamente de subalternidad, puesto que ésta, a fin de cuentas, pertenece a la clase alta. La investigadora considera que los académicos no han logrado salir del enfoque de género para considerar las intersecciones muchas veces de exclusión e inclusión que atraviesan la *Arboleda* y que le dan múltiples identidades tanto a ésta como a su autora⁹⁶.

De este modo, la lectura que el artículo propone se concentra en las estrategias textuales que Teresa de Cartagena despliega para colocarse, de forma paradójica, en una posición débil al tiempo que se alinea con el poder hegemónico, como lo demostraría su dedicatoria a Juana de Mendoza, la cual nos hablaría de sus alianzas con mujeres de la misma clase privilegiada⁹⁷. Entre las paradojas que Deanda señala están la de la reflexión sobre la sordera, que Teresa considera una bendición y al mismo tiempo una maldición; también es paradójica la presentación de la figura divina, que aparece como el padre enérgico del Antiguo Testamento y al mismo tiempo como el Jesús amoroso de los Evangelios. Paradójico resulta igualmente el hecho de que una defensa del silencio contemplativo necesita de un discurso público; en esta línea, la investigadora no considera que Teresa de Cartagena sea una mística, a lo mucho hay en su obra pasajes “semi-místicos” que, al igual que las paradojas anteriores, le sirven a la autora para legitimar su escritura apelando a la autoridad divina, aunque parece que Cartagena apenas llega a conseguir una especie de ataraxia como consuelo a su sufrimiento. Finalmente, Deanda

⁹⁶ Deanda, “Speak in Silence : The Power of Weakness in the Works of Teresa de Cartagena”, p. 461.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 462.

comparte con otros críticos la opinión de que es la escritura lo que finalmente reconcilia a Teresa con su enfermedad, ya que es ésta, y no su clase social, su género o su condición de conversa la que realmente la aparta de los otros. Del mismo modo, el trabajo de Deanda concuerda con otras investigaciones al afirmar que el lenguaje del tratado corresponde al humanismo tardomedieval que busca reconciliar la fe con la razón, con lo cual coloca a la obra de Cartagena dentro del contexto de la *devotio moderna*⁹⁸.

Otro artículo que intenta una lectura innovadora es el de Juan E. Villegas Restrepo “Espacio, afecto y subjetividad femenina en *Arboleda de los enfermos* de Teresa de Cartagena”. El investigador busca echar mano de varios enfoques teóricos que pretenden desembocar en una “teoría de los afectos” que integre también la noción de espacio, puesto que “si seguimos de cerca las dinámicas de expansión geopolítica y cultural de fines de la Edad Media y los albores del renacimiento, nos encontraríamos con que los tropos espaciales [...] son los que quizás dialogan más de cerca con las exigencias planteadas por las nuevas y más extensas cartografías socioeconómicas y religiosas que por aquella época se (re)escribían”⁹⁹. Así, la elección de los espacios que la escritora presenta en su tratado obedece, de acuerdo a esta postura, a determinadas “tensiones socio-espaciales”: la ínsula, por ejemplo, estaría relacionada con el claustro –puesto que así se denominaba también en la Europa medieval a los conventos y monasterios–, tanto como a un tipo de parcela feudal. En la *Arboleda*, la afectividad contenida en la vivencia de la soledad y de la sordera, se conecta con el espacio de la celda a través de la representación de la ínsula, y el claustro se comprende como un espacio “fértil” para la actividad intelectual y creativa¹⁰⁰. Lo mismo sucede con el dolor y el sentimiento de desarraigo, cuya carga afectiva queda reubicada, permitiendo que la religiosa resignifique las emociones experimentadas y los espacios en las cuales fueron vividas. Para Villegas Restrepo, la dialéctica espacial-afectiva de *Arboleda de los enfermos* nos remite a la construcción de la subjetividad femenina a final de la Edad Media, subjetividad que el investigador tacha de “precaria”, mientras califica a los tiempos en los que surge como “históricamente convulsos”¹⁰¹.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 463-465.

⁹⁹ Villegas Restrepo, “Espacio, afecto y subjetividad femenina en *Arboleda de los enfermos* de Teresa de Cartagena”, p. 78.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 87.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 88.

En “The aesthetics of beauty in the writings of cloistered women in late medieval and golden age Spain (Constanza de Castilla, Teresa de Cartagena, Isabel de Villena, and Teresa de Ávila)”, Lesley K. Twomey e analiza el tópico de la belleza en las obras de estas escritoras, tópico que remite a la patrística, y más concretamente a la discusión comenzada por San Agustín, quien divide a la belleza de la creación en tres categorías: en relación con la historia, en relación a los hombres y a su alma, y en relación con Cristo a través de la economía de la salvación¹⁰².

En el caso de Teresa de Cartagena, la belleza física no aparece tanto ligada a la creación como al pecado y a sus causas. La dicotomía entre una belleza que se halla en la creación y la belleza femenina como elemento pecaminoso tiene una larga tradición, que pasa por el Antiguo Testamento hasta llegar precisamente a los Padres de la Iglesia y a los escritores misóginos de la Edad Media. Teresa de Cartagena afirma que la proporción y simetría del cuerpo es fuente de orgullo, pero cuando adviene la enfermedad, ésta deforma el cuerpo y lo llena de fealdad, funcionando como un freno al pecado.

Por último, el artículo de Margaret R. Ewalt y Renée Gutiérrez, “Rhetorical wonders: the exceptional Teresa de Cartagena and *Admiración operum Dey*”, retoma el análisis retórico del segundo tratado de la monja, pero esta vez centrándose en la influencias ciceronianas y agustinianas en el texto. Los autores del artículo creen que el título del tratado se relaciona con el término “maravillarse” que Alonso de Cartagena utilizó en su traducción del *De officiis* de Cicerón, del cual Teresa habría elegido la versión más latinizada del verbo, esto es, “admirarse”¹⁰³. A nivel macrotextual, este análisis plantea que Cartagena conocía las técnicas de Cicerón, lo cual es visible en su apego a las seis partes del discurso forense, división ya analizada anteriormente por otros críticos, aunque a esto agregan, en un nivel microtextual, la argumentación y las elecciones de estilo, la mayoría de ellas centradas en el *sermo humilis*¹⁰⁴. La argumentación del texto está centrada, de acuerdo a los investigadores, en la estrategia recomendada por Cicerón para los casos difíciles, combinando la *insinuatío* y la inducción, mediante las cuales Teresa logra

¹⁰² Twomey, “The aesthetics of beauty in the writings of cloistered women in late medieval and golden age Spain (Constanza de Castilla, Teresa de Cartagena, Isabel de Villena, and Teresa de Ávila)”, p. 51.

¹⁰³ Ewalt y Gutiérrez, “Rhetorical wonders: the exceptional Teresa de Cartagena and *Admiración operum Dey*”. p. 80.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 81.

convencer lentamente a sus detractores de que su capacidad intelectual proviene de la gracia divina¹⁰⁵.

En la segunda parte del estudio, los investigadores analizan los signos agustinianos contenidos en el tratado, mismos que permiten a Teresa hacer uso de tópicos que ya no corresponden a la retórica ciceroniana; de este modo, la heroína bíblica Judith, la imagen de las ramas de un árbol siendo injertadas –‘enxeridas’-, y la metáfora de la corteza y el meollo del árbol son usadas por la autora como ejemplos, al modo de San Agustín, para ilustrar sus argumentos. A su vez, tales signos botánicos son para los investigadores un indicio de su herencia judaica, pues remiten a un pasaje de Romanos, igualmente citado por Alfonso de Cartagena para defender a los conversos, sobre el “injerto” de los gentiles en el árbol de olivo de los judíos¹⁰⁶.

Termino aquí el recorrido por el estado de los estudios en torno a la obra de mi autora. A continuación, me corresponde exponer en qué se diferencia en términos teóricos y metodológicos la interpretación que llevaré a cabo en los siguientes capítulos, de las distintas posturas hasta aquí descritas.

II.2 Consideraciones teórico-metodológicas

Como ha podido verse, las obras de Teresa de Cartagena no comienzan a ser estudiadas en su especificidad sino hasta la última década del siglo XX, cuando un buen número de investigadoras, principalmente, se interesan por indagar de forma más profunda en torno a los primeros textos castellanos escritos por mujeres. Considero que los trabajos a los que me he referido a lo largo de este capítulo, constituyen ya un corpus de investigación sólido, y abordan de manera prolija las que podrían suponerse la temáticas más importantes contenidas en los tratados: la defensa de la intelectualidad femenina, el misticismo, la enfermedad y los elementos conversos.

Por otro lado, me parece que las posiciones teóricas en las que estos estudios se ven enmarcados tienden a tomar direcciones similares: la mayoría de las ocasiones se parte del análisis retórico y desde allí se avanza hacia una interpretación que en el caso de las

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 84.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 87-89.

investigaciones que se ocupan de la intelectualidad femenina y del misticismo en los textos, se acerca por lo general a los estudios de género, y accesoriamente, en el segundo de los casos, al análisis de alguno de los símbolos que los tratados despliegan. En este sentido, los trabajos englobados en estas dos temáticas tienden más hacia la sincronía.

Más preocupadas por el devenir histórico se nos presentan las investigaciones que abordan el sufrimiento físico; éstas se decantan, una vez consideradas las características formales de los textos y los modelos genéricos que la autora siguió, por una orientación que podría denominarse “antropológica”, puesto que busca interpretar el proceso de enfermedad del cual escribe la autora, a partir de los saberes y prácticas propias de la época y de la cultura a la cual ésta pertenece. Del mismo modo, encontramos en estas investigaciones, una voluntad de aproximarse a los tratados recurriendo a determinadas nociones filosóficas provenientes en la mayoría de los casos de la Edad Media, aunque también vemos que se llega a comparar el pensamiento de Teresa de Cartagena con el de filósofos contemporáneos como Emanuel Levinas.

Finalmente, son las investigaciones que han puesto en el centro la condición conversa de la autora, sobre todo los trabajos de Elizabeth Howe, James Hussar y Francisco Márquez Villanueva, las que resultan más cercanas a una metodología filológica, puesto que se preocupan de establecer relaciones entre ciertos elementos contenidos en los tratados, sobre todo conceptos religiosos y algunos símbolos, y la tradición hebrea que, como se ha visto, continuaba en el horizonte de muchos judeoconvertos en la época en que los tratados fueron escritos.

Por mi parte, ciertamente a lo largo de mi investigación tomaré como puntos de referencia las categorías de sexo/género, clase social u origen judeoconverso, a las que me referí en el primer capítulo, ya que éstas necesariamente atraviesan la obra de mi autora. Sin embargo, aunque al tratar la condición femenina echaré mano constantemente del encuadre histórico-crítico que representa la historia de las mujeres, mi análisis no desembocará en los estudios de género. Del mismo modo, aunque tomaré como referente determinadas categorías culturales correspondientes al contexto de Teresa de Cartagena, no es mi intención analizar los textos a partir de conceptos antropológicos o sociológicos.

Por el contrario, son la perspectiva filológica y la de la historia de las ideas, centradas en el análisis diacrónico, las que me interesan para estudiar las obras. En este sentido,

pretendo realizar un trabajo de filiación de diversos elementos textuales, de manera que puedan ponerse de relieve tres cuestiones: la primera es la del conocimiento que la autora tenía de distintas tradiciones literarias y filosóficas, lo cual se refleja en la inusitada riqueza y en la complejidad de sus obras, mismas que muchos de los críticos que las han estudiado se han empeñado en negar. La segunda cuestión, que retomo de los estudios antes citados, es la de la naturaleza mística de los textos, naturaleza que si bien no los define en su totalidad, me parece fundamental tomar en cuenta, ya que no sólo coloca a Teresa de Cartagena como precursora de los grandes místicos españoles del XVI, sino que nos permite situarnos en una etapa específica de la búsqueda espiritual del cristianismo y de sus formas de subjetivación. Una tercera cuestión, la más problemática de las tres, me parece, es precisamente la de la convergencia –o convivencia- de varias tradiciones en la literatura medieval: los componentes árabe y hebreo, enraizados como estaban en la cultura hispánica, seguían siendo, en los límites con la modernidad, tan trascendentes como los componentes occidentales. Aunque esto ya ha sido señalado por varios investigadores, tal trascendencia no ha sido todavía lo suficientemente estudiada.

Así, los enfoques teóricos que me ayudarán a complementar el análisis propuesto son diversos, y corresponden a diferentes niveles de interpretación. No desarrollaré dichos enfoques en este apartado, puesto que me extenderé en los conceptos correspondientes a cada uno de ellos en el capítulo donde vayan a ser aplicados; solamente me interesa a este respecto, indicar en términos generales dónde voy a situarme, y mostrar un breve panorama de las metodologías de las cuales me valdré.

En primer lugar, al establecer los antecedentes históricos y filosóficos que fundamenten el análisis de los textos, recurriré a la historia de las mentalidades, que se ocupa de las representaciones e imaginarios que los pueblos conforman a lo largo del tiempo, y que nos permite además asomarnos a los sucesos de la vida cotidiana y a los individuos que se encuentran en los márgenes. La historia de las mentalidades se sirve del estudio de los mitos y de los símbolos, así como del estudio del lenguaje, que muestra “no sólo una forma determinada de ver el mundo sino, sobre todo, las diversas relaciones que se establecían entre las ideas a expresar y el vocabulario que se utilizaba para enunciar dichas

ideas”¹⁰⁷. Al tratar la doble dimensión física y espiritual que la enfermedad poseía en la época medieval, la historia de las mentalidades plantea que las concepciones sobre el cuerpo se construyen culturalmente, pero no reduce tal construcción a discursos cerrados, sino que ilumina las múltiples contradicciones y paradojas que a lo largo del Medioevo albergaron tales construcciones.

Junto a la historia de las mentalidades, la formulación de la historia del pensamiento, tal y como la desarrolló Michel Foucault, complementará tal visión sobre la enfermedad, y más allá de eso, será el eje que atraviese todo mi análisis. Foucault distingue dos métodos propios de la historia de las ideas: uno es precisamente la historia de las mentalidades, que “va del análisis de los comportamientos efectivos a las expresiones que pueden acompañar esos comportamientos”¹⁰⁸; otro es la historia de las representaciones o de los sistemas representativos, que tiene como objetivo analizar la función que en las sociedades pueden desempeñar las representaciones –esto es, el análisis de las ideologías-, y también analizar los valores de los sistemas de representaciones en función de un conocimiento que se considera verdadero¹⁰⁹. Foucault procura situarse entre estos dos métodos, y lo hace proponiendo una historia que analiza los “focos de experiencia”, sitios donde se articulan las formas de saber, las matrices de comportamiento normativas para los individuos y los modos de existencia para sujetos posibles¹¹⁰. A través de este método, el autor pretende analizar “las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de construirse como sujeto”¹¹¹, o en otras palabras, se propone pasar del estudio del sujeto al estudio de las formas de subjetivación, las cuales se llevan a cabo por medio de las “tecnologías del yo”, que son dispositivos o técnicas de relación del sujeto consigo mismo que abren el acceso a lo que se considera “la verdad”, ya sea religiosa, filosófica o política. Se trata, pues, de estudiar experiencias como la enfermedad o la locura, en términos de cómo éstas han definido y constituido históricamente a los sujetos.

En sus últimos años, Foucault estudió con avidez las “tecnologías del yo” propias de la filosofía antigua, inspirándose en las investigaciones del historiador de la filosofía Pierre

¹⁰⁷ Ríos Saloma, “De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX”, p. 101.

¹⁰⁸ Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, p. 18.

¹⁰⁹ *Idem.*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 19.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 21.

Hadot sobre los “ejercicios espirituales” que Sócrates, los estoicos y los epicúreos practicaban para lograr una modificación sobre sus mentes y sobre su personalidad¹¹². Hadot afirma que en el mundo grecolatino la filosofía no se entendía como un corpus de enseñanzas teóricas, sino como una terapia, “un arte de vivir, [...] una actitud concreta, [...] determinado estilo de vida capaz de comprometer por entero la existencia [...] un proceso que aumenta nuestro ser, que nos hace mejores”¹¹³; es por ello que los filósofos grecolatinos desarrollaron una serie de técnicas que ayudaban al individuo a llevar a cabo dicha conversión. El cristianismo sería finalmente el heredero de los ejercicios espirituales antiguos, como lo confirman los textos de Orígenes, de Clemente de Alejandría, de San Agustín y más adelante, el monacato y el misticismo¹¹⁴.

Foucault retoma los planteamientos de Hadot, y aborda los ejercicios espirituales como formas de autosubjetivación y de acceso a la verdad que efectivamente sobrevivieron al fin de la Antigüedad, y que terminaron por ayudar al poder eclesiástico a mantener un control sobre los cuerpos, las mentes y las almas de los cristianos medievales. Dos son las formas de subjetivación en las cuales se concentra el filósofo: el “cuidado de sí” y la *parrhesía*; como dije, explicaré con detalle cada una de estas nociones en los capítulos posteriores, pues a partir de éstas plantearé el análisis de los dos tratados de Teresa de Cartagena, que desde mi criterio se nos muestran como documentos histórico-literarios que arrojan luz sobre la continuidad de estas formas de constitución de los sujetos y sobre las particularidades que éstas tomaron hacia el fin de la Edad Media.

Una vez expuestos los antecedentes históricos y las nociones relativas a las “tecnologías del yo”, trabajaré cada uno de los textos a partir de tres niveles de interpretación que no necesariamente aparecerán en el mismo orden, y que se irán enlazando de acuerdo a las necesidades de interpretación de cada tratado. De este modo, en un nivel atenderé a los elementos provenientes de la retórica y el discurso clásicos, de una forma similar a como lo han hecho otros investigadores al abordar las mismas obras, aunque procurando enlazar este análisis con las nociones propuestas por Michel Foucault, de manera que se tienda el puente hacia otro nivel de interpretación en el cual entran en juego los sistemas de pensamiento de los que dan cuenta los textos.

¹¹² Hadot, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, p. 24.

¹¹³ *Ibid.*, p. 25.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 56.

El nivel restante se circunscribirá al análisis simbólico, necesario desde mi punto de vista para indagar en la ya mencionada naturaleza mística de los tratados, y sus relaciones con las diferentes tradiciones místicas que cohabitaron en el mundo medieval hispánico. Para ello me remitiré por un lado a los planteamientos que, dentro de su semiótica de la cultura, hace Yuri M. Lotman, para quien el símbolo se caracteriza por un multivocalismo complejo y por ser un vehículo de la memoria profunda de una cultura¹¹⁵; por otro lado, recurriré a la visión filológica de autores como Gershom Scholem, que a través de la exégesis de los textos se han ocupado del fenómeno místico, y que consideran que hay un componente simbólico ineludible en éstos, pues al tratar de transmitir una experiencia que es por principio de cuentas incomunicable, recurren al simbolismo y al lenguaje poético¹¹⁶.

En último término, tras estudiar por separado cada uno de los textos, trabajaré sobre las relaciones de intratextualidad que entre ellos se establecen, ya que la *Admiración operum Dey* se escribe como corolario a la *Arboleda de los enfermos*. Para hablar de tales relaciones, me aproximaré a los trabajos teóricos sobre intertextualidad de Julia Kristeva, quien explica cómo todo texto se construye, “como mosaico de citas [...] absorción y transformación de otros textos”¹¹⁷; también aquí me apoyaré de la clasificación de las formas de intertextualidad que realiza Gérard Genette, todas ellas susceptibles de ser estudiadas en las obras de Teresa de Cartagena¹¹⁸. Para complementar esta última parte del análisis, en lo que respecta a la forma en que la recepción del primero de los tratados influyó en la escritura del segundo, acudiré al concepto de “lector modelo”, desarrollado por Umberto Eco para hablar de los vacíos que todo texto literario presenta, vacíos que se actualizan en la medida en que el lector coopera para producir un sentido¹¹⁹.

Con lo anterior queda completa la relación de posiciones teóricas y de metodologías que conforman mi investigación; el siguiente capítulo entra ya de lleno en el terreno de las nociones religiosas y filosóficas que mantendré en el horizonte a lo largo de toda mi exploración de las obras de Teresa de Cartagena.

¹¹⁵ Vid. Lotman, “El símbolo en el sistema de la cultura”, en *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, pp. 101-108.

¹¹⁶ Vid. Scholem, *La cábala y su simbolismo*.

¹¹⁷ Kristeva, “La palabra, el diálogo, la novela”, p. 190.

¹¹⁸ Vid. Genette, *Palimpsestos*.

¹¹⁹ Vid., Eco, “El lector modelo”, pp. 73-95.

CAPÍTULO III

LA ENFERMEDAD Y EL CUIDADO DE SÍ: NOCIONES HISTÓRICAS Y FILOSÓFICAS

III.1 Cuerpo y enfermedad

En las primeras líneas de la *Arboleda de los enfermos*, Teresa de Cartagena pone sobre aviso al lector acerca de la intención y el deseo que le han movido a dejar por escrito sus pensamientos: “E fizo aquesta obra a loor de Dios e espiritual consolaçión suya e de todos aquellos que enfermedades padescen, porque, despedidos de la salud corporal, leuante[n] su deseo en Dios que es verdadera Salut”¹. Con estas palabras queda rotundamente establecido que corporalidad, enfermedad, salud, consuelo y búsqueda de la divinidad son los elementos que a lo largo de su tratado irán dando forma a una particular propuesta terapéutica, en la cual la curación del cuerpo y la curación del alma aparecen unidas estrechamente, pues una no es posible sin la otra, y la salud corporal, aunque finalmente no llegue a concretarse, derivará en la salud del alma, camino auténtico hacia el encuentro con Dios, que es a su vez la aspiración máxima de los místicos, y la razón por la cual, a lo largo de esta investigación, he de considerar la obra teresiana, como una obra no solamente religiosa y consolatoria –características que sí posee- sino auténticamente mística.

No es posible, por tanto, proponer una interpretación de los textos de Teresa de Cartagena sin considerar ese “abominable vestido del alma”² que es el cuerpo y su condición material y terrena, a la que todos sin excepción estamos sometidos, así como el momento en que éste enferma, el dolor que dicho estado provoca y cómo se intenta curar la afección y paliar el sufrimiento que genera.

No obstante, tampoco es posible limitarse a hablar del cuerpo y de la enfermedad en su dimensión física, esto es, tomando como eje una perspectiva ahistórica, pues esto se alejaría por completo del lugar de enunciación en el cual la autora se encuentra, despojando

¹ Cartagena *Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dey*, p. 37.

² Así llamado por el Papa Gregorio Magno. Le Goff y Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, p. 33.

a ese revestimiento de carne y piel de sus dimensiones simbólicas y de sus implicaciones socioculturales. De esta forma, sigo a Carmen Caballero Navas en su aseveración de que “el cuerpo se construye culturalmente y expresa diferentes significados que cambian según los contextos”³ y a Michel de Certeau cuando dice que hay que “suponer que el cuerpo, lejos de tener que obedecer al discurso, es en sí mismo un lenguaje simbólico y es él quien garantiza una verdad (no sabida)”⁴. La primera de las afirmaciones reclama una antropología histórica del cuerpo, desde donde puedan vislumbrarse las grandes contradicciones y paradojas que su puesta en escena en el mundo de los objetos y de los acontecimientos generan; por otro lado, desde la sugerencia de De Certeau, lo que se lee es una voluntad de no reducir la acción y la significación del cuerpo a los poderes a los que éste se ve sometido, puesto que también puede generar códigos que resistan a las imposiciones de los sistemas sociales.

Las múltiples tensiones que se establecen entre el control del cuerpo a través del poder que sobre él se ejerce o los discursos que lo conforman, así como la posibilidad de que sea a través de determinadas técnicas y concepciones donde lo corporal es el centro, que los sujetos encuentren formas de liberarse o de afirmarse, se presentan como las cuestiones que franquean las reflexiones de este apartado, que pretenden conformar asimismo, los antecedentes históricos y filosóficos sobre los cuales se construya el análisis de las obras de Teresa de Cartagena.

Por todo esto, lo que resulta necesario ahora es discutir en torno a cómo las categorías del cuerpo y enfermedad, así como las tradiciones y saberes médicos que actúan sobre ellas entran en relación directa con el universo espiritual al que una monja conversa sorda da existencia en un convento burgalés del siglo XV, y por lo tanto, con el universo de ideas que la literatura mística española ya comienza, un siglo antes de su época dorada, a desarrollar.

III.1.1 El cuerpo humano y el tránsito de lo terrenal a lo divino

La naturaleza antitética de las mentalidades medievales también orientó los pensamientos y vivencias que durante esos siglos se desarrollaron en torno al cuerpo. A pesar de que el

³ Caballero Navas, “Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo”, p. 37.

⁴ De Certeau, *La fábula mística*, p. 18.

interés de la historia cultural hacia lo corporal es relativamente reciente, ha quedado bastante claro que para los medievales el cuerpo oscilaba entre el rechazo y la glorificación, entre la represión y la obsesión por lo que éste representaba. El triunfo del cristianismo conllevó su derrota, pero aunque “se asiste a un hundimiento de las prácticas corporales, así como a la supresión o bien a la relegación de los lugares del cuerpo de la Antigüedad, el cuerpo se convierte paradójicamente en el corazón de la sociedad medieval”⁵.

Para entender esta oscilación y la influencia que tuvo en una buena cantidad de aspectos institucionales e ideológicos medievales, tendríamos que comenzar por reconocer el origen del tan manido tópico del cuerpo como prisión del alma. En primer término, valdría la pena recordar que el dogma de la Encarnación de Cristo se interpretaba como la gran humillación de Dios; al tomar forma en la naturaleza humana, Dios se rebaja a ella, pero también, según Pablo, hace del hombre el tabernáculo del Espíritu Santo⁶. El trasfondo humillante y bajo de lo humano recae, por supuesto, en su materialidad y en su finitud, lo cual remite a la filosofía platónica con su división del mundo de la materia y del mundo de las Ideas. Serían los primeros filósofos cristianos y los padres de la Iglesia quienes, apoyados en la tradición helénica y el platonismo, fomentarían la creencia de que la forma corporal es lo que impide que el espíritu se eleve hacia lo divino, aunque, como se verá más adelante, ésta no fue privativa del neoplatonismo medieval, sino que fue una idea compartida con los filósofos gnósticos de los primeros siglos del cristianismo y con algunos filósofos judíos medievales como Ibn Gabirol, Ibn Paqudao y Abraham Ibn Ezra⁷.

Es pues en este obstáculo en el camino hacia el Paraíso donde al parecer se encuentra la raíz de las represiones del Medioevo: la renuncia de la carne y de los placeres es el principal bastión de la lucha contra las tentaciones del Mal y garantiza la liberación y el retorno hacia Dios⁸, lucha que tampoco había iniciado de cero en el mundo medieval, sino que, como han demostrado Paul Veyne o Michel Foucault, comenzó a librarse en la Antigüedad tardía, cuando en medio de las corrientes estoicas y las primeras doctrinas cristianas, ya había tenido lugar una reivindicación de una moral donde el alma se colocó

⁵ Le Goff y Truong, *op. cit.*, p. 31.

⁶ *Idem*.

⁷ Cfr. Mata López, “Del dolor y otras pasiones: análisis hermenéutico de una inscripción hispanohebraica del siglo XIII”, p. 27, nota 26: “La idea de una conexión real entre el hombre y la divinidad no es nueva en el pensamiento medieval, y ya tiene sus principios en la antigüedad tardía, con la articulación del concepto de *pneuma* y *plemora*”.

⁸ Le Goff y Truong, *op. cit.*, p. 35.

por encima del cuerpo, al que se prefirió contener y disciplinar⁹. En el extremo de esta moral, precisamente atormentando al cuerpo para hacer que el espíritu alcance la gloria eterna, están los mártires perseguidos por el Imperio Romano, quienes se entregaron con gozo a las más increíbles torturas y a muertes en extremo violentas.

Una línea directa puede trazarse entre los martirios de los primeros siglos de nuestra era y la forma de vida que más adelante constituyó el monaquismo. Cuando cesa la persecución de los cristianos, y el martirio ya no se encuentra tan comúnmente en el horizonte de posibilidades para llegar a la santidad, nuevas formas de establecer un contacto directo con la divinidad se irán construyendo: en los siglos III y IV, los padres y madres de los desiertos de Siria y Egipto abandonaron el mundo y todas las comodidades corporales en busca de un ideal de vida espiritual, como lo muestran las crónicas de historiadores y viajeros como Paladio, Rufino, Casiano y Sozómenos. El desierto resultó para estos anacoretas un *locus sagrado* fundamental, y las privaciones que ofrece, “un reto a la fuerza de su fe y de su búsqueda de la absolutez”¹⁰.

Lo que estos hombres y mujeres, antecesores de los místicos, tienen en común con las órdenes monásticas medievales es este apego a las diversas formas de ascetismo, o en otras palabras, a estas formas específicas de tratar al cuerpo, de incomodarlo, ya al ayunar o hacer votos de castidad, ya al dormir o habitar en lugares incómodos, pero siempre en concordancia con una disciplina mental, regida por meditaciones y oraciones. Ambas disciplinas, al conjuntarse, dan lugar a estados contemplativos que si bien no lo aseguran, sí acercan al religioso al encuentro con Dios, un encuentro no mediado, como sí lo requeriría cualquier otro creyente, por un clérigo o algún otro personaje consagrado.

No hay que dejar de mencionar que, paradójicamente, tales elecciones extremas de caminos hacia lo divino, no estaban precisamente consideradas dentro de la ortodoxia institucional, que sí buscaba regular, aunque no siempre con los mejores resultados, la economía de los placeres de la población. En parte porque pasaban por alto, como ya se ha mencionado, la mediación clerical, pero también porque llevaban hasta sus últimas consecuencias la humillación, la materialidad y la bajeza corporal. Así lo señala Michel de Certeau a propósito de algunas figuras ascéticas que aparecen precisamente en estos

⁹ *Ibid.*, pp. 43 y 44.

¹⁰ Serra, “Introducción”, en *Apotegmas de las madres del desierto*, p. 6.

primeros siglos de retiro en el desierto, tal como una mujer de un convento egipcio fundado por Pacomio en el siglo IV, que era considerada por sus compañeras como idiota (*salé*), porque además de permanecer siempre apartada, llevaba un trapo en su cabeza cuando el resto se había afeitado la cabeza, usaba capucha, y prefería siempre las tareas más sucias y humildes¹¹: “Al revés de la imaginería que idealiza a la Virgen-Madre, unificada por el nombre del Otro, sin relación alguna con la realidad del cuerpo, la idiota está toda entera en la cosa no simbolizable que resiste al sentido. Toma sobre sí las funciones más humildes del cuerpo...”¹². Esta mujer, al entregarse por entero a la realidad del cuerpo, se acerca mucho más que el resto de sus compañeras, demasiado concentradas en lo inmaterial, a lo celestial. Así lo interpreta Piterum, un hombre santo que llega al convento. A partir de ese momento, la mujer ya no será considerada “idiota” y las otras monjas la buscarán con insistencia, pero ella, siempre al margen como corresponde a estos seres que ambicionan una experiencia mucho más intensa que la que la Iglesia les proporciona, se alejará para desaparecer definitivamente del horizonte de quienes quieran penetrar el misterio que a ella se le ha revelado.

Queda pues signado por el cuerpo y por lo que de él puede extraerse el camino de los místicos. De ahí también que aparezcan constantemente en los márgenes, en aquellos sitios hacia los cuales la sociedad medieval no quiere mirar: así como la mujer idiota, los místicos están, a veces por voluntad propia y a veces por voluntad divina, del lado de la enfermedad, de la pobreza o de la locura.

Otras tantas formas de oposición entre el cuerpo reprimido o el cuerpo glorificado en ámbitos que no corresponden al del ascetismo o de la experiencia mística, ni siquiera al de la vida religiosa, ponen de relieve que el juego constante entre las pulsiones y necesidades físicas, y el camino hacia la salvación al que todo medieval aspiraba, estaba presente en todos los momentos de la vida, como Le Goff y Truong lo han hecho ver al recurrir al carnaval y a la cuaresma para ejemplificar este vaivén entre los esfuerzos de la institución cristiana por encauzar los impulsos de los fieles a través de una “ideología anticorporal” y la manera en que las tradiciones populares resistieron a estas imposiciones¹³.

¹¹ Palladios, *Histoire lausiaque*, citado en De Certeau, *op. cit.*, pp. 46 y 47.

¹² De Certeau, *op. cit.*, p. 48.

¹³ Le Goff y Truong, *op. cit.*, p. 33.

No me corresponde, empero, dar cuenta de ello en este espacio, pero lo que sí concierne a mi investigación y deseo resaltar antes de pasar a considerar el segundo elemento útil para el análisis de los textos de Teresa de Cartagena, que es el de la enfermedad y su curación, es que el desarrollo de esta filosofía de “desprecio del cuerpo” que tiene lugar en el Medioevo, tiende a explicarse en ocasiones sin atender a los matices o desplazamientos que las oposiciones generadas dentro de ésta pueden tener, o en otras palabras, a simplificarse en una dicotomía alma/cuerpo, en la que sus elementos se encuentran irremediabilmente separados.

Hay que tomar en cuenta que además de las influencias platónicas, las creencias y prácticas sobre el cuerpo que he venido mostrando, estuvieron igualmente influidas por las tesis aristotélicas en las cuales “el alma es la forma del cuerpo”. El pensamiento medieval considera entonces que el cuerpo material y mortal, y el alma inmaterial e inmortal son indisociables: “El primero es exterior (foris), la segunda es interior (intus), y se comunican mediante toda una red de influencias y de signos”¹⁴.

Para el medieval, cuya alma se encuentra presa en ese cuerpo nacido con el pecado original y por lo tanto siempre inclinado hacia la tentación, las cosas del espíritu no podrán, curiosamente, manifestarse más que en forma física, o dicho de otra manera, lo sagrado se le revelará frecuentemente “en ese turbador contacto entre lo espiritual y lo corporal”¹⁵. Extraño destino pues el de los seres humanos, atados a la materia, siempre a la zaga de la salvación inmaterial, pero sin otra herramienta que el mismo cuerpo para tender el puente entre su bajeza terrenal y lo Absoluto.

III.1.2 La enfermedad, imitación de Cristo sufriente

Teresa de Cartagena escribe desde la privación del oído, privación ocasionada por una enfermedad desconocida que como hemos visto, debió aquejarla hacia los veintitantos años, sordera permanente que la alejó del contacto normal con las personas, cubrió su vida de una “niebla de tristeza temporal e humana” apartándola en “una ýnsula” en medio de “un espeso toruellino de angustiosas pasyones”¹⁶. En ese exilio terrible, la autora clama por ser

¹⁴ Schmitt, *La Raison des gestes dan l'Occidente médiéval*, citado en Le Goff y Truong, en *op. cit.*, p. 34.

¹⁵ Le Goff, “Algunas observaciones sobre cuerpo e ideología en el Occidente medieval”, en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, p. 42.

¹⁶ Cartagena, *op. cit.*, p. 37.

capaz de entender el curso de los acontecimientos y busca en las tradiciones religiosas que tiene a la mano no solamente las respuestas tan anheladas, sino formas concretas de sobrellevar y potencializar un dolor que la atraviesa física y espiritualmente.

Dado que la enfermedad es el punto de partida y el centro del primer tratado de Teresa, el cuerpo se despliega a lo largo de sus páginas y va mostrando la naturaleza contradictoria que la cultura occidental le ha conferido. Teresa de Cartagena presenta, a través de metáforas y de símbolos, un cuerpo sufriente cuya curación física es imposible, pero a través del cual puede lograrse una curación de otro tipo, definitiva y verdadera: la curación del alma. Su cuerpo se transforma así en el de todos los enfermos que sean capaces de abrirse a un conocimiento más profundo que les permita acercarse a la divinidad. Hay en su propuesta esta tensión entre el cuerpo humillado y el cuerpo glorioso, lo mismo que una posición marginal, en este caso involuntaria, puesto que la enfermedad no se elige sino que se recibe desde lo alto, y también una vía radical, sin mediación, para salvarse, cuestión que como ya he señalado, corresponde a los místicos desde los orígenes del cristianismo. La obra hace hincapié en que el cuerpo, en sus momentos de mayor bajeza, resulta un vehículo idóneo para llegar hasta Dios.

En este punto es importante explicar la función que la enfermedad ejercía en la sociedad del Medioevo y rastrear someramente sus orígenes. Como ya he adelantado, para los medievales, tanto en el mundo cristiano como en el judío y en el islámico “no era posible separar los acontecimientos corporales de su significado espiritual. Se concebían las relaciones entre el alma y el cuerpo de una manera tan estrecha e imbricada que la enfermedad era necesariamente una entidad psicosomática”¹⁷. En el caso del judeocristianismo, resulta útil remitirse al concepto griego de la *phýsis*, el cual conllevaba una relación metafísica del ser humano con el cosmos en tanto que se trataba de una conexión natural y divina; se trata del “principio genético y el fundamento real de todo el universo, su arkhê, y a la esencia misma de ella pertenece que, en su paulatina génesis, el universo se realice y configure como un conjunto ordenado y bello, sea un kosmos”¹⁸. Al ser la *phýsis* de cada cosa la realización particular de “la radical y fundamental physis del universo; la cual, por esencia, es unitaria, fecunda o generatriz, armoniosa (kósmós),

¹⁷ Le Goff y Truong, *op. cit.*, p. 92.

¹⁸ Laín Entralgo, *Historia de la medicina*, p. 57.

soberana e imperecedera; por tanto, divina”¹⁹, la naturaleza del hombre es igualmente material y divina.

Esta concepción alimentó, como explicaré después, las teorías médicas hipocráticas²⁰. El cristianismo por su parte, trastocó el sentido simbólico y abstracto de la *phýsis*, pero sin abandonar su trasfondo metafísico. Desde los Padres Apologetas, durante los siglos de lucha –y también de síntesis- entre las ideas cristianas y el naturalismo metafísico de los griegos que desembocan en la victoria del edificio teológico medieval, lo que se pone en juego es la construcción de un discurso según el cual la naturaleza, compuesta tanto por lo natural como por lo sobrenatural, se encuentra en relación con Dios, y en el cual “todas las cosas volverán a Dios en un sentido literal”²¹. En este proceso el mediador resulta ser el hombre quien a través de su doble naturaleza, corporal y divina, y del trato específico de su cuerpo material, podrá llegar “a su máximo desarrollo espiritual”²².

Nuevamente el dogma de la Encarnación junto con el de la Redención se presentan como necesarios para entender dicha dinámica: aún después de la humillación de tomar un cuerpo mortal, Jesucristo pasará por el martirio y será a través de su dolor que salve al género humano. El sufrimiento físico se abre así como posibilidad de purificación del pecado y en ese espacio “se encuentran la enfermedad, el dolor, la curación y la salvación espiritual”²³.

Conforme avanza la Edad Media se acentúa esta mentalidad que claramente entronca con la renuncia del mundo y el desprecio del cuerpo practicado por los ascetas. A las disciplinas ya existentes, las utilizadas por los Padres del Desierto y más tarde por los benedictinos bajo la premisa de la *discretio*, que aconsejaba que el cuerpo no fuera tratado tan rigurosamente, se suman cada vez más las mortificaciones corporales voluntarias, promovidas por la reforma monástica del siglo XI y de principios del siglo XII, que “sobre todo en Italia, acentuó la represión del placer, y en primer lugar del placer corporal”²⁴.

¹⁹ *Ibid.*, p. 68.

²⁰ Paredes Osuna, “El pecador en el jardín de la salud: La contribución de la medicina a la configuración del modelo antropológico medieval y el carácter filosófico de su sentido”, p. 16.

²¹ *Ibid.*, p. 17.

²² *Ibid.*, p. 18.

²³ *Ibid.*, p. 13

²⁴ Le Goff y Truong, *op. cit.*, p. 35.

Para el tumultuoso siglo XIII, siglo de grandes inquietudes espirituales, en medio de movimientos de renovación y de herejías, el llamado dolorismo había cobrado plena carta de legitimidad: entendido como imitación del sufrimiento de Cristo, religiosos y laicos se entregaron a él a través de prácticas tales como la flagelación, mientras que el llanto, manifestación del dolor, pasó a ser de suma importancia, siguiendo también los deseos de aquellos primeros padres eremitas, quienes ya habían decretado que se debía “reconstruir completamente la estructura de la personalidad humana actuando directamente sobre el cuerpo”²⁵.

En este contexto, San Francisco de Asís habla de las enfermedades como “hermanas” que se deben aceptar y amar²⁶, en tanto que los enfermos son al tiempo elegidos por Dios y rechazados por aquéllos que les rodean, pues en este universo simbólico, en el que todos los signos corporales se interpretan en relación con el plan divino, los cuerpos sufrientes representan no sólo la caducidad de lo terreno, sino la corrupción interior. En el mismo sentido, la afección física es una gracia, “un altar sobre el que se purifica el defectus naturae” y debe ser “soportada con paciencia en el nombre de Cristo”²⁷, siempre en espera del premio de la vida eterna. En otras palabras, la enfermedad no constituye un castigo, como sí podrían haberla interpretado en determinadas circunstancias algunas culturas antiguas, ni tampoco un azar o necesidad de la dinámica del cosmos, como lo entendería la Grecia clásica, sino sobre todo y ante todo una prueba, que como explicaron Basilio de Cesárea y Gregorio de Nisa, poseía su correspondiente representación bíblica en Job, el modelo por excelencia del hombre medieval, aquel que sufre en extremo y pese a todo nunca pierde su fe²⁸.

Es también por ello que a los enfermos se les trata con distinción, pues son reflejo del propio Cristo; en los monasterios se les cuida y atiende, y a partir de esta obligación de servicio, aparecen hospitales a lo ancho de la cristiandad, guiados por el valor de la *caritas* que surgió de las palabras del salvador. La Regula benedictina dicta: “Debemos ocuparnos con preeminencia de los enfermos; debemos servirles como si de Jesucristo se tratara y a

²⁵ *Ibid.*, p. 62.

²⁶ *Ibid.*, p. 95.

²⁷ Fernández Dueñas, “Cristianismo y medicina”, p. 108.

²⁸ Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 141.

Él, en verdad, servimos en sus cuerpos, puesto que ha dicho: Estuve enfermo y vosotros me cuidasteis”²⁹.

La enfermedad es, en suma, literal y metafóricamente el lugar de la purificación de los pecados y la puerta a la salvación. Así lo expresa en la *Vida de Santa María Egipciaca* la protagonista, quien se convierte estando en Jerusalén, y desde allí “eleva una oración a la Virgen María pidiéndole que interceda para obtener el perdón de su Hijo, ella misma iguala el pecado con la enfermedad, al reconocer que necesita ser sanada”³⁰. Tal visión, ya se ha dicho, no es privativa del cristianismo de Occidente, sino que proviene de una esfera religiosa más amplia, puesto que en los textos judaicos ya aparecía esta asociación entre la enfermedad y el pecado, así como la relación entre la salud y la pureza moral³¹.

La pregunta que cabe hacer ahora, considerando que en la Edad Media cristiana estar enfermo en lo externo era estar enfermo en lo interno, es qué alternativas ofrecía la medicina de la época para lograr una curación integral, que siguiera asegurando la pervivencia del individuo en el Paraíso, pero que igualmente aliviara su dolor en el valle de lágrimas que es la existencia mundana.

III.1.3 Curar el cuerpo, curar el alma

Dado que la simbología cristológica marcó a la sazón la dinámica de la salud y la enfermedad en el Medioevo, las primeras imágenes que sobre la curación se nos aparecen son las del pecador-doliente y el médico. Este último, también a imitación de Cristo, es un mediador-redentor³². No obstante, para llegar hasta ellas, se presentan una serie de vicisitudes que tienen más que ver con los saberes médicos y su transformación que en sí con una terapéutica dirigida en específico al alma de los enfermos. Es por ello que voy a remitirme de nueva cuenta al mundo griego, en el cual germinaron las principales teorías que después darían sustancia a las distintas ideas sobre la salud y la enfermedad que todavía alcanzan a tocar la esfera de influencias culturales en la cual Teresa de Cartagena se sumerge para escribir sus tratados.

²⁹ Fernández Dueñas, *op. cit.*, p. 108.

³⁰ Zubillaga, “De la enfermedad a la salud: prácticas y metáforas médicas: prácticas y metáforas médicas en el contexto del Ms. Esc. K-III (*Libro de Apolonio, Vida de Santa María Egipciaca, Libro de los tres Reyes de Oriente*)”, p. 181.

³¹ Kim, *El saber femenino y el sufrimiento corporal en la temprana Edad Moderna. Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dey de Teresa de Cartagena*, p. 107.

³² Paredes Osuna, *op. cit.*, p. 25.

En los siete siglos que median entre las figuras paradigmáticas de Hipócrates y de Galeno, la medicina en Grecia fue desarrollando una serie de presupuestos, que si bien se diversificaron en varias escuelas, de las cuales no me corresponde hablar ahora, conservaron algo así como una columna vertebral a partir de la cual se fueron articulando las clasificaciones anatómicas y fisiológicas, así como las causas y explicaciones de las enfermedades y sus respectivos tratamientos. Dicha columna se sostiene en la creencia de que la salud se da gracias al equilibrio de las potencias, lo húmedo y lo seco, lo frío y lo cálido, lo amargo y lo dulce. En esta dinámica, si una de estas potencias predomina, provoca la enfermedad: “En lo tocante a su causa, la enfermedad sobreviene a consecuencia de un exceso de calor o de frío; y en lo concerniente a su motivo, por exceso o defecto de alimentación”³³. En total consonancia con el concepto de la *phýsis*, las afecciones se entienden pues como desajustes del orden cósmico, y la impureza ya anteriormente mencionada, toma parte, pero entendida aquí desde lo físico y no desde lo moral, pues el desequilibrio sufrido por el cuerpo conlleva debilidad y desproporción tanto -hay que repetirlo-, en lo humano como en lo divino³⁴.

Galeno terminaría de moldear este sistema y esta visión con su teoría de los cuatro humores –bilis amarilla, sangre, bilis negra y flema-, que con sus complementarios temperamentos –colérico, sanguíneo, melancólico y flemático- será de uso extendido en la Edad Media. La buena mezcla de los humores (*dyskrasía*), al verse trastornada, dará lugar a las distintas afecciones³⁵.

Para los seguidores de Hipócrates y de Galeno en el mundo antiguo, como ya se ha traslucido un poco, los padecimientos eran vistos como sucesos indeseables de la existencia humana, a veces determinados por la fatalidad y otras por el azar, ambas fuerzas siempre contenidas en la misma *phýsis* universal³⁶. Es por ello que el primer paso en el diagnóstico era precisamente discernir cuál de estas dos fuerzas actuaba sobre el cuerpo del paciente, tras lo cual, si el médico consideraba que su técnica podía actuar sobre alguna de ellas,

³³ Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 93.

³⁴ *Ibid.*, p. 94.

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Ibid.*, p. 97 y 98.

procedía a ordenar de forma racional los signos clínicos y a recomendar determinado tratamiento³⁷.

A pesar de este refinado procedimiento, de la igualmente refinada clasificación del alma humana en alma individual (*psykhé*), potencia o facultad (*dynamis*), y alma universal o espíritu (*pneuma*), así como de las constantes menciones de la relación entre la psique y el soma en el *Corpus Hippocraticum*³⁸, no había en esta medicina un tratamiento específico, en todo caso una “psicoterapia”, para la interioridad del enfermo. Galeno se limitará a reducir la “sustancia del alma” a la misma mezcla de los humores, sin ocuparse “de lo incorpóreo (*asomatón*), si es que hay algo no corpóreo en la naturaleza del hombre: las costumbres del alma se derivan de la complejión humoral del cuerpo”³⁹.

Desoído en esta razón por los médicos, Platón se había referido en sus *Diálogos* a una terapia en la que además de tratar el cuerpo se tratara al alma a través de palabras bellas⁴⁰. La Edad Media prestó quizá mayor atención a esta necesidad. En medio del ajuste y surgimiento del mundo feudal, el alejamiento de los textos griegos y el reordenamiento de las tradiciones científicas no implicaron el desconocimiento de las doctrinas hipocrático-galénicas, sino más bien su acomodo a la nueva situación histórica⁴¹. Las tres religiones monoteístas, no exentas de intercambios entre las lecturas que de la medicina antigua cada una hizo, fueron conformando los diversos modos de entenderla y ejercerla, sin tampoco desechar, aunque la Iglesia pugnara constantemente por eliminarla, “una medicina de raíces profundamente populares, más o menos cercana o lejana de la propiamente científica y aferrada al conocimiento empírico, mágico-empírico”⁴².

Teniendo como manifestación básica la medicina monacal, el arte de curar del Alto Medioevo sumó a la valoración moral del dolor, de la que ya he tratado en el anterior apartado, una valoración terapéutica, incorporando a la labor del médico “un consuelo en

³⁷ *Ibid.*, p. 115.

³⁸ *Ibid.*, p. 85.

³⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 126.

⁴¹ Aunque los tratados de los primeros siglos de la Edad Media no parecen ofrecer grandes novedades, sí circularon extractos de las compilaciones latinas del Bajo Imperio como el *Aurelius* y el *Esculapius*, algunas traducciones al latín de escritos hipocráticos como los *Pronósticos* y *Sobre la dieta en las enfermedades agudas*, algunas obras de Rufo, Dioscórides y Galeno, así como el pseudogalénico *Sobre los medicamentos simples*. Vid. Cabanes Jiménez, “La Medicina en la Historia Medieval cristiana”, § 3.

⁴² Gutiérrez Rodilla, “Las mujeres y la medicina en la Edad Media y el primer renacimiento”, p. 124.

cierto modo ‘técnico’, una suerte de psicoterapia cristiana”⁴³. Dado que la salud humana se concebía en la doble dimensión física y espiritual que, como ya se ha visto, le confirió la transformación teológica que se realizó de la noción pagana de la *phýsis*, el equilibrio fisiológico se asociaba con que la persona estuviera en paz con Dios. Por tanto, la salud, como lugar de encuentro con lo divino era deseada y buscada: “Un nuevo ‘arte médico’ se constituye precisamente con la finalidad de ayudar a la naturaleza humana en sus esfuerzos por conservar y volver a encontrar las proporciones adecuadas y el equilibrio tanto en el interior del cuerpo como en sus relaciones con el exterior”⁴⁴.

El cuerpo sólo existe en la Edad Media en tanto que está penetrado de alma y puede salvarse con ésta, han dicho Le Goff y Truong, con lo cual la medicina es “en primer lugar una medicina del alma que pasa por el cuerpo sin jamás reducirse a él”⁴⁵. Esta es la dignidad que los Padres de la Iglesia le confirieron; desde la praxis –la medicina era considerada la filosofía segunda- los médicos, “cuya presencia se atestigua en los santuarios de curación, se encontraban relegados al nivel de simples asistentes sanitarios”⁴⁶; desde la teología, sin embargo, se podía considerar médicos igualmente a los santos y a los clérigos, capaces de curar no solamente el exterior de los enfermos, sino además su interioridad. Mientras que el santo poseía el poder de curar a los que a se acercan a él, a su tumba o a una de sus reliquias⁴⁷, es decir, de realizar milagros en los que puede percibirse la acción misteriosa y sobrenatural de Dios, el sacerdote-médico, colocado a medio camino entre la realidad y lo sobrenatural, actuaba modestamente con las técnicas y las herramientas que le habían sido dadas, encontrando en su labor, como San Agustín halló en la naturaleza la huella de Dios, la promesa de la Redención⁴⁸.

He ahí al intermediario de la salvación ejerciendo, dice Paredes Osuna, un trabajo análogo al del alquimista, pero de mayor complejidad, pues no se trata solamente de transmutar los metales en oro, sino de “transformar la patología del otro en salud física, volver de la caída a la gracia”⁴⁹. Por todo ello, a lo largo de la Edad Media, cuando el médico llegaba de visita a la casa del paciente, antes de examinarle, de preguntarle sus

⁴³ Fernández Dueñas, *op. cit.*, p. 106.

⁴⁴ Grmerk, Mirko D., “Le concept de maladie”, citado en Le Goff y Truong, *op. cit.*, p. 94.

⁴⁵ Le Goff y Truong, *op. cit.*, p. 99.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁸ *Vid.* Paredes Osuna, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁹ *Ibid.*, p.21, nota 30.

síntomas, de arriesgar un diagnóstico, debía recomendarle llamar al confesor, por ello mismo, como lo consignan las *Partidas* de Alfonso el Sabio, los enfermos tendrían que “primero pensar de su alma que de melezinar su cuerpo”⁵⁰.

III.1.4 Síntesis y afirmación: el hombre en déficit

La prohibición de la medicina monástica lanzada por el Concilio de Clermont de 1130⁵¹, considerando que apartaba a los monjes de deberes sacerdotales de mayor importancia, es una de las señales de la transformación en los saberes y prácticas médicas que se operó en Europa en el bajo Medioevo. Ya desde los siglos IX y X, un grupo de autores anónimos de la corte de Benevento habían reunido una serie de conocimientos relativos a la teoría humoral de Galeno⁵², lo cual nos habla de un acercamiento distinto a la medicina antigua y de una sistematización mucho más rigurosa de tales conocimientos. Pero el paso del arte de curar del monasterio hacia un espacio secularizado, que sería en primer término el de las escuelas catedralicias y finalmente el de las universidades, no hubiera ocurrido de no haberse concretado la arabización de las ciencias en el ámbito occidental.

La labor de traducción de las fuentes griegas realizada a partir del siglo VIII por los sabios árabes transitó por los textos de Platón, Aristóteles, Ptolomeo y Galeno. A partir de dichas aportaciones, este último dejaría de ser un mero comentarista de Hipócrates para elevarse como la máxima autoridad médica en las instituciones medievales. En el auge islámico occidental de los siglos XI y XII, grandes médicos-filósofos como Rhazes, o los españoles Avicena y Averroes asimilarían tales obras y, partiendo nuevamente del concepto galénico de la enfermedad, definirían su pensamiento respecto a ella. Para Avicena, determinista en cuanto que pensaba que el ser humano tiene un espíritu inmortal que lo engrandece, aunque dicho espíritu no le pertenece sino a Dios, las causas externas de la enfermedad eran las “seis cosas no naturales”. Las afecciones vienen cuando en estas seis cosas (aire, afectos del alma, movimiento y reposo del cuerpo, vacuidad y repleción, comida y bebida, sueño y vigilia) que habían sido la aportación de la ciencia árabe a la teoría de los humores, “se producen alteraciones cualitativas o cuantitativas capaces de

⁵⁰ Citado en Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 239

⁵¹ *Ibid.*, p. 190.

⁵² *Ibid.*, p. 188.

quebrantar morbosamente, y no sólo hasta el grado intermedio que Galeno llamó ‘cuerpo neutro’, el estado de Salud”⁵³.

La influencia de la medicina islámica en la esfera cristiana se manifestó en el nacimiento de la *Academia carnotensis* o Escuela capitular de Chartres, donde enseñaron Bernardo de Chartres, Guillermo de Conches y Juan de Salisbury⁵⁴. Asimismo, la Escuela de Salerno en Italia alcanzó gran prestigio en buena medida por las traducciones de escritos médicos árabes que Constantino el Africano, un comerciante converso al cristianismo, realizó en los albores del segundo milenio⁵⁵. Sobre estos textos se apoyaron otros famosos médicos y maestros entre los que se encontraban Ruggiero y Trótula, a la cual me referiré más tarde.

Un poco después ocurrió el culmen de la reafirmación del galenismo en las primeras universidades europeas, Bolonia y París primero, luego Oxford y Salamanca, lo mismo que en la Escuela de medicina de Montpellier, que hereda la tradición de la escuela salernitana. Allí brillarían las enseñanzas de Bernardo de Gordonio, autor del famoso tratado *Lilium medicinae*, y las del valenciano-catalán Arnau de Vilanova, quien además de la medicina, practicó la alquimia, la astrología, promovió reformas espirituales y hacia 1260 completó, en el marco del escolasticismo, la síntesis entre las teorías de Galeno y las de Avicena. Tal síntesis se encuentra presente en su definición de la enfermedad: “disposición innatural de un miembro o del cuerpo, por la que sensible e inmediatamente son dañadas en él las acciones naturales, esto es, las que le convienen por su naturaleza específica”⁵⁶.

Quedan todavía por señalar dos universos culturales que también participaron en la constitución de la medicina bajomedieval, universos que no pueden dejarse de lado pues nos acercan más directamente a las esferas desde las cuales Teresa de Cartagena piensa el cuerpo enfermo: desde su condición de conversa y desde su condición de mujer.

El primero de estos universos es el de la medicina hebrea. Aunque en el Talmud, cuya composición data de los primeros siglos de la era cristiana, se encuentran ya conceptos de anatomía, fisiología, higiene y tratamiento de enfermedades, fue hasta el siglo XII cuando, de forma análoga al proceso que tuvo lugar en el seno de la religión católica, se

⁵³ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 193.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 223 y 224.

abrió para las minorías cultas judaicas el acceso a un corpus médico similar al de las primeras universidades europeas⁵⁷. En este mismo siglo encontramos las contribuciones tanto a la medicina como a la filosofía del judío cordobés Maimónides, quien llegó a ser médico de la corte de Saladino. Su esfuerzo por probar, apoyándose en la filosofía aristotélica, que la fe religiosa y la razón pueden conciliarse, le colocó en un sitio equivalente al que Averroes y Avicena ocuparon en el Islam, esto es, en una postura en la que caben tanto la revelación como los procedimientos lógicos que demandan la adecuada comprensión del mundo, de los astros y por supuesto del funcionamiento del cuerpo humano, como lo demuestran sus *Extractos de Galeno*, *Comentario sobre los aforismos de Hipócrates* y *Régimen de salud*⁵⁸.

La producción hebrea medieval de textos médicos tuvo asimismo la característica de reunir el saber grecolatino y el árabe. Aunque de composición tardía (fines del siglo XV), un códice catalano-provenzal titulado *Libro de cábala práctica*, que reúne varios textos relativos a la cábala, la medicina y la filosofía natural, da cuenta de esta síntesis de saberes de la que he venido tratando; en una de las obras en él contenidas, el *Sefer ahabat našim* o *Libro de amor de mujeres*, que es un tratado ginecológico, puede identificarse la influencia de la escuela salernitana, además de que entre sus fuentes “de origen greco-latino el texto cita explícitamente a Hipócrates, Platón, Aristóteles, Dioscórides, Alejandro (de Tralles) y Galeno; y entre las de origen árabe cita a al-Razi, al-Zaharawi y a Ibn Sina”⁵⁹.

La fama de los médicos hebreos llegó a crecer a tal grado en la Europa de la época, que varios fueron llamados a las cortes; para el siglo XIV, a pesar de la persecución y el creciente racismo en contra de los judíos que, como señalé en el primer capítulo de mi investigación, desembocó en terribles matanzas y en gran cantidad de conversiones, especialmente en España, algunos de ellos siguieron teniendo el favor de los reyes e incluso de las jerarquías eclesiásticas⁶⁰.

El segundo de los universos culturales que vale la pena explorar es el de la medicina practicada por las mujeres. Ciertamente, el corpus médico canónico que he venido

⁵⁷ Caballero Navas, “Un capítulo sobre mujeres. Transmisión y recepción de nociones sobre salud femenina en la producción textual hebrea durante la Edad Media”, p.136.

⁵⁸ Cfr. Muñoz-Huberman, “Prólogo”, en Maimónides, *Guía de los perplejos*, pp. 15-30.

⁵⁹ Caballero Navas, “El *Libro de amor de mujeres* o *Libro de régimen de las mujeres*. Un compendio de saberes femeninos escrito en hebreo”, p. 89.

⁶⁰ Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 237.

desglosando a lo largo de estas páginas, así como sus correspondientes concepciones del cuerpo y la enfermedad, pertenecen a una esfera casi en su totalidad masculina. El saber, la enseñanza y la praxis científica y filosófica, en el contexto medieval, en el que tan pocas oportunidades de acceder a ellos tenían las mujeres, parece en efecto haber sido reservado a los hombres. Pero si atendemos a lo que hasta este momento se conoce sobre la historia de las mujeres, hemos de admitir por un lado, la incidencia de los saberes populares dentro de las mismas escuelas de Salerno y Montpellier, por ejemplo, en donde las teorías de Hipócrates y Galeno convivieron todavía con conocimientos tomados de la experiencia de la comadronas o las curanderas, experiencia de la que sabemos a través de documentación en la que se “pone de manifiesto que en la persecución ejercida durante el periodo medieval contra las llamadas brujas, una de las acusaciones que más se repite es la de dedicarse a la curación, de modo que buena parte de las mujeres a las que se condenó por brujería no eran más que sanadoras, particularmente en el mundo rural”⁶¹.

Por otro lado, tenemos que reconocer que la participación de las mujeres en el terreno del pensamiento filosófico y teológico, si bien ha sido menor en términos cuantitativos, no desmerece en ninguna forma la calidad de la de sus coetáneos. Valgan ahora como ejemplos de estas esferas, una sobre todo material y técnica, la otra metafísica, que en muchas ocasiones se enlazan, dos personajes clave del siglo XII: Trótula de Salerno e Hildegard de Bingen.

La labor de Trótula o Trota parecía haberse desarrollado al interior de la Escuela de Salerno, en la cual habría un grupo de médicas a las que se les ha llamado “las Damas de Salerno”. A Trótula se le ha negado en repetidas ocasiones una existencia real y se le ha relacionado con dos importantes médicos salernitanos, Juan Planetario y Mateo Planetario, que habrían sido su esposo y su hijo, respectivamente. Los textos que se le atribuyen son dos: el *Passionibus mulierum curandorum*, también conocido como *Trotula major*, que es un tratado ginecológico y obstétrico, y el *Ornatu mulierum*, llamado también *Trotula minor*, en el que habla sobre cosmética⁶².

Las posturas más recientes en torno a la figura de Trótula y a su obra, defienden que ésta sí fue una médica reconocida, aunque nunca estudió ni enseñó en Salerno. En su

⁶¹ Gutiérrez Rodilla, *op. cit.*, pp. 128 y 129.

⁶² *Ibid.*, p. 131-132.

práctica, sin embargo, parece haber echado mano de los saberes técnico-científicos de la época combinados con sapiencias tradicionales para curar una gran variedad de afecciones. Esta visión también defiende como único texto atribuible a Trótula, el *De curis mulierum*, un tratado dirigido a los practicantes de medicina⁶³.

En medio de estas discusiones lo que resulta indudable es que tanto en el siglo de Trótula como en los tres siglos siguientes circularon por la Europa occidental una gran cantidad de copias y traducciones de los textos atribuidos a Trótula: el *Trótula* compilado por el catalán Joan de Reimbamaco o el hebreo *Libro de amor de mujeres*⁶⁴ que antes mencioné, son apenas dos muestras de los múltiples intercambios a los que la medicina medieval dio pie.

Otra es la posición que ocupa Hildegard de Bingen, mística, visionaria, poeta, compositora, médica y *magistra* del convento de Ruperstberg, cerca del Rin, convento fundando por ella misma en 1150. De su vida sabemos mucho más que de la de Trótula, sobre todo gracias a la *Vita Sanctae Hildegardis*, escrita por el monje Theoderich en medio del proceso de canonización que siguió a la muerte de la fundadora.

Entre la extensa obra de Hildegard se cuentan los libros *Causae et curae* y la *Pyhsica* en los cuales expone sus reflexiones sobre el cuerpo, la sexualidad y las enfermedades humanas. A diferencia de las obras visionarias, estos textos no habrían surgido de la inspiración divina, por lo cual poseen un estatuto menor. Aun así no pueden sino leerse con el trasfondo religioso en el que vivió y creó la autora; se trata pues de los fundamentos “de una biología y de una medicina íntimamente ligadas a la teología mística”⁶⁵.

Siguiendo la concepción de la doble naturaleza terrena y divina del hombre, Hildegard recuerda que Dios dio a la vida espiritual un peso corporal, proveniente de la tierra que no puede, como el alma, volar. Esta ligadura es odiada por la serpiente, puesto que a semejanza del ser humano, permanece pegada a la tierra, pero a diferencia de éste, no puede elevarse hacia la divinidad⁶⁶, siendo así el alma un aliento enviado por Dios y su propiedad principal la inmortalidad. Hildegard entiende la actuación humana en el cosmos

⁶³ *Ibid.*, p. 133.

⁶⁴ Caballero Navas, *op. cit.*, p. 139.

⁶⁵ Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 197.

⁶⁶ Bingen, *Libro de las causas y remedios de las enfermedades*, p. 29.

como un sistema en el que “la persona hace méritos a través de sus actos corporales, ya sean buenos o malos”⁶⁷.

De acuerdo con esta ligadura que ata al alma a lo terrestre, Hildegard reconoce que en el cuerpo humano se encuentran los cuatro elementos, los cuales operan dentro de él según sus propiedades: “cuando los elementos actúan ordenadamente en el hombre, lo conservan y lo mantienen sano. Pero cuando hay discordancia entre ellos lo enferman y lo matan”⁶⁸. Estas afirmaciones se encadenan a su vez con la teoría de los humores, que la autora también sigue, reafirmando que el orden y la medida de los humores es sinónimo de salud, y por el contrario, el enfrentamiento entre éstos tiene como consecuencia que la persona sea débil⁶⁹ y que enfermen por la abundancia de flema que en su cuerpo abunda.

La relación entre el equilibrio-desequilibrio que pueden sufrir elementos y humores en el cuerpo humano y su sentido teológico, lo explica Hildegard nuevamente a través de la analogía entre la carne y la tierra: las enfermedades provienen del primer mal que cometió el hombre, y por tanto no existirían si hubiese permanecido en el paraíso. De haber sido así, la carne del hombre “estaría íntegra y no tendría livor”, sin embargo, al acceder al mal, la carne “se hizo similar a la tierra que lo mismo da hierbas buenas y provechosas como malas y perjudiciales, y que tiene humedades y jugos buenos y malos”⁷⁰, así la carne humana, después de la caída puede tener dentro de sí flema, veneno y diversas enfermedades.

La posición del ser humano en la escala cósmico-sacral ha quedado determinada por esa caída, y para Hildegard de Bingen, la enfermedad es una consecuencia de este acto, de este *status deficiens* en el cual estamos colocados.

III.1.5 Del médico al enfermo: otras vías de sanación

Nótese que las distintas concepciones sobre la enfermedad que a lo largo de la Baja Edad Media se fueron desplegando, enlazan en una línea que va del concepto griego de la *phýsis*, el cual presupone un orden cósmico, pasando el equilibrio y desequilibrio humoral de Hipócrates y Galeno a los que se agregan las “seis cosas no naturales” de los árabes y el esfuerzo de éstos y de los sabios hebreos por armonizar la razón aristotélica y la fe islámica

⁶⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 49.

o judía, esfuerzo que alcanza al mundo cristiano, cuyos filósofos intentarán a su vez la síntesis fe-razón en la escolástica. El cuerpo, podemos decir en este punto, enferma por la alteración azarosa o forzosa en la dinámica de las “cosas naturales”, y esto puede suceder porque la fisiología humana es defectuosa. La medicina escolástica, al distinguir su carácter especulativo (*sapientia* y *scientia*) de su carácter práctico (*prudentia* y *ars*), construye una antropología cristiana más compleja e integradora que se hace dos preguntas fundamentales: “una teológica, «¿Qué sentido tiene la enfermedad dentro de una concepción cristiana de la vida?», y otra filosófica, «¿Qué es en su realidad la enfermedad humana?»”⁷¹.

Recordemos que para Arnau de Vilanova la enfermedad es la “disposición innatural de un miembro o del cuerpo, por la que sensible e inmediatamente son dañadas en él las acciones naturales, esto es, las que le convienen por su naturaleza específica”⁷². En concordancia con el pensamiento de su época, el concepto de Vilanova constituye una respuesta lógica a la segunda de estas preguntas, la cual, anclada en la realidad, puede responderse precisamente desde la racionalidad. En lo que confiere a la primera pregunta, que atiende al campo de la revelación y al significado profundo y trascendente de la enfermedad en la vida del cristiano, pareciera a primera vista que en los últimos siglos de la Edad Media ésta no deja de ser, como lo fue antes, una prueba a la fe humana, cuya naturaleza está inevitablemente manchada por el pecado. La respuesta podría no obstante complejizarse si trasladamos la mirada de aquellas concepciones que la medicina y la religiosidad se formaron con respecto a la enfermedad, hacia lo que el propio enfermo concebía con respecto a lo que sucedía en su interior.

En el recorrido hecho hasta ahora se vislumbran, además del aspecto técnico sobre el que me he extendido en las líneas anteriores, al menos otros tres aspectos que la medicina judeocristiana medieval asumió a lo largo de los siglos en que se fue conformando. A través de estos aspectos podemos concebir con mayor claridad las respuestas que la gente daba entonces a sus hondas inquietudes sobre el equilibrio corporal, sobre sus deficiencias y sobre su caducidad. Se trata de un aspecto ético-doctrinal, uno taumatúrgico y otro metafísico.

⁷¹ Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 228.

⁷² Citado por Laín Entralgo, *op. cit.*, 223-224.

Sobre los dos primeros ya he hecho algunas consideraciones: en torno al ético-doctrinal valga recordar que la medicina monástica de la Alta Edad Media soportada por la regla benedictina, promovía el cuidado de los enfermos, que sufrían a semejanza de Cristo. En lo relativo a lo taumatúrgico, la imagen tomada de los evangelios de Jesús curando milagrosamente al imponer las manos, no dejó de dar frutos en Europa, cuyos habitantes siguieron creyendo en milagros de ese tipo durante bastante tiempo, como lo demostró Marc Bloch en lo concerniente al poder que tuvieron los reyes de Francia e Inglaterra quienes “por el simple contacto de sus manos, realizado según los ritos tradicionales”⁷³ pretendían curar la adenitis tuberculosa, esto es, unas inflamaciones de los ganglios linfáticos que producen supuraciones y que en la Edad Media se conocían como “escrófulas”. Este milagro real, que los reyes realizaban periódicamente en público, y para el cual acudían a los palacios gente de todos los niveles sociales y de los más lejanos rincones de estos países, comenzó a efectuarse hacia el año 1000. El tacto, que originariamente contribuyó a legitimar a la dinastía de los Capeto, no cesaría de practicarse sino hasta 1825 con el rey Carlos X de Francia⁷⁴.

En lo que concierne al aspecto metafísico, ya he abordado que parte de la concepción de la enfermedad como una prueba –cuyo modelo es Job-, la *imitatio Christi*-, se traduce en el dolorismo de los últimos siglos de la Edad Media-. Hay empero otra figura cristológica que participa de este aspecto y de la que hasta este momento no he hablado: la del *Christus medicus*. La sociedad muestra una actitud ambigua con respecto a los enfermos, a quienes aparta y a la vez considera que han sido elegidos para sufrir de forma similar la pasión de Cristo. Esta ambigüedad que el enfermo vive en carne propia, la resuelve hasta cierto punto cuando acude al *Christus medicus*: “Cristo es un médico. Médico del cuerpo, -como lo testimonian sus curaciones milagrosas-, médico del alma -pues muestra a los hombres el camino de la salvación”⁷⁵. El consuelo desde esta perspectiva tiene un doble talante: Cristo en su naturaleza humana y divina es, ya se sabe, un cuerpo sufriente, pues como hombre experimentó el dolor, pero como divinidad es capaz de curar nuestros padecimientos físicos y también las heridas que nos han causado nuestros pecados. Por eso es que, así como los médicos tras diagnosticar el mal indican el

⁷³ Vid. Bloch, *Los reyes taumaturgos*, p. 94.

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ Le Goff y Truong, *op. cit.*, p. 92.

tratamiento que debe seguir el enfermo, así Cristo recomienda al que sufre corporalmente “la paciencia silenciosa como medicamento del espíritu; y nos enseña la paciencia de la caridad, confiándonos también mediante su resurrección la prenda de la redención”⁷⁶.

Si las traducciones y los avances científicos que introdujeron los árabes al Occidente cristiano significaron que en su aspecto técnico la medicina retomó el paradigma galénico y estuvo, gracias al aristotelismo, al lado de la filosofía escolástica en el esfuerzo por racionalizar su praxis y sus saberes, en el aspecto ético-doctrinal estas transformaciones, junto con los cambios que dentro de la institución religiosa se fueron llevando a cabo, implicaron que la medicina monástica entrara en declive pasando el cuidado de los enfermos, la administración de los hospitales y la formación de los médicos al ámbito público y a las universidades.

De lo que se trata pues es de una secularización en la que el médico, como técnico del cuerpo y el religioso como técnico del alma quedarán definitivamente separados. Ciertamente el médico de los últimos siglos de la Edad Media no debió dejar de ser consciente de que su labor, que no era de naturaleza contemplativa, tenía una acción directa sobre uno de los misterios divinos, el de la vida, y sobre todo, de que en el centro de lo que buscaba desentrañar estaba el cuerpo humano, el más complejo de todos los enigmas⁷⁷. En el hueco de ese enigma “radica el paradójico ideal cristiano de la salud en la Edad Media, y particularmente de una clerecía que conoce los fundamentos básicos de la ciencia médica, tal como se enseña en los círculos universitarios [...] pero que siempre los subordina al poder curativo último de la gracia salvífica”⁷⁸.

Mediada como estaba por las técnicas médicas, los condicionamientos sociales, el pensamiento religioso y las concepciones culturales del cuerpo, la experiencia subjetiva de la enfermedad en los últimos siglos de la Edad Media también parece haberse transformado: en la antesala de una “medicina científica” en los términos que le asigna la modernidad, los logros terapéuticos de los médicos se dan en una dimensión colectiva, social, mientras que la responsabilidad que tiene el enfermo, en cuanto a que debe también

⁷⁶ Jole Agrimi y Chiara Crisciani, “La Charité et assistance dans la civilisation chrétienne médiévale”, citado en Le Goff y Truong, *op. cit.*, p. 92.

⁷⁷ Paredes Osuna, *op. cit.*, P. 11.

⁷⁸ Zubillaga, *op. cit.*, 186.

tratar de forma específica su espíritu, comienza a ser “una cuestión personal”⁷⁹. Al enfermo que acudía al médico buscando alivio externo, no le bastaba su presencia para curarse íntegramente. Debía buscar por tanto el consuelo espiritual en otro sitio, y si bien la confesión con un sacerdote era obligatoria antes de la consulta médica, tampoco ella resultaba siempre suficiente para encontrarse con Dios. De ahí que se reafirmara esta confianza en Cristo como médico, que se buscaran técnicas concretas de oración o de contemplación, y que se compusieran tratados con claves para ejercitar esa paciencia y otras virtudes igualmente importantes en la consecución de la gloria. De ahí que Teresa de Cartagena eligiera para su *Arboleda de los enfermos* esta doble intención: la del consuelo del propio padecimiento -con la que imitaba a Cristo sufriente- y la del consuelo del espíritu de los otros que sufren -con la que imitaba a Cristo médico-. La obra de la monja se aparece, en el umbral de la época moderna, no como un manual de medicina práctica, ni como un libro de recetas médicas tales como los escritos unos siglos antes por Hildegard o por Trótula, sino como un texto filosófico que indaga en la experiencia subjetiva de la enfermedad, así como en las vías y virtudes a seguir para transformar el dolor, el sufrimiento y el aislamiento que ésta causa en una experiencia espiritual que genuinamente acerque al sujeto a Dios, una especie de tratado médico para el alma.

Para Norbert Elias, el cuerpo humano se define en relación con el organismo social en el que vive, de manera que la actitud que el individuo toma con respecto a su cuerpo está en íntima concordancia con la manera en que éste interioriza el sistema y “luego lo expone en forma de auto-control o auto-disciplina”⁸⁰. Un tratado como el de Teresa de Cartagena expresa la interiorización de un organismo social complejo, tanto como pudo serlo España unas décadas antes de la llegada a América y la expulsión de los judíos, y lo expresa justamente por medio de una serie de prácticas y virtudes que pueden ser considerados formas de auto-control, o para seguir utilizando los conceptos médicos, como una forma de psicoterapia, una técnica ya no solamente física sino igualmente espiritual, donde también

⁷⁹ Fernández Díaz, “La historia de la medicina y de la enfermedad: metáforas del cuerpo y de las instituciones: metáforas del cuerpo y de las instituciones. De la Edad Media al Siglo XX”, p. 115.

⁸⁰ Norbert Elias, *El Proceso de la Civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, p. 265, citado en Kim, *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana Edad Moderna. Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dey de Teresa de Cartagena*, p 56.

la simbolización y la escritura son esenciales, pues “la palabra es capaz de sanar al transmitir verdades santas”⁸¹.

Es preciso en este momento, una vez que se ha vislumbrado el camino que la enfermedad siguió en las mentalidades entre los inicios de la era cristiana y el fin de la Edad Media, volver sobre estos pasos para entender el desarrollo de tales técnicas y disciplinas autoimpuestas al cuerpo, y la función que desarrollarán en el análisis de los textos de Teresa de Cartagena.

III.2 El cuidado de sí

La vía que Teresa de Cartagena propone para convertir al cuerpo enfermo en vehículo que permita alcanzar el ideal de perfección cristiana y acercarse tanto como sea posible a Dios, no puede llevarse a cabo sin la mediación de ciertas técnicas que encaucen a ese mismo cuerpo, constantemente llamado por su naturaleza mortal y sus apetitos, pero también a una mente que se ve, igual que nuestra parte física, tentada por el mal: solamente sometiendo a ambos es como el alma puede llegar a su objetivo.

La consideración del ser humano como unidad tripartita –*pneuma* o aliento vital que equivale al alma, *psique* y *soma*- tiene, tal y como sucedió con el concepto de la enfermedad que he desarrollado, un origen griego⁸². Cuando el cristianismo adopta tal noción, pone el acento en que estos tres elementos están organizados a imagen y semejanza del creador. Ya he expuesto antes la tesis medieval del alma como forma del cuerpo, misma que consideraba la ligadura indisoluble entre *pneuma* y *soma*; a esta conexión habría que agregarle, al considerar el proceso de transformación espiritual que se lleva a cabo en el individuo, la participación igualmente fundamental de la *psique*. En *Arboleda de los enfermos*, Teresa de Cartagena expone una dinámica en la cual ninguno de estos tres elementos puede dejarse de lado; se trata, ya se ha visto, de señalar de qué manera debe llevarse a cabo este proceso, cómo debe tratarse al cuerpo y a la mente para que el alma

⁸¹ Zubillaga, *op. cit.*, p. 186.

⁸² Jiménez Jiménez, *En los albores del sujeto pedagógico*, p. 33.

acceda a un determinado estado. Sobre dicho proceso y sobre dicho estado trataré de indagar en las siguientes páginas.

III.2.1 Cuidar de sí para transfigurar el alma

El cuidado del cuerpo y de la mente para lograr determinados fines espirituales no es de ningún modo privativo del judeocristianismo; podemos encontrar sus huellas a través del tiempo en las más variadas religiones y culturas. Sin embargo, al tratar de establecer una línea histórica y filosófica análoga a la línea de enfermedad-terapéutica, lo que aparece frente a nuestros ojos es nuevamente el mundo grecolatino y más específicamente el mundo helenístico y la época del Bajo Imperio romano que es, a su vez, la época de los filósofos estoicos y epicúreos.

En el centro de la problemática referente a este cuidado del cuerpo y de la mente aparece el tema de las relaciones entre el sujeto y la verdad. Michel Foucault ha colocado este tema como una de las características principales de la espiritualidad en Occidente. Desde la Antigüedad hasta el inicio de la época moderna, la cuestión filosófica de cómo tener acceso a la verdad y la práctica de la espiritualidad nunca se separaron⁸³: puesto que el sujeto no obtiene la verdad por mero acto de conocimiento, se verá impelido a modificar su ser para alcanzarla, es decir, a trabajar sobre sí mismo, a hacer uso de estas prácticas y técnicas a las que me he venido refiriendo. Una vez alcanzada tal verdad, el efecto sobre ese sujeto que la ha buscado es un efecto espiritual, su alma se tranquiliza, se siente “iluminado”⁸⁴. Así, en tanto la filosofía es una forma de pensamiento que se interroga sobre lo que permite que haya falsedad y verdad, y sobre lo que hace que tengamos acceso a esta última, la espiritualidad se compone de la búsqueda de dicha verdad y de las prácticas y las experiencias a través de las cuales accedemos a ella, entre las que se encuentran los ritos de purificación, la ascesis, la renuncia a las cosas del mundo, las modificaciones de la existencia, por mencionar algunas⁸⁵.

A la actitud del sujeto que le permite trasladar la mirada desde el interior hacia sí mismo para lograr la meta espiritual del acceso a la verdad, Foucault la llama “cuidado de sí” o “inquietud de sí”, es la *epimeleia heautou* de los griegos o la *cura sui* de los latinos,

⁸³ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 35.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 60 y 61.

que puede definirse como el momento del primer despertar: “La inquietud de sí es una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida”⁸⁶. El principio de la filosofía antigua “ocuparse de sí mismo”, cuyo sentido siempre es positivo, atravesó el umbral de la Antigüedad, llegó a los filósofos alejandrinos y luego constituyó la matriz del ascetismo cristiano y de la rigurosa moral de la Edad Media⁸⁷.

En cuanto a las prácticas y técnicas derivadas de este “cuidado de sí”, esto es, a las acciones que uno ejerce sobre sí mismo para transfigurarse, Foucault las llama “tecnologías del yo”. Estas “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”⁸⁸. Ya se trate de ejercicios de meditación, de memorización, de lectura o escritura, o bien del examen de conciencia, la finalidad es siempre la transfiguración profunda del ser.

Pueden rastrearse manifestaciones del cuidado de sí en prácticas de la Grecia arcaica y en los pitagóricos, en los ritos de purificación destinados a obtener revelaciones de los dioses o prepararse para el momento del sueño, en las técnicas de concentración del alma que impiden que ésta se disperse o en la acción de retirarse de la agitación del mundo (*anakhoresis*)⁸⁹, pero es en la filosofía platónica donde el cuidado de sí se articula más directamente con el conocimiento y con el autoconocimiento. Retomamos en este punto el vínculo entre el alma y el cuerpo, ya que la primera se vale del segundo; no se trata, sin embargo, del alma como prisionera del cuerpo del cristianismo, sino del alma como sustancia, del alma en cuanto designa la posición trascendente del sujeto con respecto a sí mismo y con respecto a lo que le rodea. De manera que ocuparse de sí en el pensamiento platónico significa conocerse a uno mismo, conocer nuestra alma que es divina, o en otras palabras, conocer lo que hay de divino en nosotros mismos. Por eso Platón utiliza la metáfora de los ojos: puesto que conocerse a sí mismo es la condición para llegar al

⁸⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁸ Foucault, “Tecnologías del yo”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, p. 48.

⁸⁹ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 60.

conocimiento de lo divino y viceversa, el alma debe dirigir la mirada hacia un elemento de su misma naturaleza, es decir, hacia el elemento de lo divino, tal y como sucede con nuestro ojo cuando se mira en el ojo de otra persona⁹⁰.

En el diálogo del *Alcibíades*, Platón expone el sentido y la finalidad política del *epimeleia heautou*. Ya que ocuparse de sí no significa ocuparse del cuerpo sino del alma, hay que conocerse a sí mismo, y esto constituye una tarea propia de los hombres destinados a gobernar la ciudad –como Alcibíades–, que deben realizarla siendo jóvenes, de otro modo de nada les servirá⁹¹. Al dirigirse a los jóvenes que deben prepararse para la adultez, para ser buenos gobernantes, el “cuidado de sí” platónico tiene una implicación pedagógica, y por otro lado, tiene una implicación elitista, puesto que de él sólo participan individuos privilegiados, poseedores de tiempo para cultivarse y distintos a la masa que es absorbida por las preocupaciones diarias⁹². La concepción platónica del cuidado de sí encuentra su lugar siglos más tarde en las creencias y prácticas de los gnósticos, como mostraré luego.

Es en el período que va del estoicismo romano a los primeros grandes pensadores cristianos como Tertuliano y Clemente de Alejandría, donde se sitúa una “edad de oro” del cuidado de sí, convirtiéndose éste en un principio institucionalizado y que alcanza a gente de todas las edades y de todos los estatus sociales⁹³. La diferencia más marcada en relación con el platonismo tiene que ver precisamente con el autoconocimiento; estoicos, epicúreos y cínicos también verían en el *epimeleia heautou* una actitud en torno al alma, aunque ahora el individuo se ocuparía de sí para sí mismo, estableciéndose de esta forma el yo como objetivo⁹⁴. Lo que importa en este caso es constituir un arte de vivir, una disciplina que posibilite a los sujetos una existencia plena y que les prepare para bien morir⁹⁵.

De la misma forma, el espacio en el que dicha actitud influye ya no es solamente el del gobierno de la ciudad ni es la juventud la única edad propicia para asumirla, más bien se trata de una actividad que alcanza un campo mucho más vasto, que se asume de manera permanente a lo largo de la vida y que por tanto exige vigilancia y aplicación. Además de esto, al volverse la inquietud de sí una suerte de principio universal, el modelo pedagógico

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 79 y 80.

⁹¹ Foucault, “Tecnologías del yo”, pp. 58 y 59.

⁹² Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 85.

⁹³ *Ibid.*, pp. 90 y 91.

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ Foucault, “Tecnologías del yo”, p. 67.

platónico se sustituye por un modelo terapéutico, en el que el individuo se vuelve médico de sí mismo, de sus pasiones⁹⁶, noción que resulta de suma importancia para entender de qué manera el tema de la enfermedad y el del cuidado de sí aparecen más tarde enlazados en la cultura medieval y por supuesto en la obra de Teresa de Cartagena. El nuevo modelo terapéutico alcanza al elemento corporal humano, que Platón había rechazado. Aunque para los estoicos, por ejemplo, el cuerpo no era muy importante, los filósofos helenísticos sí consideraron la salud física en los textos en los que el cuidado de sí se hace presente. “Teóricamente, la cultura está orientada hacia el alma, pero todas las preocupaciones por el cuerpo adquieren una importancia inmensa”⁹⁷, de alguna manera es en tal punto donde tiene inicio la concepción medieval ambigua del cuerpo humano que ya he explicado antes. Así, entre las tecnologías del yo que son usuales en la filosofía helenística no están sólo las que tienen que ver con la mente, como el examen de conciencia, sino que también encontramos prescripciones que tienen que ver con la dietética o con el entrenamiento físico.

Antes de abundar en la composición y características de las tecnologías del yo que acompañan al cuidado de sí durante la Antigüedad y el Medioevo hasta llegar a la época de Teresa de Cartagena, debo exponer la forma en que la inquietud de los antiguos derivó en la paradoja de la renuncia a sí que el cristianismo impone como condición para que el alma se salve. En el límite entre la búsqueda de una existencia terrenal plena en los últimos siglos de la cultura grecolatina y las disputas entre gnósticos y cristianos en los albores de una nueva era, lo que encontramos es el cuestionamiento acerca de si es necesario cuidar del cuerpo, siendo que es allí donde reside el pecado.

III.2.2 La gnosis y la renuncia de sí

Los siglos II y III de la era cristiana constituyen un enfrentamiento entre dos teologías: la de los gnósticos y la que poco a poco se va erigiendo como el dogma institucional. Son épocas de persecución y también de una enorme diversidad de sectas, en las cuales la nueva religión se topa con el problema central de enfrentarse al gran edificio, sostenido por siglos de filosofía, que era la *paideia* griega. Fue precisamente aprovechando las fuentes clásicas como tanto gnósticos como cristianos comenzaron a fundamentar filosófica y

⁹⁶ *Idem.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 65.

pedagógicamente su doctrina y las prácticas que la acompañaban. Desde el punto de vista de Luis Felipe Jiménez Jiménez: “Ambas teologías acogen, consciente o inconscientemente, la gramática común, el estilo del lenguaje estoico [...] y además tratan de determinar que el destino del hombre es su ‘salud’, a partir del proceso que empieza con la creación y se orienta hacia su Iglesia”⁹⁸. Lo anterior implica, ya lo he señalado, la paradoja de la recuperación del modelo estoico del cuidado de sí, que tenía como finalidad elaborar un “arte de la existencia”, en una cosmovisión que más bien se iba perfilando hacia el desprecio de la vida terrenal en contraposición a la aspiración a la vida eterna. Sin embargo, es preciso profundizar primero un poco en la naturaleza del debate teológico antes mencionado para comprender el sentido de tal contradicción. En el camino iremos encontrando que no fue solamente el modelo estoico el que pasó a formar parte del cristianismo medieval, sino que de igual forma hubo un rescate del modelo platónico anclado en el autoconocimiento.

Valga recordar en primera instancia que el término griego *gnosis* presenta una ambigüedad, puesto que hablar de una “gnosis clásica” significa referirse a la especulación de los filósofos de la época de los Antoninos, pero hablar de “gnosticismo” es hacer referencia a un grupo de sistemas y sectas del siglo II d.C., cuyo punto de partida es la creencia de que “hay en el hombre una centella divina procedente del mundo superior, caída en este mundo sometido al destino, al nacimiento y a la muerte; esta centella debe ser despertada por la contraparte divina de su yo interior para ser reintegrada a su origen”⁹⁹. En el origen de este conjunto de sectas y sistemas se encuentra el judaísmo de los siglos I y II, que sin ser tampoco homogéneo puesto que bajo él se cobijaban variadas tradiciones y tendencias como el antinomismo y el mesianismo, estaba unificado por la lectura del texto sagrado. Lo que se considera como gnosis judaica es una exégesis del Antiguo Testamento que justamente adapta los dogmas bíblicos a las categorías del pensamiento helenístico, tal y como lo hizo el cristianismo, que en este punto era considerado todavía otra secta dentro de esta diversidad que presentaba la religión judía.

De esta manera, a través de una mística talmúdica, es decir, una mística que tenía como fundamento la interpretación bíblica al tiempo que incorporaba elementos de la

⁹⁸ Jiménez Jiménez, *op. cit.*, p. 42.

⁹⁹ José Monsterrat Torrens, “Introducción general”, en *Los gnósticos* I, p. 8.

filosofía grecolatina, se conformó una visión en la que “el mundo y la divinidad se distanciaron progresivamente”¹⁰⁰ urgiendo al individuo humano a la búsqueda de esa centella que le permitiría reintegrarse a la divinidad, o en otras palabras, alcanzar la gnosis.

Tal movimiento de “gnosis judaica” desembocaría en el surgimiento de un gnosticismo cristiano en el siglo II, como lo demuestra el hecho de que sus representantes eran miembros de comunidades cristianas en Alejandría, Roma o África¹⁰¹. Este gnosticismo pasó de la exégesis del Antiguo a la del Nuevo Testamento, y a pesar de que dio lugar a buena cantidad de sectas y escuelas, éstas no dejaron de presentar rasgos unificadores. El primero de ellos es la concepción que tienen de la gnosis, la cual radica en la experiencia interior “en virtud de la cual, en el curso de una iluminación regenerativa y divinizada, el hombre se reinstala en la verdad, rememora y alcanza otra vez la conciencia de sí, de su autenticidad y de su naturaleza divina”¹⁰². En tal concepción se muestra la raigambre platónica de estos movimientos, puesto que aspiran a un autoconocimiento que desemboque en el retorno del alma del sujeto a la divinidad, siendo también el alma de origen divino, como lo era para Platón. Por otro lado, para llegar a la gnosis el sujeto requiere “alterar la subjetividad mediante diversos procesos técnicos, científicos o de carácter religioso”¹⁰³, con lo cual se acerca a la moral estoica, que se vislumbra en “una serie de prácticas y alteraciones del sujeto que vuelcan su actividad de transformación en una ascesis individual”¹⁰⁴, lo que equivale a hablar de una específica forma de cuidado de sí.

En el fondo de estos elementos se encuentra una caracterización del cuerpo que es igualmente común a las diferentes sectas del gnosticismo cristiano, y en la cual se recupera la idea del hombre como unidad tripartita *pneuma-soma-psique*, pero a la que se le agrega la distinción entre el *soma* y la *sarx*; mientras que el *soma* es el cuerpo físico, que ya se sabe, se encuentra íntimamente ligado a la mente y al alma, la *sarx* es el cuerpo natural, la carne en su forma más degradante, y es, por tanto, la causante de la desobediencia del cuerpo al espíritu¹⁰⁵. Para la secta de los valentinianos, por ejemplo, el cuerpo de los

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 25.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰² Jiménez Jiménez, *op. cit.*, p. 47.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 54.

hombres estaba hecho de materiales incorpóreos, pues estos eran seres espirituales, a los que, no obstante, se les había añadido una suerte de cascarón, que era la carne, “apenas el vehículo que transforma lo psíquico y lo espiritual en su paso por el mundo sensible”¹⁰⁶.

Lo anterior provocó en los gnósticos una profunda angustia y desencadenó un desprecio del cuerpo que “no tiene punto de comparación con ninguna otra doctrina religiosa o filosófica de su tiempo”¹⁰⁷, desprecio que desembocó en actitudes antagónicas que fueron desde el ascetismo más riguroso hasta la entrega desmedida a los placeres. Lo que resulta un hecho es que hay que afrontar esta corporalidad natural de manera que no distraiga al sujeto de su objetivo, que es la reintegración del *pneuma* a su origen; por esta razón es que en el gnosticismo el cuerpo se consideró un espacio pedagógico, en el cual el individuo se purifica de la existencia terrena, por ello es que los tratados y manuales de disciplina desarrollan una función importante en la vida del gnóstico cristiano. A pesar de estos esfuerzos, el sometimiento del cuerpo no es sino el primer paso en el difícil camino de la gnosis, al que le sigue la elevación a una dimensión espiritual superior, al establecimiento de una relación consigo mismo y a una experiencia mística en la cual “se acoplan ritos, técnicas de éxtasis y desprendimiento temporal de la corporeidad”¹⁰⁸, sobre los cuales volveré más adelante.

En este punto puede notarse cada vez más cómo el modelo del “cuidado de sí” desarrollado por los filósofos de la época helenística fue quedando cubierto por el modelo platónico, retomado en la periferia del cristianismo por los gnósticos, en tanto que frente a ellos, otro modelo también iría cobrando importancia: se trata del modelo de la Iglesia, que desarrollará una exégesis del individuo que revele los movimientos que se producen en su alma¹⁰⁹. Mientras que para los gnósticos el pecado se enraizaba en la ignorancia y el olvido del origen divino del hombre, para los filósofos de la Iglesia cristiana, el pecado era ocasionado por el error del ser humano que imita al demonio una vez que éste seduce su carne. Así lo consideraron Clemente y Tertuliano¹¹⁰, y para este último, la Encarnación de Cristo demuestra que tanto el cuerpo como el alma participan del mismo grado de sacralidad y colaboran en el proceso de redención; a diferencia de los gnósticos, que

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 57.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 56.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 76.

¹⁰⁹ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 251.

¹¹⁰ Jiménez Jiménez, *op. cit.*, p. 122.

rechazan el cuerpo en tanto que éste impide la reintegración a lo divino, para los filósofos cristianos, la carne hace posible la salvación¹¹¹. Así, el cristiano deberá dominar sus pasiones y renunciar a los placeres, proceso que no implica desligarse de la *sarx*, sino sacrificarla constantemente y con absoluta obediencia, de manera que no sucumba a las tentaciones. Como expuse al tratar el tema de la enfermedad, el destino ineluctable del alma en el cristianismo es que el cuerpo sea su instrumento para el acceso a lo sagrado, destino que gravita siempre en torno al eje de la imitación de Cristo sufriente, razón por la cual el creyente debe dar testimonio (*martús*) de su fe a través de su sufrimiento. Por todo lo anterior, en aquellos primeros siglos, los mártires ofrecen su cuerpo al suplicio, iniciando así la historia del ascetismo que daría asimismo vida al fenómeno del monaquismo. En una inversión de la moral estoica, que disciplinaba *soma* y *psique* para preparar al individuo a enfrentarse a las desgracias de la vida y proporcionarle herramientas para “vivir mejor” en el mundo sensible, para adquirir la verdad por medio del dominio de sí mismo, el “cuidado de sí” que propone el cristianismo exige un sacrificio corporal para acceder a la vida eterna. En cuanto a los movimientos de la mente, se requiere de una vigilancia estricta de las representaciones interiores: el autoconocimiento no deja de estar presente aquí, pero lo está porque cada creyente debe indagar qué es lo que pasa dentro de sí mismo y está obligado a revelar estas cosas a Dios o a la comunidad, de allí la importancia que más tarde se dará al sacramento de la confesión y de la penitencia¹¹². En suma, el acceso a la verdad no puede producirse sin las condiciones anteriores, que garantizan la pureza del alma y desembocan en una renuncia a sí mismo que terminamos por encontrar en los místicos medievales, cuyas almas se abisman en el Todo, abandonan por completo la individualidad para entregarse a Dios.

La teología de la Iglesia terminaría por imponerse a la teología gnóstica, demasiado abierta y flexible, en la cual cada creyente terminaba por encontrar una forma personal de llegar a la verdad, y por tanto muy poco propicia a sujetar a los individuos bajo cierto sistema. El “cuidado de sí” desarrollado por el cristianismo, por mediación del dogma y de los textos sagrados, abrió las puertas al control que durante toda la Edad Media ejercería la

¹¹¹ *Ibid.*, p. 131.

¹¹² Foucault, “Tecnologías del yo”, p. 83.

Iglesia sobre los individuos, trastocando por completo el sentido que en la cultura grecolatina tuvo la *epimeleia heautou*.

Hasta este punto, he pasado del modelo platónico del “cuidado de sí”, posteriormente utilizado por los gnósticos, en el cual uno debe preocuparse de sí mismo para recordar y conocer aquello que ha olvidado, aquello que su alma ha visto, que no es otra cosa que la divinidad de la cual proviene, al modelo estoico en el que la propia subjetivación, el situar al yo en la existencia presente es la meta, y finalmente al modelo “ascético-monástico” del cristianismo, modelo que se deriva y a la vez cubre al del estoicismo, en el cual el sujeto se conoce a sí mismo para saber qué errores ha cometido y en qué ha pecado, tras lo cual el sujeto logra purificarse, acceder a la verdad y retornar al yo sólo para acabar renunciando a sí mismo. Señalé también que en los tres modelos el cuerpo cumple una función primordial. A partir de dicha primacía de lo corporal, y en franca relación con el concepto de la enfermedad, el “cuidado de sí” se conforma como una terapéutica y en un proceso de conversión, como veremos ahora.

III.2.3 Terapéutica, conversión y salvación

Transfiguración, cambio de estado del alma, acceso a la verdad, son todas formas de nombrar el efecto que las prácticas y técnicas asociadas al “cuidado de sí” tienen sobre el individuo. Michel Foucault encuentra varias familias de expresiones que contienen las diferentes formas en que aparece el “cuidado de sí” en el período ya señalado, que va del estoicismo romano hasta la aparición de los primeros grandes pensadores cristianos, como Tertuliano y Clemente de Alejandría: en primer lugar, están las expresiones que remiten a actos de conocimiento y tienen que ver con dirigir la atención, la mirada o la percepción hacia determinado sitio, o bien a prestar atención a uno mismo, volverse a mirar hacia el interior. En segundo lugar, identifica las expresiones que remiten a encontrar un lugar donde refugiarse; en tercer lugar, las que tienen que ver con actividades con respecto a sí mismo, tales como sanar, curar, amputarse, que pertenecen a la esfera de la medicina, o bien honrarse o respetarse, que más bien pertenecen a la esfera jurídica. Por último, hay otra familia de expresiones que remite a la relación de dominio o soberanía que tiene el

sujeto consigo mismo: “ser dueño se sí” o “sentirse feliz en presencia de sí mismo” son ejemplos de esta última familia¹¹³.

Por el momento me interesa concentrarme en las expresiones propias de la medicina, puesto que son las que de forma más inmediata pueden encontrarse en la *Arboleda de los enfermos*, y a través de la cuales la autora propone su propio modelo del “cuidado de sí”. En la filosofía helenística pueden encontrarse varios señalamientos acerca del paralelismo existente entre la práctica de sí y la medicina: en Séneca ya aparece la afirmación de que el filósofo es médico del alma, mientras que el grupo de filósofos reunido alrededor de Filón de Alejandría, que por otro lado pueden calificarse como ascéticos, se hacía llamar “los terapeutas”, porque velaban sobre el alma y sobre el Ser como un médico vela sobre el cuerpo; Epicuro hablaba de “sanar según la verdad” (*kat aletheian hygiainein*) y la noción de *pathos* que aparece en el *Corpus Hipocraticum* es la misma de los epicúreos y los estoicos, que luchan por eliminar las pasiones porque éstas se consideran una enfermedad¹¹⁴.

La escuela de filosofía se concibe entonces en la época helenística como un dispensario del alma y la idea de curarla para que el cuerpo también sane, tan cara al cristianismo medieval, encuentra una raíz en el ideal estoico de que el alma necesita “tener buena salud” para salvarse. La salvación se constituye así como una “categoría transhistórica”¹¹⁵ en la que la participación de un Otro resulta indispensable: en la escuela epicúrea cada alumno tenía un guía con quien además mantenía una relación de amistad, entre los estoicos la exigencia de amistad era menos clara pero la necesidad del guía se mantuvo, en tanto que en la forma romana, el filósofo prestaba a un aristócrata el servicio de consejero privado¹¹⁶.

Para los primeros filósofos cristianos “la construcción de la ‘personalidad’ consistía en una terapia curativa, un cuidado del cuerpo y del alma dirigido a determinar dónde está la causa del pecado y de la culpa”¹¹⁷, que se entendían también como *pathos*, como enfermedades cuyas causas debían determinarse, había que “extirparlas, anular sus malos

¹¹³ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 93 y 94.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 109.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 131.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 140-147.

¹¹⁷ Jiménez Jiménez, *op. cit.*, p. 168.

efectos, purificar, limpiar”¹¹⁸. Siguiendo esta lógica, Tertuliano consideró que los pecados podían ser cometidos por el alma o por el cuerpo, pero “es siempre el hombre entero quien peca”¹¹⁹. El modelo médico cristiano exigió al creyente mostrar sus padecimientos y sus heridas si quería ser curado, lo cual entraba en relación directa con la vigilancia de las representaciones interiores: el pecado es una enfermedad que debe mostrarse al confesor y a la comunidad, y para sanar hay que realizar una penitencia que es precisamente la realización de un cambio, una ruptura con el pasado y con las cosas del mundo que establece la identidad del penitente y que a la vez, en este juego de paradojas que la cultura cristiana estableció desde sus inicios, le hace capaz de aceptar la muerte, de renunciar a sí mismo¹²⁰. El Otro necesario, aquel a quien se le muestra la enfermedad, es aquí el sacerdote, el mismo que ejerce la vigilancia sobre los creyentes, el médico del alma.

Del mismo modo, el programa pedagógico de las sectas gnósticas era un programa salutífero: si bien el cuerpo humano era base de todas las actividades disciplinantes que permitían al gnóstico retornar al estado de perfección del cual su alma había sido arrancada, el objetivo no era, como para el cristiano, obtener la salud espiritual mediante el rechazo del propio yo, sino llegar a “comprender por completo que el cuerpo es tan sólo apariencia, que su pensamiento tiene límites, que posee un ‘yo’ superior a esas limitaciones, y que su verdadero talante es inmortal”¹²¹. La curación y el encuentro con la salud es un proceso que concierne únicamente al individuo, no al confesor ni a la comunidad, y no se sustenta en la imitación del sufrimiento de Cristo sino en la liberación de cada hombre¹²², razón por la cual, como ya hice notar antes, el proyecto del gnosticismo termina por hundirse bajo el peso tremendo de la institución eclesiástica.

El cuidado del cuerpo y del alma, entendido como terapia curativa apunta pues a la salvación, salvación que desde la perspectiva del cristianismo se lleva a cabo en forma de un acontecimiento dramático situado en el límite de la vida y de la muerte o en el umbral de la temporalidad terrena y la divina. No obstante, la salvación en los siglos I y II a.C., más allá de reducirse a un acontecimiento, tenía la connotación positiva de escapar a la dominación o a la esclavitud, la de librarse de una amenaza y la de mantenerse en un estado

¹¹⁸ *Idem.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 169.

¹²⁰ Foucault, “Tecnologías del yo”, p. 84.

¹²¹ Jiménez Jiménez, *op. cit.*, p. 101.

¹²² *Ibid.*, p. 69.

en que nada pueda alterarnos, un estado de felicidad y de tranquilidad¹²³. Otra de las familias de expresiones que Foucault analiza es la que tiene que ver con la mirada o la atención, que deben dirigirse al interior del sujeto. Volver a sí hace posible que el individuo fije un punto a partir del cual comenzar la tarea de salvación y de liberación, un punto desde el cual resistirse a los impulsos y fuerzas exteriores; hay que apartar la mirada de las cosas del mundo, no dejarse arrastrar por pensamiento malvados, concentrarse como lo hacen los atletas para la lucha¹²⁴.

Cuando Séneca habla de volverse a sí mismo está hablando de que la vuelta involucra un cambio, una *mutatio mei*, una conversión; este mecanismo de la conversión o *metanoia* terminará por volverse, junto con la terapéutica, una de las tecnologías del yo más importantes del cristianismo. Mirar dentro de sí, para el cristiano, es reconocer lo que pasa dentro de su alma, reconocer sus faltas y sus tentaciones, por lo tanto, es el inicio del camino hacia la conversión. A partir de los siglos III y IV, el lugar donde la *metanoia* establecida por los antiguos se lleva a cabo, se desplazará de la escuela filosófica al desierto y al monasterio, sitios donde por excelencia el creyente puede huir del mundo, encontrar refugio del ruido exterior –otra de las familias de expresiones relacionadas con el “cuidado de sí”- y por tanto, encontrarse consigo.

Pasemos ahora a repasar más detalladamente las técnicas que se encuentran englobadas dentro de los procesos terapéuticos y las nociones de salvación y *metanoia*, considerando, por un lado, las que se enfocaban en el cuerpo y por otro lado, los ejercicios mentales, aunque siempre tomando en cuenta que es la combinación de ambas lo que acabó por conformar el camino de los ascetas cristianos.

III.2.4 Técnicas ascéticas

Antes de exponer las técnicas asociadas al “cuidado de sí” y su desarrollo entre el final de la Antigüedad y el establecimiento del cristianismo, conviene distinguir entre la ascética y el ascetismo. En lo relativo a la primera, tomaré la definición de Foucault, quien la considera “el conjunto más o menos coordinado de ejercicios que son accesibles, recomendados e incluso obligatorios, o en todo caso, utilizables por los individuos en un

¹²³ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 180-183.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 93.

sistema moral, filosófico o religioso a fin de alcanzar un objetivo espiritual definido” y con el fin de lograr la ya tan mencionada “transfiguración de sí mismo en cuanto sujeto”¹²⁵. Dentro del espectro que cubren estos ejercicios están las abstinencias, las prácticas de meditación y el examen de conciencia, todas ellas prácticas, técnicas o tecnologías sobre las cuales he de volver. Desde el punto de vista de estudiosos como Jean Pierre Vernant, en el mundo grecolatino este tipo de prácticas se encontraban ya en la religión arcaica y pervivirían hasta la época helenística, como lo demuestran los ritos de purificación que se realizaban para preparar el contacto con los dioses, de quienes se buscaba que comunicaran la verdad¹²⁶.

Dichos ritos acabarían por integrarse al pitagorismo y más tarde, entre los estoicos del Alto Imperio, se transformarían en los ejercicios en los cuales el sujeto se pone a prueba para comprobar que es capaz de afrontar los acontecimientos que se le presentan en la vida. El estoico Musonio Rufo, por ejemplo, dice que para alcanzar la virtud se requiere de un entrenamiento, aunque esta es una idea que ya estaba presente en los textos pitagóricos, en Platón y en los cínicos. En resumen, la ascética en el mundo grecolatino buscaba la austeridad y la renuncia, no por obediencia a una ley, sino como un camino hacia la verdad¹²⁷.

Por otro lado, el ascetismo, término que usaré para referirme a un fenómeno propio del mundo cristiano, deriva de la ascética, pero tiene como condición, siguiendo los presupuestos que el cuidado de sí impone a los creyentes, la respectiva renuncia a sí. Puede decirse entonces que el culmen de la personalidad del creyente es la figura del asceta¹²⁸, que busca disciplinar su mente y sacrificar su carne en espera de alcanzar la vida eterna: el autoconocimiento en el cristianismo se alcanza por medio de técnicas “cuya función esencial es disipar las ilusiones internas, reconocer las tentaciones que se forman dentro del alma y el corazón, y desbaratar las seducciones de las que podemos ser víctimas”¹²⁹.

El gnosticismo también hizo uso de un conjunto de “ritos, técnicas de éxtasis y desprendimiento temporal de la corporeidad”, que hacían viable “la experiencia de una vida

¹²⁵ *Ibid.*, p. 394.

¹²⁶ Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, p. 96.

¹²⁷ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 304.

¹²⁸ Jiménez Jiménez, *op. cit.*, p. 163.

¹²⁹ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 250.

nueva o de un renacimiento”¹³⁰, misma que puede considerarse como una experiencia mística. Sin embargo, no hay que perder de vista que la base de la gnosis era fundamentalmente neoplatónica, con lo cual se distanciaba de la línea que ahora intento hacer visible, y que es la que va de la filosofía helenística a la instauración de la Iglesia medieval. Por lo tanto, si los ejercicios espirituales practicados por los estoicos se incorporaron al cristianismo, fue precisamente en la medida en que no provenían del platonismo y no se identificaban con la gnosis.

De momento me referiré solamente a las técnicas de ascetismo utilizadas por los filósofos estoicos, de manera que en los últimos apartados pueda comprenderse mejor el proceso que culminó en la instauración definitiva del ascetismo y del que será su compañero inseparable, el movimiento monástico. Así es como hablaré de las técnicas en las que el cuerpo se ve involucrado y las que más bien corresponden a un ejercicio que implica más a la mente que a la corporalidad.

En lo relativo a las técnicas que involucran al cuerpo, vale la pena recordar la definición que el antropólogo Marcel Mauss acuña: una técnica corporal es “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional”¹³¹. Para Mauss, el cuerpo es el instrumento primordial de los seres humanos, el medio más natural del que nos valemos¹³², y a su vez la cultura es la que da forma a estas actitudes y usos de los que el cuerpo se apropia. Siguiendo esta idea, es preciso volver a apuntar que en el ámbito del “cuidado de sí”, la utilización del cuerpo como instrumento con fines espirituales es muy importante: entre los filósofos helenísticos, la *gymnasia* se concebía como un entrenamiento del individuo para lograr la virtud, entrenamiento que aunque se realizara en un ambiente artificial, lo preparaba para una situación real. Detrás de este presupuesto había una larga tradición que incluía las prácticas de la abstinencia sexual o las privaciones de alimentos, por mencionar algunas¹³³.

Las consideraciones de los filósofos sobre los ejercicios físicos a realizar para lograr el acceso a la verdad eran variadas: Platón recomendaba el atletismo y la lucha, Plutarco se decantaba por una actividad física dura; en algunos estoicos, en cambio, la actividad física

¹³⁰ Jiménez Jiménez, *op. cit.*, p. 76

¹³¹ Mauss, “Técnicas corporales”, en *Sociología y antropología*, p. 337.

¹³² *Ibid.*, p. 342.

¹³³ Foucault, “Tecnologías del yo”, p. 76.

desaparece, aunque Musonio Rufo tampoco considera que el cuerpo deba descuidarse y por ello prefiere someterse a un régimen de resistencias al hambre, al frío, al calor y al sueño. Séneca, por su parte, prefiere ejercicios físicos ligeros que preparen al cuerpo para la lectura y la escritura¹³⁴, y aconseja dar al cuerpo únicamente lo que necesita, y sólo de vez en cuando someterlo a un tratamiento duro, de manera que no se olvide de que debe obedecer al alma. También los cuerpos enfermos y viejos ocupan un sitio cardinal en la moral estoica, puesto que el entrenamiento se realiza de manera constante a lo largo de la vida, y con la idea de alcanzar la sabiduría propia de la vejez, no puede considerarse solamente a los físicos jóvenes y atléticos¹³⁵.

Por otro lado, están las técnicas en donde el lugar preponderante no es el del cuerpo sino el de la mente. En los estoicos siempre se trata de técnicas para conseguir la ya mencionada liberación de la servidumbre que pesa constantemente sobre nosotros, y que no es otra que la de ser esclavos de nosotros mismos. Es por ello que toda la existencia se considera como una prueba en la cual el estoico debe luchar por considerar su vida y sus problemas ínfimos frente a todo lo que le rodea, debe lograr ser más fuerte que las adversidades que se le vayan presentando. En Séneca esto se traduce en un movimiento – una meditación- que realiza el sujeto para colocarse en la cima del universo y comprender entonces lo poco que somos, así como la fugacidad de los acontecimientos, los placeres y las riquezas¹³⁶. Este ejercicio contemplativo no saca al sujeto del mundo para llevarlo a una dimensión ultraterrena, más bien lo inserta aún más en él y le ayuda a entender sus secretos.

Marco Aurelio en sus *Meditaciones* anota un ejercicio similar aunque en sentido inverso: en vez de colocarse en la cima del universo, el sujeto debe analizar el mundo en sus más mínimos detalles; en un primer momento centra la atención sobre un determinado objeto que se presenta en su mente, fijándose y nombrando todos los elementos que lo componen; en un segundo momento somete a prueba a ese objeto, intentando discernir cuál es su lugar y su función dentro del cosmos al que pertenece, logrando descalificarlo y engrandeciendo a su vez su alma, cayendo en cuenta en lo insignificantes que son los problemas humanos y desatándolo de las opiniones y de las pasiones¹³⁷.

¹³⁴ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 406-409.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 407.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 268 y 269.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 283-287.

El efecto de estos ejercicios es, por supuesto, la percepción de la discontinuidad de la vida humana, que solamente la virtud puede unificar. También se pueden encontrar ligados a técnicas corporales como la caminata, en la que el individuo va justamente fijando su atención en los objetos que a lo largo del camino se le van presentando. Cabe mencionar otra técnica que combina la práctica mental con la corporal: la *anakhoresis* o retiro al campo que los estoicos consideran una experiencia espiritual que facilita también reconocer las faltas y reafirmar las reglas que deben obedecerse para alcanzar la tranquilidad.

Otras dos meditaciones son paradigmáticas para la filosofía estoica: una es la memorización y repetición de los *logoi*, que son frases y preceptos que contienen la sabiduría anhelada, y que el filósofo debe tener siempre a la mano para recurrir a ellos tan pronto como se necesite; la otra es la meditación sobre la muerte, en la cual el individuo debe vivir cada momento del día como si fuera el postrero de su existencia¹³⁸. Asimismo, resulta de suma importancia la técnica del examen de conciencia, que normalmente se hace al final del día, como lo hacían los pitagóricos para “purificar los sueños”, ya que se consideraba que en éstos se revelaba la verdad. En los estoicos el examen de conciencia es también un recurso mnemotécnico que sirve para tener diariamente en cuenta las reglas que conciernen a un buen vivir y de qué manera se ha cumplido con ellas o si hace falta aún mucho trabajo de parte del individuo¹³⁹.

Hay que mencionar finalmente la existencia de una serie de técnicas concernientes a la escucha, el habla, la lectura y la escritura. La cultura grecolatina concebía al sentido de la audición con ambigüedad: era el sentido más pasivo, ya que no podemos evitar recibir los sonidos externos, que son de las más variadas naturalezas, pero a la vez era el sentido mediante el cual se aprende la virtud. Lo anterior explica que el oído necesite una ascesis de la escucha, ascesis que encuentra su fondo en el silencio, que desde los pitagóricos, quienes se imponían cinco años de éste, era una condición pedagógica para el hallazgo de la sabiduría¹⁴⁰. En cuanto al habla, los filósofos paganos pensaban que para que el individuo pueda llegar a pronunciar un discurso de verdad, la búsqueda de la belleza retórica, del

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 453-455.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 457-461.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 318-327.

artificio, debe dejarse de lado, prefiriendo por sobre éste la comprensión de lo que se dice¹⁴¹.

En lo referente a la práctica de lectura y la escritura, que era corriente en la Antigüedad, su fin era el de ejercitar la mente en la apropiación de un pensamiento, no en el sentido de realizar una exégesis, sino en el de convencerse plena y profundamente de ese pensamiento y de su verdad¹⁴². Leer y escribir son, por tanto, otros tipos de meditación, que Séneca sugiere intercalar para asimilar mejor los discursos y convertirlos en hábito. Las notas que el filósofo hace de sus lecturas le sirven a él mismo, pero también adquieren el status de consejos o preceptos dirigidos a otros, gesto que inaugura la dirección de conciencia sin la cual la Iglesia cristiana no podría haber triunfado sobre los fieles¹⁴³.

En suma, el conjunto de las técnicas o tecnologías comprendidas en el “cuidado de sí” de los estoicos, pretendía hacer del practicante alguien que estuviera todo el tiempo listo para las contingencias de la vida, un sabio cuya formación atlética le garantizaba ser más fuerte que todas las adversidades. Una última condición para lograr la *metanoia* de los estoicos no puede dejarse de lado: la *parrhesia*, que es la apertura del corazón que hace que el individuo diga la verdad porque lo cree un deber¹⁴⁴, la relación de soberanía del sabio consigo mismo, prueba de que éste ha alcanzado la virtud y la mayor dicha que se puede conseguir en este mundo. La *parrhesia* es, por supuesto, la forma del discurso filosófico, y de ella me ocuparé más a fondo en un capítulo posterior. Veamos en contraposición cómo se preparaba el atleta cristiano para alcanzar una meta bastante distinta a la de los filósofos que le precedieron.

III.2.5 Ejercicios espirituales cristianos

A lo largo de estas líneas he venido repitiendo que el meollo del “cuidado de sí”, tal y como es adoptado y adaptado por la Iglesia, y por lo tanto el núcleo del ascetismo, forma cristiana de la ascesis, es la renuncia a sí mismo del individuo, que se traduce en entrega absoluta a la divinidad, en el sometimiento de las pasiones, la vigilancia de las representaciones mentales así como la búsqueda del sufrimiento corporal en imitación de Cristo, vías todas

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 333 y 334.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 340 y 341.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 342-344.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 349.

que le garantizan el acceso a una realidad trascendente después de su muerte. Aquel que busque con mayor ahínco entregar su vida a seguir tales sendas será considerado santo, y el modelo del sabio filósofo, crucial para la cultura grecolatina, desaparecerá en favor del nuevo modelo de santidad, cuyos efectos serán fuertes y constantes a lo largo de la Edad Media. Este modelo se va, por supuesto, transformando de acuerdo a las circunstancias culturales e históricas, pasando del mártir de los primeros siglos, que llevaba hasta las últimas consecuencias la afirmación de su fe, en medio de la persecución romana a los cristianos, hasta el monje que, en una Europa donde esa fe se ha instalado plenamente, debe buscar otros modos de infligirse dolor y malestar.

Las *Actas Martyrum* nos brindan testimonio de aquellos individuos, las más de las veces mujeres, que entregaron sus cuerpos a tormentos inimaginables en pos del premio de la vida eterna. En los textos tanto como en las representaciones iconográficas posteriores, se presenta un rasgo en el cual puede distinguirse la raíz estoica de esta búsqueda del sufrimiento: en ellos “el dolor se nos presenta elidido”, los mártires triunfan sobre éste a través de su estoicidad¹⁴⁵.

Tras la victoria de Constantino, cuando cesa la persecución y el cristianismo se vuelve religión oficial del Imperio, el martirio se practica cada vez menos y la santidad debe encontrar tecnologías que se adecuen al nuevo contexto, dando pie al desarrollo de la institución monacal principalmente en el Oriente Medio. Antes de tratar las tecnologías del yo que cobran auge dentro de dicha institución, debo considerar dos cuestiones, o más bien, dos fenómenos importantes.

El primero de estos fenómenos remite al problema de si puede hablarse o no de comunidades monásticas anteriores a la oficialización del cristianismo. Si pensamos, como lo hace Dimas Fernández Galiano, que se puede llamar monasterial a todo grupo de personas que se reúnan para compartir una forma de vida en la cual se huye del mundo con fines religiosos¹⁴⁶, entonces podemos considerar que en el mundo grecolatino, las comunidades pitagóricas eran ya una especie de comunidades monásticas. También las escuelas epicúreas, en algunos casos, se conformaban a través de una vida comunitaria en la que la búsqueda espiritual era central, pero no estaban guiadas, sin embargo, por creencias

¹⁴⁵ Zuriaga, “El dolor como triunfo. Sacrificio, tortura y liberación en las mártires cristinas”, p. 174.

¹⁴⁶ Fernández Galiano, “Un monasterio pitagórico: los terapeutas de Alejandría”, p. 246, nota 2.

religiosas concretas ni mucho menos poseían una regla, lo cual resultó más tarde indispensable para las órdenes monásticas medievales.

Sin embargo, es con los llamados “terapeutas” que puede hablarse con mayor certeza de la aparición de comunidades monásticas, no necesariamente cristianas, hacia el fin de la Antigüedad; esto es así porque contamos con la obra *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría, la cual contiene una descripción de un monasterio pagano, de sus habitantes y sus rutinas. Los terapeutas o terapéutrides, cuyo nombre mencioné al hablar del “cuidado de sí” como curación del alma, decían llevar a cabo justamente una práctica que no se limitaba, como la de los médicos, a sanar el cuerpo, sino que se encaminaba a curar “las almas oprimidas por casi incurables enfermedades, como los placeres, los deseos, las aflicciones, los temores, la codicia, la locura, las injusticias y la multitud infinita de las otras pasiones”¹⁴⁷. Asimismo, su anhelo de vida bendita e inmortal les llevaba a buscar una vida apartada, por lo que abandonaban familia y propiedades, entregándose al autocontrol sobre el cual se edificaban todas las virtudes. Entre las técnicas y prácticas propias de la comunidad de terapeutas que describe Filón, se encuentran la abstinencia de comida y bebida antes hasta la puesta de sol, la oración al amanecer y al anochecer, el canto de himnos, la búsqueda en los sueños de las verdades filosóficas, de modo que al establecer “la base del autodomínio como cimiento del alma, construyen el edificio de las demás virtudes”¹⁴⁸.

La discusión sobre la identidad religiosa de esta comunidad ha arrojado hasta ahora la hipótesis de que tenían una filiación eminentemente pitagórica, pues creían en la música cósmica que ordena el universo, daban al silencio un sitio primordial y salvaguardaban “unos conocimientos esotéricos que sólo se adquirirían después de un largo período de tiempo”¹⁴⁹. En el filo del “cuidado de sí” procurado por la filosofía antigua y la pedagogía religiosa cristiana, escuelas o sectas de esta índole inauguran el paradigma del retiro del mundo preferido por los santos.

El segundo fenómeno a considerar es el de los padres y las madres del desierto. Es con estos personajes que se retiran del mundo a partir del siglo IV, como ya lo habían hecho algunos filósofos de la época helenística, o como lo hacían los pitagóricos, que los

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 248.

¹⁴⁸ Filón de Alejandría, “La vida contemplativa o de los suplicantes”, en *Obras completas. Vol. V*, p. 164.

¹⁴⁹ Fernández Galiano, *op. cit.*, p. 261.

comportamientos ascéticos se van acentuando: “El término *anakhoresis* se consagra ahora como defensorio del aislamiento y ruptura deliberada con el mundo urbano de la Baja Antigüedad; los puntos detonantes de esta ruptura se dieron en el Próximo Oriente”¹⁵⁰. Desde la óptica de los primeros ascetas, el desierto representa un enfrentamiento con uno mismo, del cual se obtiene la quietud, “la tranquilidad, el reposo del espíritu, a fin de cuentas, el equilibrio y el sentido de la medida de quien ya no necesita mirarse a sí mismo pues se siente lleno de la perfecta libertad encontrada”¹⁵¹, en suma, el logro de la verdadera *metanoia* y el encuentro tan deseado con Dios. Los ejercicios propios del ascetismo preparan al individuo para alcanzar la “pureza del corazón”¹⁵² que tal aspiración reclama. Había ascetas más o menos radicales, desde los reclusos que, evitando toda compañía humana, permanecían encerrados en chozas o templos paganos abandonados hasta los que se hacían emparedar¹⁵³. Todos ellos buscaban inspiración, antes de la aparición de las reglas, directamente en los Evangelios y solían buscar ejemplo en un monje mayor¹⁵⁴.

Para el anacoreta, el desierto estaba poblado de demonios, que acechaban cada uno con sus gestos y sus actitudes, por lo cual se debía vigilar sus pensamientos de día y de noche, así como disciplinar al cuerpo, extirpando la dependencia de la comida y el sueño. Tanto San Antonio como Evagrio Póntico, figuras por antonomasia del ascetismo del desierto, coincidían en que las pasiones son enfermedades del alma que hay que contener¹⁵⁵. Así, entre las técnicas más utilizadas por los hombres y mujeres del desierto estaba la *hesychia*, que consistía en permanecer sentado en la celda, concentrándose en lograr un estado de paz y contemplación; la actividad física intensa o permanecer desnudo en el exterior durante la noche son otras técnicas aconsejadas por Evagrio para luchar contra los deseos eróticos que venían a los hombres durante el sueño; la oración que purifica el intelecto, reforzada con gestos corporales, estaba obviamente presente en todo momento¹⁵⁶.

¹⁵⁰ Molina Gómez, “El monacato cristiano en Siria. Introducción, problemas y propuestas”, 384.

¹⁵¹ Marti Avila I Serra, “Introducción”, en *Apotegmas de las madres del desierto*, p. 8.

¹⁵² Pérez Cortés, “Sueños eróticos y ejercicios espirituales entre los hombres del desierto. Los sueños de san Jerónimo”, p. 17.

¹⁵³ Molina Gómez, *op. cit.*, p. 385.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 397.

¹⁵⁵ Pérez Cortés, *op. cit.*, pp. 18 y 19.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 22-24.

Otras técnicas que ya he descrito al hablar de los estoicos las podemos encontrar igualmente en los anacoretas: la rememoración de los pecados cometidos, que no es otra que el examen de conciencia, y que sirve para recordar que la victoria sobre el mal nunca es definitiva; la escritura, el pensamiento constante sobre la propia muerte para reconocer la vanidad que nos habita, la observación detallada de un pensamiento malo, que no se evade para entablar una lucha con el demonio y evitar que dicho pensamiento se encadene a otros; el enfrentamiento entre los malos pensamientos de tal manera que uno aplaque al otro, y un ejercicio muy similar a la memorización y repetición estoica de los *logoi*, que consistía en oponer a cada pensamiento malo una frase de las Escrituras¹⁵⁷.

La *hesychía*, por otra parte, estaba profundamente ligada a la experiencia del silencio propia de las culturas del desierto, puesto que allí el silencio se transformaba en escucha, y el anacoreta debía saber callar para que Dios se le revelara -como a Moisés ante la zarza ardiente- y cuando fuera oportuno, hablara con palabras llenas de sentido¹⁵⁸. El método de oración del hesicasta se acompaña de la palabra breve y la respiración: “La respiración, como función esencial del organismo, ligada a la cadencia del corazón, unida a la pronunciación del nombre de Jesús [...] purifica los movimientos desordenados de los pensamientos, las imágenes, representaciones e ideas”¹⁵⁹.

Dos elementos complementan el cuadro de las técnicas propias del naciente ascetismo cristiano: uno es la *cardiagnosis*, que es la cualidad de conocer el corazón del prójimo, de amar su miseria y hacer propios sus sufrimientos, para lo cual se requiere esa pureza de corazón que constituye el eje de la preparación del santo¹⁶⁰; otra es la humildad, huida de toda vanagloria, aceptación del propio humus, de la propia condición insignificante, que se asienta en la confianza total en la divinidad¹⁶¹.

En la soledad del desierto, entonces, es a través del “fuge, tace, quiesce” como se logra la *metanoia*, la conversión del alma, y de allí se llega a la *apatheia*, la ausencia de pasiones. La experiencia de los hombres y mujeres santos, “madres” y “padres” de los desiertos de Siria y Egipto, sus hazañas espirituales, encontrarán eco pronto en el Occidente

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 24-29. En su *Antirrético o Libro de las réplicas*, Evagrio cataloga 487 tentaciones agrupadas bajo las ocho clases de malos pensamientos y sugiere para cada una un fragmento de las Escrituras que habrá de hacerle frente.

¹⁵⁸ Ávila I Serra, *op. cit.*, p. 36.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 34

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 38.

de Europa. Ya San Agustín había colocado en sus *Confesiones* parte de las bases de lo que serían los ejercicios espirituales propios del cristianismo; allí el acto de escribir aparece como un ejercicio de atención al momento presente, al tiempo que al compartir pensamientos acerca de sí mismo y de su relación con Dios está realizando un examen de conciencia¹⁶². Concentrar la atención (*prosochê*) era a su vez importante, porque permitía alejarse de las pasiones y dirigirse hacia la búsqueda espiritual, lo cual había sido cardinal en el caso de los estoicos y continuó siendo fundamental en la actitud del monje del Medioevo.

También menciona Agustín la alabanza como medio para acercarse a Dios, pues la repetición de los salmos se adueña tanto del corazón como de la mente, lo cual remite a la técnica de la religión arcaica griega para impedir la dispersión del *pneuma*. Como Epicteto, San Agustín sugiere meditar en ciertas máximas y repetir pasajes de la escritura¹⁶³, y asimismo aconseja meditar sobre la muerte, ya que este tipo de reflexión fuerza al individuo “a reconsiderar sus convicciones más profundamente abrazadas, e incluso a reconocer lo pasajero de toda vida”¹⁶⁴. Resulta claro, por tanto, que de igual forma que con los anacoretas del desierto, las técnicas que encontramos en las *Confesiones* han sido en buena medida heredadas de la filosofía helenística; las *Confesiones* se erigen además como una obra cercana a los protrépticos¹⁶⁵, es decir, a un texto filosófico cuya función es inspirar a los lectores a seguir una senda en la que se busque la verdad o la sabiduría ocupándose de sí mismos; en este sentido, el libro de San Agustín puede ser considerado como una guía espiritual, como una obra pedagógica.

III.2.6 La instauración del modelo ascético-monástico

Aquellos que se habían retirado al desierto habían buscado esencialmente la soledad, pero no necesariamente vivían por completo alejados de la compañía humana: en muchas ocasiones sus chozas solían estar a cierta distancia de la de los otros anacoretas, de manera que había ciertos momentos, sobre todo momentos de oración, en los que los que se convivía con otras personas. Es así que también al tipo de vida de estos ascetas, a quienes

¹⁶² Grabau, “Sobre el ascetismo cristiano. Ejercicios espirituales en las *Confesiones* de san Agustín”, p. 8.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 17.

se les ha llamado cenobitas, podemos suponerla una especie de vida comunitaria que antecede a la monástica. La distinción que cabe realizar en este punto es la de que mientras las primeras corrientes ascéticas buscaban ante todo la huida individual del mundo, el monacato se presenta ya como un tipo de organización social¹⁶⁶ donde terminan por confluir todas las prácticas ascéticas desarrolladas en el proceso de instauración del cristianismo, la pedagogía de la vigilancia en la que ya me he extendido, así como la renuncia enmarcada en la imitación del sufrimiento divino.

La fundación de las órdenes monásticas en la Baja Edad Media pasa por la imposición del dogma y de determinadas tecnologías de autoconocimiento, entre las cuales están la *exomologesis* y la *exagouresis*. Al tratarse de una religión confesional, el cristianismo exige al creyente reconocer públicamente la verdad de su fe, de manera que se establece un ritual para que el pecador se reconozca a sí mismo como tal y afirme su condición de penitente, tal ritual es la *exomologesis*. No hay en esta práctica una distinción entre los actos por los cuales se descubre a sí mismo y los actos por los cuales se castiga: “El autocastigo y la expresión voluntaria del yo están unidos”¹⁶⁷. Una técnica ligada a la *exomologesis* y referida por Tertuliano es la *publicatio sui*, semejante al examen diario que recomienda Séneca, aunque si para éste se trataba de un ejercicio privado, para Tertuliano debía ser público: se trata en realidad del antecedente del sacramento de la confesión, que no aparece sino hasta el siglo XII. Mediante la *publicatio sui*, el creyente borra sus pecados y restaura la pureza que le había sido dada por el bautismo¹⁶⁸. La práctica de esta clase de examen de sí estuvo muy desarrollada en los monasterios cristianos.

La *exagouresis* es, por su parte, una reminiscencia de los ejercicios de memorización y repetición de las escuelas filosóficas grecolatinas, y se rige por medio de dos principios: la obediencia y la contemplación, los cuales deben abarcar todos los aspectos de la vida monástica¹⁶⁹. La contemplación es bien supremo, pues permite distinguir, como la vigilancia y la meditación que se imponían los anacoretas, entre los pensamientos que conducen a Dios y los que no¹⁷⁰. En la literatura monástica de los siglos IV y V se describen técnicas de *exagouresis* que tienen cierta relación con el ejercicio de

¹⁶⁶ Jimeno Guerra, “Las prácticas espirituales del eremitismo peninsular altomedieval”, p. 131.

¹⁶⁷ Foucault, “Tecnologías del yo”, p. 83.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 84.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 86 y 87.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 89.

descomposición de los objetos que proponía Marco Aurelio: en los textos de Casiano, por ejemplo, se encuentra descrito un ejercicio consistente en que el creyente vigile todas las representaciones que se presentan en su mente y decida qué debe aceptar y qué debe rechazar¹⁷¹.

Las dos técnicas anteriores nos remiten respectivamente a la expresión dramática de las faltas y a la verbalización de los pensamientos en aras de renunciar al deseo, lo que nos puede dar una idea del complejo desarrollo del arte de hablar propio del cristianismo, en el cual la relación antigua del discípulo y el filósofo se convierte en la relación entre el dirigido y el director de conciencia; recordemos que desde su fundación, los monasterios estuvieron bajo la conducción de un abad, cuya función era la de dirigir espiritualmente a la comunidad, apoyado, por supuesto, en la revelación de los textos sagrados y en los de las Padres de la Iglesia.

Conjuntamente a lo ya señalado, los monjes, que aspiran a una sabiduría específica, que es la del conocimiento de Dios, se ejercitan, como los filósofos de antaño, día y noche, no bastándoles el aprendizaje de la teología, que presupone un conocimiento sobre todo especulativo de los misterios de la fe, y buscando, por lo tanto, un conocimiento experimental para el cual el ascetismo se vuelve indispensable. La aparición de la Regla de San Benito en el siglo VI define las líneas generales que seguirán en ese sentido las diversas órdenes monásticas medievales: además de la obediencia, la clausura como forma de alejamiento del mundo y la renuncia a las propiedades individuales y a los lujos, así como un programa de actividades ordenadas y equilibradas: la oración en común o canto del Oficio Divino ocho veces al día, el trabajo –especialmente el trabajo de la tierra-, el estudio y la lectura, cuya finalidad era alimentar la meditación, y una dieta sencilla que no incluía carne. Todas estas actividades y prescripciones debían realizarse en una atmósfera de humildad, silencio, amor fraterno y caridad¹⁷².

No entraré aquí en detalle en lo respectivo al desarrollo y transformación de las órdenes religiosas medievales, lo que me interesa nuevamente es marcar la manera en que se conectan las formas de ascetismo practicadas en los primeros siglos del monacato con las prácticas que hasta este momento he venido presentando. Durante la Baja Edad Media, las

¹⁷¹ Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, p. 289.

¹⁷² Barlés Báguena, “El monasterio: espíritu y forma”, p. 34 y 35.

prácticas del “cuidado de sí” encaminadas a lograr, ya la supresión de las pasiones o *apatheia*, ya un estado contemplativo, derivaron cada vez más hacia la búsqueda de la experiencia mística, que se distingue de otro tipo de experiencias trascendentes en que no se conforma con que el alma se acerque a lo divino, más allá de eso, los místicos desean recibir en su ser esa Presencia: “Desde aquello que relatan los místicos, la experiencia mística podría definirse como un estado de transformación de la conciencia que se caracteriza por la disolución o pérdida del yo”, lo cual se logra “especialmente por medio de dos técnicas de meditación (la contemplación y la renuncia)”¹⁷³.

La experiencia mística es ante todo un camino en donde el religioso se prepara corporal, afectiva y anímicamente para recibir a Dios, y se concibe en tres etapas: la vía purgativa, en la que el alma se purifica del pecado a través de la penitencia, el ayuno y la oración; la vía iluminativa, en la que el alma, ya limpia, debe soportar todo tipo de tentaciones y someterse por completo a la voluntad de Dios; y la vía unitiva, en la que el alma termina por fundirse con la divinidad¹⁷⁴. Nótese que las dos primeras etapas son, en realidad, características de las formas de ascetismo ya mencionadas, a las que el individuo se puede entregar voluntariamente, en tanto que la última etapa sólo está destinada para unos cuantos elegidos. En los textos de San Juan de la Cruz, el proceso es descrito mediante la metáfora de la noche oscura del alma, que se compone de tres momentos: la renuncia a lo sensual y lo mundano, seguida de la renuncia al entendimiento para dejar que sea la fe quien lo guíe, y finalmente, Dios mismo, a quien no se puede conocer a través de nuestro entendimiento limitado¹⁷⁵.

No hay en las formas del “cuidado de sí” efectuadas por los cristianos, ya lo he dicho antes, una renuncia a sí mayor que la planteada por los místicos. El largo trayecto que va del arte de la existencia construido por el estoicismo hasta la búsqueda de la unión con Dios de los religiosos bajomedievales es el fondo sobre el cual Teresa de Cartagena teje su *Arboleda de los enfermos*; el itinerario para llegar a Dios que allí encontramos contiene determinadas actitudes que deben asumirse, virtudes que deben ponerse en práctica, situaciones en las que el sujeto enfermo se pone a prueba y técnicas para purificar el alma. En este punto resulta ya viable, a partir de todos los elementos que he ido desglosando,

¹⁷³ Cadavid Ramírez, “Experiencia mística: hacia una definición naturalizada”, p. 153.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 142.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p.143.

trazar un análisis de la obra de la autora en la cual el concepto del “cuidado de sí” sea el eje.

CAPÍTULO IV

ARBOLEDA DE LOS ENFERMOS: SIMBOLOGÍA MÍSTICA Y CUIDADO DE SÍ

Surgidos en el complejo entramado cultural del siglo XV español, los tratados de Teresa de Cartagena, como expliqué en el segundo capítulo de esta investigación, han sido estudiados sobre todo desde dos perspectivas: una próxima a los estudios de género, en la cual se destaca la defensa del intelecto femenino que la autora efectúa, y otra en la que se hace hincapié en el dolor, el sufrimiento y la enfermedad como temáticas clave. Aunque ambas líneas terminarán por conectarse con la interpretación que aspiro a desarrollar, para irme aproximando a ellas, comenzaré por acercarme antes a una cuestión que considero fundamental en la tarea de analizar los textos desde el punto de vista filológico: la de los símbolos que la autora incluyó en ellos, y que permiten leer el conjunto de su obra como una obra mística, pero también como parte del primer humanismo español. Aclaro entonces aquí que el presente análisis constituye solamente la entrada hacia una lectura que luego pueda retornar e integrar al concepto del cuidado de sí como eje de la propuesta filosófica de su primer tratado, y posteriormente al debate de la Querrela de las mujeres, iniciado un siglo antes por Christine de Pizan, como eje del estudio del segundo de los tratados.

IV.1 *Arboleda de los enfermos, un texto místico*

El establecimiento de las fuentes a las que recurrió la autora no deja de ser sumamente problemático, comenzando por el hecho de que, más allá de los hallazgos documentales hasta ahora realizados, que arrojan luz sobre todo en lo relativo al pasado familiar y a algunos sucesos de la vida de esta monja, no conocemos de su formación y de sus lecturas nada más allá de las mismas referencias del texto y del hecho de que se le permitió estudiar en Salamanca durante unos años en su juventud. Así, me parece de especial interés no dejar de lado el origen converso de la autora, elemento que tampoco ha sido lo suficientemente abordado por la crítica. Tomar en cuenta dicho origen puede arrojar algunas pistas importantes para entender, en primer término, la conformación simbólica de los textos y

posteriormente, la recurrencia a ciertos elementos de la tradición filosófica cristiana, que dan forma a su pensamiento.

IV.1.1 Sobre la naturaleza del símbolo

La teoría literaria contemporánea se ha ocupado de los símbolos desde diferentes perspectivas: de la semiótica a la crítica psicoanalítica y a la mitocrítica tenemos una variedad de enfoques a elegir cuando estamos frente al problema de develar el significado de las imágenes de un texto. ¿Cuál de estos enfoques resulta entonces adecuado para analizar mi objeto de estudio cuando ya se ha visto que la filiación con obras anteriores resulta esquiva?

Tomando en cuenta, además, que la atmósfera histórico-cultural deberá ocupar un lugar central no solamente en términos sincrónicos, sino en las relaciones diacrónicas que trataré de establecer, tomaré en primer lugar el enfoque desarrollado por Yuri Lotman, puesto que éste concibe a la cultura como un sistema de lenguajes y textos, “un entramado de sistemas semióticos formados históricamente”¹.

Para Lotman, la definición del símbolo es problemática en tanto que resulta sumamente polisémica. En muchos casos, dice el teórico, la expresión «significado simbólico» se usa simplemente como sinónimo de signicidad y se subraya también la relación convencional que hay entre su expresión y su contenido, a pesar de que ya Saussure había opuesto los símbolos a los signos convencionales, destacando del primero su naturaleza icónica².

De lo anterior podemos recuperar la afirmación de que el símbolo sirve de plano de expresión para un contenido distinto, del que suele decirse que es “más valioso culturalmente”³. Asimismo, el símbolo es siempre un texto, por lo cual “posee un significado único cerrado en sí mismo” y por lo tanto un límite manifiesto que nos permite distinguirlo del contexto que lo rodea. Tal límite le otorga al símbolo una independencia de sentido y le permite separarse de determinado entorno semiótico y entrar en uno nuevo. Esto resulta de sumo interés en lo diacrónico, puesto que un símbolo, al tener

¹ García Peña, “Nociones esenciales para el análisis de los símbolos en los textos literarios”, p. 127.

² Lotman, “El símbolo en el sistema de la cultura”, en *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*, p. 101.

³ *Ibid.*, p. 102.

independencia de sentido no está destinado a permanecer en un corte sincrónico de la cultura sino que “atraviesa ese corte verticalmente, viniendo del pasado y yéndose al futuro”⁴. Para Lotman, el símbolo es portador de algo arcaico y su memoria “siempre es más antigua que la memoria de su entorno textual no simbólico”⁵.

Si el símbolo existe antes e independientemente de un determinado texto, y gracias a su naturaleza transporta en él contenidos arcaicos de la cultura a través del tiempo, entonces cabe la posibilidad de avanzar en el análisis de los tratados de Teresa de Cartagena por medio de sus símbolos, mismos que, aunque pertenecen a la tradición cristiana, desde la cual ella escribe, acaban por ser resignificados dentro de los tratados. Esta operación es posible dado el complejo multivocalismo que los símbolos poseen, ya que no agotan nunca su significación y puesto que tienen la capacidad de concentrar gran cantidad de sentidos. De esta forma consideraré, siguiendo a Lotman, que los símbolos presentes en las obras de Teresa de Cartagena son mediadores “entre la sincronía del texto y la memoria de la cultura”⁶.

Para complementar esta definición de símbolo, quiero hacer referencia a tres apreciaciones acerca de la manera en que los símbolos se conectan con la experiencia de lo sagrado y con las tradiciones espirituales y religiosas. La primera de estas visiones corresponde a René Guénon, estudioso de las religiones del mundo; desde la perspectiva de Guénon, la naturaleza sintética o condensadora de los símbolos los dota a su vez de una cualidad intuitiva que los hace aptos para funcionar en un nivel que podemos llamar “irracional”, es decir, para comunicar “las verdades más altas, que no serían en modo alguno comunicables o transmisibles por ningún otro medio”⁷. Tal correspondencia, dice Guénon, es el verdadero fundamento del simbolismo⁸, y explica el por qué los místicos de todas las épocas y de todos los lugares del mundo han recurrido constantemente a los símbolos y al lenguaje poético para expresar sus experiencias de contacto con lo sagrado, experiencias que han sido comúnmente calificadas como inefables.

La segunda apreciación corresponde a Juan Eduardo Cirlot. Igual que Guénon, Cirlot considera un error contraponer o separar lo simbólico de lo histórico: ya que el

⁴ *Idem.*

⁵ *Idem.*

⁶ *Ibid.*, p. 108.

⁷ Guénon, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, p. 57.

⁸ *Ibid.*, p. 58.

primero habla de que hay una ley de correspondencia que permite que todas las cosas se encadenen conformando una unidad total⁹, el segundo propone que el estudiar el simbolismo de un determinado fenómeno cultural, histórico o religioso, facilita la explicación de sus misterios, “porque liga lo instrumental a lo espiritual, lo humano a lo cósmico, lo casual a lo causal, lo desordenado a lo ordenado”¹⁰, dando paso a un panorama de interpretación mucho más profundo y complejo al que tendríamos si dejáramos de lado las constantes analogías que el símbolo plantea no sólo relacionando lo manifiesto con lo latente, sino conformando una sintaxis simbólica y reuniendo lo que estaba disperso.

En el caso de Teresa de Cartagena, cuyos textos nunca hacen referencia a una experiencia mística de tipo extático, sino que más bien se acercan a una búsqueda del conocimiento de lo divino a través de una experiencia corporal determinada, los símbolos aparecen, en efecto, como iremos viendo, a manera de condensadores de los saberes, sensaciones, intuiciones, recuerdos y reflexiones de la autora. De este modo, la naturaleza icónica de los símbolos en los tratados de la monja, permite que éstos se presenten como imágenes que enlazan la dimensión espiritual a la que la autora aspira con lo terreno, ordenando todo ese material y dándole una forma literaria.

Es igualmente necesario señalar que los símbolos dan cuenta de los imaginarios sociales y expresan “conjuntos de creencias y convenciones culturales compartidas por un grupo”¹¹. De este modo, la memoria que guardan está directamente relacionada con las tradiciones. Puesto que “la actualización, reiteración y reinvención de las tradiciones es la dinámica de la memoria cultural” y que el símbolo existe independientemente del texto dado, al insertarse en una determinada tradición, ya sea que provenga del pasado de la misma tradición o de una diferente, éste resurge “de la profundidad de la memoria de la cultura [...] en la memoria del sujeto discursivo y se encarna en el nuevo texto”¹². Lo anterior resulta importante ya que los símbolos que aparecen a lo largo de la obra de Teresa de Cartagena no son fruto de una invención personal, sino que provienen del ámbito histórico-cultural dentro del cual la autora escribía, un ámbito que no puede comprenderse, como señalé anteriormente, sin atender a la experiencia de enfermedad que ésta vivió ni a

⁹ Cirlot, *Diccionario de símbolos*, p. 17.

¹⁰ *Ibid*, p. 16.

¹¹ García Peña, *op. cit.*, p. 134.

¹² *Idem*.

su condición femenina, pero tampoco dejando de lado su origen converso. Veamos ahora de qué modo la memoria y las creencias que Teresa de Cartagena compartía con su comunidad dieron vida a esos símbolos en la faceta mística de su obra.

IV.1.2 Sobre el símbolo en la mística

Conviene en este punto indagar acerca del lugar que el simbolismo ha ocupado en la experiencia de los místicos a lo largo de la historia y a lo ancho del mundo. Para ello recurro al planteamiento de Gershom Scholem, quien explica la manera en que los místicos no sólo expresan su experiencia en forma simbólica, sino que también, haciendo uso del multivocalismo que hemos visto que éstos poseen, dotan de nuevos contenidos a los símbolos de su tradición y con ello acaban por enfrentarse a las autoridades religiosas.

En primer término, Scholem recuerda que en la historia de las religiones “la mística representa -en cuanto conjunto de diferentes fenómenos religiosos- el intento de interpretar y comunicar a los demás los caminos que han seguido los místicos, las iluminaciones que han recibido y las experiencias que han sufrido”¹³. Casi todas las experiencias místicas que conocemos se han presentado en forma de estructuras de luces o sonidos que progresivamente se van volviendo amorfas¹⁴, de ahí su dificultad para expresarlas de forma posterior. Como Cirlot y Guénon, Scholem piensa que los símbolos permiten expresar algo inefable, sin embargo, para este último, ese elemento inefable -las estructuras amorfas que conforman la experiencia mística- está siempre condicionado por la tradición a la que el místico pertenece y la cual conoce¹⁵. En un movimiento inverso, el místico no buscaría en el repertorio de su cultura los símbolos que le permitan comunicar la experiencia, sino que la experiencia misma y sus manifestaciones estarían determinadas por los símbolos que corresponden a su tradición.

Este proceso conlleva el hecho de que, a partir de su punto de vista, los místicos redescubran las fuentes tradicionales, transformando y alterando el sentido de esas fuentes: “Los valores antiguos, vistos con otros ojos, adquieren un nuevo sentido, aun cuando esta visión no haya sido intencionada ni consciente”¹⁶. Por su retorno a las fuentes y la

¹³ Scholem, *La Cábala y su simbolismo*, p. 6.

¹⁴ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 9.

imposibilidad de desligarse de la tradición, Scholem considera que la mística presenta siempre un aspecto conservador, mientras que, debido al nuevo significado que aporta “a los textos sagrados, a los dogmas y al ritual de su religión”, y por descubrir “una dimensión nueva, una nueva profundidad dentro de su propia tradición”, la mística presenta también un aspecto revolucionario¹⁷.

Como escritora mística, Teresa de Cartagena deseaba transmitir a los que como ella padecían una enfermedad, una serie de consejos para hacer de su dolor y de su aislamiento vías para encontrarse con Dios. Si bien nunca menciona que esta experiencia se le hubiera presentado en forma de éxtasis, sí que estaba fundada en las sensaciones corporales y en la vivencia psíquica del sufrimiento, lo cual puede considerarse dentro del rango de las formas amorfas a las que hace referencia Scholem: no existen, de entrada, luces o sonidos en la experiencia de la monja, lo que existe es la oscuridad y el silencio, pero las tinieblas y la sordera se tendrán que ir transformando, en el camino, en una luz distinta a la de las visiones clásicas de la mística y en una escucha que va mucho más allá de lo físico.

La reinterpretación simbólica realizada por el místico puede darse, bien a través de la atribución de nuevos sentidos a viejos símbolos o bien por medio de la utilización de nuevos símbolos a los que se les atribuye un significado antiguo, pero en ambos casos “nos encontramos ante un proceso dialéctico en el que se ponen de manifiesto el aspecto conservador y el innovador de la mística en una relación recíproca”¹⁸. Me interesa demostrar cómo, en los tratados que me ocupan, se muestra sobre todo el primero de los procedimientos: Teresa de Cartagena retoma símbolos de la tradición cristiana y los dota de un contenido específico.

La apertura a un *corpus symbolicum*, la exégesis de la tradición que la autora realiza, tendrá, siguiendo a Scholem, mayores “posibilidades de reconocimiento duradero” en tanto más precisa sea¹⁹. Esto tendrá como consecuencia el ya mencionado enfrentamiento con las autoridades religiosas. Las características del conflicto dependerán de las circunstancias históricas²⁰; aunque generalmente los místicos reverencien a la autoridad y no tengan por principio de cuentas una intención consciente de cuestionarla,

¹⁷ *Ibid.*, p. 24.

¹⁸ *Ibid.*, p. 25.

¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

²⁰ *Ibid.*, p. 27.

terminará por evidenciarse que la están desafiando “a menudo de una manera audaz e incluso, a veces, extremada”²¹. Es en ese punto cuando un místico, en un contexto cultural específico, comprende “que debe enfrentarse a la autoridad, que debe establecer una nueva o que ha sido llamado a suprimirla por completo”²². Aunque no tenemos noticia de que la burgalesa haya entrado en conflicto directo con sus superiores, hemos visto que está bien documentada la petición de traslado de la orden franciscana a una orden más estricta que realizó su tío Alfonso, misma que pudo estar motivada por su condición conversa, en un momento en que los franciscanos comenzaron a recelar de dicha condición. Además de esto, sabemos, aunque solamente a través de sus mismas palabras, de la respuesta desfavorable que tuvo su primer tratado por parte de autoridades intelectuales que sin duda estaba relacionadas con la esfera religiosa. En este sentido, lo que quisiera debatir en el capítulo siguiente es precisamente la forma en que Teresa de Cartagena reacciona ante la crítica y la descalificación a su escritura, si bien no llega al extremo de suprimir a la autoridad o de establecer una nueva, sí la enfrenta a través de la misma escritura y por medio de la argumentación, como lo haría un filósofo de su época.

Dos últimos factores cobran importancia en la dialéctica simbólica a la que me vengo refiriendo. Se trata de la educación que recibe el místico y la personalidad de su guía espiritual, figura prácticamente ineludible a lo largo de la historia del misticismo: puesto que el místico crece dentro del marco de una autoridad religiosa, por mucho que se esfuerce en seguir un camino propio, no puede “rechazar fácilmente la herencia de sus padres”, ni escapa a una “herencia secular”²³. Si bien en los textos de Teresa de Cartagena, como señaló Hutton, no hay nada que pueda considerarse fuera del catolicismo y de la ortodoxia²⁴, el mismo estudioso hace hincapié en que las raíces judaicas de la autora influyen en su escritura y es visible en los tratados “algo del pensamiento ascético judío”²⁵, así como ciertos rasgos de iluminismo, fenómeno espiritual desarrollado en España en parte debido al pensamiento luliano, en parte gracias al contacto con los sufís musulmanes; Hutton se remite a los análisis de Bataillon, según los cuales este movimiento o fenómeno

²¹ *Ibid.*, p. 25.

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, p. 16.

²⁴ Hutton, “Introducción”, en Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*, p. 27.

²⁵ *Ibid.*, p. 34.

espiritual habría tenido origen en los judíos conversos que entraron a la orden franciscana²⁶. De este modo, y presuponiendo que tales elementos se encuentren en los textos, es posible aceptar que Teresa de Cartagena tampoco escapó a lo que Scholem llama la “herencia secular”, que de una forma u otra terminaría incorporando a su visión, ya enmarcada en la religión adoptada por su abuelo; del igual modo, se entendería que dentro de esta herencia, sus primeros guías espirituales hayan sido los intelectuales de la familia, quienes, a diferencia de la mayoría de los hombres de la época, la enviaron a Salamanca y le permitieron estudiar. Fueron ellos mismos quienes intercedieron por Teresa para lograr su traslado de una orden a otra, y los que, antes de que quedara sorda, pidieron a las altas jerarquías eclesiásticas que cuando tuviera edad suficiente, le permitieran ocupar un puesto de acuerdo a su rango en el convento.

Lo que me incumbe ahora, una vez puestas sobre la mesa las nociones de símbolo que resultan pertinentes, es indagar un poco más en las conexiones que las imágenes establecen en el texto. Pasaré ahora por tanto a trazar un panorama de la simbología del primero de los tratados.

IV.1.3 Simbología mística en *Arboleda de los enfermos*

Dos son los objetivos de este mínimo análisis: por un lado, poner en evidencia la naturaleza mística del texto, puesto que, como se verá a continuación, los símbolos son plenamente interpretables en el contexto de la tradición del misticismo cristiano. Por otra parte, deseo también, ciñéndome a las afirmaciones de Hutton, explorar sin afán exhaustivo la inclusión de elementos propios de rumbos espirituales menos ortodoxos en la resignificación de la tradición católica que Teresa de Cartagena realiza.

Para fines prácticos, me referiré por ahora a *Arboleda de los enfermos* como una obra dividida en dos grandes partes. La primera se compone del prólogo o exordio, que incluye el relato de la experiencia de la autora y la enumeración de los motivos que la han llevado a escribir esa obra en beneficio de quienes como ella, están enfermos; asimismo, esa parte presenta una serie de reflexiones con respecto a la naturaleza de la enfermedad y con respecto a las consecuencias que ésta tiene en el ser de quien la padece. En la segunda parte se desarrolla el itinerario de virtudes que los enfermos deben seguir no sólo para

²⁶ *Ibid.*, p. 26.

agradar a Dios sino para ser partícipes de su gracias a través del sufrimiento; la virtud que allí sobresale es la de la paciencia, pero es a través de dos grados distintos de esta virtud, que la autora va desglosando otras virtudes, concentrándose especialmente en el segundo grado, que conlleva a su vez cinco dones que Dios entrega a los enfermos y que se representan en el texto como cinco marcos de metal precioso.

Es en la primera parte de la obra donde encontramos mayor contenido simbólico, puesto que los símbolos sirven a la autora para lograr comunicar con mayor plasticidad su experiencia personal, el sentido y motivación de su escritura, así como para acercarse lo más posible al misterio de lo que se le ha revelado. En la segunda parte, en cambio, el contenido expresivo, aunque no está exento de metáforas, resulta menos simbólico o plástico y más conceptual. Esta es la razón de que al inicio del análisis me concentre solamente en la primera parte del tratado, dejando para después el tema de las virtudes, que se enlaza directamente con la cuestión del cuidado de sí y con la recuperación del senequismo que también es propio de la espiritualidad conversa.

Comenzaré entonces por hacer una alusión general al significado de cada uno de los cuatro símbolos que aparecen en la primera parte del texto, me referiré después específicamente a la manera en que estos se insertan en la tradición cristiana, para terminar por volver a los sugerentes comentarios de Hutton y mostrar algunas líneas que apuntan hacia la tradición judaica y hacia el iluminismo.

a) La isla y el exilio

Al inicio del tratado, una vez dicho que éste ha sido escrito tras perder la autora el sentido del oído y tras haber sufrido grandes dolencias, y una vez que la autora ha aclarado que se dirige, a manera de consolación, a todos aquellos a quienes les falta la salud del cuerpo, el texto consigna:

[G]ran tiempo ha, virtuosa señora²⁷, que la niebla de tristeza temporal e humana cubrió los términos de mi beuir e con vn espeso torbellino de angustiosas pasyones me lleuó a vna ýnsula que se llama “Oprobrium hominum et abiecio plebis” donde tantos años ha que en ella biuo, si vida llamar se puede, jamás pude ver persona que endereçase mis pies por la carrera

²⁷ A diferencia de la dedicatoria de *Admiración operum Dey*, dirigida a doña Juana de Mendoza, no sabemos a quién se refiere la autora en *Arboleda de los enfermos*.

de la paz, nin me mostrase camino por donde pudiese llegar a poblado de plazer. Así que en este exillyo e tenebroso destierro, más sepultada que morada me sintiendo, plogo a la misericordia del muy Altýsimo alunbrarme con la luçerna de su piadosa graçia, porque pudiese poner mi nombre en la nómina de aquello de quien es escrito: “Los que morauan en tiniebras y en sonbra de muerte, luz les es demostrada²⁸”.

La isla aparece aquí claramente representando el aislamiento que ha sufrido la monja desde hace años. El plano más inmediato en el que dicho aislamiento se nos muestra es el espiritual, puesto que se dice que un “espeso torbellino de angustiosas pasyones” y una “niebla de tristeza temporal e humana” son las causas del mismo. En tal abandono, la autora no ha encontrado hasta ese momento quién la gué de vuelta de esa isla hacia un sitio donde pueda reencontrarse con la paz, y por eso ruega a la misericordia divina, de manera que pueda salir de la oscuridad de su ínsula y ver la luz.

Sin embargo, en un segundo momento entendemos que no se trata solamente de una isla a donde vayan los pecadores como consecuencia de sus faltas; de lo que habla la autora es de un aislamiento particular, que es al que se ve confinado el enfermo. Recordemos que el cristianismo medieval entendió las enfermedades como designios divinos, y que estableció a partir de la relación cuerpo-alma el paralelismo enfermedad física-corrupción interior; el enfermo ha sido elegido, entre todos los pecadores, para recorrer un camino que por medio de la imitación del sufrimiento de Cristo, lo purifique de sus pasiones internas.

El simbolismo recurrente de la isla, de acuerdo a Jean Chevalier y a Alain Gheerbrant, es el de un espacio al cual no se llega sino al término de un viaje por mar o por aire²⁹, al tiempo que para Juan Eduardo Cirlot representa precisamente el aislamiento, la soledad y la muerte³⁰. La autora dice que ha llegado a esa isla, cuyo nombre es “Oprobio de los hombres y tristeza de los pueblos”, arrastrada por un espeso torbellino hecho de angustias y de pasiones, cual si se tratara de un viaje forzado al final del cual no encuentra vida ni plazer: la isla, más que una morada, es una sepultura.

También compara la autora el viaje a dicha isla con el exilio o destierro, remarcando el carácter forzado del mismo, puesto que no es el enfermo quien elige su padecimiento,

²⁸ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 37-38.

²⁹ Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, p. 595.

³⁰ Cirlot, *Diccionario de símbolos*, p. 254.

sino Dios quien se lo entrega como oportunidad de alcanzar la vida eterna. Este carácter forzado del exilio le imprime además la característica de la zozobra del que deja atrás todo lo que ha conocido y construido para comenzar una vida absolutamente nueva en una tierra extraña que no le asegura el sustento.

La imagen del exilio nos reafirma que el aislamiento de Teresa de Cartagena aún lo espiritual a lo físico: las angustias y pasiones vienen dadas por la soledad que le ha causado dejar de escuchar los sonidos del mundo y que le impiden comunicarse con los que la rodean. La autora dice: “quando estoy sola, soy aconpañada de mí mesma e de ese pobre sentido que tengo, pero quando en conpañía de otrie me veo, yo soy desanparada del todo, ca ni gozo del consorçio o fabla de aquéllos, nin de mí mesma me puedo aprouechar”. Más adelante señala: “E donde el oýr fallése, ¿qué tiene que ver el hablar? Quedará la presençia muerta e sola del todo”³¹.

No obstante el tenebroso panorama que nos presenta este primer símbolo, hay otro contenido que igualmente aparece en él. Chevalier y Gheerbrant también hacen referencia a la isla como un centro espiritual: “La isla es un mundo reducido, una imagen del cosmos completa y perfecta, porque presenta un valor sacro concentrado. La noción se une por ahí a la de templo y a la de santuario. La isla es simbólicamente un lugar de elección, de ciencia y de paz, en medio de la ignorancia y de la agitación del mundo profano. Representa un centro primordial, sagrado por definición y su color fundamental es el blanco [...] la isla evoca el refugio”³². Teresa de Cartagena ha rogado a la misericordia divina para que ésta ilumine las tinieblas en medio de las cuales ha vivido; lo que busca es la “Luz verdadera que alumbr a todo omne”, una luz que es capaz de alumbrar su entendimiento, de desbaratar la niebla de la “pesada tristeza” y de convertir la isla en la que habita en una “buena e saludable morada para mí”.

Es así como, por intervención divina, el lugar simbólico puede sufrir una transformación radical. La autora está consciente de que esto no implica que se restablezca el trato que antiguamente tenía con otras personas –“aunque poblar de vecinos no se puede”-, ni tampoco la vuelta a los placeres temporales, de los cuales la isla es estéril³³, pero sabe que al buscar en el sufrimiento un sentido más elevado, que es lo que irá

³¹ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 39.

³² Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 596.

³³ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 38.

explicando a lo largo de su tratado, sí podrá acceder a un consuelo para ella y para otros, acercándose por tanto a la consecución de la gracia. Vale aquí lo que Cirlot apunta sobre este otro significado del símbolo, atendiendo a la tradición clásica, en la que aparece la isla bienaventurada, que más tarde se asociaría con el paraíso terrenal³⁴. Las tinieblas que cubren esa isla solitaria a donde Teresa de Cartagena y cada uno de los enfermos son confinados pueden volverse por medio de la búsqueda de la luz, en un lugar de refugio de los tormentos y tentaciones del mundo terrenal, un centro sagrado donde pueda alcanzarse el conocimiento, el entendimiento de los misterios, que es la mayor aspiración del místico.

Hutton retoma las afirmaciones de Américo Castro sobre la recurrencia del tema de la huida del mundo y el desdén de los honores humanos en la literatura judeoespañola para aludir a la presencia de la tradición judaica en los tratados de Teresa de Cartagena. De ahí puede desprenderse una posible relación de este primer símbolo con la idea del exilio en el judaísmo. De acuerdo con la cábala hispanohebrea, el exilio forma parte de la creación y más allá de presentarse como una prueba o un castigo para los hombres –como lo es la enfermedad en el cristianismo- es una misión que debe cumplirse para que el alma humana pueda liberarse de sus ataduras terrenas, elevarse hacia la luz divina e integrarse en el todo cósmico³⁵. El pueblo judío es desterrado para que sus habitantes puedan aspirar al perfeccionamiento de su alma; en este proceso, cada ser debe procurar salvarse a sí mismo pero también salvar a sus prójimos³⁶, de la misma forma en que Teresa de Cartagena, al buscar un consuelo para su propia situación, elige compartirlo con el resto de la comunidad.

Así pues, desde la mística hispanohebrea, el exilio se transforma en una luz que muestra “las fuentes ocultas de la sustancia vital de la creación”³⁷, tal y como para la monja conversa, las tinieblas de la enfermedad pueden ser disipadas por la iluminación divina que le permite entender su experiencia y hacer de ella una vía de redención. El exiliado que se separa dolorosamente de lo familiar y que debe recomenzar su vida se ve impelido a interrogarse y a intentar explicar el sentido de su destierro³⁸; del mismo modo, Teresa se cuestiona el sentido de su enfermedad y se propone escribirlo para que otros puedan entenderlo también.

³⁴ Cirlot, *op. cit.*, 255.

³⁵ Muñiz-Huberman, *Las raíces y las ramas*, p. 79.

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibid.*, p. 70.

b) El árbol y la arboleda

La imagen de la isla da paso a la de la arboleda, pues la transformación de ésta de un sitio de tristeza y abatimiento en uno de refugio espiritual, en el cual no es posible que existan placeres temporales, sí permite en cambio que el espacio se pueble de lo que Teresa de Cartagena llama “arboledas de buenos consejos y espirituales consolaciones”³⁹. La autora busca consuelo en el Salterio de David, y allí encuentra también amonestaciones y consejos que le permiten llenar su soledad “de arboleda graciosa, so la sonbra de la cual pueda descansar mi persona y reçiba mi espíritu ayre de salud”⁴⁰. Puede notarse aquí, además de la continuidad entre un símbolo y otro, la estrecha relación, que ya anteriormente he explicado, entre la salud del cuerpo y la salud del alma, relación de la cual se deriva el hecho de que la práctica médica y la terapéutica en el cristianismo medieval pasen por lo corporal pero para dirigirse sobre todo a la salvación del espíritu.

Teresa compara pues su tratado con un sitio lleno de árboles, un lugar agradable que ofrece refugio de los sufrimientos y donde se pueden encontrar buenos consejos para obtener la salud, si no del cuerpo, sí del alma. El simbolismo del árbol ha sido uno de los más estudiados por la filología y la historia de las religiones; la gran mayoría de los análisis parten de la representación de los tres niveles del cosmos: el árbol es así el eje del universo, el *axis mundi* que pone en comunicación el plano celestial, el plano terrestre y el plano subterráneo⁴¹. El árbol representa asimismo, en diversas culturas, “la evolución vital, de la materia al espíritu, de la razón al alma santificada; todo crecimiento físico, cíclico o continuo [...] el sacrificio y la muerte, pero también el renacimiento y la inmortalidad”⁴².

De lo anterior deriva que en la tradición judeocristiana el árbol simbolice la vida del espíritu: “presenta seguridad sobre un plano espiritual en el sentido de la manifestación” y es, como lo hemos visto en Teresa de Cartagena, “protector en razón de su sombra”⁴³. La arboleda se presenta así, dentro de la tradición cristiana, como el convencional *locus amoenus*, y el prólogo del tratado cobra matices narrativos, pues la autora relata su

³⁹ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 118.

⁴² *Ibid.*, p. 127 y 128.

⁴³ *Ibid.*, p. 125.

experiencia personal valiéndose del tópico, de acuerdo con la retórica medieval⁴⁴, como también lo vemos en los versos introductorios de los *Milagros de Nuestra Señora de Berceo*: “Yo, maestro Goncalvo de Verceo nomnado / yendo en romería caecí en un prado / verde e bien sentido, de flores bien poblado / logar cobdiciadero para onme cansado”⁴⁵.

Para el cristianismo el árbol simboliza también la Cruz, que de la misma forma representa la redención y por lo tanto el triunfo sobre la muerte⁴⁶. En una acepción plenamente mística y de la misma forma ligada a una teología de la salvación, leemos en el pseudo Crisóstomo:

Con él me alimento y me nutro; me afirmo en sus raíces, me tiendo sobre sus ramas, a su soplo me abandono con deleite, como al viento. Bajo su sombra he plantado mi tienda y, al abrigo de los calores excesivos, hallo un reposo lleno de frescura. Florezco con sus flores; sus frutos me procuran goce perfecto, frutos que recojo, preparados para mí desde el comienzo del mundo. Para mi hambre, hallo en él un alimento delicado; para mi sed, una fuente; para mi desnudez, un vestido; sus hojas son espíritu vivificante. ¡Lejos de mí desde ahora las hojas de la higuera! Si temo a Dios, este Árbol es mi refugio; en mis peligros, me da firmeza; en mis combates, me sirve de escudo y para mi victoria, un trofeo⁴⁷.

Isabel Uría nos proporciona valiosos ejemplos en los que este simbolismo místico se hace presente en los relatos de visiones medievales: en todos ellos el símbolo aparece con todas las características del árbol cósmico. Tenemos, por ejemplo, la historia de Alberico, monje de Montecassino del siglo XII, a quien, a los diez años, precisamente durante una enfermedad, se le presenta una paloma que le saca el alma por la boca y le lleva volando al Infierno y luego al Paraíso, donde Alberico puede ver el árbol de la vida⁴⁸. Otro ejemplo se encuentra en el *Poema de Santa Oria* de Berceo, cuya fuente es a su vez un relato en prosa latina escrito por Munio y titulado *Vida de Santa Oria*. La santa en la madrugada de la fiesta de Santa Eugenia del año 1068, luego de haber escuchado los maitines, va a dormir y

⁴⁴ Este *locus amoenus* “responde a los modelos de las artes poéticas del siglo XII (el prado, la fuente o arroyo, los árboles y su sombra), enlazado con las descripciones del Paraíso terrenal”. Fernando Baños, “Introducción”, en Berceo, *Los Milagros de Nuestra Señora*, p. LIX.

⁴⁵ Berceo, *op. cit.*, p. 3.

⁴⁶ Uría, “El árbol y su significación en las visiones medievales del otro mundo”, p. 105.

⁴⁷ Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, 127.

⁴⁸ Uría, *op. cit.*, p. 113.

entonces se le presenta la visión de tres vírgenes mártires, Ágata, Eulalia y Cecilia, que llevan palomas en sus manos y le dicen que la llevarán al Cielo. Santa Oria sube con ellas por una escalera altísima al final de la cual hay un árbol y figuras angélicas vestidas de blanco⁴⁹.

A Teresa de Cartagena el símbolo del árbol no se le presenta en una visión, pero sí constituye una referencia al conocimiento místico que su búsqueda espiritual le proporciona. No le interesa a la autora que su obra esté escrita con artificio y con exquisita retórica sino, como dije antes, compartir con los otros lo que a ella se le ha revelado: “e non tanto me plaze ser estudiosa en ynquirir o buscar graçiosa eloquençia, quanto deseosa de manifestar a los que saberlo quisyieren, aquello que en mí manifiesto paresçe, [que] a fin que como yo lo conosco, lo conoscan todos”⁵⁰.

Este deseo de conocimiento compartido nos lleva a otro contenido del símbolo que se manifiesta igualmente en la obra. Como lo vimos en el caso de la isla, el árbol también presenta para el judeocristianismo significaciones diversas, incluso contrapuestas. Frente al árbol de la vida, ubicado al centro del paraíso terrenal –lugar que por otra parte puede ser la isla misma-, cuyos frutos dan la inmortalidad⁵¹, se encuentra el árbol de la ciencia del bien y del mal⁵², árbol de la muerte y del conocimiento⁵³.

Según Hutton, la imagen de una arboleda donde se pueden encontrar buenos consejos proviene de la obra del místico franciscano del siglo XIII, Ramón Llull. En su *Blanquerna*, Llull escribe: “En cuanto Blanquerna se sentía recobrado, entraba en oración y en contemplación, o leía en los libros de la divina Escritura o en el Libro de contemplación, y así estaba hasta la hora tercia [...] Hecha su oración, durante una hora se iba holgando por el huerto y junto a la fuente, yendo por los lugares donde mejor pudiese alegrar su alma”⁵⁴. Y en el *Árbol de la ciencia* apunta: “En desconsuelo y en llantos estaba Ramon bajo un bello árbol, y cantaba su desconsuelo, para alejar un poco su dolor [...] Y mientras así estaba desconsolado, en un bello valle abundante de muchas fuentes y bellos árboles...”⁵⁵.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 116-117.

⁵⁰ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 39.

⁵¹ Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 118.

⁵² *Ibid.*, p. 119.

⁵³ Cirlot, *op. cit.*, p. 79.

⁵⁴ *Antología de Ramón Llull*. Vol. I. Madrid, 1961, citado por Vega Esquerra, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, p. 185.

⁵⁵ *Arbre de ciencia* (trad. Vega Esquerra), en *op. cit.*, p. 207.

Vemos aquí aparecer nuevamente el *locus amoenus* antes comentado, pero esta vez Ramón Llull encontrará en ese sitio a donde llega a llorar su desconsuelo, más que reposo, conocimiento. El *Árbol de la ciencia* es precisamente un esfuerzo por sistematizar y unificar todo el conocimiento humano a través de una síntesis entre las tres religiones monoteístas⁵⁶. Dividido en dieciséis secciones que pretenden abarcar todas las ramas del saber, en él encontramos un “Arbre moral”, en el que hace un recorrido por las virtudes y que presenta paralelismos, como estudiaré más tarde, con la obra de Teresa de Cartagena⁵⁷.

Ramón Llull fue además el primero de los místicos cristianos en tratar de incorporar a su religión la sabiduría de la Cábala hebrea; recurrió con insistencia al simbolismo del árbol sefirótico, cuyas ramas son las diez sefirot o emanaciones divinas, en las cuales se origina el orden de la creación. Llull transforma las emanaciones cabalísticas en *dignitates Dei*, y considera que en ellas cabe el conocimiento humano de cualquier campo. Así, habla del árbol de la ciencia, el árbol de la medicina, el árbol de la religión: en “el *Libro de las maravillas* el árbol ofrece a cada quien que lo contemple en actitud mística el esplendor de las dignitates Dei”⁵⁸, mientras que en el *Árbol ejemplifical*, “se vale del arte combinatoria para establecer la correlación entre las emanaciones divinas, los elementos, la escala del ser, los humores, las verdades cristianas y la estructura del árbol en sí”, y en el *Séfer ha-Bahir* o *Libro de la claridad*, “las potencias de Dios están dispuestas en capas o ramas como en un árbol que produce frutos gracias a los elementos. Dios, por medio del agua, aumenta el poder del árbol. El agua, emanación divina, equivale a la sabiduría (hojmá)”⁵⁹. Resulta pues del esfuerzo del Llull una forma de superar el dualismo árbol de la vida-árbol de la muerte, haciendo de la consecución del conocimiento de las cosas del mundo un fruto del conocimiento de las cosas divinas⁶⁰.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 132.

⁵⁷ Hutton, *op. cit.*, p. 26.

⁵⁸ Muñiz-Huberman, *op. cit.*, p. 141.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 142.

⁶⁰ Según Guénon, el misticismo judío supera la dualidad árbol de la vida-árbol de la muerte o del conocimiento precisamente a través de la superposición de un árbol inferior y otro superior, como aparece en el *Zohar* o *Libro del esplendor*, texto fundamental de la Cábala hispanohebrea. Según el *Zohar*, las hojas del árbol de la muerte simbolizan el saber mágico, que es una de las consecuencias de la caída del hombre, y razón por la cual el cuerpo físico queda privado de la luz. Las hojas del árbol de la muerte simbolizan el saber mágico, que es una de las consecuencias de la caída del hombre, y razón por la cual el cuerpo físico queda privado de la luz. (Vid. Guénon, *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, p. 316). También la *Torá* es el árbol de la vida, “por la unidad entre raíces, tronco, ramas, hojas, flores [...] compuesta de tantos elementos internos y externos que forman un todo” (Muñiz-Huberman, *op. cit.*, p. 17).

Aunque ya vimos que en *Arboleda de los enfermos* se presenta claramente el primero de los significados del símbolo del árbol, anclado en la posibilidad de la inmortalidad y en el encuentro con un Paraíso en el que se descansa de las miserias de la tierra, no puede dejarse de lado el segundo de los significados. Tal y como hiciera dos siglos antes Lull, Teresa de Cartagena concibe su arboleda como un lugar donde se reconcilian vida y conocimiento, puesto que este último proviene no del mundo, al cual ella, obligada por la sordera, ha dejado de voltear, sino de la revelación divina. Hasta aquí los símbolos que corresponden al título y al prólogo de la obra.

c) El oído y el silencio

En *Arboleda de los enfermos*, la aparición del oído o de su órgano exterior, la oreja, se da primero en el nivel literal, dado que la autora se refiere a la pérdida del sentido de la audición que ha sufrido. La significación de este elemento avanza luego al sentido simbólico, puesto que si a la monja ya le es imposible escuchar físicamente, podrá ahora escuchar espiritualmente, como mostraré a continuación.

Después del prólogo, Teresa de Cartagena continúa refiriéndose a la soledad que le causa pena y angustia, pero también apunta que si aparta el pensamiento de “los temporales negocios [...] recojéndole en mi propio seno”, entonces puede ver a su soledad como “soledat amable, soledat bienaventurada, soledat que me haze ser sola de peligrosos males e aconpañada de seguros bienes, soledat que me aparta de cosas enpeçibles e dañosas al ánima e avn al cuerpo no muy prouechosas”⁶¹. Nuevamente es el aislamiento el punto de partida de la reflexión, pero aquí ésta se dirige específicamente hacia el padecimiento de la sordera.

Teresa de Cartagena utiliza la metáfora de mucha gente que habla en tropel y al darse cuenta de que hay otras voces cercanas, comienzan a hacer señas con la mano para callar y poder escuchar esas otras voces; algunos, sin embargo, no atienden a la indicación hasta que un hombre discreto repite la seña. Entonces los que habían sido necios escuchan “por fuerça lo que de grado escuchar no querían”⁶². De ese modo, dice Teresa haber estado envuelta “en el tropel de las fablas mundanas”, y su entendimiento “bien revuelto” y

⁶¹ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 40.

⁶² *Idem.*

“atado” a ellas; entonces la mano de Dios le hizo señal “que callase y çecase las hablas mundanas”, y así ella calló por fuerza⁶³. Esta escucha forzosa tiene que ver, por supuesto, con el inicio de su sordera, ese momento en que ella deja de escuchar los ruidos exteriores y comienza a escuchar las realidades interiores, a tratar de entenderlas.

Para Chevalier y Gheerbrant, el sentido del oído y el órgano de la oreja simbolizan “la obediencia a la palabra divina”, la aceptación y comprensión de sus designios, cuyo paradigma es el momento de la anunciación, en el cual María acepta libremente y entiende el misterio de concebir al Mesías; la oreja es pues el órgano de la comprensión⁶⁴. Teresa de Cartagena refiere que una vez que ha sido privada de los ruidos y sonidos externos -“Ya soy apartado de las bozes humanas, pues mis orejas non las pueden oír”⁶⁵-, en medio del silencio al que se ve confinada, es que pudo “inclinarse la oreja de su entendimiento”⁶⁶, es decir, es entonces cuando pudo esforzarse en escuchar una realidad que está más allá de lo profano, y comenzó así a comprender las palabras divinas.

El simbolismo del oído y de la oreja en la tradición cristiana en cuanto a comunicación pasiva, en cuanto a ser receptores del mensaje divino, se confirma en San Pablo, quien afirma que la fe se recibe por audición (*fides ex auditu*): el oído es un “canal de la vida espiritual”⁶⁷. Lo paradójico en Teresa de Cartagena, como en la mayoría de los místicos cristianos –aunque con ella de forma total y permanente-, es que el silencio sea una condición obligada y necesaria para escuchar, para acceder a la revelación.

Vale la pena recordar ahora a los pitagóricos y a la importancia que daban al silencio en su camino de ascesis: cinco años eran los que los discípulos debían guardar silencio como condición pedagógica para alcanzar la sabiduría filosófica y estar listos para hablar sin necesidad⁶⁸. Esta ascesis antigua de la escucha se fundamentaba en la concepción del oído como el más pasivo de los sentidos, puesto que podemos cerrar los ojos, por ejemplo, a lo que no deseamos ver, pero resulta muy difícil dejar de escuchar; es a través del oído por donde se aprenden las virtudes, e incluso el más inquieto o desaprovechado de los alumnos recibirá algo de ellas cuando escuche a los maestros. Ligada a la ascesis de la

⁶³ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁴ Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 781.

⁶⁵ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁷ Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 782.

⁶⁸ *Cfr.* “Terapéutica, conversión y salvación”, en Capítulo II, pp. 128-130.

escucha, me referí también antes a la *hesychía*, la ascesis de los padres y madres anacoretas, en la cual el silencio ocupaba un lugar muy importante: apartados en la soledades del desierto, en oración constante, estos ascetas transformaban el silencio en escucha, en espera de la revelación y de la *metanoia*, la conversión del alma⁶⁹.

El aspecto no pasivo del simbolismo del oído es el del habla: frente al discípulo que guarda silencio y escucha con atención, está el maestro, el filósofo o el sabio que ya está preparado, pues ha pasado por todo un proceso para transmitir su conocimiento. Así, por ejemplo, tras la revelación, el hesicasta del desierto hablará con palabras llenas de sentido. Para Teresa de Cartagena, el silencio forzado al que se vio confinada implicó también, de forma muy intensa, la obligatoriedad de callar; recordemos que la seña que Dios le hizo no fue solamente para escuchar, sino que implicaba que primero dejara de hablar: “dándome claramente a entender que no es su voluntad que yo hable en las cosas del syglo mas que calle e del todo callar”⁷⁰. Así, aunque Teresa de Cartagena no está físicamente privada del habla, ella considera que “el fablar syn el oýr no uale nada nin faze sino acreçentar tormento a su dueño”⁷¹. Por eso le molesta tanto cuando le recomiendan, para paliar su soledad, que visite a las personas, pues aunque no pueda oírlas, ellas la oirán. El habla sirve según la autora, ya para loar y bendecir a Dios, ya para predicar su palabra, y si ella ha quedado privada del oído y por extensión del habla, es porque Dios ha querido que tampoco se ocupe “en ninguna fabla mundana” ni “en las conversaçiones seglares”⁷².

De este modo, Teresa considera que Dios ha puesto un freno a sus deseos, y que éstos quedan reconciliados con su otro gran enemigo, que son sus padecimientos: “Mi deseo es ya conforme con mi pasyón y mi querer con mi padesçer son asý abenidos, que nin yo deseo oýr nin me pueden hablar, nin yo deseo que me hablen. Las que llamaua pasyones agora las llamamos resureçiones”⁷³. Lo que resulta sumamente interesante es que, frente a esta aceptación de la ausencia de comunicación oral en su doble vía de emisión-recepción de las palabras, Teresa no renuncie a la escritura como forma de expresar sus pensamientos y, claro está, de comunicar a los que como ella sufren, el conocimiento de los misterios al cual ha tenido acceso a través de una vía ascética particular. Esto nos devuelve a las

⁶⁹ Cfr. “Ejercicios espirituales cristianos”, en Capítulo II, pp. 136-141.

⁷⁰ Cartagena, *op. cit.*, p 41.

⁷¹ *Ibid.*, p. 42.

⁷² *Ibid.*, p. 42 y 43.

⁷³ *Ibid.*, p. 43.

consideraciones de Scholem sobre lo ineludible que resulta, en el camino del místico, el intento de comunicar a los que les rodean, a su comunidad, sus procesos, experiencias e iluminaciones. Igual que los padres del desierto o que los filósofos pitagóricos, Teresa de Cartagena tuvo que aguardar, vivir la dura experiencia del aislamiento, el rechazo y la enfermedad, así como aprender a inclinar su oído interior a Dios hasta estar lista para expresar a los otros su verdad.

Apunto unos últimos comentarios sobre la significación del oído en el tratado, atendiendo nuevamente a la introducción de Hutton, quien dice encontrar ecos de la literatura medieval hispanohebrea en los tratados de Teresa. Hutton se remite al pensamiento del filósofo Salomó ben Jehuda, más conocido como Ibn Gabirol, quien habló de los cinco sentidos humanos, coincidiendo con los pitagóricos en que los hombres hacen más caso a lo que ven que a lo que oyen; como el oído influye más en el alma que la vista, dice Gabirol, aquellos que son disciplinados se abstienen de oír lo que no es saludable⁷⁴. Destaca además que Gabirol se exprese en términos de salud, exactamente de la misma forma en que Teresa lo hace, acercándonos de nuevo a la asociación entre la salud del cuerpo y la salud del alma: “¡O maravillosa caridad del Señor soberano, que tan manifiestas señales me muestra[s] para que escuche lo que a mi salud es necesario...”⁷⁵, siendo aquí condición del bienestar espiritual el padecimiento físico.

Indagando un poco más en la literatura judaica, vemos que en los tratados de Maimónides, el gran filósofo y médico del siglo XIII, aparece la interpretación del verbo *shamá*, que significa oír, escuchar, comprender, pero también obedecer. Aplicado a Dios, *shamá* cobra el sentido de perfección y de la percepción de la ciencia⁷⁶. Por otro lado, la Cábala hispanohebrea señala que el lenguaje divino parte de una esencia interna hacia un sonido inaudible y luego hacia la articulación del habla: “Oír el álef⁷⁷ es lo mismo que no

⁷⁴ Solomon Ibn Gabirol, *The Improvement of the Moral Qualities*, New York, 1919, p. 36, citado por Hutton, *op. cit.*, p. 35.

⁷⁵ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁶ Maimónides, *Guía de los perplejos I*, p. 154.

⁷⁷ Primera letra del alfabeto hebreo. Según el *Zohar*, cuando Dios quiso crear el mundo, las letras, que se encontraban ocultas, se presentaron ante él, de manera que pudiera decidir con cuál de ellas comenzar la creación; Alef sin embargo se quedó en su lugar, pensando que su presencia sería inútil. Sin embargo, Dios la compensó: “ya que serás la primera de todas las letras y yo no encontraré unidad sino en ti; tú serás la base de todos los cálculos, de todos los actos que se realicen en el mundo, y no se podrá encontrar la unidad en ninguna parte si no es en la letra Alef” (*Zohar I*, 2b-3b).

oír nada: es la preparación para todo lenguaje audible”⁷⁸. Así, la cultura judaica se nos aparece más atenta al sentido de la audición –la revelación se da por el oído- en contraposición a la cultura grecolatina, más centrada en lo visual, característica que hereda el cristianismo, para el cual la revelación se da, generalmente, a través de la visión⁷⁹. De igual modo, para Teresa de Cartagena, el conocimiento parte de lo inaudible, del silencio, para luego dar forma a una comprensión de lo misterioso, a una revelación que no es visual sino aprehensible a través “de la oreja del entendimiento”.

d) **La casa, la ciudad y el convento**

Aunque son símbolos distintos, que de hecho aparecen bien diferenciados en el texto, los incluiré en un solo apartado porque se trata de espacios cerrados que, según iré explicando, mantienen connotaciones similares y persiguen objetivos análogos.

Las imágenes aparecen de forma sucesiva, enlazadas con la reflexión sobre el silencio y sobre la escucha interior. Una vez que Teresa ha inclinado el oído al entendimiento de las cosas divinas, las palabras que escucha resonar son: “Oye fija, e acata e ynclina tu oreja, oluida el pueblo tuyo e la casa de tu padre”⁸⁰, de las cuales se desprenderá una exégesis que ha sido leída por autores como Francisco Márquez Villanueva⁸¹ como una clara huella de su estatus de conversa.

La problemática de la exégesis del salmo hecha por la autora reside en que la interpretación cristiana tradicional no se refiere a la casa como “los hedificios o çircuyito de la casa en que mora”, ya sea pequeña o grande, sino que debe entenderse como “la familia e multitud de gente”⁸². Teresa de Cartagena piensa que Dios no pediría que olvidásemos ni que aborreciésemos a nuestro padre ni a nuestra familia, mandamiento que contradice a

⁷⁸ Muñiz-Huberman, *op. cit.*, p. 25, nota 16: “El álef denota el origen de todo sonido articulado y para los cabalistas representa la raíz espiritual de todas las letras [...] Según el rabino Mendel Torum de Ryamov (m. en 1814), la revelación al pueblo de Israel en el monte Sinaí consistió en un álef, es decir, se trató de un mensaje místico lleno de infinitos significados, pero sin un significado específico determinado. Para que el mensaje se convirtiera en el fundamento de la autoridad religiosa, tuvo que ser traducido al lenguaje humano, y eso fue lo que hizo Moisés. El verdadero elemento divino de esta revelación, el inmenso álef, no fue suficiente para expresar el mensaje de Dios y fue más de lo que pudo soportar el pueblo (el oído del pueblo). Sólo el profeta pudo comunicar el significado de esa voz inarticulada al pueblo”.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁸⁰ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 44. “Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam; / Et obliviscere populum tuum, et domum patris tui” (Salmos, 44:10).

⁸¹ *Cfr.* “Teresa de Cartagena, conversa”, en Capítulo I, pp. 83-84.

⁸² Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 44.

aquél otro que indica que honremos a nuestros padres, siendo entonces la significación de la casa “la turba multa de las cobdiçias tenporales e humanas”⁸³.

Esta significación se conecta con el siguiente símbolo, el de la ciudad, que es el espacio en donde habita esa multitud. Si una parte de los habitantes se levanta en armas, dice la autora, puede llegar a hacer mucho ruido, pero si el resto del pueblo se moviliza para calmarlos, la pequeña parte que se había levantado correrá peligro. La ciudad aparece entonces simbolizando nuestra conciencia: si una parte de ella, apegada a los placeres temporales y a la codicia se subleva para hacer daño a nuestra alma, será rápidamente sofocada por el resto de nuestra voluntad, apegada a las cosas divinas. Como se supondría, hace falta que la ciudad esté bien resguardada y preparada para eventualidades de este tipo.

Los símbolos de la casa y la ciudad se ordenan en una “sintaxis simbólica” de tipo compositivo, lo que quiere decir que los símbolos se modifican por su vecindad dando lugar a un significado más complejo, aunque el sentido de cada uno de ellos no se altere⁸⁴. La interrelación compositiva permite integrar a la casa y a la ciudad en un mismo conjunto de significación: ya que la casa simboliza a la multitud, a los habitantes de la ciudad, y que la ciudad simboliza a la conciencia, entonces entendemos que la multitud representa las inclinaciones buenas y malas del alma y de la voluntad humanas.

La composición se vincula con el simbolismo del paisaje, en el cual la ciudad terrena es un reflejo de la Jerusalén celestial⁸⁵. Hablamos pues de una geografía sacra que presupone que la fundación de una ciudad tiene que ver con la fundación de una doctrina y con los seguidores –el pueblo- que están dispuestos a defenderla⁸⁶; al mismo tiempo, ya que tendría que pensarse en una ciudad medieval, muy probablemente amurallada, los muros aparecen como una limitación dogmática, en conexión con la defensa de una fe⁸⁷. Ligados a esta última imagen están la fortaleza y el castillo, símbolos que serán recurrentes en la mística española del Renacimiento; el castillo es una morada sólida y a la cual es difícil entrar, con lo cual tiene la connotación de la seguridad, al igual que la casa pero con mayor potencia, remite a la protección, al aislamiento y a la trascendencia: “la Jerusalén celeste toma la forma, en las obras de arte, de un fuerte erizado de torres y agujas, en la cima de

⁸³ *Ibid.*, p. 45.

⁸⁴ Cirlot, *op. cit.*, p. 46.

⁸⁵ Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 309.

⁸⁶ Cirlot, *op. cit.*, p. 133.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 134.

una montaña”⁸⁸. Del mismo modo, la fortaleza aparece continuamente como un refugio interior, “la caverna del corazón”, el “lugar de comunicación privilegiado entre el alma y la divinidad”⁸⁹.

En la *Arboleda de los enfermos*, efectivamente, podemos encontrar que la “ciudad de la conciencia” es un reducto espiritual dentro del cual se lleva a cabo una lucha comparable a la defensa de la fe que hace un pueblo; la autora lucha interiormente por liberar a su conciencia, “llena de pecados”, tomada por un “negro pueblo” que permite la entrada a los vicios. A su vez, la casa que debe abandonar y olvidar es la morada del deseo y el “ábito de pecar”⁹⁰.

Ya abandonada la casa del deseo, ya expulsos los enemigos de la ciudad bien defendida por la voluntad, y convertida ésta en un refugio, Teresa se dirige y pretende dirigir a sus lectores al “convento de los enfermos”. A este convento son llevados los que tienen un padecimiento físico no precisamente por invitación sino por fuerza, como en la parábola en la que un hombre convida a muchos a una cena y todos se excusan, pidiendo el hombre a su siervo que salga a la calle y busque a los pobres, a los enfermos y a los débiles para llevarlos a que participen de su banquete⁹¹. Así los enfermos no van de grado a ese sitio que Teresa llama “convento de las dolencias”, van en contra de su voluntad aun cuando hayan sido buenos, justos y santos. Empero, la autora insta a quienes allí llegan a no dejarse llevar por la tristeza, y por el contrario, a estar alegres porque, aunque han sido relegados a una situación en la cual nunca habrían querido estar, en sus almas mora la virtud.

Como la ciudad y la fortaleza, el claustro o convento simboliza un centro espiritual y un sitio de intimidad con lo divino⁹². Hutton relaciona la constante alusión que Teresa de Cartagena hace a la enfermedad como una situación que aparta al que la padece del resto de las personas, con el ascetismo judaico, que debido a las continuas persecuciones y expulsiones del pueblo hebreo -que son a su vez reflejo de la expulsión de los hombres del paraíso- tiende a considerar a aquellos que están marginados de la sociedad⁹³ y a establecer

⁸⁸ Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 261.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 506.

⁹⁰ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 46.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁹² Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 311.

⁹³ Hutton, *op. cit.*, p. 34.

en el interior del sujeto ese hogar o refugio que el destierro le ha arrebatado. En los textos cabalísticos hispanohebreos se habla de la *Shejiná*, la morada interior de Dios en el mundo, la presencia divina que cada uno debe llegar a descubrir⁹⁴. Según Guénon, la Cábala identifica la imagen del “Santo Palacio” con la morada del corazón, donde lo divino se manifiesta; el palacio es llamado también “Templo de Jerusalén” o “centro del mundo”⁹⁵. Desde esta perspectiva, el Templo se reconstruye en el corazón de los hombres justos y la *Shejiná* viene a residir en ellos a pesar de que se encuentren en el mundo, esto es, en el exilio⁹⁶.

Aunado a lo anterior, Hutton subraya como otro elemento clave para ligar la obra de Teresa de Cartagena con su origen converso, el hecho de que, en la alusión a la casa ya analizada, se recalque la importancia del padre de familia y su función de docente⁹⁷. Otros estudiosos han notado la preferencia de la autora por los textos del Antiguo Testamento en detrimento de los Evangelios⁹⁸. Ambos puntos se dirigirían hacia una posible negación a abandonar la tradición judaica que forma parte de su herencia familiar, a pesar de que todos los miembros de la familia se hayan vuelto cristianos. Asimismo nos recuerdan los señalamientos de Scholem con respecto al uso que los místicos hacen de los símbolos, más concretamente, con respecto al peso que tiene la educación y los guías espirituales en la conformación de una dialéctica simbólica desde la cual el autor místico, sin abandonar su tradición, innova y transgrede, como se ha visto que hace Teresa de Cartagena al recuperar símbolos cristianos y reinterpretarlos en el marco de su situación de monja conversa, apartada del mundo al perder la audición. Así como para el cabalista comprender el sentido interior del texto sagrado o de la tradición implicaba un cambio radical en su personalidad y

⁹⁴ Muñiz-Huberman, *op. cit.*, p. 71.

⁹⁵ Guénon, “El corazón del mundo en la Cábala hebrea”, en *Kábala y judaísmo*, § 6-19.

⁹⁶ “Rabbí Abba dijo: Recordad que rabí Simón dijo: El Santo, bendito sea, ha erigido arriba un palacio y también una ciudad sagrada. Es Jerusalén, la ciudad santa. Nadie puede llegar hasta el Rey si no es pasando por el camino que la atraviesa, que es el verdadero camino, tal como está escrito: ‘Esta es la puerta del Señor, y los justos entrarán por ella’ (Salmos 118:20). Todos los mensajes que el Rey supremo envía aquí abajo, llegan por mediación de la Shekinah; y todos los mensajes que el mundo inferior manda al Rey llegan a la Shekinah, que los transmite al Rey. Así tenemos que la Shekinah es la intermediaria al mundo de arriba para responder al de aquí abajo, y viceversa” (*Zohar III*, p. 50b-51a).

⁹⁷ Hutton, *op. cit.*, p. 34.

⁹⁸ Además de la introducción de Hutton, a la que he estado aludiendo constantemente, véase especialmente el artículo de Francisco Márquez Villanueva, “Cartagena y Ávila: las dos Teresas”, al cual me refiero en el estado de la cuestión.

en su condición, dejando de ser extranjero para convertirse en el “señor del palacio”⁹⁹, la exégesis y el proceso de comprensión articulado en la *Arboleda de los enfermos* permitió a la autora retornar del aislamiento, disipar las tinieblas de aquella isla a la que había sido confinada y encontrar una morada segura en ese “convento de las dolencias” en el que todos los enfermos pueden entrar.

Hasta aquí el análisis de la simbología mística de la primera parte del tratado. En lo que toca al resto, me concentraré en el análisis de los tópicos y las imágenes, considerando que el género del texto se corresponde con los tratados consolatorios de la Antigüedad, y que en esa misma tónica, los tópicos e imágenes que presenta están estrechamente relacionados con la filosofía de Séneca.

IV.2 Senequismo y cuidado de sí en *Arboleda de los enfermos*

Los caminos de la Contrarreforma española, que Bataillon consideró que sólo podían aparecer en una España siempre contradictoria, “a la vez nodriza de voluntades indómitas y madre del quietismo”¹⁰⁰ estaban ya preparándose, según lo que he venido exponiendo hasta aquí, desde el siglo anterior a la escritura de Teresa de Cartagena. Antes de la plena aparición de la *devotio moderna*¹⁰¹ en España, que nace del claustro y conduce a su vez al aislamiento no sólo del religioso, sino también del seglar¹⁰², y que por lo tanto promueve una “religión interior” que se acercará peligrosamente a Lutero; antes aún del auge de los manuales de espiritualidad de la primera mitad del siglo XV, conversos como Alonso de Cartagena ya escribían “sobre el «hombre exterior» y el «hombre interior» y sobre la fe como «iluminación» o gracia divina”¹⁰³.

⁹⁹ Idel, *Cábala*, p. 305.

¹⁰⁰ Bataillon, *Erasmus y España*, p. 47.

¹⁰¹ La *devotio moderna* fue una corriente espiritual surgida en los Países Bajos en la segunda mitad del siglo XIV. Sus rasgos principales son el cristocentrismo, la oración metódica, el moralismo, una tendencia antiespeculativa, así como su carácter afectivo, interior y subjetivo que llamaba al ascetismo y al apartamiento del mundo. Durante el siglo XV y los inicios del XVI, el movimiento floreció en otros lugares de Europa; en España una de sus figuras paradigmáticas fue Ignacio de Loyola. *Vid.* Villoslada, “Rasgos característicos de la *Devotio Moderna*”, pp. 1-36.

¹⁰² *Ibid.*, p. 48.

¹⁰³ Giordano, “«La ciudad de nuestra conciencia»: Los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)”, p. 46.

En el siglo XVI encontraremos a Ficino y a Pico della Mirandola “empeñados como nadie en llevar a cabo la síntesis de la filosofía griega con la filosofía de Cristo”¹⁰⁴, sin olvidar su deseo de incorporar en su pensamiento a la tradición hebrea, pero en la época a la que me refiero ahora, ya puede hablarse de un primer humanismo español que busca, por vías similares, la renovación religiosa. El desfase temporal tendrá que explicarse pues en términos de la participación de los conversos en estas inquietudes, ya que ellos habrían sido “el elemento «acelerador» de la historia espiritual española”¹⁰⁵.

Cabe destacar uno de los elementos que aparecen en este pensamiento del primer humanismo español y que se relaciona directamente con las técnicas del cuidado de sí estudiadas por Michel Foucault, al respecto de las cuales ya me he extendido. Se trata del neoestocismo. Siguiendo el punto de vista de Gilman, el lugar desde donde los conversos observaban los acontecimientos y actuaban en los mismos era uno en el cual la mudable fortuna era sumamente cruel; si bien ellos “no habían elegido el juego”¹⁰⁶, la fortuna los había hecho parte y les trataba con suma agresividad. El sentido de “alienación”¹⁰⁷ y también de subalternidad que antes anoté, volcaron a los intelectuales conversos en los textos que tradicionalmente ofrecían consolación a los sufrimientos de la vida: Séneca y el *Libro de Job*¹⁰⁸ se volvieron paradigmáticos en la conformación de una ética que permitiera enfrentar la situación social, así como en justificación de una identidad cristiana que no levantara sospechas o recelos ante su pasado judío¹⁰⁹.

El filósofo cordobés Séneca (4 a.C.- 65 d.C.), representante de la última etapa del estocismo romano y al cual ya he ubicado como autor clave en el desarrollo de las técnicas del cuidado de sí, coloca al cuerpo, mortal y aprisionado por estar éste sometido a las

¹⁰⁴ Bataillon, *op. cit.*, p. 49.

¹⁰⁵ Giordano, *op. cit.*, p. 46.

¹⁰⁶ Gilman, *The Spain of Fernando de Rojas*, p. 176. La traducción de las citas textuales es mía.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 185.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 177.

¹⁰⁹ La presencia de la filosofía de Séneca en la Edad Media hispanohebrea e hispanoárabe ha sido estudiada por Joaquín Lomba Fuentes. Desde su punto de vista, el influjo de los filósofos estoicos en los pensadores judíos y musulmanes de la época andalusí es visible por medio de una “vía erudita” que alcanzó sobre todo al Islam y una “vía difusa” en la que fueron principalmente las ideas de Séneca las que se introdujeron a través de “creencias, dichos, sentencias, actitudes y hábitos populares vividos ya en la época preislámica, y que los musulmanes habrían asimilado e incorporado a su pensamiento y espiritualidad”. También sugiere Lomba una tercera vía que no excluye las anteriores, que es la del origen semita y oriental del estoicismo (sustentada en el hecho de que Zenón el chipriota, fundador del estoicismo, pudo inspirarse en el mundo religioso fenicio, semita y oriental), que lo hace por completo diferente a otras escuelas filosóficas grecolatinas. Esto explicaría los paralelismos existentes entre algunos planteamientos senequistas y las ideas de Pablo de Tarso o San Agustín. *Vid.* Lomba, “El estoicismo y la literatura moral andalusí”, pp. 26-28.

necesidades, frente al espíritu, que podía ser liberado plenamente mediante la práctica de las virtudes y la disciplina mental¹¹⁰. Séneca propone que el individuo se fortalezca por medio de “la intimidad y el recogimiento”, puesto que el que sabe estar a solas consigo mismo se encuentra “como en una fortaleza que le protege y libra de toda necesidad, el espíritu pondera, y estima y determina lo que ha de hacer sin más guía que el de su propio criterio, el de su propia razón”¹¹¹. Se trata entonces de que el hombre se libere de la agitación de las pasiones, que logre un estado comparable a la *apatheia* de los padres y madres del desierto¹¹².

Del *Libro de Job*, por su parte, se sabe muy bien que su protagonista representa el ideal cristiano, tan difundido en la Edad Media, del hombre que soporta todas las amarguras de la vida terrena sin perder la fe en Dios, lo cual nos habla de que prevaleció una lectura de la obra a manera de fábula estoica, frente a otra posible interpretación, que es la de la indagación en el problema del mal y su existencia¹¹³.

Así, Gilman apunta que el retrato de Job como un hombre expuesto al mundo en toda su crueldad, tanto como la relación trágica del hombre con Dios que se muestra en el libro, lo mismo que las “recetas de disciplina mental” sugeridas por Séneca para apartarse de los vicios y también para encontrar tranquilidad frente a las tribulaciones, son las razones que llamaban especialmente a la espiritualidad conversa, con su experiencia de humillación y exposición constante a las mutaciones de la existencia¹¹⁴.

¹¹⁰ José M. Gallegos Rocafull, “Introducción”, en Séneca, *Tratados Morales*, Tomo I, p. VIII.

¹¹¹ *Ibid.*, p. IX.

¹¹² Tópicos senequistas se van hallando en la espiritualidad cristiana desde sus primeros siglos hasta la Contrarreforma, mismos que también aparecen en la continuidad que expliqué al hablar del paso del cuidado de sí propuesto por la filosofía antigua a las técnicas desarrolladas por el cristianismo medieval: su afirmación de que en el interior del hombre hay una chispa divina que le asemeja a los dioses, y que se debe mantener elevada y activa de manera que permita que el espíritu se emancipe, nos acerca claramente al concepto gnóstico de la “centella divina” presente en el alma humana; su consideración, tomada del filósofo Zenón, de que “son indiferentes las vida y la muerte, la gloria o la carencia de ella, el displacer y el placer, la riqueza y la pobreza, la enfermedad y la salud y todo lo análogo”, recuerda la recomendación de San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios*, de que quien los practica debe tener siempre en mente la frase *Perinda ac cadaver*; el ascenso hacia la libertad del espíritu, que Séneca entiende como plenitud, trae a la mente las tres etapas de la ascética y la mística, pues van de la decisión de luchar contra los vicios –considerados por Séneca precisamente “enfermedades del alma”-, a luchar contra la recaída una vez que los vicios más peligrosos se han vencido, en un momento en que el sabio ya no reincidirá y puede comenzar a luchar contra los afectos, que son causas de los vicios¹¹². Así, en términos de la dinámica salud-enfermedad, la meta de la apatía de la que habla Séneca se traduce en que el sabio logre que su mente esté en completa salud. *Vid. Ibid.*, pp. XIII, XVIII-XXI.

¹¹³ Francisco Serrano, “Introducción”, en *Libro de Job*, p. 11.

¹¹⁴ Gilman, *op. cit.*, pp. 176-179. El autor pone el acento en la influencia de Petrarca en la actitud conversa de la época de Fernando de Rojas. Petrarca, gran admirador de Séneca, interpreta su filosofía y expone sus

IV.2.1 El senequismo de Alonso de Cartagena

Para poder hablar de cómo este neoestoicismo con tintes senequistas y bíblicos tiene cabida en los tratados de Teresa de Cartagena, es pertinente que me remita primero a la obra de su tío, el obispo de Burgos. Conocido como Alonso o Alfonso de Cartagena, uno de los cinco hijos del rabino mayor Selomó ha-Leví, nació en Burgos entre 1385 y 1386. El hecho de que, como anoté anteriormente, la conversión de su familia se haya dado hacia 1391, y de que su madre haya sido la excepción, prefiriendo permanecer en el judaísmo, nos indica que el pequeño Alonso aún habría podido ser educado durante sus primeros años en la fe de los antiguos padres. Como su padre, Alonso se lanzó a la vida eclesiástica y pública, donde destacó como “refrendario del Papa y capellán del Monarca; formó parte del Consejo de don Juan II y de la audiencia real; fue dos veces embajador del Rey de Castilla ante el soberano de Portugal y logró concertar las paces entre ellos”¹¹⁵. Al igual que su padre, llegó a ser obispo de Burgos, además de hombre de gran confianza para el rey Juan II, a quien ya hemos visto involucrado en la revuelta toledana del 49.

Según José Luis Villacañas, lo que más sobresale en la personalidad del obispo es su espíritu pedagógico, el cual le llevó a entablar una acalorada disputa con el italiano Pero Bruni en torno a la traducción de la *Ética* de Aristóteles, pues mientras Bruni estaba preocupado por la elocuencia y la belleza retórica de los textos, Cartagena consideraba secundaria la expresión retórica y defendía la primacía de la materia filosófica¹¹⁶.

Su defensa de la filosofía se comprende si se tiene en cuenta que Alonso de Cartagena “no es un aristotélico ni su espíritu está atravesado por la cuestión de la filosofía escolástica” y que su mentalidad conversa le permitía “mirar el mundo de tal manera que la sabiduría de los paganos y la sabiduría de la Biblia converjan en la afirmación de la verdad”¹¹⁷. Esto significa que la conciencia histórica del obispo de Burgos emergió de su condición a la vez central y marginal. Su conocimiento de la lengua hebrea, a la cual había

propias recetas para enfrentarse a las adversidades en su *De remediis utriusque fortunae*. Según Gilman, en su obra, el poeta italiano estaría dirigiéndose a un grupo amplio de lectores forzados a vivir “en una situación de alienación”. Para efectos de mi investigación, me limitaré a hablar de la influencia directa de Séneca en los Cartagena y no tomaré en cuenta la mediación petrarquista que fue mayor al final del siglo XV.

¹¹⁵ Giordano, *op. cit.*, p. 55.

¹¹⁶ José Luis Villacañas Berlanga, “El programa de traducciones de Alfonso de Cartagena y la Fundación de la Mentalidad Castellana”, en Alonso de Cartagena, *Los Cinco Libros de Séneca*, p. 17, nota 4.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 20.

renunciado como lengua única de la Verdad, le permitió situar al resto de las lenguas en un mismo nivel, a diferencia de los humanistas italianos, para quienes las lenguas clásicas presentaban un rasgo de superioridad frente a las lenguas romances¹¹⁸; de la misma forma, se supo poseedor de un origen privilegiado y proveniente de una tradición muy antigua, lo cual le llevó a reclamar un protagonismo que nos devuelve al concepto de pureza de Américo Castro, expresado en la voluntad de los conversos de seguir fieles a sus estructuras de autoridad.

La convicción de Cartagena sobre la convergencia de los textos paganos y los bíblicos provenía de la creencia en una continuidad histórica entre el judaísmo y el catolicismo mucho más profunda que la marcada por la filosofía medieval entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: “Según el obispo de Burgos tanto los israelitas como los gentiles al entrar en la fe católica por la puerta del sagrado bautismo no persisten como dos pueblos o como dos linajes diferentes, sino que se cohesionan creando un pueblo nuevo”¹¹⁹. Tal mentalidad implica que es imposible prescindir del pasado: “Todo instante resultaba valioso para la transmisión y ninguna herencia podía caer en el vacío”¹²⁰. De ahí la sentencia del obispo: “No es conveniente forjar cosas nuevas de tal manera que destruyamos las antiguas hasta la raíz”¹²¹.

De este modo, la filosofía antigua no podía traducirse como la retórica, cuyo contenido es estético, ni tampoco ocupaba el mismo lugar. La filosofía resultaba superior, ya que contenía, al igual que la Biblia, preceptos morales, y en la jerarquía de Cartagena, la moral ocupa definitivamente el puesto más elevado: “la virtud u honestas por encima de la pulchritudo”¹²². A dicha jerarquía se le suma la negación de la supremacía de una lengua sobre otra; cercano como aún estaba a la tradición judía, para Cartagena “no tenía sentido un lenguaje elitista que no pudiera ser comprendido por la gente”, ni tenía tampoco sentido la traducción literal o palabra por palabra –coincidiendo en esto con otros conversos como Fernando de Lucena-. Lo que hacía falta era una interpretación libre y flexible de los

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 21.

¹¹⁹ “Tam israelitas quam gentiles per sacri baptismatis ianuam ad fidem catholicam ingredientes non duos populos aut duas gentes diversas manere sed ex utrimque venientibus unum populum novum creari”. Alonso de Cartagena, *Defensorium unitatis christianae*, p. 131, citado por Giordano, *op. cit.*, p. 55, nota 32.

¹²⁰ Villacañas Berlanga, *op. cit.*, p. 19.

¹²¹ Alonso de Cartagena, “Sigue el libro de Alfonso, obispo de Burgos”, en T. González Rolán, A. Moreno Hernández y P. Saquero Suárez-Somonte, *Humanismo y Teoría de la Traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV*, citado por Villacañas Berlanga, *op. cit.*, p. 200.

¹²² *Ibid.*, p. 25.

textos¹²³, interpretación que otorgara claridad a los receptores y que les permitiera incorporar los preceptos y prácticas filosóficas a su vida de cristianos.

Muy ligada a esta conciencia histórica se presenta la noción paulina del cristianismo como comunidad universal¹²⁴, que reclamaba que los creyentes mantuvieran un equilibrio entre la vida activa y la vida contemplativa¹²⁵, y por tanto, entre un cristianismo exterior y uno interior, o bien entre las obras y la oración¹²⁶. También los estoicos antiguos se habían preocupado profundamente por alcanzar un equilibrio entre la disciplina interior del individuo y la vida pública. Séneca, por ejemplo, en sus *Epístolas a Lucilio*, recomienda sustraerse a las ocupaciones y retirarse a un sitio alejado de las agitaciones políticas para ocuparse de sí mismo, sin esperar para ello hasta la vejez, pues nadie conoce la hora de su muerte: “Si te retiras a la vida privada, tus bienes serán menores, pero te llenarán cumplidamente; en cambio, ahora no sacian esos grandes bienes que afluyen de todas partes”¹²⁷.

Para Alonso de Cartagena, a favor de una síntesis entre las dos formas de vida, la mejor manera de que ésta se lograra era estableciendo una relación entre la ética –expresada por la filosofía clásica- y la religión. Es aquí donde la filosofía moral de Séneca y las traducciones que de ella hizo le resultaron idóneas para crear ese vínculo¹²⁸, pues el

¹²³ *Ibid.*, pp. 31-32.

¹²⁴ Giordano, *op. cit.*, pp. 54-55.

¹²⁵ La distinción proviene de Aristóteles, quien consideró que la psicología humana se dividía en una parte activa a la que corresponden los asuntos públicos, los negocios y la guerra, y una parte contemplativa dedicada al ocio y a la búsqueda de la paz. La distinción es retomada en el cristianismo por Santo Tomás. Así, la Iglesia atribuye a la vida activa el hacer, el guiar, el dirigir y el ordenar, mientras que a la vida contemplativa le corresponde la tranquilidad del espíritu y la mirada atenta de la divinidad. *Vid.* Araiza, “La noción aristotélica de vida contemplativa (*bíos theoretikós*). *Ethica nicomachea* X 7 y IX 9: vivir, sentir y pensar”, pp. 34-45.

¹²⁶ Otro aspecto que vale la pena destacar es de la manera en que, desde una espiritualidad conversa, el obispo de Burgos percibe la continuidad entre el pasado y el presente, entre el paganismo, el judaísmo y el cristianismo, así como la síntesis entre la vida activa y la contemplativa, es la imagen de la iluminación. Cartagena describe la fe como “un rayo de luz que ilumina la breve noche de verano que es la vida del hombre”, metáfora central en el humanismo castellano del siglo XV. En esta dirección, la luz de la fe es la que lleva hacia la virtud, pues atraviesa la vida activa preparando el camino hacia la contemplación, donde puede consumarse la gracia. La metáfora de la iluminación coincide igualmente con el “sentimiento interior de la gracia” que se acerca tanto a la espiritualidad interior característica de la *devotio moderna*, como a las corrientes iluministas surgidas entre los franciscanos, muchos de ellos conversos, y que tan problemáticas serían en el contexto de la Contrarreforma española. *Vid.* Giordano, *op. cit.*, pp.61-62 y Villacañas Berlanga, *op. cit.*, p. 37.

¹²⁷ Séneca, *Cartas a Lucilio*, p. 47.

¹²⁸ La simpatía de Alonso de Cartagena por la moral senequista no parece pasar por la idealización del origen hispano del filósofo. Más allá de eso, Cartagena reivindica la afinidad entre las ideas de San Pablo y las de Séneca, derivada de la creencia en que estos autores habían sostenido una correspondencia, lo cual confirma

senequismo proporcionaba, como señalé, un soporte ante las tribulaciones de la vida, al tiempo que presentaba un esquema disciplinario y una serie de técnicas y recomendaciones que le permitían al cristiano, sin dejar de participar activamente en su comunidad, poner en práctica las virtudes y por lo tanto, alcanzar la tan deseada bienaventuranza.

Dicha bienaventuranza no era, sin embargo, un estado reservado para después de la muerte, como lo consideraba la escatología medieval; siguiendo la idea de continuidad entre un tiempo pasado y uno presente, entre el pueblo judío y el cristiano, Cartagena considera, como Séneca, que la *vita beata* puede alcanzarse ya en el mundo terrenal. Si las desventuras se despliegan en el presente, gracias a “su resbalar inasible sobre los cuerpos de los seres humanos, de la inhumanidad profunda de esta vida temporal, en la que nadie puede hacer pie en algo sólido”¹²⁹, entonces la voluntad puede ejercitarse en el mundo terrenal, donde comienza la bienaventuranza que se continúa en la otra vida: “Deleite, saber y fin verdaderos se deben dar en este mundo y, sólo por eso, conquistan su continuidad en el más allá”¹³⁰.

Como Séneca, Cartagena piensa que el camino a la vida bienaventurada no se presentará de forma sencilla y que se requiere de una voluntad extraordinaria, la cual implica no imitar a la mayoría, sino curarnos, “separándonos de la multitud” y buscando “qué es lo mejor que ha de hacerse, y no lo que es más acostumbrado; y qué es lo que nos coloca en posesión de la felicidad eterna y no lo que agrada al vulgo, que es pésimo interprete de la verdad”¹³¹.

Las traducciones de los tratados de Séneca realizadas por Alonso de Cartagena son consideradas las más importantes que haya hecho un autor castellano de su siglo¹³². Muy

su perspectiva conversa, que le alejaba de la visión de los humanistas italianos y de los cristianos viejos en España. Vid. Villacañas Berlanga, *op. cit.*, p. 23

¹²⁹ *Ibid.*, p. 50.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 36.

¹³¹ Séneca, “De la vida bienaventurada”, en *Tratados Morales*. Tomo I, p. 2.

¹³² Alonso de Cartagena, además, fue autor de un considerable número de obras. Aunque en la presente investigación me limitaré a trabajar con las traducciones de Séneca, considero importante recordar, entre sus numerosos textos el ya citado *Defensorium unitatis christianae*, tratado en el que defiende a los conversos, y el *Oracional*, que el obispo escribió hacia 1454 a petición de Fernán González; se trata de un libro didáctico-moral en el cual el autor pretende demostrar que la oración no debe ser externa sino que debe elevarse de forma sincera a Dios desde el corazón, esto es, ser un “acto interior”. Esto, como puede verse, se acerca peligrosamente a lo que un poco más tarde propondría el protestantismo. También aquí encontramos rasgos de la espiritualidad conversa, pues Cartagena, al mostrar un árbol genealógico de la oración, defiende un linaje más puro que alegóricamente se identifica con el de los conversos, linaje que corresponde a la “religión interior” o “religión de la gracia”.

posiblemente son anteriores a 1434, fecha en que el obispo asistió al concilio de Basilea, y siguieron por supuesto su idea de trasladar sobre todo el sentido del texto y no su literalidad¹³³. De acuerdo a Marina Gurruchaga, las traducciones de Cartagena señalan “el clímax en la aceptación eclesiástica del clásico durante este primer período del Renacimiento Castellano, así como la etapa de mayor fervor humanístico (c.1421-1424) del prelado”¹³⁴. De las obras que el obispo traduce, por solicitud del rey Juan II, algunas son de Séneca y otras son atribuidas a éste. Los títulos son: “*Libro de la vida bienaventurada; Libro primero de la providencia de Dios; Libro segundo de la providencia de Dios; Libro de la clemencia; Libro de las siete artes liberales; Libro de los remedios contra fortuna; Libro de las declamaciones; Libro de amonestaciones y doctrinas; Compilación de algunos dichos de Séneca; Título de la amistanza o del amigo; Dichos de Séneca en el fecho de la caballería*”¹³⁵.

Entre todos ellos, me centraré en tres, el *Libro de la vida bienaventurada*, el *Libro primero de la providencia de Dios* y el *Libro segundo de la providencia de Dios*, para realizar posteriormente el análisis de los elementos senequistas en los tratados de Teresa de Cartagena. El primero de los libros es el tratado *De vita beata*, mientras que los otros dos corresponden a una parte de las *Epistulae ad Lucilium*; de los tres libros se conoce una buena cantidad de manuscritos, pero también aparecieron impresos junto a *Las siete artes liberales* y el *Libro de Amonestamientos y doctrinas*, bajo el título de *Los Cinco Libros de Séneca*, en Sevilla en 1491, en Toledo en 1510, en Alcalá de Henares en 1530 –incluyendo una vida de Séneca recogida por Erasmo- y en Amberes en 1548 y 1551¹³⁶.

¹³³ Villacañas Berlanga, *op. cit.*, p. 47.

¹³⁴ Gurruchaga, “Algunas observaciones acerca de los *Tratados de Séneca traducidos por Don Alonso de Cartagena* (Ms. 37 B.M.P.)”, p. 132.

¹³⁵ Delgado de León, “Séneca en la Edad Media Española”, p. 423. Este investigador identifica el *Libro de la vida bienaventurada* como el diálogo *De vita beata*, cuyo texto en latín se conserva incompleto; el *Libro primero de la providencia divina*; *Libro segundo de la providencia de Dios*, como el diálogo *De providentia*, dedicado a Lucilio Iunior; el *Libro de la clemencia* es la epístola moral, *De clemencia*, del que sólo se conoce el primero de los tres libros originales; el *Libro de las siete artes liberales* es la epístola 88 de las *Epistulae* de Séneca ad Lucilium; el *Libro de los remedios contra fortuna* es la traducción de una obra atribuida a Séneca en la Edad Media; *De remediis fortuitorum* es el *Libro de las declamaciones* es parte de la obra de Séneca el *Retórico* atribuido durante la Edad Media a su hijo; el *Libro de amonestaciones y doctrinas* es el tratado *De legalibus institutis* atribuido a Séneca en la Edad Media; la *Compilación de algunos dichos de Séneca* corresponde a un texto atribuido a Séneca que en realidad proviene de Publilio Syro; El *Título de la amistanza o del amigo* es en realidad una traducción de Luca Manelli; Los *Dichos de Séneca en el fecho de la cavallería* son sentencias sacadas del *Epitome rei militaris* de Vegetio.

¹³⁶ Delgado, *op. cit.*, p. 425. La edición de José Luis Villacañas Berlanga con la que trabajo se basa en la edición de Toledo de 1510.

José Luis Villacañas dice que la vuelta a Séneca ocurrida en el seno del incipiente humanismo español fue “el único alivio” para los espíritus que aspiraban a algo más digno¹³⁷, espíritus inquietos como el de Alonso de Cartagena, quien, al tiempo que reclamaba un liderazgo intelectual en la Castilla de su época, buscaba aportar una identidad para los nuevos cristianos. Tras las revueltas de mitad de siglo, cuando la violencia se agudizó, los ánimos de los que participaron del proyecto integrador e histórico del obispo decayeron. Como sabemos, el programa de ese primer humanismo no sería posible y los tiempos se volverían cada vez más duros para los conversos. Esto no lo vería ya don Alonso de Cartagena, que moría rodeado de amigos y parientes, el 22 de julio de 1456¹³⁸.

IV.2.2 El género consolatorio en la Antigüedad

Es el primero de los tratados de Teresa de Cartagena el que arroja más luz no solamente sobre las relaciones existentes entre las obras de la escritora burgalesa y el pensamiento converso del primer humanismo español, sino específicamente sobre su tendencia al neoestoicismo, por la clara filiación del texto con las obras de Séneca, tanto en lo que corresponde a su forma como en lo que atañe a su contenido. La estructura que presenta el tratado, su temática moral y filosófica, así como los tópicos que lo conforman, terminan por confluir en el modelo del género consolatorio, igualmente cultivado por el filósofo cordobés. Enmarcar genéricamente *Arboleda de los enfermos* resulta pues necesario para explicar sus fuentes.

El antiguo género consolatorio, o de las consolaciones es, según Perfecto Cid Luna, relativamente tardío, puesto que lo encontramos con mucha mayor frecuencia durante el período helenístico –período, como hemos visto, de intenso desarrollo del cuidado de sí-, en un momento en que la filosofía, preocupada por constituirse como un arte de vivir, y la retórica, convergieron en las escuelas filosóficas¹³⁹. Los textos anteriores a ello, conservados en su mayoría fragmentariamente, son bastante escasos, aunque podemos ubicar en el mundo griego el género del *paramythétikós lógos*, cuya composición era motivada por un acontecimiento trágico ante el cual el autor pretendía aliviar la pena de

¹³⁷ Villacañas Berlanga, *op. cit.*, p. 50.

¹³⁸ Rodríguez de Almena, “Sobre los hechos del reverendísimo padre en Cristo y señor don Alfonso de Cartagena, obispo de Burgos”, en Alonso de Cartagena, *Los cinco libros de Séneca*, p. 63.

¹³⁹ Cid Luna, “Materia y forma de la consolación senequiana (I)”, p. 232.

aquellos que sufrían dicha desgracia, y que éstos logaran la *sophrosyne* o tranquilidad espiritual¹⁴⁰.

Desde el punto de vista de Favez, la consolación habría sido practicada por todas las grandes escuelas de la filosofía antigua¹⁴¹, y a este señalamiento se añade el hecho de que durante siglos el género se mantuvo anclado en la concepción de que el trabajo del filósofo sobre el alma es análogo a la labor que el médico realiza sobre el cuerpo. Sobre todo en la época helenística, precisamente a causa del proyecto de hacer de la filosofía un ministerio en el cual el sabio ejerce como director de conciencia y médico del alma cuya misión incide en el bien de la comunidad¹⁴², las consolaciones estuvieron muy cercanas a los tratados de moral práctica, nacidos del afán de poner este arte de la vida al alcance de sectores más amplios de la población, y cuyas formas, a partir de la diatriba, se diversificaron en diálogos, epístolas, sátiras y discursos¹⁴³.

Así, por un lado, los criterios formales a partir de los cuales se construyó el género consolatorio en la Antigüedad permiten enmarcarlo en la parénesis filosófica e identificar su función con la noción de la terapéutica de las almas¹⁴⁴. Por otro lado, la diversificación de formas literarias que adoptó la consolación, ha dificultado estudiarla como género autónomo, y ha confundido no sólo al estudioso moderno, sino a los autores medievales que la cultivaron: San Jerónimo, por ejemplo, la define como “volumen, opusculum, liber y epistula”¹⁴⁵.

No obstante esta dificultad, sí es posible hablar de una serie de características formales que identifican a las consolaciones como un género, comenzando por su ya citada intención moral, pues la consolación debe servir “de pauta de comportamiento ante situaciones penosas”¹⁴⁶; la mayoría de las veces la situación es la muerte de un ser querido,

¹⁴⁰ Marcos Celestino, “Las *Consolationes* de Séneca”, p. 73. Sobre este género, se tiene noticia de la obra *Teché alypias*, del sofista Antifonte y de un apócrifo de Platón titulado *Axioco*, ninguno de los cuales ha llegado hasta nosotros. Otra obra que gozó de gran prestigio y que sabemos llegó a manos de San Jerónimo, es el *Perí pénthous pros Hippoklea* de Crantor de Solos, primer comentarista del *Timeo* de Platón, a quien generalmente se le ubica como iniciador del género; en dicho tratado, el autor consuela a Hipoclea por la muerte de su hijo.

¹⁴¹ Charles Favez, “Introduction”, en *Dialogorum liber XII. Ad Helviam matrem de Consolatione*, Payot Lausana-París, 1928, pp. XXXVIII-XLVI, citado por Marcos Celestino, *op. cit.*, p. 71.

¹⁴² Marcos Celestino, *op. cit.*, p. 73.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 71.

¹⁴⁴ Cid Luna, *op. cit.*, p. 232.

¹⁴⁵ Marcos Celestino, *op. cit.*, p. 70.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 75.

aunque en ocasiones se trata de otro tipo de desgracias, tales como el destierro o la enfermedad.

René Waltz afirma que las consolaciones suelen estructurarse en dos partes: una primera que atañe a las circunstancias que dan pie a la composición y una segunda que, de acuerdo con la intención moral y didáctica del texto, se teje por medio de máximas y exempla¹⁴⁷. Si tomamos como modelo las *Consolaciones* de Séneca, autor paradigmático en el análisis que propongo de la *Arboleda de los enfermos*, encontramos una correspondencia con el esquema de Waltz. De Séneca conocemos tres obras del género en forma de epístolas: la *Consolatio ad Marciam*, *Consolatio ad Helviam matrem* y *Consolatio ad Polibium*. Las tres se dirigen a personas que han sufrido la pérdida o el destierro de un ser amado¹⁴⁸. Asimismo, en las tres puede encontrarse la siguiente estructura en tres partes: “1) Un conjunto de tópicos filosóficos de naturaleza consolatoria. 2) Un entramado retórico en el que se combinan esos tópicos. 3) Tras los principios teóricos (*praecepta*) se aducen ejemplos (*exempla*) a imitar”¹⁴⁹. Las primeras dos partes conciernen pues a las circunstancias de la composición, mientras que la tercera contiene las máximas, y por lo tanto enumera y explica las virtudes que debe poner en práctica el individuo a quien se consuela y la forma más adecuada de hacerlo.

De este modo, el conjunto de tópicos de naturaleza consolatoria y su entramado retórico, pueden entenderse como la parte “teórica” de la obra; en los tratados senequistas, tanto como en los de otros autores, estos tópicos no provienen de una sola corriente filosófica, aunque sí hay una primacía de la escuela a la que pertenece el autor, siendo el núcleo de la reflexión el principio de que, a pesar de que el hombre no puede controlar los acontecimientos exteriores, sí tiene la posibilidad de regir su razón y su voluntad¹⁵⁰. Así, en términos estoicos, vemos desfilar los conocidísimos tópicos del paso inevitable del tiempo,

¹⁴⁷ René Waltz, “Introduction”, en Sénèque, *Dialogues*. Tome III: *Consolations*. Les Belles Lettres, París, 1967, p. VI, citado por Marcos Celestino, *op. cit.*, p. 71.

¹⁴⁸ La *Consolatio ad Marciam* se dirige a la hija de Cremucio Cordo, político e historiador de la época de Augusto, con motivo de la muerte de su hijo Metilio; la *Consolatio ad Helviam matrem* la manda Séneca a su madre para consolarla por el destierro que él mismo ha sufrido; la *Consolatio ad Polibium* está destinada al secretario liberto de Claudio tras la muerte de uno de sus hermanos.

¹⁴⁹ Marcos Celestino, *op. cit.*, pp. 77-78.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 78.

de la debilidad humana, de los beneficios de la muerte, de la brevedad de la vida y de la Fortuna a la cual nadie escapa¹⁵¹.

La parénesis se realiza plenamente en la tercera parte, donde el filósofo recomienda los preceptos que conviene seguir, mismos que deben ser ilustrados y reforzados con ejemplos “que el arte del consolador estime oportunos, en función de la personalidad y circunstancias del consolado”¹⁵². En el caso de Séneca, no se trata de una simple exposición, pues éste actualiza las prescripciones y según lo que sea necesario, dirige a su lector “disuaciones o persuaciones, exhortaciones, reproches o alabanzas”¹⁵³. A Séneca no le interesa dirigirse a los sabios, sino “mostrar el camino de la virtud en la vida ordinaria”¹⁵⁴. También es fundamental la complementariedad de los ejemplos, puesto que el hombre no se conforma sólo de razón y por ello “necesita de signos, pues si aun en las cuestiones más abstractas resulta en ocasiones de gran utilidad y eficacia docente o comunicadora la imagen (la *conuersio ad phantasmata* que decían los escolásticos), cuanto más en el ámbito de la Ética”¹⁵⁵.

Cabe además señalar que los ejemplos contenidos en las consolaciones senequistas llegan a cobrar una profunda dimensión literaria, ya que el filósofo hace uso de metáforas y comparaciones que con gran frecuencia provienen justamente del ámbito de la medicina¹⁵⁶, y en ocasiones de otras actividades humanas tales como la navegación, los viajes, el arte de la guerra o el derecho¹⁵⁷, metáforas que, por otra parte, son comunes en los textos estoicos, como ya había apuntado Michel Foucault al hablar del cuidado de sí. El uso de tales imágenes no hace más que confirmarnos que en el contexto de Séneca “el modelo médico, es el modelo pedagógico por excelencia”¹⁵⁸, y que la *therapeuein* a la que hace referencia Epicuro está en el centro de estas escuelas, como lo señaló Pierre Hadot¹⁵⁹.

La noción de la “cura por la palabra” a través de diversos ejercicios espirituales se relaciona con lo anterior. Ya he hablado antes de las diversas técnicas que proponía la

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 83.

¹⁵² Cid Luna, “Materia y forma de la consolación senequiana (II)”, p. 109.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 113.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 115.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 127-128.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 139.

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ Díaz Genis, “La filosofía como 'cura del alma' y la educación para la sabiduría”, § 6.

¹⁵⁹ “En esta perspectiva, la filosofía parece ser una terapéutica de las preocupaciones, de las angustias y de la desgracia humana”. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p. 117, citado por Genis, *op. cit.*, § 7.

filosofía helenística (el examen de conciencia, la *praemeditatio malorum*, el diálogo con el maestro). En el caso de Séneca, el *pharmacón* que éste receta para llegar a la tranquilidad del alma¹⁶⁰ tiene que ver con el cambio de mentalidad que el individuo debe llevar a cabo en lo que respecta a la forma en que concibe y acepta su propio sufrimiento: en consonancia nuevamente con Epicuro, Séneca señala que es necesario que aprendamos a separar las cosas que dependen de nosotros de las que no, es decir, debemos aprender a separar “el juicio moral, la representación y la perspectiva, el deseo y la aversión (lo que viene del interior)” de “el cuerpo, la honra, la fama, etc. (lo que es externo)”¹⁶¹. Así, preceptos, ejemplos y metáforas, acaban por coincidir en una propuesta pedagógica concreta.

Vale hacer un último apunte sobre las consolaciones en la literatura latina: ya que suelen identificarse como tales principalmente las *consolatio mortis*, se dejan de lado textos que atañen a otro tipo de desgracias humanas; entre ellas, una que es especialmente interesante en cuanto a que se puede poner en relación con el tratado de Teresa de Cartagena, es la *consolatio de caecitate*, textos dedicados a consolar y aconsejar a personas que habían perdido la vista. De textos con esta temática se tienen pocos ejemplos: uno muy ilustrativo es la consolación dirigida de forma oral por Augusto a un senador que se había quedado ciego y por ello deseaba morir de hambre¹⁶².

Igual que en las *consolatio mortis*, en las *consolatio de caecitate* el autor desea que aquél a quien se dirige comience a representarse de modo distinto su desgracia, a verla no como un mal o bien como un mal muy pequeño¹⁶³. Esta primera reflexión, como puede verse, corresponde a la parte de los *praecepta* que expuse líneas arriba y se continúa coherentemente con la elección de los *exempla*, los cuales se centran en la comparación de la ceguera con la “clarividencia en lo espiritual o en la visión de la belleza” y en la “consideración de los ojos como fuente de males”¹⁶⁴, lo cual supone un alivio para el individuo pues “carecer de ojos favorece el camino (uia) vital hacia la sabiduría. De igual modo que la muerte libraba al fallecido de los males de la vida, la ceguera libra al que la

¹⁶⁰ *Idem.*

¹⁶¹ *Idem.*

¹⁶² Así lo consigna Suetonio en las *Vidas de los Césares*. Suetonius, *Divus Augustus* 53,3 (ed. G. Vitali), Zanichelli, 1982, citado por Lillo Redonet, “La *consolatio de caecitate* en la literatura latina”, p. 369.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 373.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 381.

padece de multitud de pasiones y vicios”¹⁶⁵. En este sentido, la desgracia del ciego se transformaba en un beneficio para él y para su comunidad¹⁶⁶, ya que al primero lo fortalecía moralmente y a los demás éste se les presenta como un ejemplo a seguir. De todo lo anterior se concluye que, dado que los placeres del espíritu son superiores a los del cuerpo, podrán ser mejor gozados por los que carezcan de alguno de sus sentidos¹⁶⁷. Del mismo modo, ya que dolerse excesivamente de la desgracia es reprobable, es necesario que el autor incluya la respectiva *exhortatio*, una invitación a que el enfermo compruebe su calidad moral al sobrellevar adecuadamente su dolor¹⁶⁸.

IV.2.3 La *consolatio* en la Edad Media

El antiguo género consolatorio, tanto en su vertiente de *consolatio mortis* como en la de *consolatio caecitate*, habrá de sobrevivir al paso del tiempo, mostrándose posteriormente en autores cristianos como San Ambrosio, San Agustín, San Jerónimo y Boecio. El de San Jerónimo es un ejemplo imprescindible en la línea de continuidad genérica y temática que pretendo establecer. Este autor es además parte de la constelación de influencias de la monja burgalesa. Las *Cartas* de San Jerónimo son fundamentales para acercarse a la personalidad del padre de la Iglesia y a su camino ascético e intelectual, al tiempo que se nos presentan como uno de los grandes ejemplos de dirección espiritual en los primeros siglos del cristianismo, ya que se encuentran en el centro de la transformación que el cuidado de sí tuvo en esa época, esto es, en el paso de las técnicas de sí como formas de autoconocimiento y desarrollo de un arte de la vida, hacia una serie de técnicas que permiten al creyente “saber quién es” no en el sentido antiguo, sino en el de conocer “lo que pasa en sí mismo [...] conocer las faltas que puede haber cometido [...] las tentaciones a las que está expuesto”¹⁶⁹.

Varias de las epístolas de San Jerónimo encajan bien en el género, en su variante de *consolatio mortis*: al menos ocho de ellas tienen como objetivo reconfortar a sus

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 382.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 375.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 378.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 383.

¹⁶⁹ Foucault, “Cristianismo y confesión”, en *El origen de la hermenéutica de sí*, p. 72.

destinatarios por la muerte de un ser querido¹⁷⁰, todas ellas haciendo énfasis en la importancia de despojarse de lo terrenal y en la certeza de que después de dejar la carga que representa la carne, al alma de estos personajes les espera, puesto que en la vida se dedicaron a Dios, el premio del Paraíso y el retorno al creador. Hay, sin embargo, otras dos cartas que más bien se ubican en la *consolatio caecitate*: las cartas dirigidas a Castriciano hacia el 397-8 y a Abigao en el 399.

De acuerdo a la tradición de la *consolatio* latina, San Jerónimo comienza ambas cartas tratando de demostrar a sus remitentes que la ceguera no es una desgracia, sino aquella prima medicina de la que hablaban los estoicos: en lugar de concebirla como un castigo por haber pecado, hay que considerarla una preparación para la vida eterna. El santo continúa con la parte correspondiente a los *exempla*, aduciendo como prueba de su argumento la respuesta de Cristo al cuestionamiento de los apóstoles sobre si el ciego de nacimiento lo era por culpa suya o por la de sus padres¹⁷¹. También sirven al santo para apoyar su argumento los perfectos ejemplos de Job y Lázaro, cuyos sufrimientos, y claro está, su actitud estoica al enfrentarlos, les aseguran un premio superior a cualquier riqueza terrenal¹⁷². Para San Jerónimo, igual que para los latinos, la ceguera liberaba de los vicios y pasiones a los que la padecían, al elevar su mirada de lo corporal a lo espiritual, aunque no se trataba solamente de una circunstancia enviada por los dioses como prueba para que el hombre demuestre su calidad moral. En todo caso se trataba de una forma de retrotraerse dentro de sí para encontrar la iluminación en esa interioridad, paradoja que volvemos a encontrar en Teresa de Cartagena, pero representada por el ruido y el silencio. Tal paradoja nos devuelve al ámbito de las tecnologías del yo o técnicas de sí en el cristianismo de los primeros siglos, cuando se hizo evidente que la búsqueda de la verdad estaba marcada por la gran contradicción de que “no hay verdad sobre sí mismo sin sacrificio de sí”¹⁷³, o en otros términos, el conocimiento al que aspira el asceta cristiano difiere del objetivo pedagógico del filósofo griego o latino, en el hecho de que no pretende únicamente cambiar

¹⁷⁰ La carta XXIII dirigida a Marcela, la XXXI a Paola, la LX a Heliodoro, la LXI a Panmaquio, la LXXV a la española Teodora, la LXXVII a Océano, la LXXVIII a Fabiola y la LXXIX a Salvina.

¹⁷¹ “De paso te ruego que no pienses que la enfermedad que sufres te haya venido por tus pecados, que fue lo que sospecharon los apóstoles a propósito del que había nacido ciego desde el vientre de su madre, y por eso le preguntaron al Salvador quién había pecado, él o sus padres, para que naciera ciego; pero escucharon del Señor: *ni él ni sus padres; es para que se manifiesten en él las obras de Dios*”. San Jerónimo, “Carta LXVIII a Castriciano”, pp. 704-705.

¹⁷² *Ibid*, p. 387.

¹⁷³ Foucault, *op. cit.*, p. 93.

la representación del individuo acerca de lo que puede o no controlar, ni tampoco pretende proporcionar una cura que otorgue al alma la tranquilidad que necesita. Muy bien consignado queda en la consolación medieval que el objetivo del director espiritual es convencer al pecador de que, para descubrir la verdad dentro de él mismo, es necesario que renuncie a sí mismo, que soporte todo el dolor que la divinidad le otorgue, en aras de ser un mejor cristiano y de alcanzar el premio de la vida eterna.

Las consolaciones latinas y cristianas primitivas encontrarán sucesores en la España bajomedieval, donde las preocupaciones morales pasarán de estar ancladas en la renuncia del individuo a lo terrenal, a sumar al agrado de Dios ante la buena conducta, la garantía de prosperidad para quien practique la virtud¹⁷⁴. En esta ecuación hay no obstante un gran problema, que por supuesto no es privativo de la época, pero que aquí cobra matices particulares: el hecho de que hasta a los más virtuosos les alcanza la desgracia. La época leerá esta indisoluble contradicción a partir de la noción de la Fortuna, noción que se colocará a medio camino entre la Fortuna latina y la Providencia cristiana, con su carga patristica y escolástica. Si para los latinos la fortuna era una “especie de suerte irracional, no sometida a los principios de la ecuanimidad, que provoca éxitos y pesares a los hombres con igual ligereza, sin atender a la integridad moral de estos”¹⁷⁵, para San Agustín y Boecio, la fortuna es la voluntad de Dios. En *De consolatio Philosophiae*, Boecio señala que las injusticias que sacuden las vidas de los hombres, aunque para ellos sean ininteligibles, para Dios tienen un sentido y una función¹⁷⁶. De este modo se apropia de la noción helenística de la filosofía como terapéutica, convirtiéndola en el único sitio donde el ser humano puede buscar la certeza de que si bien al ser justo no obtiene una recompensa acorde a su comportamiento durante la vida, sí la obtendrá después de la muerte.

Más de un tratadista castellano hará eco de la reflexión sobre los infortunios humanos, comenzando por Enrique de Villena, quien fue considerado el mayor erudito de su época y quien a principios del XV retomó las ideas de Boecio y San Jerónimo en su *Tratado de la consolación*, una carta dirigida a su amigo Juan Fernández de Valera tras haber sufrido éste la pérdida de toda su familia. Al retornar a la vertiente de la *consolatio*

¹⁷⁴ Villa Prieto, “Afrontar el destino: fortuna, providencia y moralidad en los tratados castellanos de la Baja Edad Media”, p. 158.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 159.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 160.

mortis, Villena no solamente se coloca en la línea de los autores ya citados, al considerar provechosa para el alma la llegada de la muerte, el autor se aleja asimismo de la tradición medieval que consideraba a la muerte horrorosa y macabra, y se vuelve más profundamente hacia Séneca, no precisamente hacia sus obras consolatorias, sino a los tratados *De remediis fortuitorum*, *De beneficiis* y *Epistola ad Lucilium*¹⁷⁷. Aunque las citas de Villena no siempre son textuales, el pensamiento senequista puede verse claramente reflejado; más allá de los designios de la Providencia y siguiendo la ética naturalista del cordobés, Villena considera que hay que aceptar de forma racional que los designios de la naturaleza son inalterables: “Bien sabedes, por lumbre de rrazon, que eran mortales y convenia en algún tiempo soluïessen el común de natura debdo”¹⁷⁸.

No queda fuera de la inquietud por las desgracias y el destino humano, por supuesto, el mismo Alonso de Cartagena. Mucho más cercano al humanismo, como ya he mostrado, el tío de Teresa de Cartagena glosa el tratado *De la providencia* de Séneca, insistiendo en que el hado de los antiguos debe interpretarse en su siglo de otro modo: “Ca las cosas que pertenecen al libre albedrío del todo son libres y no reciben necesidad. Alguno parece que lo llama fado, ca la providencia divinal no muda la natura de las cosas contingentes, según los santos doctores dicen en diversos lugares, y Boecio lo trata muy sutilmente y hermosamente”¹⁷⁹.

También Alonso de Córdoba, en la segunda mitad del siglo XV, intenta resolver, partiendo nuevamente de Boecio y de San Agustín, la contradicción entre el libre albedrío y la fortuna en su *Tratado de la predestinación*, cuyo objetivo es ayudar al lector a comprender que la voluntad divina es la que rige sus destinos y mostrarles “como ha de bevir e non abandonarse a su providencia”¹⁸⁰. De ella y no del hado provendría, de acuerdo a Córdoba, el libre albedrío de los hombres: “el fado es una depusiçion que esta en las cosas movibles, por la qual la divinal providençia de Dios las ayunta et pone en sus ordenes [...] Et asy entiendo que es çierto que ay fado porque et quien lo negare negará la Providencia divinal”¹⁸¹.

¹⁷⁷ Torres Alcalá, “El estocismo senequista de Don Enrique de Villena”, pp. 28.

¹⁷⁸ Villena, *Tratado de la consolación*, p. 79.

¹⁷⁹ Alonso de Cartagena, *Los cinco libros de Séneca*, p. 228.

¹⁸⁰ Villa Prieto, *op. cit.*, p. 173.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 166.

Otros escritores castellanos ligados al género son Pedro de Luna con su *Libro de las consolaciones de la vida humana* y Lope Fernández de Minaya, autor del *Libro de las tribulaciones*, del *Espejo del alma* y del *Tratado breve de penitencia*. Ambos repiten en sus libros el precepto sobre el sufrimiento, que en lugar de representar un mal para quienes lo padecen, les permite ejercitar ciertas virtudes y fortalecer su voluntad¹⁸². El infortunio ya no se presenta solamente ligado a la muerte, puesto que se extiende principalmente hacia otros dos acontecimientos: la enfermedad y la pobreza. Además de la práctica de las virtudes, los autores recomiendan remedios tales como la oración y un estilo saludable de vida¹⁸³.

Ya que antes he hecho referencia a las relaciones que durante el siglo XV se establecieron entre la fascinación por las obras de Séneca, el neoestoicismo de los conversos y el primer humanismo español, me parece pertinente señalar, en último término, que tampoco los judíos españoles medievales quedaron libres a ese influjo, ni dejaron de escribir obras de tipo consolatorio. Así lo prueba el hallazgo de una colección de textos aljamiados que comprende ocho trabajos, uno de los cuales es una serie de proverbios y sentencias atribuidos a Séneca, ordenados al estilo de los florilegios medievales¹⁸⁴. Del mismo modo, se conocen cuatro cartas de tipo consolatorio en hebreo, escritas en prosa rimada a finales del siglo XIV; en ellas es el poeta y filósofo de Zaragoza Yom Tov Ben Hannah quien se dirige a varias personas de la comunidad de Montalbán en el reino de Aragón, con motivo de la muerte de alguno de sus parientes. Aunque estos textos pueden situarse en la tradición de las elegías hebraicas, hay igualmente en ellas elementos de la tradición que he venido desglosando: si bien el autor se aleja del tema de la muerte como liberación de las tribulaciones terrenales¹⁸⁵, que ya hemos visto que es común en los autores cristianos, sí hace uso del motivo, más cercano a la *consolatio* latina, de la disrupción del orden natural que “es evocada para demostrar la grandeza de Dios, en contraste con la futilidad del esfuerzo humano”¹⁸⁶. También encontramos la reflexión acerca de lo inútil que

¹⁸² *Ibid.*, p. 175.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 177.

¹⁸⁴ Nelson Novoa, “Seneca in Sefarad on the Eve of the Expulsion. A Fifteenth Century Senecan Florilegium in Aljamiado”, pp. 193-195.

¹⁸⁵ Ben-Shalom, “The Consolatory Letters of a Jewish Communal Scribe in Montalbán, Aragon: Political Implications and Historical Context”, p. 140.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 129.

resulta “cuestionar el juicio de Dios con la mirada de nuestras almas mortales”, reflexión que sí remite a la idea de la Providencia cristiana¹⁸⁷.

Una vez expuesto el recorrido por el género consolatorio, veremos ahora de qué manera encaja el tratado de Teresa de Cartagena en esta tradición, cuáles elementos de éste retoma y cómo se enlaza con el concepto del cuidado de sí, cuestiones de las cuales me ocuparé en los siguientes apartados.

IV.2.4 *Arboleda de los enfermos*, un tratado consolatorio

Tras analizar los símbolos que corresponden a la primera parte de *Arboleda de los enfermos*, centrándome en la naturaleza mística de los mismos, para justificar que *Arboleda de los enfermos* puede considerarse igualmente un texto místico, esto es, una obra que además de reconfortar a los lectores y de sugerirles la puesta en práctica de determinadas virtudes, está marcando también un itinerario espiritual que permita al enfermo comprender el misterio de su dolencia y de su sufrimiento, para así llegar a establecer un contacto mucho más íntimo con la divinidad. Sin embargo, hasta este punto no había puesto en relación el texto con la tradición latina y cristiana de las consolaciones. La filiación resulta mucho más evidente en la segunda parte del tratado, y a ella me voy aproximando, pero no deben quedar sin mencionarse los elementos que en la primera parte nos remiten a la estructura de los textos consolatorios. Así, dentro del conjunto de tópicos de naturaleza consolatoria que encontramos en las obras que pertenecen al género, además de la clara simbología que liga a la obra de Cartagena con la tradición mística hispánica, alimentada no sólo del cristianismo sino de las otras religiones monoteístas presentes en la Edad Media española, también se encuentran tópicos que remiten a la tradición latina. Hay que remarcar aquí que desde la época helenística, esta parte teórica inicial de la *consolatio* mezclaba influencias variadas y por lo tanto, no era privativa la presencia de la corriente o escuela filosófica a la que pertenecía el autor, aunque sí que prevalecía tal visión en el entramado de ideas y conceptos que mostraban los tratados o las epístolas.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 130.

IV.2.4.1 Tópicos filosóficos

Antes de referirse a los preceptos o virtudes que recomienda poner en práctica, Teresa de Cartagena se centra sobre todo en la ventaja que otorga al enfermo su padecimiento en la lucha que todo cristiano establece contra las pasiones que le atormentan. Así como en la *consolatio de caecitate* se resalta la ventaja moral que ostenta el ciego frente a los que poseen el sentido de la vista, pues al no poder ver lo que le rodea, éste obtiene una mirada interior que le permite adquirir sabiduría y alejarse de las pasiones, así Cartagena pone el acento en los beneficios de la sordera, que Dios impone como una forma de hacer que la conciencia deje los ruidos del mundo y se centre en lo verdaderamente importante. Tal y como al ciego se le abren los ojos del espíritu, en *Arboleda de los enfermos* es el alma quien comienza a escuchar: “¿E quién pudiera oír con las orejas del ánima este tan saludable consejo, si las orejas corporales estuvieran ocupadas en el ruydo de las bozes humanas?”¹⁸⁸.

Séneca, en su tratado *De la vida bienaventurada*, reclama a sus lectores: “No obro, pues, de manera disyunta a como hablo –dice el sabio-, sino que sois vosotros los que oís de otro modo: a vuestros oídos llega solamente el sonido de las palabras: no buscáis lo que significan”¹⁸⁹. De igual manera, Teresa de Cartagena explica que el entendimiento humano queda desamparado cuando está envuelto en las cosas mundanas, en el “ruido de las ocupaciones seculares”¹⁹⁰, y por ello, para lograr entender es necesario un “silencio entero”¹⁹¹.

El apartamiento de lo que Teresa de Cartagena llama las “fablas mundanas”, nos acerca, en consonancia con los ecos senequistas, a la ascesis de la escucha practicada por las escuelas filosóficas de la Antigüedad como condición pedagógica para aprender a hablar con sabiduría¹⁹². Análoga a los cinco años de silencio que se imponía a los alumnos de las escuelas pitagóricas, la imposición de silencio que acompaña a la pérdida del oído, según la autora, debe resultar en una comprensión mucho más profunda de los designios divinos:

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹⁸⁹ Séneca, *De la vida bienaventurada*, en *Tratados morales*, Tomo I, p. 27. Alonso de Cartagena traduce: “Si esto has bien entendido no puedes decir que de una manera habla el virtuoso y de otra vive. Mas el defecto en vosotros es que no le oís ni le entendéis cómo lo dice. Ca el sonido solamente de las palabras viene a vuestras orejas y no curáis qué es de saber lo que significan”. Cartagena, *Los cinco libros de Séneca*, p. 123.

¹⁹⁰ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 42.

¹⁹¹ *Idem.*

¹⁹² *Vid.* Capítulo III, p. 133.

“asý el fablar sin el oír no uale nada nin faze otro bien sino acrecentar tormento a su dueño”¹⁹³. Este tormento, a su vez, puede ponerse en relación con la zozobra que siente el sabio antes de alcanzar la *sophrosyne*. Del mismo modo, un vez que el cristiano calle y dirija su oído hacia el interior, sobrevendrá la conversión, y éste obtendrá la capacidad de responder adecuadamente a Dios.

La propuesta terapéutica de la obra queda en este momento explícita: Teresa de Cartagena ofrece una serie de reflexiones que permiten a los lectores entender que la enfermedad es una de las vías a través de la cual Dios salva a quienes “se apartan e de su propio grado se van a perder”. Se trata de la forma en que “con piadosos acatamientos”, los constriñe y los trae por fuerza “a la salut perdurable”¹⁹⁴. De esta manera, aunque el enfermo no recupere la salud corporal, sí obtendrá, paradójicamente, la salud espiritual, que en el esquema medieval es mucho más importante. No hay que olvidar lo apuntado anteriormente: en primer lugar que, de acuerdo a la mentalidad sobre la enfermedad desarrollada en el medioevo, los acontecimientos corporales no se encontraban separados de los espirituales; en segundo, que las afecciones físicas purificaban al hombre, impuro por naturaleza, y finalmente que la salud, entendida desde la relación indisoluble entre el cuerpo y el alma, se concebía ante todo como el encuentro con Dios, el hallazgo de una “tranquilidad del alma” que por supuesto clava sus raíces en la filosofía antigua y en sus objetivos de que el sujeto pueda “transformarse, modificarse y alcanzar cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza”¹⁹⁵.

Estoica resulta asimismo la idea de que la enfermedad no es tanto un castigo como una prueba que abre la oportunidad a la conversión. Escribe Teresa de Cartagena que Dios otorga la dolencia, “por más claramente nos dar a entender con cuánto amor, con cuánta misericordia se nos dan esta afliciones e pasiones corporales, no tanto por nuestros pecados, que bien lo merescen, como porque nos alleguemos a Dios, que es nuestro soberano Bien”¹⁹⁶. Metafóricamente, este proceder divino se representa en el tratado con un freno y

¹⁹³ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 42.

¹⁹⁴ *Idem.*

¹⁹⁵ Foucault, *op. cit.*, p. 45.

¹⁹⁶ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 52.

un cabestro, instrumentos que se usan para que “los animales brutos que carecen de razón”¹⁹⁷ cumplan por fuerza el servicio que sus dueños les exigen.

Aunque la autora anota en el texto que ha tomado la imagen del salterio de David - “en cabestro e freno las mexillas de aquéllos costrínes, que a ti no se quieren allegar”¹⁹⁸-, en *De la vida bienaventurada*, Séneca nos presenta la misma metáfora. El filósofo reflexiona que hay dos tipos de virtudes: “Porque no has de pensar que haya alguna virtud sin trabajo, pero unas necesitan de estímulo y otras de freno. Así como hay que retener el cuerpo cuando se baja una cuesta e impulsarlo cuando se sube, así hay unas virtudes que bajan la pendiente y otras que la suben”¹⁹⁹. Las que ascienden son las virtudes que permiten al hombre enfrentarse a las cosas duras de la vida y al infortunio, y entre ellas están la paciencia, la fortaleza y la perseverancia²⁰⁰. Teresa de Cartagena abunda en la imagen:

Pues veamos cómo la dolencia se puede llamar cabestro e freno. Syn dubda merescan los que no la conoçen a los que la conoçen; la espiriençia je lo fará conoçer, que sus propios actos la fazen cobradora deste nonbre. La dolençia buena y durable es cabestro para abaxar la çeruiz de soberuia e es freno para costreñir los deseos dañosos y enpeçibles al ánima [...] ¡Oh cabestro y freno de pasyón saludable! Sy hasta aquí me lleuas rastrando y mal paresçiendo en pos de ti, agora de mi buen grado te quiero seguir! E pues me sygues, y allí quiero colocar mi morada donde claramente me guías [...] Pues con cabestro e freno son costreñidas las mexillas de mis vanos deseos, porque a Dios no me quería allegar²⁰¹.

Freno y cabestro se siguen identificando con la dolencia, que detiene a la soberbia y a los malos deseos, pero también llegan a identificarse, respectivamente, con la razón y la templanza: “ca la razón nos guía e debe guiar a todo lo que es bueno e conplidero, no sólo a nuestro bien temporal mas a lo espritual e perteneciente al seruicio de nuestro Señor; e la

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹⁹⁸ *Idem.*

¹⁹⁹ Séneca, *De la vida bienaventurada*, en *op. cit.*, Tomo I, p. 26.

²⁰⁰ *Idem.* En la traducción de Alonso de Cartagena: “E no debes pensar que hay virtud alguna sin trabajo, mas algunas virtudes han menester espuelas, algunas freno. Como vemos en el cuerpo del hombre, que cuando está en alguna cuesta muy enhiesta ha menester de se retener porque no caiga. E cuando sube cuesta arriba es menester de incitar y despertar el corazón porque suba lo alto. Así algunas virtudes son para cuando va el hombre cuesta ayuso, algunas para subir en lo alto. Ca no hay duda que la paciencia y la fortaleza y la perseverancia y otras semejantes virtudes luchan y pelean por subir en lo alto. Ca la virtud resiste a las cosas duras, y la fortuna quiere la sojuzgar y ella defiéndese”. Alonso de Cartagena, *Los siete libros de Séneca.*, pp. 121-122.

²⁰¹ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, pp. 49-51.

tenplança e dysriçión nos costringen a frenar los apetitos desordenados de nuestra humana flaqueza”²⁰². Vemos aquí que la virtud de la templanza, que Séneca identifica asimismo con las virtudes ascendentes, es recuperada por Teresa de Cartagena y a esto se le suma la consideración de que el ser humano posee una razón que debe guiarlo, del mismo modo que para Séneca y para los autores estoicos, la transformación del individuo implica necesariamente que éste, por medio de la razón, se convenza de que hay acontecimientos que dependen de su voluntad y otros en los cuales no puede intervenir.

Para los estoicos la desgracia es común a los virtuosos y a los corruptos, aunque en los primeros se presenta como una prueba suprema de su calidad moral; de forma análoga, aunque en relación con el pecado, para Teresa de Cartagena, “en la humanitat no hay diferencia ninguna, que también el muy virtuoso como el mucho pecador, e también el moderado como el disoluto, y gualmente la ynclinación humanal los conbida a pecar”²⁰³. El único modo de escapar a su naturaleza es precisamente haciendo uso de ese freno y ese cabestro, igual que para Séneca es quien se aleja del vulgo quien encuentra la felicidad, pues no se trata de hacer lo que todo el mundo acostumbra, sino de, en un esfuerzo superior, tratar de ver las vidas a través de una luz “mejor y más cierta por la que discernir lo verdadero de lo falso”²⁰⁴.

Puesto que lo que se quiere refrenar son los malos deseos, éstos se corresponden con las mejillas, en las cuales se coloca el freno. Teresa de Cartagena explica que “mexillas” es sinónimo de “cara” o “haz”, y al ser la cara lo primero que vemos de una persona, son por tanto los vanos deseos los primeros que se nos presentan en nuestra juventud. A su vez, los malos deseos tienen “un haz y un envés”²⁰⁵: la faz es precisamente lo que en la “puericia” y en la “juventud” percibimos, mientras que el revés es la mudanza que se da de aquellos deseos en la edad adulta y la vejez. De este modo, además de representar la razón, el freno se identifica en el tratado con la edad: en la madurez de la vida ya no es necesario otro freno, pues la cercanía de la muerte por sí misma costringe la tendencia hacia los placeres

²⁰² *Ibid.*, p. 48.

²⁰³ *Idem.*

²⁰⁴ Séneca, *De la vida bienaventurada*, en *op. cit.*, p. 2. En la traducción de Alonso de Cartagena: “Pero sanaremos si nos apartamos luego desta compañía común [...] E pues que así es, catemos cuál es lo bien hecho, no cuál es lo más usado. E busquemos cuál es aquello que nos meterá en posesión de la bienaventuranza verdadera, no cuál es lo que le place al pueblo, que es muy mal conocedor de la verdad [...] Pues tengo otra mejor más cierta lumbre para apartar lo verdadero de lo falso. E en razón está que conozca el hombre el bien del entendimiento con los ojos del entendimiento”. Alonso de Cartagena, *op. cit.*, p. 76.

²⁰⁵ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 51.

vanos. Así, son la razón y la templanza por un lado, los acontecimientos de la enfermedad y la vejez por el otro, aquellos elementos que interesan a la autora, puesto que permiten al individuo “cuidar de sí” y alcanzar la meta de la conversión cristiana.

Por la misma razón es que Cartagena agradece a Dios que no le hiciera esperar hasta la vejez, y que le enviara, estando todavía en su juventud –“que oy son veynte años que este freno ya dicho començó a costreñir la haz de mis vanidades”²⁰⁶ - la sordera, que le llevó, como antes señalé, a apartarse de los “temporales negocios”²⁰⁷ y a dirigir sus oídos hacia el interior para encontrar lo que Séneca llama “lo bueno para el alma”²⁰⁸. También compara Teresa el castigo divino con la reprimenda que da un padre a su hijo, no con la intención de lastimarlo sino con la de hacerlo bueno: “Ésta me paresçe que deue ser lo primero: que comiençe el castigo en la tierna hedat. Lo segundo, que dé tal açote que no sea peligroso ni mortal, mas enmendativo”²⁰⁹.

De manera semejante, la filosofía antigua considera la vejez como el momento de la vida en que el individuo debería haber ya adquirido una sabiduría que no solamente le servirá para vivir adecuadamente el tiempo que le resta, sino ante todo, le mantendrá listo para el advenimiento de la muerte; esta sabiduría no se adquiere sin embargo de golpe, requiere de una preparación constante a lo largo de la vida, en la cual las mismas virtudes son centrales, y necesita asimismo de una voluntad reconcentrada que no se distraiga con las cosas banales: “El hombre ocupado de nada se ocupa menos que de vivir: ninguna ciencia es tan difícil como la de la vida. De las otras artes por todas partes se encuentran muchos profesores [...] En cambio, se ha de aprender a vivir toda la vida y, lo que aún es quizá más de admirar, toda la vida se ha de aprender a morir”²¹⁰.

La otra imagen que destaca en esta primera parte del tratado pertenece también al campo semántico de la equitación del cual provienen el freno y el cabestro, se trata de las espuelas, que Teresa de Cartagena usa para representar la tristeza y la tribulación, “que nos hazen correo a la devota oraçion”²¹¹. Puesto que una consecuencia de la enfermedad en el ánimo del que la padece es la tristeza, la monja advierte que al dejarse llevar demasiado por

²⁰⁶ *Idem.*

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 40.

²⁰⁸ Séneca, *op. cit.*, p. 2.

²⁰⁹ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 52.

²¹⁰ Séneca, *De la brevedad de la vida*, en *op. cit.*, p. 68.

²¹¹ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 61.

ella, el enfermo también incurre en el pecado, y aclara que, aunque la tristeza pareciera ser contraria al placer, en realidad proviene “de menguamiento de placeres mundanos”²¹², así que más bien se emparenta con ellos. De allí resulta que la tristeza mesurada es conveniente y provechosa, “porque [de] tal tristeza como ésta puede nascer y nasçe alegría espiritual. Ca ser triste en las cosas temporales y mundanas no es sino escala para sobir a los espirituales gozos”²¹³.

Es pues en el camino que propone la autora, la tristeza corporal un escalón para subir a la “alegría espiritual”²¹⁴, y la imagen de la escala remite claramente a las *scala coeli* de los tratados mistagógicos medievales, en los que se expone un camino ascendente que desemboca en la experiencia mística y en el encuentro con Dios²¹⁵. Por otro lado, el pensamiento de Séneca nos presenta igualmente una reflexión sobre lo poco provechoso que resulta entregarse al hastío y al descontento: “ese desasosiego de un ánimo nunca asentado, y esa triste y agria paciencia [...] De aquí la tristeza y la languidez y las mil fluctuaciones de una mente incierta a quien las esperanzas empezadas mantienen suspensa, y triste, las fracasadas”²¹⁶. En el hecho de entregarse a la tristeza no hay, dice el filósofo, sino una huida de sí mismo y recomienda para hacer frente a esto, convencerse de que todos estamos atados a la fortuna, ya que “toda vida es servidumbre”²¹⁷, así como acostumbrarse a ello, pues no es bueno para alcanzar la tranquilidad “tanto no poder mudar nada como no poder sufrir nada”²¹⁸. En el mismo sentido, Séneca advierte que “de nada aprovecha desechar las causas de la tristeza privada” y conducirse en los propios males de manera que “des al dolor lo que pide la naturaleza y no la costumbre; porque hay muchos que lloran para que los vean”²¹⁹.

Como puede verse, ambos autores se aproximan a la consecución de una templanza del ánimo para aquel que practica adecuadamente las virtudes. Cercana como su tío Alonso a ese neoestocismo que se convirtió en refugio de los conversos en el siglo XV, Teresa de

²¹² *Ibid.*, p. 59.

²¹³ *Ibid.*, p. 60.

²¹⁴ *Idem.*

²¹⁵ La estructura de la escala o “escalera de perfección” utilizada en las obras místicas se inserta, según Blanca Garí, “en una tradición espiritual plurisecular que hunde sus raíces en San Agustín”. *Vid.* Garí, “Introducción”, en Porète, *El espejo de las almas simples*, p. 22.

²¹⁶ Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, en *op. cit.*, p. 36.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 48.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 57.

Cartagena recupera tópicos de la filosofía senequista que le permiten no solamente sobrellevar la situación sociopolítica de los cristianos nuevos, sino su situación personal de marginación y sufrimiento, y además de ello, construye a partir de allí un discurso que se inserta perfectamente en la tradición de los tratados consolatorios antiguos y medievales. A continuación analizaré, sin apartarme de la misma tradición, los otros dos elementos que conforman estructuralmente a la *consolatio*: las virtudes que en la segunda parte de la obra la autora propone poner en práctica y los ejemplos que le ayudan a ilustrar tales principios.

IV.2.4.2 *Praecepta y exempla*

El paso que da la autora de las reflexiones sobre las ventajas espirituales de la enfermedad y de las primeras imágenes (freno, cabestro, espuelas) hacia la enumeración de las virtudes que los enfermos deben practicar para alcanzar la salud de espíritu está marcado por la aparición de una nueva metáfora, en la cual se contraponen la imagen de un manjar del cual pueden disfrutar los que están sanos de cuerpo –“el bien de este mundo es manjar de los sanos”- y la dieta a la que deben someterse los que no lo están –“pues dexemos lo ajeno y vsemos de nuestra dieta”²²⁰-. Entre las tecnologías del yo relativas al cuerpo que desarrolló la filosofía helenística, la dieta ocupaba un lugar de mucha importancia, ya que los excesos corporales tanto como los excesos emocionales, no concordaban con la búsqueda de la felicidad a la que aspiraban los antiguos. Dicha tecnología pasó a su vez al cristianismo medieval, donde se consideraba importante la dieta en los ambientes monásticos: ya desde la regla de San Benito se recomendaba comer con sencillez y que los monjes se abstuvieran de consumir carne²²¹. Una dieta moderada es pues benéfica tanto en lo que toca al equilibrio físico como al mental, y es esencial para la recuperación de la salud; por ello, Teresa de Cartagena extiende seis viandas que conforman la dieta ya no material sino espiritual que le parece adecuada: “tribulada tristeza, paçiençia durable, contrición amarga, confesión verdadera y frecuentada, oraçión devota, perseueraçión en obras virtuosas”²²².

La reflexión sobre la tristeza ya había sido desplegada con anterioridad por la autora, con lo cual en este punto pasa directamente a referirse a la paciencia como la virtud que sobresale entre todas las demás, motivo por el cual decide concederle un sitio especial

²²⁰ *Ibid.*, p. 62.

²²¹ *Vid.*, Capítulo III, p. 143.

²²² Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 62.

en su tratado: “¿E a este respecto yo quise dexar la paçiençia para el fin desta mal hordenada proçesyón de razones”²²³.

Comienza la parénesis con la definición de la palabra paciencia, que Cartagena considera se compone de dos vocablos: “paz”, que demuestra “pasión o padecer”, y “çiençia”, cuya unión significa “padecer con pruden[çia]”²²⁴. Es pues quien practica la paciencia alguien prudente y sabio: “Ca non es poca sabiduría saber hazer bien el mal y saber trocar el daño en prouecho, el peligro [en] seguridad, etc.”²²⁵. En *De la vida bienaventurada*, Séneca discurre en torno a la paciencia en un tono análogo, considerando que los padecimientos que vienen de la “constitución del universo, han de recibirse con gran ánimo”²²⁶. Apunta también Séneca:

No se despreciará el sabio, aunque sea de pequeña estatura, si bien quisiera ser más gallardo; y flaco de cuerpo y tuerto de un ojo se tendrá por sano, aunque preferiría ser más fuerte de cuerpo y esto de modo que sepa que hay en él algo que vale más. Tolerará la mala salud y deseará la buena. Porque hay algunas cosas, que aunque son pequeñas en relación con la totalidad y pueden perderse sin que se venga abajo el bien principal, añaden sin embargo algo a la continua alegría que nace de la virtud²²⁷.

Así pues, el que vive bienaventuradamente y con el alma tranquila, termina siempre por ser, en esta obra y en la filosofía senequista en general, el que padece con sabiduría todos los reveses de la fortuna. En el contexto del siglo XV castellano, Alonso de Cartagena glosa a Séneca de acuerdo a su visión humanista conversa, y explica que la bienaventuranza “postrimera perfección del hombre” radica en “el obrar del ánima según la perfecta virtud y el entendimiento”²²⁸, y para alcanzarla se requiere practicar las virtudes morales (prudencia

²²³ *Ibid.*, p. 64.

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ *Ibid.*, p. 66.

²²⁶ Séneca, *De la vida bienaventurada*, en *op. cit.*, p. 16. En la traducción de Alonso de Cartagena: “Ca cualquier cosas que según establecimiento universal nos viene, debémosla sufrir pacientemente y tomémosla con gran osadía y con gran corazón”. Alonso de Cartagena, *Los siete libros de Séneca*, p. 101.

²²⁷ *Ibid.*, p. 22. En la traducción de Alonso de Cartagena: “el virtuoso no se menosprecia aunque sea pequeño de cuerpo, pero más querría ser alto. No contristaré por ser flaco de cuerpo ni aunque pierda el ojo, mas estará fuerte y alegre, pero más querría ser sano y tener buena fuerza. Ca todavía debes saber y tener por conclusión que lo más fuerte del virtuoso es el corazón. E así deseará la salud de su cuerpo, pero si le viniera enfermedad, sufrirla ha pacientemente”. Alonso de Cartagena, *op. cit.*, p. 113.

²²⁸ Alonso de Cartagena, *op. cit.*, p. 145.

y discreción, justicia, fortaleza, temperanza) junto a las virtudes teologales (fe, esperanza, caridad)²²⁹. Igual que los antiguos, el cristiano debe poner su entendimiento en la contemplación de la sabiduría, aunque lo que se contempla ahora son los misteriosos designios divinos, incomprensibles para el hombre si no es a través del concepto de la Providencia.

Sabiduría y paciencia quedan entonces unidas indisolublemente en las obras de los Cartagenas. Sin embargo, en *Arboleda de los enfermos* la reflexión sobre esta virtud se extiende cobrando una importancia primordial que no deja de confirmar su procedencia senequista. En las siguientes líneas, la autora abunda en dos distintos grados de paciencia, uno más perfecto que el otro: “el primero respecto es acatar a quién es el que da o permite las dolencias y trabajos [...] El segundo es acatar la calidad y aún la cantidad de los trabajos y la impotencia nuestra”²³⁰.

Teresa no se detiene demasiado en el primero, puesto que es más defectivo que el otro; la Providencia, aunque sin ser nombrada de forma explícita, vuelve a hacer acto de presencia en este momento, ya que la autora nos recuerda que nadie escapa a la voluntad de Dios: “Señor soberano, poderoso, e no es quien de su mano pueda fuir”²³¹. Siguiendo a los Padres de la Iglesia, a Boecio y por supuesto a los tratadistas castellanos, Cartagena considera que “en tanto que Dios es la fuerza suprema del universo, la fortuna no es otra cosa que su voluntad”²³².

La voluntad divina, ya hemos visto, se cumple a pesar de que el ser humano se oponga a ella, así como el hado de los antiguos los alcanzaba por mucho que quisiesen burlarlo. De lo que se trata entonces es de aceptar tales designios, y aquí observamos un retorno al tópico senequista de la comprensión de que hay acontecimientos que no están en manos de los hombres, aunque no se trata solamente de eso, ni tampoco de una vuelta a la idea de que la conciencia, que es la que debe comprender esto, funciona como un freno de las pasiones humanas. A la consideración sobre la Providencia y a la definición de la paciencia como virtud compuesta por la prudencia y la sabiduría, se le suma el

²²⁹ *Idem.*

²³⁰ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 67.

²³¹ *Idem.*

²³² Villa Prieto, *op. cit.*, p. 160.

requerimiento de afrontar las desgracias con humildad, ya que “el padecer de los trabajos por sí solo es virtud, aunque sea alguna disposición para [l]a poder adquirir y cobrar”²³³.

A pesar de que Teresa de Cartagena no presenta un *exemplum* que ilustre el primer grado de paciencia, el precepto de “sufrir humilladamente” remite de inmediato a la figura de Job, máxima representación de la paciencia perfecta a la que debe aspirar el enfermo, y nuevamente coloca a la autora en la nómina de escritores conversos que enfrentados a una situación de subalternidad, aliaron la filosofía senequista con las fuentes bíblicas y dieron con ello identidad e impulso al incipiente humanismo español.

En cuanto al segundo grado de paciencia, de mucha mayor perfección que el primero, y que consiste en “acatar la calidad y en cantidad de los trabajos e la inpotencia nuestra, ca ellos son tales y nuestro poder tan flaco, que aunque queramos cabeç[e]ar contra ellos, ante nos descalabrariamos que no los pudiésemos apartar”²³⁴, recomienda la autora que, una vez que el individuo logra ser prudente al sufrir sus dolencias, “[que trabaje] con toda diligencia y cuidado por saber reportar de los trabajos algunos bienes espirituales”²³⁵. En esta ocasión sí acompaña a este precepto un *exemplum*, tomado de los Evangelios; se trata de la metáfora de los cinco talentos: “a exemplo de aquel syervo bueno e fiel que resçibió çinco de su señor e por su industria y trabajo sobreganó otro[s] cinco”²³⁶. Para Teresa de Cartagena los cinco marcos funcionan como metáfora de aquellos dones que reciben los enfermos, y de los cuales éstos deben sacar una ventaja espiritual. Lo que resta del tratado versará sobre cada uno de estos marcos, a los cuales me iré refiriendo a continuación, considerando a cada uno un *praeceptum* particular y relacionándolos con el desarrollo del cuidado de sí, tal y como lo he tratado antes, es decir, en relación con la continuidad que de éste vemos desde la época helenística hasta el cristianismo medieval.

a) Amor singular

El primer marco del que habla Teresa de Cartagena es el “amor syngular”; para explicar en qué consiste, la autora reitera una vez más la importancia de aceptar que la causa de los

²³³ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, pp. 68 y 69.

²³⁴ *Ibid.*, p. 67.

²³⁵ *Ibid.*, p. 69.

²³⁶ *Idem.* “Sicut enim homo peregre proficiscens, vocavit servos suos, et tradidit illis bona sua. Et uni dedit quinque talenta [...] Et accedens quinque talenta acceperat obtulit alia quinque talenta”. Evangelio según Mateo, 7:14.

males que aquejan a la humanidad no tiene que ver con la condición de justo o pecador que cada uno posee, sino con la voluntad divina, que nos entrega tales pasiones “pues que nuestro bien desea, bien parece que nos hama”²³⁷. Es pues el amor de Dios el causante de las tribulaciones humanas, ya que éstas son el único camino para alcanzar el Paraíso. El infortunio puede sufrirse de forma voluntaria o forzada. Se padece voluntariamente a través del martirio o del ascetismo: “padesçen algunas personas devotas que por su mesma y propia voluntad se dan a padesçer abstinencia, ayunos, vigiliass, disçiplinas y otros muchos trabajos”²³⁸. En cuanto al sufrimiento involuntario, la principal forma en que se presenta es justamente la enfermedad, puesto que el enfermo no decide entregarse o causarse a sí mismo ese sufrimiento, como sí lo hace el mártir o el asceta; sin embargo, Dios, dice Cartagena, en su infinita clemencia, “hiere con su mano y los haze padesçer aunque les pese, dándoles trabajos en que por fuerça se ayan de ocupar y poner los pies en el estreñido camino ya dicho que lleva al onme a la vida eternal”²³⁹.

De esta consideración parte la monja para trazar el camino específico que debe seguir el enfermo, siendo como es la dolencia un regalo que le permitirá acceder a la perfección espiritual. Las tecnologías del yo habituales en el cristianismo no son en este contexto utilizadas de la misma forma, porque no se trata de disciplinar al cuerpo sano para lograr un determinado estado de la mente y del alma; se trata, en todo caso, de sacar provecho del estado deteriorado del cuerpo, y en este sentido, el enfermo tiene una gran ventaja para lograr la conversión anímica y el encuentro con Dios. Por eso Cartagena considera que el enfermo “avn estando en la cama preso de hiebre, o sea de qualquier [p]lenosa dolença, yo creo que él anda más de cinquenta jornadas”²⁴⁰, es decir, al enfermo no le hace falta pasar por la automortificación que implica el inicio del abandono del yo, tan caro al cuidado de sí cristiano; la enfermedad misma, mediada por el amor divino, le proporciona la perfecta oportunidad de penitencia física que le permita entonces iniciar el trabajo de autosubjetivación. La enfermedad aparece pues como una especie de “involuntaria” tecnología del yo. A su vez, el amor singular debe ser respondido por el enfermo con un “amor reuerençial”, que por supuesto jamás podrá igualarse al de Dios,

²³⁷ *Ibid.*, p. 71.

²³⁸ *Idem.*

²³⁹ *Ibid.*, pp. 71-72.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 72.

pero que al conllevar “muchu reuerençia y entrañable deuoción”²⁴¹, le hace posible contemplar el beneficio de su sufrimiento y de la elección singular que de él se ha hecho para transitar este itinerario.

b) Dolencia y pasión corporal

Escribe Teresa de Cartagena que “la mesma dolencia e pasyón corporal que padescemos [...] ninguno quer[r]ía resçebir”²⁴². La negación a recibir esta segunda moneda tiene que ver, por supuesto, con el sufrimiento físico y emocional que acompaña a la enfermedad; no obstante, la autora discurre que los “exerçios saludables”²⁴³ que a partir de dicho sufrimiento pueden realizarse no son lo suficientemente conocidos. Es la primera ocasión en el tratado que Cartagena utiliza el término “ejercicios”, heredado, como se ha visto, de la filosofía antigua, y tal mención coloca de lleno la última parte de su texto en relación con la tradición estoica de la cura del alma. La misma autora nos lo hace saber líneas adelante, cuando pregunta retóricamente, siguiendo a San Bernardo: “Y cuál es nuestra salud principal syno la salud del ánima?”²⁴⁴. La fuente de Teresa es el *Liber de modo bene vivendi*, comúnmente atribuido a Bernardo de Claraval, un texto de formato epistolar dirigido a una monja, que contiene reglas para las comunidades conventuales y una serie de recomendaciones morales en torno a los temas “del amor, la virtud, la penitencia, el pecado, la oración, y los asuntos más prácticos del comportamiento moral”²⁴⁵.

Al colocar en el puesto principal la salud del alma, Cartagena considera necesario comparar las medicinas que le ofrecemos a ésta con las que aplicamos al cuerpo: mientras que por la recuperación de la salud física estamos dispuestos a sufrir grandes tormentos, desde “amargosos tragos de xaropes esquiuous” hasta “pasar la carne con hierros ençendidos

²⁴¹ *Ibid.*, p. 73.

²⁴² *Ibid.*, p. 74.

²⁴³ *Idem.*

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 75. Cita la autora a San Bernardo: “La dolencia llaga el cuerpo y cura el alma”. Hutton anota el texto latino: “Adversa carnis, remedia sunt animi: aegritudo carnem vulnerat, mentem curat: languor enim vitia excoquit, languor vires libidinis frangit”. San Bernardo, “Liber de Modo Bene Vivendit, XLIII, De infirmitate”, en *Opera omnia* (ed. J.P. Migne). *Patrologiae cursus completus, serie latina*, París, 1844-1864, Vol., CLXXXIV, p. 1264.

²⁴⁵ Bratsch-Prince, “La fuerza del prólogo: la traducción catalana del *Liber de modo bene vivendi ad sororem de Antonio Canals*”, p. 350. Anota el autor de este artículo: “Hoy en día esta atribución ya no se acepta a pesar de la notable influencia en el *De modo bene vivendi* del trabajo bernardino sobre el Cantar de Cantares bíblico. Aunque algunos identifican el autor anónimo como Thomas de Froidmont, según Anne McGovern-Mouron, investigadora principal de la tradición textual del *De modo bene vivendi*, lo único cierto es que parece haber sido un clérigo familiar con la regla agustiniana.”

e despedazarla con agudas navajas”, o bien “cortar un miembro porque le quede la vida”²⁴⁶, cuando se trata del alma, aunque la enfermedad sea mucho más grave, siempre escatimamos en la cura. De manera que lo que hace falta para obtener la salud del espíritu no es un médico en el sentido literal del término, es la misma enfermedad la que ejerce esa función, la que es capaz de “purificar de los malos humores”²⁴⁷.

Dos son las cuestiones a las cuales nos remite en este punto Teresa de Cartagena. Primeramente, a la figura del médico-sacerdote constituida a lo largo de la Edad Media, aquel que para restablecer el equilibrio corporal, inseparable del equilibrio anímico, se colocaba a medio camino entre la realidad y lo sobrenatural, y hacía uso de las técnicas y herramientas que ostentaba, encontrando en ellas siempre la huella de la divinidad²⁴⁸. No hay que olvidar que a fines del Medioevo, como expuse en un capítulo anterior, la medicina física terminó por escindirse de la medicina espiritual, lo cual no significó que ambas dimensiones se separaran en la concepción de la enfermedad; lo que cambió, y que ya debía de pensarse en la época de Teresa, es que al médico le correspondía proporcionar una terapéutica que sirviera para restablecer el equilibrio corporal, pero el tratamiento debía complementarse con el trabajo personal del enfermo sobre su espíritu²⁴⁹. En este sentido, la aceptación de este segundo marco involucra un fuerte trabajo interno, en el cual el enfermo se configura como médico de sí mismo.

La segunda cuestión está estrechamente ligada a la tarea que se impone el enfermo sobre su alma, y en ella destaca el uso del modelo hipocrático-galénico y de su teoría de los humores. Si es el desequilibrio humoral lo que desata las enfermedades del cuerpo, debe haber un equivalente en lo que respecta a las afecciones del alma; en este caso, los malos humores son los siete pecados capitales, que Teresa dibuja asimismo como “siete fiebres”, que “hazen ser frenética la nuestra ánima”²⁵⁰.

Vemos desfilar a continuación cada uno de estos pecados: la “soberuia” como cabeza de todos los malos humores, y radicada en diversas raíces, la “gloriaçión de grandes parientes”, la “ygualdat y proporción y valentía de cuerpo”, la “jouentud y belleza”, la “graçiosa eloquença”, las “dinidades e honrras mundanas”, y finalmente la “abundancia de

²⁴⁶ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 75.

²⁴⁷ *Idem.*

²⁴⁸ *Vid.* “Del médico al enfermo, otras vías de sanación”, en Capítulo III, pp. 114-118.

²⁴⁹ *Vid. Ibid.*

²⁵⁰ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 76.

muchas riquezas”²⁵¹. Todas estas raíces terminan por ser vencidas por la enfermedad, que no perdona a las gentes importantes, que destruye la juventud, la belleza y la integridad corporal, y que no cede ante las riquezas. Vienen luego el resto de los pecados: la “auariça” y la “ynbidia” son también sumamente dañosos, pero la enfermedad hace que el individuo los combata al volverse liberal y comenzar a gastar sus bienes en aras de recuperarse, además de que le impide volverse a desear los bienes ajenos, pues ya todo lo que le preocupa es tener el bien más básico de la salud. Por último, la gula, la “yra”, la lujuria, y la “açidia”, no resultan tan dañosos puesto que se trata de pecados de la carne; el enfermo los enfrenta con mayor facilidad al verse obligado a hacer dieta, a volverse manso y a esforzarse en medio de sus dolores: “el enfermo afana más estando en la cama que vn labrador que desde la mañana a la noche no desanpara de su mano el a[l]çada”²⁵².

c) **Mortificación**

Este tercer marco otorgado a los enfermos se constituye de “las dolencias que hazen sentir en las fuerças corporales”²⁵³. La metáfora del sello que se pone sobre la cera le sirve a Teresa de Cartagena para explicar lo que corresponde a esta tercera moneda: la mortificación se hace notar a manera de sello en el cuerpo de los enfermos, quienes aunque quieran esconder sus sufrimientos tienen marcas corporales que los delatan, tales como “la color de la cara marçesyda, el andar paso syn fuerças, los huesos de las manos que se trasluzen”²⁵⁴. Invariablemente sus fuerzas físicas quedan mermadas y el que padece se transforma, “hállase trocado en otra persona”. Para estos efectos que se hacen ver en el físico hay un paralelo en la mente, ya que la mortificación también alcanza a los pensamientos. La mente, dice la autora, es como un dromedario, “que anda más en vn día que otra bestia en quatro días andar podría”²⁵⁵, de modo que aunque el cuerpo no pueda moverse, el pensamiento seguirá activo y trabajando rápidamente; sin embargo, la enfermedad mengua también este dinamismo mental, contribuyendo a que el individuo no solamente deje de pecar por obras sino a que tampoco peque por voluntad: “Ca el no querer

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 77-78.

²⁵² *Ibid.*, p. 80.

²⁵³ *Ibid.*, p. 82.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 83.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 84.

obrar pecado en esta parte es auto de la dolencia, mas el no querer desear pecado es auto de la virtud”²⁵⁶.

Ya he expuesto antes acerca de los ejercicios espirituales de la filosofía antigua que trabajan directamente con la mente, sin pasar ya por el proceso de disciplinar el cuerpo. Entre los más importantes se encuentran la *meditatio mortis* y el examen de conciencia, mismos que tuvieron, como también he apuntado, una muy larga continuidad en el cristianismo, desde su adopción por los primeros anacoretas, pasando por la institución de la confesión, cuyo antecedente directo es la obligación de verdad que se le impone al creyente, quien “tiene el deber de saber quién es, lo que pasa en sí mismo; debe conocer las faltas que puede haber cometido; debe conocer las tentaciones a las cuales está expuesto”²⁵⁷, todo ello con el fin de “hacer la verdad uno mismo”, de “acceder a la luz”, pues “el acceso a la verdad de la fe no es concebible sin la purificación del alma”²⁵⁸. El precepto de la mortificación que aparece en el tratado entra pues en esta misma aspiración de revisar cada uno de los pensamientos que pasan por la conciencia, y de ocuparse en separar constantemente los que son buenos de los que provienen del pecado²⁵⁹.

Además de esto, Teresa de Cartagena retoma la virtud de la prudencia, que considera siempre la mejor parte de la paciencia, y recomienda unirla al precepto de la mortificación, puesto que el que padece debe ser discreto y prudente. En este sentido, se establece en el texto una diferencia entre el “padesçedor”, aquel que muestra públicamente su sufrimiento y hace pública la lucha entre su voluntad y sus malos pensamientos, y el “pa[des]çiente”, que sufre discretamente y guarda los pensamientos vanos en “las secretas paredes del corazón”²⁶⁰.

También la virtud de la fortaleza encuentra lugar en este complemento que plantea la autora. Tomando de San Jerónimo la recomendación de que los malos pensamientos deben atarse a una piedra para ser arrojados a la muerte²⁶¹, Cartagena interpreta la imagen

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 85.

²⁵⁷ Foucault, *op. cit.*, p. 72.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 73.

²⁵⁹ Foucault anota dos metáforas que sirven a Casiano para hacer alusión al examen de conciencia permanente que deben practicar los individuos: la primera es la metáfora del molinero, pues los pensamientos son como granos buenos y malos que deben separarse; el otro es el del cambista, a quien se le entregan monedas para que las examine y rechace las que no son auténticas. *Vid.* Foucault, *op. cit.*, p. 84.

²⁶⁰ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 86.

²⁶¹ Cita la autora a San Jerónimo: “Aquél será loado, aquél será predicado bienaventurado, que como començare a maginar, matará sus cogitaciones e las atará a la piedra”. Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 86.

de la piedra como la fortaleza, por sus dos cualidades primordiales, la inmovilidad y la resistencia. La piedra es, según San Jerónimo, Cristo mismo, que proporciona la fortaleza necesaria para resistir ante el pecado. El ser humano requiere de ella porque la vida siempre le tiene destinados golpes grandes y fuertes, pero en tanto que su alma posea dicha virtud, él podrá mantenerse firme y resistir a todos los rigores y aflicciones.

Lo anterior nos recuerda por supuesto el precepto senequista mencionado líneas atrás, que no considera apropiado hacer alarde del sufrimiento, y asimismo Séneca señala que las adversidades endurecen a los virtuosos, y que no es tan trascendente lo que se sufre como la manera en que se sufre: “Ca así como tantos ríos vemos que vemos, tantas y tan grandes lluvias, toda la fuerza de las fuentes que nacen en medio de la tierra no mudan el sabor de la marea, ni la abajan ni mueven en cosa. E así las fuerzas de las cosas adversas no mueve el corazón del varón fuerte, ante está firme su estado”²⁶².

d) Humillación y desprecio

La “humiliación y desprecio que las dolencias nos causan” son de suma importancia para ganar el premio espiritual que Teresa de Cartagena ofrece a sus lectores. Este precepto encuentra su origen en la lucha contra la soberbia, cuyas raíces ya habían sido mencionadas por la autora al hablar de los siete pecados capitales. Al igual que los preceptos anteriores, la humillación no es aceptada de grado por el enfermo, pero al no poder escapar a ella, debe finalmente conformarse y sacar provecho de ella.

Recurre en esta ocasión la monja a las homilías de San Gregorio para ejemplificar y justificar este cuarto precepto. San Gregorio comenta precisamente la parábola de los talentos y escribe: “El marco esconder en la tierra es resçebir el yngenio y aplicarle en las obras terrenas, el log[r]o espiritual no qu[erer], el coraçón nunca al[can]çar de las cogitaçiones baxas”²⁶³. Así, recibir el marco de la humillación y el desprecio, y luego esconderlo bajo la tierra significa no levantar el corazón hacia las cosas espirituales; en cambio, si el enfermo practica la verdadera humildad, conseguirá dos grandes provechos:

Hutton anota en su introducción la referencia latina: “Quia enim impossibile est in sensum hominis non irruere innatum medullarum calorem, ille laudatur, ille predicatur, et allidit ad petram: petram autem Christus est”. San Jerónimo, Epístola XXIII ad Eustochiam, Paulae Filiam en *Opera Omnia* (ed. J. P. Migne). *Patrologiae cursus completus, series latina*, París, 1844-1846, vol. XXII, pág. 389.

²⁶² Alonso de Cartagena, *op. cit.*, p. 209.

²⁶³ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 89.

no sentirá ya nada ante el desprecio de los otros y su padecimiento interior, que no el físico, encontrará alivio²⁶⁴.

Esta exigencia de humildad remite no tanto a los preceptos estoicos como a las técnicas del cuidado de sí del cristianismo primitivo y de sus ascetas; la aspiración a la *cardiagnosis* de los padres y madres del desierto, que deseaban conocer el corazón del prójimo para poder amar el sufrimiento y miseria de éste, iba acompañada de un proceso de purificación del corazón mismo en el cual la humildad, entendida por aceptación del *humus* del que provenimos, era una condición básica²⁶⁵. En *Arboleda de los enfermos* la búsqueda de lo espiritual se remite de igual modo al corazón, que reconoce a la divinidad en tanto que lleva a cabo adecuadamente este cuarto precepto.

e) **Las dolencias que no permiten ocuparse de cosas mundanas o vanas**

De este último marco Teresa de Cartagena nos indica que es el más precioso y que el entendimiento no basta para llegar a comprenderlo; le llama también “marco de proueyamiento”²⁶⁶, ya que al ejercitarlo, por un lado, proporciona remedio de los daños que existen en el presente al tiempo que previene los venideros, pues aleja permanentemente al enfermo de todos los males que cometió cuando tenía salud. Esta es la razón por la cual el quinto precepto otorga más beneficios espirituales que todos los anteriores, asimismo es gracias a él que los enfermos se mantienen constantemente “en estado de gracia y verdadera penitencia”²⁶⁷.

Del estado de gracia que se consigue a partir de las dolencias, se deriva un estado sacramental que debe incluir a la confesión y a la comunión, que el enfermo tiene la exigencia de frecuentar. Aquí le sirve a la autora la metáfora de la nave que atraviesa segura un gran mar peligroso y oscuro para mostrar que el enfermo debe agradecer a Dios el haberlo librado del peligro del pecado. Al agradecimiento debe acompañarlo en todo momento la oración. En lo que respecta a la confesión, ésta se encuentra en el centro de las técnicas de sí en el cristianismo, pues la verbalización de las faltas cometidas permite que en el acto la verdad se manifieste; para Foucault la maceración del cuerpo practicada por

²⁶⁴ *Idem.*

²⁶⁵ *Vid.* Capítulo III, p.138.

²⁶⁶ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 91.

²⁶⁷ *Idem.*

los mártires y los ascetas tiene un equivalente en el examen de conciencia y en su verbalización, que puede entenderse como una maceración de los pensamientos²⁶⁸. La oración, por su parte, es desde la época de Evagrio una técnica de purificación del intelecto. Unidas estas dos técnicas de origen monástico constituyen un marco perfecto para la realización de la renuncia de sí que se encuentra en el centro de la subjetivación cristiana.

Con respecto a tal subjetivación, los cinco marcos o preceptos que Teresa de Cartagena coloca en su obra se dirigen hacia el mismo objetivo, el de hacer uso del sufrimiento corporal para lograr un conocimiento de sí que, ya lo he señalado, permita al sujeto alcanzar la luz, la verdad, en un movimiento doble: “Debemos sacrificar el sí mismo para descubrir la verdad acerca de nosotros mismos, y debemos descubrir la verdad acerca de nosotros mismos para sacrificarnos”²⁶⁹. El segundo grado de paciencia, recordemos, es el que reúne la totalidad de estos trabajos, y acaba por constituirse de forma definitiva en la “grand doctora que [es] medeçina”²⁷⁰. El modelo médico de la filosofía pagana se sigue traslapando a través del tiempo: en el origen de la confesión, durante los primeros siglos del cristianismo, encontramos la metáfora del enfermo que “debe mostrar sus llagas –sus pecados- a los médicos si quiere curarse”²⁷¹ y en los siglos posteriores, la imagen de Cristo médico, quien desde su naturaleza a la vez humana y divina es capaz de curar nuestras enfermedades físicas y espirituales.

En suma, en el modelo consolatorio que Teresa de Cartagena ofrece en su primer tratado, con sus ecos senequistas, seguramente provenientes de la lectura de las traducciones de su tío y del estoicismo que flotaba en el ambiente converso de la época, así como sus referencias a los Padres de la Iglesia y a otros autores medievales, descubrimos una reflexión pormenorizada sobre el proceso de salud-enfermedad en relación con sus beneficios espirituales, y un camino de curación –de virtudes- que si bien no es física, sí alcanza la consecución mucho más preciada del vigor del alma y su encuentro con la Luz.

²⁶⁸ Foucault, *op. cit.*, p. 91.

²⁶⁹ *Idem.*

²⁷⁰ Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 95.

²⁷¹ Foucault, *op. cit.*, pp. 78-79.

CAPÍTULO V

ADMIRACIÓN OPERUM DEY: LA DEFENSA FEMENINA Y EL CONOCIMIENTO

REVELADO

V.1 La Querella de las mujeres

V.1.1 Origen y naturaleza de la Querella

Sumamente complejo resulta el dar cuenta de los vaivenes de la intelectualidad de las mujeres y de su participación en el ámbito público a lo largo de los siglos que constituyen el Medioevo, y siguen faltándonos estudios de largo alcance sobre el tema. El resumen, en extremo acotado, acerca de la escritura femenina en la Edad Media europea e hispánica que presento en el primer capítulo de esta investigación estuvo motivado por esta inquietud, pues no parece posible hablar de una autora que ha sido en repetidas ocasiones considerada la “primera escritora castellana”, sin esbozar las tradiciones tanto literarias como educativas que le preceden, no solamente en lo relativo a su lugar de origen y a su época, sino también al género al que pertenece.

Traeré a la memoria unos cuantos elementos de aquel apartado, para poder enmarcar, ahora de forma un poco más amplia, la tan mencionada Querella de las mujeres, y luego proponer, desde ese marco, un análisis del segundo tratado de Teresa de Cartagena, *Admiración operum Dey*, que ya desde ahora debemos considerar como un texto que participa plenamente en dicho debate.

Para entender la Querella, no resulta descabellado remitirse a los primeros siglos del cristianismo, durante los cuales el mensaje evangélico, contrapuesto a la cultura pagana y al judaísmo, contribuyó a “equiparar la relación entre los sexos, incorporando innovaciones sustanciales con respecto a la tradición judía y greco-romana”¹. Tal situación debió suponer un cambio positivo en la realidad de las mujeres; no obstante, en lugar de una mayor

¹ Torres, “Mujeres y altares: entre la Roma pagana y la Roma cristiana”, en *Mujeres en silencio: el monacato femenino en la España Medieval*, p. 21.

emancipación, se produjo un efecto inverso, en el cual la Iglesia, en su proceso de constituirse como institución universal, cumplió una función fundamental al decidirse finalmente a permanecer “anclada en los patriarcales y jerárquicos esquemas greco-romanos”². Fueron Pablo y los Padres de la Iglesia quienes por primera vez se manifestaron en contra de que las mujeres ocuparan cargos eclesiásticos y hablaran de manera pública, nociones que seguirán siendo válidas a lo largo de la historia del cristianismo. Sus tesis tienen en común elementos que nos resultan de los más comunes puesto que los encontramos en repetidas ocasiones en los textos y en las concepciones “misóginas” tanto de la Alta como de la Baja Edad Media. Uno de los más importantes, claro está, es el argumento de que la caída de la humanidad es culpa de la mujer, pues fue Eva quien incitó a Adán a pecar. Siguiendo a Pablo, quien prohíbe a las mujeres hablar en la Asamblea, Juan Crisóstomo anota: “La mujer enseñó a Adán una vez y para siempre, y le enseñó mal [...]; así pues, que se baje de la cátedra del profesor”³. Tertuliano lo reafirma: “No está permitido que una mujer hable en la Iglesia, ni le está permitido enseñar, ni bautizar, ni ofrecer la eucaristía, ni reclamar para sí una participación en las funciones masculinas, y mucho menos en el sacerdocio”⁴; al igual que Orígenes: “No permito a la mujer que enseñe ni que domine al hombre, pues es indecente que la mujer se convierta en maestra del varón”⁵.

De este modo, las mujeres quedan prácticamente relegadas de espacios donde habían comenzado a participar. Ya he apuntado que a lo largo de los primeros siglos de la Edad Media, el acceso de éstas a la cultura y a la educación será muy restringido, y estará condicionado, aunado al retroceso en términos de alfabetización que sufre la Europa cristiana, por el desarrollo de las instituciones religiosas femeninas, que comenzaron a obtener prestigio y a hacer de la clausura, en el muy limitado panorama de las mujeres durante el feudalismo, la otra opción de vida de éstas frente al matrimonio. Allí, en el seno de los *scriptoria*, las monjas aprendieron a leer la Biblia, los textos de la Patrística y

² *Idem*.

³ Juan Crisóstomo, “Homilía 4 sobre el Génesis”, p. 1, citado en Torres, *op. cit.*, p. 23.

⁴ Tertuliano, *Sobre el velo de las vírgenes*, 9, citado en Torres, *op. cit.*, p. 22. Lo que Tertuliano aporta a la concepción de la mujer que primará en el medioevo es una visión ascética en la que éstas aparecen como un peligro para la moral de los hombres. Esta visión influirá en los escritos de San Jerónimo. Archer, *Misoginia y defensa de las mujeres*, p. 73.

⁵ Orígenes, *Homilía sobre Isaías*, VI, 3, citado en Torres, *op. cit.*, p. 22.

algunos rudimentos de derecho canónico. También se convirtieron en copistas e iluminadoras, así como en maestras de otras mujeres; pero, excepto en situaciones sumamente extraordinarias, se les prohibió enseñar a los hombres o dedicarse al estudio de la Teología.

Al final de esta época de auge conventual, la educación femenina también entrará en decadencia para volver a surgir en el siglo XIII, al lado de las grandes inquietudes espirituales del momento, junto a nuevas formas de vida religiosa tales como el beguinato, que, como también señalé antes, estuvo estrechamente ligado a la aparición del misticismo en el norte de Europa. Las inquietudes intelectuales de las mujeres, así como los espacios donde pueden desarrollarlas, resurgen de manera intensa y no cesan a partir de entonces. Cobijadas la mayor parte de las veces por la esfera religiosa, aunque ya no necesariamente como monjas de clausura, nos encontramos con mujeres practicando la medicina⁶, o bien escribiendo sobre temáticas religiosas, y entre ellas resaltan las primeras que se atreven a expresarse en lenguas vulgares.

Mientras todo esto ocurre en el mundo cristiano, en el mundo judío, que es el otro gran espacio cultural que resulta de interés para el estudio de la obra de Teresa de Cartagena, la participación de la mujer en el terreno intelectual resulta considerablemente más limitada que en las esferas antes mencionadas. Como en el cristianismo y en el islam, la familia hispanojudía medieval se organizaba bajo un estricto régimen patriarcal que limitaba la función de las mujeres al cumplimiento de sus obligaciones domésticas de esposa y de madre⁷, quedando éstas prácticamente excluidas de la esfera de los ritos religiosos públicos, y por lo tanto, del aprendizaje de la lectura y de la escritura, necesario para llevarlos a cabo. Aunque en la Biblia no exista una prohibición explícita sobre la instrucción femenina, en el Talmud y en las obras rabínicas sí la hay⁸; de este modo, a los varones se les enviaba a la escuela desde los cinco o seis años, pero las niñas permanecían en casa, donde las mujeres mayores les enseñaban sus deberes morales y religiosos, así

⁶ En el capítulo III, dedicado a la enfermedad en el cristianismo medieval hablé más extensamente de la figura de Trótula, médica de Salerno y de la siempre fascinante Hildegard de Bingen.

⁷ Cantera Montenegro, "La mujer judía en la España medieval", p. 39.

⁸ "¿Cómo se sabe que a la hija no se la manda a aprender? Porque el Texto dice: 'Enseñaréis y aprenderéis, es decir, quien debe ser instruido por otros no tiene la obligación de instruirse, y quien no debe ser instruido por otros no tiene la obligación de instruirse. ¿Cómo se sabe que a los otros no se les manda enseñarles a ellas? Porque está escrito: 'Enseñádselas a vuestros hijos', no a vuestras hijas" (Qiddusim, 29a), citado en Salvatierra y Morell, *La mujer en el Talmud. Una antología de textos rabínicos*, p. 56.

como las labores de la casa, y sólo muy ocasionalmente se encuentran en la documentación referencias a maestras que pudieron haberse ocupado de la educación de niñas pertenecientes a estratos altos de la sociedad⁹.

Fue en el terreno de la medicina donde las mujeres hispanojudías se desarrollaron con mayor libertad, puesto que, aunque en número inferior al de los hombres, ellas también aprendieron por tradición el oficio de parteras o cirujanas, de lo cual ha quedado testimonio principalmente en el ámbito de la Corona de Aragón¹⁰. Como ya he explicado en el capítulo tocante al cuerpo y a la enfermedad, la actividad de las médicas tanto judías como cristianas se vio severamente afectada y prácticamente desapareció al final de la Edad Media como consecuencia de las reglamentaciones que impedían ejercer la profesión sin poseer un título universitario, al ser la Universidad un espacio inaccesible para las mujeres.

A pesar de todo esto, hacia el final de la Edad Media, el estatus, la educación y el acceso a las letras de las mujeres judías fue mejorando. Varias de ellas dejaron textos, y fue sobre todo a partir de la diáspora de 1492, que en las comunidades sefardíes las mujeres cultivadas comenzaron a ser cada vez más comunes, como lo señalan Amos Oz y Fania Oz-Salzberger: “Imaginamos los salones de gente acomodada, a las esposas e hijas de los rabinos y escritores, a los dignatarios y comerciantes, ganando acceso lentamente a los pergaminos y códices”¹¹. También la última parte de la Edad Media hispánica, se dan casos de familias judeoconversas que acogen como parte de la servidumbre a chicas judías¹², lo cual habla de que antes de la expulsión, los lazos entre familias de conversos y familias judías seguían siendo en muchos casos estrechas, y de que la educación de los niños que cohabitaban en esos espacios pudo tener elementos tanto hebraicos como cristianos.

Una vez hecho el recuento de lo relativo a la función de las mujeres en la educación, el conocimiento y la escritura, retomo la perspectiva que la cultura dominante tenía de éstas y las categorías en las que las colocaba. Si bien la ya mencionada visión de San Pablo y de los Padres de la Iglesia fue la que marcó decididamente los lugares que ocupaba cada género en el mundo medieval –y las mujeres por supuesto estaban allí siempre en desventaja-, otras doctrinas también encontraron cierto eco durante esos siglos. Se trataba

⁹ Cantera Montenegro, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹¹ Oz y Oz-Salzberger, *Los judíos y las palabras*, p. 98.

¹² *Ibid.*, p. 56.

de posiciones más cercanas al pensamiento presocrático, al estoicismo, al platonismo y al neoplatonismo¹³. La fundación de las primeras universidades marca, sin embargo, el triunfo definitivo de la doctrina aristotélica de la polaridad de sexos, que termina por erradicar a las demás. Mientras que el pensamiento escolástico, por ejemplo, sostenía que “la diferenciación sexual no era más que un predicado o una propiedad accidental del ser humano”¹⁴, la Medicina medieval, orientada hacia las tesis galénicas, retomó el *De generatione animalium* de Aristóteles, en el cual se propone la inferioridad de la mujer con respecto al hombre a partir de la noción de que la hembra es un “macho mutilado”¹⁵. La Teología, por su parte, “desarrolló la noción de superioridad moral del hombre sobre la mujer”¹⁶ a partir de los Comentarios de San Buenaventura a las Sentencias de Lombardo y de la preferencia por la noción de polaridad de Santo Tomás, desterrando así la doctrina agustiniana que se decantaba por la igualdad sexual del alma humana¹⁷.

En este contexto es donde se inicia la Querrela de las mujeres, un debate que perdurará hasta el siglo XVIII, y en el cual participarán autores y autoras, que desde uno y otro lado defenderán las virtudes del sexo femenino o bien señalarán sus peores defectos con el objeto de denostarlo y probar su inferioridad. Según algunos críticos, la alabanza desmedida, lo mismo que el discurso misógino que constituyen los polos del debate no son más que las dos caras de una misma moneda, pues la Querrela no considera a las mujeres en tanto que sujetos, sino que “busca la deshumanización de estas de manera que se convierten en ideales a seguir”¹⁸. Van Beysterveldt señala, por ejemplo, que “los argumentos de los llamados defensores de la mujer no reflejan un desacuerdo básico con las ideas misóginas de sus adversarios”¹⁹. Aunque ciertamente el análisis de las principales obras escritas por hombres que constituyen el debate prueban la pertinencia de esta afirmación, también me

¹³ Prudence Allen, *The Concept of Woman, The Aristotelian Revolution 750BC-AD 1250*, pp. 468-469, citado en Vélez-Sainz, *La defensa de la mujer en la Literatura Hispánica. Siglos XV-XVII*, p. 15.

¹⁴ Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 15.

¹⁵ Las ideas de Aristóteles no influyen en la medicina ni en la fisiología medieval sino hasta el siglo XIII, cuando se redescubren sus obras. Éste introduce la idea de la mujer como “macho mutilado” y en lo tocante a la reproducción, como “materia a la que el hombre daba forma”. Siguen su pensamiento teóricos como Avicena y Alberto Magno. Archer, *op. cit.*, p. 23.

¹⁶ *Ibid.*, p. 16.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Howard Bloch, *Representations, Special Issue, Misogyny, Misandry, and Misanthropy*, p. 5, citado en Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 17.

¹⁹ Van Beysterveldt, “Revisión de los debates feministas del siglo XV y las novelas de Juan de Flores”, p.3.

parece muy poco probable que los textos escritos por mano femenina se presenten como un simple juego retórico anclado en la mentalidad patriarcal hegemónica.

Recurro aquí, para justificar mi afirmación, a la opinión de María Milagros Rivera-Garretas, según la cual pueden distinguirse hacia el siglo XIII, en el origen de la Querella, dos movimientos: uno social y otro académico²⁰. El primero de ellos habría sido conformado por mujeres y su presencia habría sido más visible en los países centro-europeos, caracterizándose por su carácter desordenado, representado por “una tendencia de mujeres a separarse del orden establecido, a abrirse espacios de libertad en los márgenes o espacios liminares poco o mal organizados de su mundo”²¹, es decir, una tendencia a renunciar al matrimonio o a la vida conventual, que tendría como consecuencia la constitución de nuevas comunidades espirituales que en muchas ocasiones serían consideradas heréticas, pero que también darían pie a la ya mencionada institución del beguinato. El segundo movimiento, por su parte, habría estado conformado por hombres, y estaría asentado sobre la igualmente mencionada teoría aristotélica y su proliferación en las universidades, y por ello sus protagonistas habrían sido todos del género masculino, ya que eran ellos quienes ocupaban las aulas y las cátedras.

Sin embargo, el curso del debate habría cambiado a principios del siglo XV, gracias a la intervención de Christine de Pizan, cuya obra, *La Ciudad de las Damas* (1405), colocó en el centro el tema de la prohibición de voz pública para las mujeres y del derecho que éstas tienen de llevar a cabo su propia defensa frente a los vituperios masculinos. Christine, hija del médico y astrólogo del rey Carlos V de Francia, había recibido una educación privilegiada, y para cuando escribe esta obra, había dado ya una larga lucha en el terreno social e intelectual, tras quedar viuda y a cargo de su madre, sus hijos y su sobrina. En el trance se había vuelto una escritora de prestigio y había participado en el debate conocido como Querelle de la Rose, en torno al famoso *Roman de la Rose*, cuya temática entronca claramente con la de la Querelle des Femmes, puesto que Jean de Meung, autor de la segunda parte de esta obra, se había alejado de la temática cortés alegórica del primer autor, Guillaume de Lorris, dando lugar a una reflexión filosófica donde los argumentos misóginos son preponderantes. Pizan se enfrentó entonces a sabios de gran reputación,

²⁰ Rivera-Garretas, “La Querella de las mujeres...”, p. 27.

²¹ *Idem.*

atreviéndose a contradecir a autoridades tan fuertes como el mismo Ovidio, y sufriendo duros ataques de parte de los defensores de De Meung, consecuencia de lo cual fue que sus argumentos se movieran de la disputa literaria hacia el espacio de lo político²².

En *La Ciudad de las Damas*, Pizan da continuidad a la disputa y prosigue de forma magistral la defensa en términos teóricos y políticos. La obra presenta una ciudad simbólica que va construyéndose al tiempo que avanzan los tres libros que componen el texto: el primer libro inicia con la imagen de la autora en su estudio, leyendo las *Lamentaciones de Mateolo*, una obra misógina que le evoca a la Pizan tristes pensamientos, tras lo cual se aparecen frente a ella tres damas, Razón, Derechura y Justicia, quienes le explican que están allí para anunciarle la construcción de una Ciudad habitada por mujeres sabias. Así, en tanto los cimientos de la ciudad comienzan a ser edificados, Pizan irá desautorizando, mediante su diálogo con la alegoría de la Razón, la concepción galénica del cuerpo femenino, cuestionando las razones por las cuales se excluye a las mujeres de la esfera jurídica y preguntándose por qué les están vedados puestos importantes en los diversos ámbitos de la actividad humana. En el segundo libro, la dama Derechura continuará con la construcción de las murallas, edificios y calles, en tanto que a través del diálogo se van mostrando diversas virtudes -cada una acompañada por un ejemplo tomado de la Antigüedad o de la Edad Media, según el modelo retórico que mostraré en el siguiente apartado-, que los misóginos habían negado a las mujeres; asimismo, la autora defiende el derecho a la educación, que se justifica por medio de nuevos ejemplos de mujeres que han realizado aportaciones al conocimiento a lo largo de la Historia. En el último libro, en el que la ciudad queda finalizada, se hace referencia a las damas que habrán de habitarla gracias a la intervención de la Justicia.

La participación de Pizan en la Querella es pues paradigmática en el sentido de que representa una reescritura de la historia europea²³ en la que “se deja de dar crédito al saber masculino, saber que calumnia a todo el sexo femenino sin excepción, un saber arrogante y presuntuoso”²⁴, y abre con ello la posibilidad de colocar la palabra y la opinión de las mujeres en el centro mismo del espacio público, pasando de lo individual a “una cuestión

²² Vargas Martínez, “*La Ciudad de las Damas* de Christine de Pizan: obra clave de la *Querella de las Mujeres*”, p. 27.

²³ *Ibid.*, p. 39.

²⁴ *Ibid.*, p. 40

que compete y es responsabilidad de toda la comunidad, confiriéndole así un carácter totalmente político”²⁵.

Además de la brecha que abre Christine, es importante mencionar aquí la reforma humanística que tiene lugar en los ámbitos intelectuales europeos entre 1250 y 1450, en la que se comienza a reconocer por primera vez la determinación individual de las mujeres, iniciando así un proceso que forma parte del Humanismo, y en el cual se les dará un mayor acceso a los textos y a las escuelas²⁶.

Lo anterior me parece que deja claro, sin dejar de tener en cuenta que las nociones propias del feminismo moderno no se encontraban al alcance de estas autoras, que sus textos evidentemente muestran una necesidad de transgresión de los esquemas tradicionales y, más allá de eso, una pugna por abandonar el lugar que se les había, al parecer inexorablemente, asignado. Lo que habría que sopesar entonces es hacia dónde querían dirigirse las escritoras, lo cual es precisamente lo que me interesa analizar en el texto de Teresa de Cartagena.

V.1.2 Retórica de la Querella

Es muy importante señalar que la Querella se constituye ante todo como una serie de debates que se inscriben dentro del arte de la disputa medieval, en los cuales el *telos* de los textos es la argumentación a favor o en contra de una noción a través de “una serie de *probationes* del *genus artificiale* (pruebas que se extraen del objeto de litigio mediante la reflexión) o del *genus inartificiale* (pruebas extratécnicas)”²⁷. Las *probationes* se dirigen a demostrar una verdad a partir del raciocinio, de manera que se presentan “pruebas propias (*probatio* o *confirmatio*) y la refutación de las del contrario (*confutatio* o *reprehensio*)”²⁸. Este tipo de debates, de acuerdo a Enzo Franchini, “hunden sus raíces extrapoéticas en el ámbito forense, sobre todo a partir del modelo de la *altercatio* (discusión dialogada en una fase determinada del juicio romano) y, por otro, en los certámenes de dos pastores de modo alterno que observamos en Teócrito, Virgilio, Calpurnio y las *Bucólicas Einsidlensia*”²⁹.

²⁵ *Ibid.*, p. 41.

²⁶ Allen, *op. cit.*, citado en Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 16.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 32.

²⁹ Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 32 y 33: “Por un lado, encontramos textos en que dos entes discuten sobre la primacía de uno de ellos [...] con una óptica siempre humana. El segundo modelo es el del debate en que se

Julio Vélez-Sainz sostiene que al tratarse de un debate que busca elogiar o vituperar al sexo femenino, éste se distingue por el acto retórico de *laudantur mulieres*, y se articula “en torno a un encomio *laudantur ad generatim*, el halago del sexo en general, y a otro *laudantur ex actis*, el elogio o el vituperio de la mujer a partir de casos particulares”³⁰. De este modo, el debate puede partir de una *quaestio infinita*, “(bondad o maldad natural del género femenino) que tiene una naturaleza teórica sin circunstancias concretas en cuanto a persona, lugar y tiempo”³¹, o bien de una *quaestio finita*, “que tiene una naturaleza práctica, si contempla circunstancias concretas y que puede llegar a la consideración de una causa o un ‘caso’ en su sentido legal”³². Además, este investigador encuentra que los textos que forman parte de la Querella mantienen, con sus particularidades y de manera flexible, el esquema clásico de la oratoria y las partes del discurso: *exordium*, *narratio*, *partitio*, *confirmatio*, *refutatio*, *reprehensio* y *peroratio*³³.

Desde estas consideraciones, Vélez-Sainz desarrolla un interesante análisis -que resumo en el presente apartado y en el siguiente, puesto que me sirve de modelo para el análisis retórico de *Admiración operum Dey-*, donde muestra una línea de continuidad entre los textos castellanos cuyo tema es la defensa de la intelectualidad femenina; tal línea, que va del siglo XV al XVII, se hace patente en el uso de los esquemas retóricos ya mencionados, así como en la utilización de *topoi* y de tropos muy cercanos, mismos que provienen de tres sitios: la tradición clásica, la bíblica y la latinomedieval.

Los autores de la tradición clásica que aparecen como paradigmas del lado “misógino” son el mismo Aristóteles, con su ya mencionada *Reproducción de los animales*, junto al *De usu partium corporis humani* de Galeno, en el que se explica la imperfección de las mujeres a partir de su naturaleza fría y húmeda, nociones retomadas por Tomás de Aquino³⁴. Se les suma Juvenal, en cuyas obras aparecen los motivos de la mujer parlera y de la mujer con ornatos y afeites, así como el odio a la mujer casada o el voraz apetito

entabla una discusión entre dos oponentes que, desde el punto de vista objetivo, se hallan a priori en relación antagónica: el alma y el cuerpo, virtudes y vicios, cristianos y judíos”.

³⁰ *Ibid.*, p. 32.

³¹ *Ibid.*, p. 33.

³² *Idem.*

³³ *Ibid.*, p. 34.

³⁴ La obra de Galeno, difundida en versiones árabes al igual que la de Aristóteles, reforzaba todos los aspectos negativos del cuerpo femenino a partir de la consideración de su naturaleza fría y húmeda: el flujo menstrual como sustancia venenosa, la pasividad y desmesura, así como el deseo sexual ardiente de las mujeres, lo mismo que su insatisfacción. Archer, *op. cit.*, pp. 24 y 25.

sexual femenino³⁵. Del lado de la defensa, los modelos son Hesíodo, el Libro X de la *República* y el *Fedro* de Platón, en los cuales se reconoce que las mujeres desempeñan una función educadora en la sociedad y recomienda que ellas mismas sean educadas; tal postura es precisamente la que había retomado San Agustín al hablar del alma humana³⁶. Igualmente aparecen como modelos los textos de Ovidio, aunque éstos dan materia para ambos lados del debate, ya que su *Ars Amandi* aparece como autoridad erotológica, esgrimiendo el tópico de *mulier hominis confusio est*, mientras del otro lado sus *Heroidas*, en las cuales resuenan las voces de las heroínas grecorromanas, se leyeron a lo largo de los siglos como un texto visiblemente filógino, que más tarde da pie a que Plutarco escriba el *Mulierum virtutes*, otro catálogo de mujeres virtuosas de la Antigüedad.

En lo que respecta a la tradición bíblica, prácticamente todos los textos paradigmáticos sirven del lado de los argumentos misóginos: el Eclesiastés, en el que aparece la mujer que tiende lazos que dejan presos a los amantes; el segundo relato del Génesis, en el que se cuenta cómo la mujer es creada de la costilla del hombre, lo mismo que el relato de la expulsión del Paraíso, tan importante para la fundamentación de la maldad inherente a la mujer a lo largo del Medioevo; el Levítico cuando habla sobre los tabúes y sobre la impureza de la mujer durante la menstruación y al dar a luz, tabúes que se reafirman en los Proverbios y en Reyes; esto en lo relativo al Antiguo Testamento. En lo que atañe al Nuevo Testamento, el texto primordial es la Primera Epístola a los Corintios, pues es en ella en donde Pablo consigna los fundamentos de la exclusión de las mujeres del ámbito público y de su subordinación al hombre; sobresalen los versículos sobre el matrimonio y la virginidad, que se encuentran en el origen de la prohibición impuesta a las mujeres sobre la posesión de su propio cuerpo; también destaca la relación entre los vicios, los placeres y las mujeres, que dejan muy bien establecida la noción de que el peor mal para el género masculino es el género opuesto. Aunque en menor medida, los autores filóginos también sabrán sacar algún provecho de los modelos femeninos de la Biblia, como tendré oportunidad de mostrar un poco más adelante en mi análisis.

Finalmente, en lo que concierne a la tradición medieval latina, de la cual ya he nombrado a Santo Tomás y a San Agustín, que sirven de modelos a uno y otro lado del

³⁵ La Sátira VI de Juvenal sirvió de fuente a *Il Corbaccio* de Boccaccio; en ésta el autor describe con detalles los vicios de las mujeres romanas casadas de su época y previene a los hombres contra el matrimonio.

³⁶ Vélez-Sainz, *op. cit.*, pp. 40 y 41.

debate, conviene apuntar el desarrollo que tuvo, tras la Reforma gregoriana del siglo XI, el tópico del *contemptu mundi*, muy utilizado en los sermones y manuales de escritura, y que presentaba de nuevo a la mujer como un ser de naturaleza malvada que encarna la tentación y que incita al pecado. También los poetas provenzales, de acuerdo a la tradición del *Ars Amandi* ovidiano, insistieron una y otra vez en dicha maldad, y la asociaron a la enfermedad del amor que ataca a los hombres cuando caen en las redes de una dama³⁷. Cierra la lista de autores modélicos Boccaccio, quien al igual que Ovidio, presta con sus textos material a ambos polos de la Querella: mientras que su *Corbaccio* se instituye como obra guía de la literatura misógina medieval, su *De claris mulieribus* se presenta como el catálogo por excelencia de mujeres virtuosas al modo de las *Heroidas* y de Plutarco³⁸. La tradición latinomedieval tiende entonces, al retomar los modelos de las tradiciones que la preceden, a iconizar a las mujeres, volviéndolas un concepto o abstracción que representa sus supuestos vicios o virtudes.

V.1.3 La Querella en el espacio castellano

El carácter que en Castilla toma el debate en torno a la naturaleza femenina no se encuentra en absoluto alejado de las condiciones que he venido explicando para el contexto de la Europa cristiana. Es así que la tradición hispánica enlaza tanto con la Querella francesa representada, ya se ha visto, por el *Roman de la Rose* y por la reacción filógina de Pizan, como con la disputa surgida en torno a los textos de Boccaccio. Vélez-Sainz habla de una memoria cultural que cala hondo en la literatura castellana, puesto que ésta hace uso de los mismos recursos, tópicos, temas y motivos clásicos, bíblicos y latinomedievales que antes desglosé³⁹. De este modo, la mujer también aparece en la tradición hispánica iconizada e idealizada, personificando determinados vicios o virtudes, lo cual apunta hacia la consideración del texto literario no solamente como mimesis de la realidad, sino como parte

³⁷ “Durante el período medieval, al tratar el amor como una enfermedad y al situarlo en el contexto moral cristiano, según el cual el amor era un estado en el que el hombre renunciaba a su obligación moral de dejarse guiar por la razón y cometer pecados condenables, fácilmente la presentación negativa de la mujer para estos fines se convierte en otra vertiente más de la misoginia”. Archer, *op. cit.*, p. 40.

³⁸ Para Archer, *De claris mulieribus* no es tanto una vindicación de las mujeres como una recopilación de relatos de mujeres famosas buenas y malas; como en *Il Corbaccio*, “Boccaccio da a entender que la mujer buena era un fenómeno que casi se limitaba a una época pasada”, aunque sigue apuntando muchos ejemplos de mujeres virtuosas y sabias. Archer, *op. cit.*, p. 106.

³⁹ Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 60.

de esa misma realidad, en la que “desempeña un papel importante en la transmisión de ideas y normas”⁴⁰.

Desde el punto de vista de Walthaus, la dicotomía anti y profeminista que nos sirve de entrada para definir la naturaleza de la Querella, no funciona de ningún modo como categoría monolítica, pues si bien encontramos entre los autores cortesanos –Juan Rodríguez del Padrón, por ejemplo- alabanzas hacia la mujer que en ocasiones llegan a ser hiperbólicas, dichas obras junto con las de autores moralistas –Diego de Valera, Fray Martín de Córdoba- no hacen más que ratificar una jerarquía tradicional de los sexos, y por lo tanto, confirmar la ideología dominante⁴¹, abonando por tanto a la hipótesis de que estos autores no buscaban modificar o mejorar la situación de las mujeres en su contexto, sino solamente contribuir a un debate que implicaba seguir ciertas reglas de la tradición literaria, y con ello, probablemente, demostrar su ingenio, su erudición y su nobleza.

De lo que sí tenemos certeza es que quienes defendieron las virtudes femeninas lo hicieron desde una gran diversidad de perspectivas, y por ello precisamente no se opusieron de forma incondicional a los autores antifeministas⁴². Ya que Teresa de Cartagena vendría a insertarse en la lista de autores profeministas, dado que su tratado se ha considerado hasta ahora como el primero de ese tipo escrito por mano femenina en el mundo hispánico, voy a referirme a continuación, de forma diacrónica, solamente a los autores castellanos más representativos cuyas obras podrían ser interpretadas como pertenecientes a la misma tradición, presuponiendo entonces que *Admiración operum Dey* formaría parte de ésta.

Algunos autores ubican el inicio de la polémica sobre la mujer alrededor de 1438, cuando aparece el *Corbacho* o *Reprobación del amor mundano* de Alfonso Martínez de Toledo, Arcipreste de Talavera, que la crítica ha tachado generalmente de misógina. Este texto, influido evidentemente por el *Corbaccio*, expone los defectos de las mujeres siguiendo las teorías galénicas antes expuestas y su aparición habría provocado el enojo de la esposa del rey Juan II, Doña María, quien habría pedido a escritores de su corte que

⁴⁰ Van Veen, “La mujer en algunas defensas del siglo XV: Diego de Valera y Juan Rodríguez del Padrón y los mecanismos de género”, p. 466.

⁴¹ Walthaus, “Gender, revalorización y marginalización: La defensa de la mujer en el siglo XV”, en *Actas do IV Congresso da Associação Hispanica de Literatura Medieval*. Lisboa, Edições Cosmos, 1991, pp. 12 y 13, citada por Van Veen, *op. cit.*, 466.

⁴² *Idem.*

respondieran a la ofensa del arcipreste con otros textos⁴³. Tal petición, si pensamos en el problema de interpretación sociológica de los textos de la Querrela, da cuenta de un momento en el que la reivindicación social y el juego retórico habrían coincidido, complejizando las relaciones entre los textos literarios y la realidad en la que surgen, se difunden y se interpretan.

El *Libro de las virtuosas e claras mujeres* de Álvaro de Luna, (primera mitad del siglo XV), valido del rey Juan II, cuyo trágico final ha quedado consignado en las crónicas, vendría a ser el “repositorio de la recepción hispánica de la discusión europea sobre la naturaleza de la mujer en su siglo, matizada, sopesada y argumentada en lo que conforman los contornos hispánicos de la querelle des femmes”⁴⁴. Está compuesto por un proemio, cinco preámbulos y tres libros que recogen más de cien *exempla* de mujeres virtuosas al estilo boccacciano -18 mujeres bíblicas, 78 romanas, 21 mujeres cristianas de la Edad Media-, todos ellos siguiendo el esquema de la *laudatio ex actis* con el fin de demostrar que, en lo tocante a la virtud, mujeres y hombres son iguales, y por lo tanto a ojos de Dios⁴⁵. Si Boccaccio se había centrado en la “claridad” en el sentido latino –la *claritas*- y buscaba dar ejemplos de la función moral de la cultura a partir de personificaciones femeninas, Luna busca en cambio dar cuenta del valor moral de las mujeres que enlista, de manera que éstas no son solamente ilustres, también son virtuosas⁴⁶.

Asimismo, Luna considera, siguiendo a Platón, que a las mujeres se las debe educar y que éstas pueden acceder igual que los hombres al triunfo y a la fama, lo cual resulta “un cambio fundamental en la historia del debate sobre la naturaleza de la mujer”⁴⁷. Hace notar Don Álvaro que de la *premisa minor* de los misóginos, que consideran a “la mujer” poco virtuosa, se extrae la *premisa maior* de que todas las mujeres son así; sin embargo, como irá demostrando a través de los *exempla*, la presencia de las mujeres en la Historia indica lo contrario, pues en el transcurso de los siglos pueden encontrarse numerosos y significativos modelos de virtud:

⁴³ Barbara Matulka, *The novels of Juan de Flores and their European diffusion. A study in comparative literature*. Genève, Slatkine Reprints, 1974, p. 13, citada por Van Veen, *op. cit.*, p.466.

⁴⁴ Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁷ *Ibid.*, pp.66- 67.

Lo contrario de lo qual es la verdat, porque todas estas cosas que son virtuosas, aunque mayormente se han de atribuyr a la virgen syn manzilla, nuestra señora santa María por la su muy grand excelencia, empero otras muchas mujeres han resplandescido en ellas e las han avido segund que adelante será dicho. Pues que así es, parece claramente que las menguas o errores no sean en las mugeres por natura, mas por costumbre, porque los ombres tratando los unos con los otros son fechos justos o injustos, como la justicia sea dar su derecho a cada uno⁴⁸.

El *Triunfo de las donas* de Juan Rodríguez del Padrón (h. 1445), escritor también ligado a la corte de Juan II de Castilla, expresa ideas más alejadas de la tradición, entre ellas que la ignorancia de las mujeres no se debe a que sean perezosas, o en otras palabras no es un defecto inherente, sino que tiene una causa social tal como el disgusto de los hombres cuando se dan cuenta de que éstas pueden llegar a sobrepasarlas en conocimiento, cuya consecuencia es que se les prohíba estudiar: “E si algunas caresgen de las sciengias, esto es por envidia que los onbres ovieron de su grand sotileza; por el su presto consejo et responder en proviso, non solamente el estudio de las liberales artes, mas de todas las sciencias, les defendiendo”⁴⁹.

La obra parte de un marco alegórico que presenta varios niveles narrativos, en el primero de los cuales se relata en primera persona un debate sobre el honor entre dos cortesanos. Posteriormente, el narrador entra en una especie de estado onírico en el que aparece Cardiana, una ninfa que aduce cuatro razones naturales por las que las mujeres merecen más afecto que los hombres, para luego presentar las cincuenta razones por las que éstas son superiores; cada una de las razones estará por supuesto acompañada de sus respectivos *exempla*. La obra, en efecto, está dedicada a la reina María, y su sentido alegórico puede interpretarse de acuerdo a la imagen medieval del *homo viator*: el caminante que a lo largo del viaje obtiene una serie de aprendizajes⁵⁰.

De cuatro tipos son los argumentos que el autor presenta a lo largo de sus razonamientos: de *matrorum*, pues la madre, por naturaleza, es quien debe ser más amada por el hombre⁵¹; de *natura*, ya que al ser creada al final, la mujer es la criatura angélica más

⁴⁸ Luna, *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, p. 143.

⁴⁹ Rodríguez del Padrón, “Triunfo de las donas”, en *Obras completas*, p. 230.

⁵⁰ Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 95.

⁵¹ *Ibid.*, p. 96.

perfecta⁵²; de *decorum*, ya que la belleza externa de las mujeres es un reflejo de su belleza interior y de su fuerza de voluntad para atraer hacia sí lo bueno y lo virtuoso⁵³; y finalmente, una impugnación del argumento que presenta a la mujer como causante de todos los males del mundo, por medio de pruebas propias y refutaciones de los argumentos del contrario a través de pruebas de hecho: mientras que el linaje de los hombres es bajo por ser pecadores y a ellos es a quien tuvo que redimir Cristo, las mujeres son pacíficas por naturaleza, y si ellas gobernaran el mundo, éste sería menos imperfecto⁵⁴; así, al resucitar, Cristo prefirió mostrarse en primer lugar a Magdalena y no a los apóstoles, lo mismo que prefirió nacer de una mujer⁵⁵.

En opinión de Vélez-Sainz, la iconización en la obra se caracteriza por ya no presentar a la mujer como persona y comenzar a darle importancia como símbolo⁵⁶. Por su parte, Van Veen considera que aunque Rodríguez del Padrón se expresa a favor de las damas y pone el acento en lo injusto que resulta que no se les permita el acceso al saber, no va más allá, ni tiene la menor intención de subvertir el orden tradicional ni la posición de las mujeres en él; por el contrario, con su alegorización, este autor estaría contribuyendo, al colocar a “la mujer” como símbolo de virtudes, a engrosar el imaginario medieval que considera lo femenino como una esencia o una abstracción, pero no tiene ningún interés en pensar la función de las mujeres en su realidad⁵⁷.

La tercera de las obras que completan este panorama de autores masculinos que alaban las virtudes femeninas es la *Defensa de virtuosas mujeres* (1441) de Diego de Valera, escritor, diplomático y soldado de la corte de Juan II, hijo del converso Alonso Chirino, médico del rey. Vélez-Sainz apunta como cualidades de la *Defensa* su alto nivel metaliterario y de autoconsciencia, pues el autor nos presenta una obra en prosa más expositiva que narrativa y con un alto grado de referencialidad, todo dentro de un marco

⁵² *Ibid.*, pp. 97 y 98. Rodríguez del Padrón da la vuelta al argumento: “Ser la última mujer en ser creada, lejos de representar la ancilaridad de la mujer, la mantiene como la más perfecta de las cosas”, y “Los elementos y el mundo no sensible también le deben a la mujer respeto: el aire y el agua le afectan más a la mujer que al hombre pues, al estar hecho de piedra, [...] queda a su mismo nivel. La materia de la mujer es tan superior que llega casi a salirse del mundo sensible para ir al celestial”. Rodríguez del Padrón, *op. cit.*, pp. 98 y 102.

⁵³ *Ibid.*, pp. 105-108.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 111 y 112.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 113-115.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁷ Van Veen, *op. cit.*, p. 472.

cortesano⁵⁸. Por sus características, es este tratado el que mayor filiación muestra con los esquemas retóricos propios de la disputa, presentando un prólogo, un exordio que constituye el tratado en sí y un apartado final de mayor extensión que el mismo exordio, con notas del autor⁵⁹. La crítica de Valera se dirige hacia los maledicientes que generalizan la maldad de las mujeres:

fundan su maldecir en las conclusiones siguientes: primera, de un dicho de Séneca que en sus proverbios escribió diciendo: ‘Estonce es buena mujer cuando claramente es mala’; segunda, que como todo el linaje humano sea tan flaco que no podemos resistir las tentaciones, y sea verdad las mujeres ser más flacas que los homes, que mucho menos podrán resistirlas: tercera, que, a lo menos por pensamiento, no hay alguna que no sea adúltera⁶⁰.

Parte pues el autor de una *quaestio infinita* de naturaleza teórica: ¿es el género femenino bueno o malo? La respuesta de los maledicientes es errónea, puesto que de un ejemplo particular no puede concluirse algo universal. Valera presenta entonces refutaciones “por medio de la reprehensio y prueba (*signa*), por inducción (*exempla*), por deducción (*argumenta*) y e interpretación del signo distinta a la del oponente (*absolutio*)”⁶¹.

El autor se muestra en primer lugar como un personaje que se opone a la opinión del pueblo ignorante a causa de que su cultura se sustenta en la oralidad. Para ello, pone en el centro del debate la *religio amoris*, en la cual los filóginos, en sintonía con la crítica al amor cortés, aparecen como herejes que se entregan a la religión del amor, en tanto que los misóginos son los que defienden la religión verdadera; para Valera, sin embargo, los misóginos también conforman una secta hereje que se opone a la de los filóginos⁶². Los misóginos o maledicientes pertenecen por tanto al pueblo, de modo que es posible contrastar sus opiniones con las de los habitantes del Parnaso, representantes de la cultura escrita, quienes, al contrario de la gente común, sí conocen las ciencias, cuyas iconizaciones son precisamente femeninas⁶³.

⁵⁸ Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 122.

⁵⁹ *Idem.*

⁶⁰ Valera, *Tratado en defensa de las virtuosas mujeres*, p. 49.

⁶¹ *Ibid.*, p. 123.

⁶² *Ibid.*, p. 125.

⁶³ *Ibid.*, p. 129.

En segundo lugar, Valera ataca el argumento que considera a las mujeres débiles: al poseer la humanidad libre albedrío, los que la conforman, hombres y mujeres por igual, pecan por defecto, de manera que no son más débiles unos que otros⁶⁴. Introduce en este momento el autor *exempla, signa y argumenta* para probar dicha igualdad, recurriendo a historias antiguas y modernas⁶⁵. En todo caso, siguiendo este razonamiento, la naturaleza húmeda y fría de las mujeres puede superarse si éstas luchan por adquirir una actitud viril, es decir, si se esfuerzan por aprender de los hombres. Del mismo modo, sin tentaciones sería imposible para la humanidad alcanzar la bienaventuranza, de tal manera que el caer en ellas o bien el superarlas, son respectivamente formas de demostrar la maldad de las mujeres – como lo desean los misóginos- o bien su bondad –lo que buscan los filóginos-⁶⁶.

Finalmente, Valera se lanza en contra del argumento que sostiene que los ejemplos de virtud femenina solamente se encuentran en el pasado, y que en el presente no es posible encontrar ejemplos de damas virtuosas. Desfilan por el texto ejemplos de mujeres contemporáneas, que le permiten al autor sostener que si las circunstancias exteriores no han cambiado, no hay razón para que el sexo femenino sí lo haya hecho.

Como Rodríguez del Padrón, Valera se ocupa de rebatir escrupulosamente los argumentos de los maledicentes, pero parece quedarse en el juego literario y no tener ningún interés por que sus argumentos contribuyan en alguna forma al cambio de rol de las mujeres en la sociedad⁶⁷. Nuevamente vemos aquí que “la línea divisora entre las ideas ‘neutrales’ o hasta positivas sobre la mujer y las ideas de carácter misógino no queda tan clara”, y que se reafirma así la tesis de que las defensas de la mayoría de los autores masculinos de la Querrela “transmiten -de modo implícito- también otras ideas tradicionales, que pueden haber tenido un efecto importante en la concepción de feminidad y masculinidad”⁶⁸, y por lo tanto en la proyección de esos conceptos en la realidad a la que estos pertenecen.

Hasta aquí la relación de los autores castellanos que en un momento un poco anterior a la aparición de la defensa de Teresa de Cartagena abonaron lo propio a la

⁶⁴ *Ibid.*, p. 131.

⁶⁵ La insistencia de Valera en mezclar la defensa de la igualdad de las mujeres y la de la igualdad de los cristianos por el libre albedrío remite a algunos críticos a la condición de converso de este autor.

⁶⁶ Valera, *op. cit.*, p. 137.

⁶⁷ Van Veen, *op. cit.*, p. 472.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 471.

Querella, así como de los principales argumentos y recursos retóricos que utilizaron. Paso ahora a ocuparme plenamente de la obra de Teresa de Cartagena.

V.2 Estrategias retóricas en *Admiración operum Dey*

Muy bien sabemos que la retórica constituye la base de todo discurso literario medieval, y ya se ha visto que esto explica, a lo largo de toda la Querella de las mujeres, que su uso haya sido fundamental para argumentar desde uno y otro lado. En el caso de las escritoras, las convenciones retóricas les permitieron legitimarse en medio de un mundo en el que la palabra hablada o escrita le estaba vedada en la gran mayoría de los ámbitos y de los casos⁶⁹.

Siendo tal la realidad textual con la que nos encontramos, resulta imprescindible recurrir al análisis retórico en el caso de los tratados de Teresa de Cartagena; es por ello que para esta parte de mi interpretación, seguiré el esquema clásico que utiliza Vélez-Sainz para estudiar las obras filóginas del siglo XV castellano. De forma preliminar, cabría recordar que los investigadores han hecho notar el uso que Teresa de Cartagena hizo del discurso forense, que se identifica con el género judicial clásico; éste se ocupa de acciones pasadas con la finalidad de que un juez o un tribunal establezca conclusiones y acepte o rechace los argumentos del orador, y haga justicia sobre los acontecimientos⁷⁰. Igualmente, el tratado puede relacionarse con el *ars praedicandi* medieval, cuyos antecedentes los encontramos en la Patrística, especialmente en San Agustín⁷¹. Según Rocío Quispe-Agnoli, al estar

⁶⁹ Valga recordar el clásico estudio de Ernst Robert Curtius, en el que explica la adopción de la retórica clásica a lo largo de la Edad Media, hasta la construcción de un nuevo sistema que es el que sobreviviría hasta la llegada de la Modernidad. Los géneros retóricos medievales que llegaron a conformarse son el *ars dictaminis* o *dictandi* o arte de la escritura de cartas, el *ars poeatrie* o la retórica de la escritura versificada, y el *ars praedicandi* o arte de la predicación. Vid. Curtius, *Literatura Europea y Edad Media Latina*.

⁷⁰ Garrido Gallardo, “Fundamentos del lenguaje literario”, en *El lenguaje literario. Vocabulario crítico*, p. 127.

⁷¹ El esfuerzo de San Agustín y San Jerónimo por legitimar el uso la retórica clásica en la predicación cristiana sería fundamental para el nacimiento del género. El otro elemento paradigmático en la conformación del *ars praedicandi* fue la tradición homilética, es decir, la lectura y comentario de la Biblia; el método de San Jerónimo, por ejemplo, consistía en partir de un texto sagrado, y desarrollar una interpretación a través de diversos medios, buscando en la misma Biblia ilustraciones y confirmaciones. Como hemos visto, el método utilizado por los autores castellanos en sus tratados de defensa femenina no se encuentra muy distante al de Jerónimo, y también lo encontraremos en el tratado de Teresa de Cartagena. Vid. Alberte, “Antecedentes históricos”, en *Retórica Medieval. Historia de las Artes Predicatorias*, pp. 19-49.

reservada la emisión y composición de este tipo de discurso a los varones, Teresa de Cartagena estaría, en efecto, transgrediendo abiertamente las convenciones sociales y literarias de su época, y poniendo su texto, “al servicio de intereses femeninos”⁷².

V.2.1 *Exordium*

El tratado de Teresa de Cartagena inicia con una dedicatoria a doña Juana de Mendoza. Dicha dedicatoria se identifica con la primera parte del discurso, el *exordium* o preámbulo. En el caso del discurso forense, así como en el discurso político y algunas veces en la encomiástica, la finalidad del *exordium* es que el público sea benévolo ante las palabras del orador o del autor; los preceptos que allí se aducen son pues de muy diversa índole de acuerdo a las circunstancias en que el discurso se emite, así como de su temática⁷³. Los tópicos que comúnmente se introducían en el exordio eran cuatro: la afectación de modestia que incurría en la *captatio benevolentiae*⁷⁴; el uso de máximas, proverbios o sentencias; la declaración de la *causa scribendi* o motivo por el cual se escribe, de la cual a su vez dependían los topos relacionados con la dedicatoria de la obra o la invocación a las musas o a la divinidad, y finalmente, la *brevitas*⁷⁵. Teresa de Cartagena, como veremos a continuación, hace uso de tres de ellos.

El primero que se presenta es el tópico de la *captatio benevolentiae*, a través del cual el emisor del discurso busca ganarse la empatía de su auditorio al relatar los pesares y las penalidades por las que ha pasado; este tópico está claramente en relación directa con la dedicatoria de la obra y sobre él cabe considerar que, si el adversario del debate es un personaje ante el cual el público puede sentir simpatía y por el contrario, el que argumenta es alguien que puede resultar desagradable, este preámbulo cobra la forma de *insinuatío*, “mediante el cual el orador intentaba ‘introducirse subrepticamente’ en el ánimo de los

⁷² Quispe-Agnoli, “De Teresa de Cartagena a Sor Juana Inés de la Cruz: hacia una tradición hispánica de literatura femenina”, p. 454.

⁷³ Mortara Garavelli, *Manual de retórica*, p. 71.

⁷⁴ Aludir a la propia debilidad es un tópico propio del discurso forense. Tales fórmulas gozaron de una gran difusión a lo largo de la Edad Media, mezclándose con formas de empequeñecimiento provenientes del Antiguo Testamento: “En presencia de Saúl, David dice ser como un perro muerto y como una pulga (I Reyes, 24:15, y 26:20). Esta fórmula pasa después a San Jerónimo: *Ego pulex et Christianorum vumimus*”. Curtius, *op. cit.*, p. 129.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 98.

oyentes, aludiendo apenas a los aspectos menos favorables y desplazando la atención hacia los puntos débiles de la tesis contraria”⁷⁶.

Considero que esta es la estrategia por la que Teresa de Cartagena se decanta para iniciar su texto, puesto que se trata de defender su anterior obra, y si bien no podemos identificar en lo específico a sus adversarios, sí que podemos afirmar que se trataba de varones cercanos seguramente al círculo de Jorge Manrique y por lo tanto, personajes que llevaban la batuta intelectual de la Castilla de la época, precursores también del humanismo español. Teresa de Cartagena no se refiere a ellos en este primer momento, saltándose así el tópico de la *causa scribendi*. Sin embargo, deja bien claro que se encuentra en desventaja al emitir su discurso. La autora remarca que si ha tardado tanto en dar a luz su tratado es porque su condición física le impide ocuparse tanto como quisiera de tales asuntos, pues la enfermedad no solamente quebranta las fuerzas de su cuerpo sino también las de su mente, asunto que ya había tratado de forma extensa en *Arboleda de los enfermos*. Sumada a la enfermedad se encuentra la lucha que en contra de las tentaciones Teresa declara entablar continuamente, una lucha “llena de ynteriores conbates y espirituales peligros con muchedumbre de vanos e variados pensamientos”⁷⁷. Para Esther Alfonso Pinto, esta referencia a su condición de enferma, dotaría a Teresa de una inesperada fuerza capaz de arremeter contra toda la estupidez del prejuicio humano de la época”⁷⁸.

Otro tópico, no necesariamente esencial en el exordio, se presenta ligado a la afectación de modestia que abre el texto lo mismo que a la declaración del motivo de la escritura: se trata del *sermo humilis*, pues Teresa de Cartagena asegura que su entendimiento, al ser “flaco e mugeril”⁷⁹ no es capaz de elaborar un discurso por sí mismo, afirmación que complementa la anterior; así, la autora se presenta como pecadora, débil e ignorante. De Hildegarda de Bingen a Sor Juana Inés de la Cruz, pasando por Teresa de Ávila, muchas escritoras hicieron uso de este recurso en medio de complejas situaciones socioculturales que las colocaban en un territorio peligroso. Al llamarse a sí mismas

⁷⁶ *Ibid.*, p. 72.

⁷⁷ Cartagena, *Admiración operum Dey*, p. 112.

⁷⁸ Alfonso Pinto, “Dignidad de la persona y vindicación del intelecto femenino...”, p. 310.

⁷⁹ Cartagena, *op. cit.*, p. 113.

iletradas⁸⁰, las autoras en efecto ponían en práctica la ironía, al nombrarse de un modo pero mostrarse en realidad como sabias, capaces de articular discursos complejos y conscientes de su derecho a hablar y a ser escuchadas⁸¹. Teresa de Cartagena, en la misma sintonía, “manipula la flexible argumentación escolástica”⁸² a través de este recurso, pues al tiempo en que se muestra poco digna del trabajo intelectual, va desarrollando una serie de complejos razonamientos que finalmente le permiten justificar su escritura y por lo tanto, demostrar su gran capacidad intelectual.

La forma de autorización que encontramos en las místicas y visionarias de la Edad Media y la temprana Edad Moderna es generalmente el recurso de la intervención divina. La mística inglesa del siglo XIV Juliana de Norwich, por ejemplo, habla en un primer momento de sí misma como “una criatura ‘débil y frágil’, que no se considera maestra, pues es ‘tan sólo mujer’”⁸³, para pasar luego a referirse a la confianza que ha adquirido con el paso de los años y al convencimiento “de que la revelación recibida, así como su interpretación, es realmente revelación de Dios dirigida a todos los seres, sin distingos jerárquicos”⁸⁴, a pesar de que su pensamiento rebasa los límites de la ortodoxia. Muy cercana a ésta, Teresa de Cartagena señala que su flaco y mujeril entendimiento necesita de la intervención de “la Virtud soberana” que “le esfuerça e alunbra”⁸⁵. Esta declaración de inspiración divina irá cobrando cada vez mayor importancia en términos de la reflexión que sobre el conocimiento planteará la autora a lo largo del tratado, cuestión sobre la cual volveré adelante. Por el momento sólo dejo asentado que esta estrategia inicial de autodescalificación proviene de igual forma de la retórica clásica, siendo común que el orador declarase su impericia, pues, como señaló Quintiliano, nos inclinamos naturalmente hacia aquél que se encuentra en dificultades⁸⁶.

⁸⁰ El término ‘iletrado’ se usaba para designar a quienes no sabían latín, pero en el contexto de las disputas teológicas escolásticas (s. XIII y XIV) se relaciona también con el debate antes señalado, acerca de la posibilidad de que las mujeres fueran maestras, posibilidad que, ya hemos visto, fue finalmente negada.

⁸¹ “También Cristina de Pizán, contemporánea de Juliana, habrá de utilizar el tópico de la ignorancia en su larga polémica con los doctores de la universidad de París, y alegará, no sin ironía, su ‘pequeño saber’ mientras escribe sin cesar”. María Tabuyo, “Introducción”, en Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, p. 10.

⁸² Vicente García, “La defensa de la mujer como intelectual en Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés de la Cruz”, p. 96.

⁸³ Tabuyo, *op. cit.*, p. 10.

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ Cartagena, *op. cit.*, p. 112.

⁸⁶ Mortara Gavarelli, *op. cit.*, p. 53.

Teresa recurre a tal autodescalificación en más de una ocasión, utilizando el tercero de los tópicos del exordio, el del uso de máximas, proverbios y sentencias; así, escribe: “Ca pues el árbol malo [...] no puede fazer buenos frutos”⁸⁷. Hace también uso de metáforas que líneas más tarde adquirirán mayor profundidad, comparando por ejemplo su pequeñez e ignorancia a una tierra estéril sobre la cual Dios derramará su gracia: “porque Aquél que da esfuërço a los flacos e entendimiento <s> a los pequeños qu[i]era abrir el arca de su diuinal largueza, dexando [derramar] de la fuente de su abondosa graçia sobre esta tierra estérile e seca”⁸⁸.

Por último, el exordio de *Admiración operum Dey* se ajusta a la condición de la *brevitas*, pues no llega a ocupar un folio entero, y allí la autora se limita a señalar lo estrictamente necesario para dar comienzo al tema que le ocupa.

V.2.2 *Narratio*

En el esquema clásico, al exordio le sigue la *narratio*, en la cual se exponen los términos de la cuestión que está a debate. Tras la dedicatoria a Juana de Mendoça, Teresa de Cartagena escribe una introducción que podemos identificar con esta parte del discurso. Al ser la finalidad de la *narratio* el instruir (*docere*) aunque sin dejar de deleitar (*delectare*), esto es, sin fatigar a aquel que sigue el discurso, debe cumplir con tres cualidades: brevedad (*brevis*), claridad (*dilucida* o *perspicua*) y verosimilitud (*verisimilis*)⁸⁹.

La introducción de *Admiración operum Dey* es ciertamente muy breve y consigna únicamente lo que será luego necesario a la autora para exponer sus argumentos en medio del debate que le ocupa. Teresa se dispone primeramente a declarar lo que no había explicado en el exordio, es decir, la *causa scribendi* de su tratado de acuerdo a la relación de las circunstancias que la tratadística medieval tomaba de *De Inventione* de Cicerón: las circunstancias de persona, hecho, causa, lugar, tiempo, modo y facultad⁹⁰. En este caso, la autora se refiere solamente a los tres primeros y explica quiénes están implicados en la cuestión, qué es lo que se debate y por qué: resulta que ciertos “prudentes varones” y también algunas “henbras discretas” se han maravillado de que haya sido una mujer, que

⁸⁷ Cartagena, *op. cit.*, p. 112.

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ Mortara Gavarelli, *op. cit.*, p. 76.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 79.

por naturaleza es intelectualmente inferior a los hombres de acuerdo con la doctrina aristotélica, la que escribió un tratado como la *Arboleda de los enfermos*. Mucha mayor admiración despierta el hecho al tratarse de una mujer enferma, lo cual suma cualidades negativas: “¿Cómo en persona que tantos males asientan puede haber algund bien?”⁹¹.

Ante este panorama inicial, la autora responde con la misma admiración: puesto que su obra, según su propia definición es “pequeña, de poca sustança”⁹², tendría que ser acorde a ese entendimiento pobre y limitado que ya en el exordio nos ha hecho saber que posee, y por lo tanto no debería despertar ningún tipo de sorpresa. Aun así, recurriendo nuevamente al tópico del *sermo humilis*, señala que comprende a sus detractores, ya que si bien su tratado no contiene “cosa muy buena ni digna de admiración”⁹³, de cualquier forma cabe admirarse de que un necio sea capaz de hablar.

Siguiendo con esta lógica, la autora señala que por su parte y de acuerdo al lugar que le corresponde, se encuentra dispuesta a aceptar los “injuriosos denuestos” y no espera, del mismo modo, “vanos loores”⁹⁴. Sin embargo, recurre nuevamente a la ironía como estrategia de legitimación, al contraponer a la conformidad con el vituperio de sus adversarios, la imposibilidad de aceptarla de forma absoluta: “Pero hay otra cosa que [no] debo consyntir, pues la verdad non la consyente, ca paresçe ser no se maravillan los prudentes del tractado ya dicho, mas avn algunos no pueden creer que yo hysiese tanto bien ser verdad”⁹⁵.

Lo que desea hacer notar Teresa es la falta de lógica en el razonamiento de aquellos que la vituperaron: dichos varones –en lo sucesivo no vuelve a mencionar a las ‘discretas henbras’- se maravillan de que una mujer haya podido escribir un tratado, pero siendo la obra tan poca cosa, su reacción no debería ser tal, de lo cual puede entonces derivarse que la sorpresa y la admiración provienen de otra causa. Teresa no tarda en señalarla: lo que ha molestado a sus lectores no es solamente que ella, mujer, sorda -¿y conversa?- haya escrito la *Arboleda*, sino que el texto contenga verdades, es decir, que al tratarse de un texto tan bien elaborado, no puedan más que tenerlo en cuenta: “mas avn algunos no pueden creer

⁹¹ Cartagena, *op. cit.*, p. 113.

⁹² *Idem.*

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 114.

que yo hysiese tanto bien en ser verdad”⁹⁶. De lo anterior se deduce que en realidad los necios son aquellos ‘prudentes varones’, que Teresa es muy consciente de la calidad de su texto y que está lejos de considerar que su entendimiento se encuentre por debajo del de ellos. De otro modo, ¿por qué molestarse en escribir otro tratado que la reivindique como escritora?

Ya bastantes críticos han señalado la intencionalidad del texto en estos mismos términos, aunque hay discrepancia en torno a si lo que le interesa a la autora es ante todo reclamar el derecho de las mujeres a participar del ámbito intelectual, o si más bien se trata de defender lo planteado en la *Arboleda*. Fernando Gómez Redondo, por ejemplo, sostiene que la defensa de Cartagena no tiene tanto que ver con una toma de conciencia de su función de autora como con un deseo de justificar las opiniones que en materia religiosa había lanzado en su anterior texto, esto es, hacer ver que puede ocuparse de tales temas: “lo que no puede olvidarse es que a esta monja lo que más le preocupa era que se dudara no de su ingenio literario, que eso le daba igual, sino de su competencia, como iluminada por la gracia de Dios, para abordar los asuntos espirituales que agavilla en la *Arboleda de los enfermos*”⁹⁷. Vélez-Sainz, por su parte, considera que en este tratado, la autora se aparta de sus coetáneos masculinos y pasa a formar parte de la corriente de resignificación de la Querella en la que las autoras, a partir de Pizan, toman postura con respecto a su lugar en el mundo, aunque coincide con Gómez Redondo en que la *Admiración* complementa a los intereses místicos y ascéticos de Teresa⁹⁸.

He de volver a este punto en la última parte del análisis, aunque me interesa apuntarlo ahora porque nos permite formarnos una idea de la importancia y el alcance de las estrategias retóricas que vengo señalando, algunas de las cuales no sólo subsistieron como esquemas propios de una tradición a lo largo de los siglos que duró la Querella, sino que también permitieron una y otra vez a las escritoras situarse como sujetos de conocimiento aun frente a las continuas dificultades y descalificaciones de su ambiente. Así lo demuestra en el siglo XVII, en la recta final de la Querella, Sor Juana Inés de la Cruz, quien en su *Respuesta a Sor Filotea*, tras las correspondientes fórmulas de humildad –

⁹⁶ *Idem.*

⁹⁷ Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana III. Los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*, p. 3054.

⁹⁸ Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 325.

“¿Qué entendimiento tengo yo, qué estudio, qué materiales, ni qué noticias para eso, sino cuatro bachillerías superficiales?”⁹⁹-, realiza un despliegue de inteligencia que no puede más que colocarla por encima de sus adversarios, en un gesto que va mucho más allá de querer demostrar que la mujer es también virtuosa y capaz de reflexión, y de acuerdo a un momento en que el paso hacia la praxis científica era ya inevitable¹⁰⁰.

Teresa de Cartagena está por supuesto muy lejos todavía de ese momento, aunque en este punto resulta innegable que tenía conciencia de su capacidad. No era posible que, como Sor Juana, se colocara a sí misma y a su inteligencia como artífices de su pensamiento, y por ello, al final de la *narratio*, vuelve la autora a mencionar, aunque superficialmente, que su obra no ha sido posible más que por la misericordia y la gracia de Dios. Es porque la verdad que encierra el primer tratado de la autora proviene de la revelación, como Teresa puede justificar la elaboración de su defensa y la totalidad de su escritura.

La *narratio* se cierra en este punto, habiéndose limitado la autora a enunciar la *propositio*, es decir, a presentar los términos esenciales del hecho que se expone, y sin incluir los otros elementos que son propios de esta parte del discurso: la digresión o desviación ocasional de argumento principal, y la partición, en la cual se enumeran los puntos que a continuación han de tratarse¹⁰¹. La *narratio* concluye con una nueva fórmula de humildad, que nos recuerda la metáfora sobre la tierra estéril del exordio: “soy un pequeño pedaço de tierra”¹⁰². Antes de dar comienzo a la argumentación, la autora apunta además una última disculpa, en la que reitera que por las antes señaladas razones se atreve a presentar “esto que a la mía pequeña y e flaca [discreción] por agora se ofresçe”¹⁰³.

V.2.3 *Argumentatio*

La parte más extensa de *Admiración operum Dey* coincide con la sección más dilatada del discurso clásico, la *argumentatio*, en la cual se presentan las pruebas necesarias para sostener la posición del orador en el debate (*confirmatio* o *probatio*) y se rebaten las tesis

⁹⁹ Sor Juana Inés de la Cruz, “Respuesta a Sor Filotea”, p. 430.

¹⁰⁰ Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 369.

¹⁰¹ Mortara Gavarelli, *op. cit.*, pp. 80 y 81.

¹⁰² Cartagena, *op. cit.*, p. 114.

¹⁰³ *Idem.*

del adversario (*confutatio* o *reprehensio*)¹⁰⁴. Recordemos que, como señala Vélez-Sainz, en la oratoria forense, construida sobre el sistema aristotélico, las pruebas presentadas pueden ser de dos tipos: técnicas, es decir, “producidas mediante la aplicación del arte retórica”, y no técnicas, esto es, “exteriores e independientes del arte”¹⁰⁵.

Las pruebas que presenta Teresa de Cartagena en su tratado son del segundo tipo, con lo cual me circunscribiré a recapitular la clasificación que dentro de ese grupo lleva a cabo la retórica clásica. Entre las pruebas técnicas encontramos en primer lugar las pruebas de hecho, que pueden ser necesarias o incontrovertibles, o bien pueden ser necesarias y entonces se trata de indicios o huellas¹⁰⁶. En segundo término encontramos pruebas por inducción, y éstas no son otras que el *exemplum*, el cual “recurre a un hecho concreto, real o ficticio (pero verosímil), que puede generalizarse”¹⁰⁷. No hay que olvidar que, como lo he hecho notar en el análisis de *Arboleda de los enfermos*, el *exemplum* fue para los moralistas cristianos, sobre todo en la Baja Edad Media, un instrumento de edificación fundamental que se utilizó en el *ars predicandi* y en las hagiografías, y que en medio de la crisis espiritual del siglo XIII coincidió con la moda secular de la *narratio brevis* representada por formas como el lai y el fabliau, dando lugar a una serie de obras cuya intención era por primera vez articular sermones en las lenguas vernáculas¹⁰⁸. Las pruebas por inducción también presentan su reverso, el *exemplum contrarium*, que pretende invalidar una tesis al presentar una excepción. Del mismo modo, este tipo de pruebas pueden tomar la forma del argumento de autoridad, haciendo de la cita de un autor canónico su instrumento¹⁰⁹.

Un tercer tipo de pruebas técnicas son las que se dan por deducción, cuyas premisas “han de buscarse entre las ideas generales adecuadas para constituir la base de los razonamientos”¹¹⁰. Dichas ideas pertenecen a la memoria colectiva y se articulan en los llamados *topoi* o lugares comunes, cuya naturaleza puede ser de cantidad, de cualidad, de orden, de existencia, de esencia y de persona¹¹¹. De acuerdo a la tradición de la Historia de las Ideas, una hermenéutica de los *topoi* puede ayudarnos a explicar los modelos culturales

¹⁰⁴ Mortara Gavarelli, *op. cit.*, p. 84.

¹⁰⁵ *Idem*.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 86.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 87.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 88.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 91.

de los distintos períodos históricos¹¹². Es hacia esta dirección que me interesa orientar el presente análisis.

Al inicio de la *argumentatio* la autora vuelve sobre la cuestión de cuáles son las cosas que causan admiración a los hombres, pero no va directamente a señalar que hay quienes se han maravillado de su obra, sino que comienza arguyendo que todo cuanto forma parte de la creación es digno de admiración: “todas las cosas que la onipotencia de Dios h[a] fecho [e] faze en el mundo son de grande admiración a nuestra humano seso, asy que la menor cosa que este soberano e potentísimo Hazedor ha fecho e faze, no es de menor admiración que la mayor”¹¹³. Para probar su afirmación recurre primeramente al argumento de autoridad y cita a San Agustín, quien considera que las cosas que vemos cotidianamente y que nos parecen naturales no nos causan tanta admiración como las cosas que solamente ocurren de forma extraordinaria¹¹⁴. Es precisamente por ello, y aquí sí retorna Teresa de Cartagena a lo expuesto en la *narratio*, que su tratado ha despertado admiración en los varones, ya que no es común “que mujer haya echo tratado”¹¹⁵.

Pasa entonces Teresa a presentar su primera refutación: dado que la inferioridad intelectual de las mujeres sostenida por los aristotélicos no dejaba prácticamente ningún sitio a la posibilidad de que alguna de entre ellas escapara a tal definición, lo primero que le corresponde a Teresa es demostrar lo contrario. Con ello se está colocando dentro de la Querrela de las mujeres, en un sitio muy cercano de la noción agustiniana de la complementariedad de los sexos. Teresa de Cartagena esgrime este tipo de argumento, que perderá su importancia en siglos posteriores, pues como señala Allen, tal concepción, tomada generalmente del neoplatonismo, es compatible con el dogma de la resurrección que todavía en la época de Teresa de Cartagena resultaba crucial para los escritores cristianos no contradecir¹¹⁶.

El argumento esgrimido a continuación es un *argumenta a persona*¹¹⁷, centrado en la cuestión de la diferencia sexual. La autora asevera que si Dios, cuyos designios son insondables, puede dotar de ciencia al entendimiento de los hombres, también puede dotar

¹¹² *Ibid.*, p. 93.

¹¹³ Cartagena, *op. cit.*, p. 114.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 115. *Vid.* San Agustín, “Sermón CXXX”.

¹¹⁵ Cartagena, *op. cit.*, p. 115.

¹¹⁶ Allen, *op. cit.*, p. 3, citado en Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 332.

¹¹⁷ Mortara Gavarelli, *op. cit.*, p. 94.

al de las mujeres, a pesar de las desventajas naturales de éstas, y más allá de eso, el entendimiento que posee cada uno debe ayudar al otro¹¹⁸. Tres son las pruebas que acompañan su argumento, una de ellas por deducción y dos por inducción; la primera se trata de la enunciación del tópico del meollo y la corteza, tópico que podemos encontrar también en otro autor converso, Fray Luis de León, quien continuamente distingue el sonido y sentido exteriores de las palabras, a los que llama “la corteza de la letra”, de su significado y espíritu interiores, a los cuales se refiere como el “espíritu” o “secreto” que encierran. Los dos aspectos van unidos “pero domina el sentido interior que sale del alma”¹¹⁹.

A Teresa no le interesa referir la metáfora al lenguaje sino que se enfoca en las diferencias existentes entre hombres y mujeres; así, los hombres, por naturaleza fuertes, se identifican con la corteza, mientras que a las mujeres corresponde el meollo: “ca el onbre es fuerte e valiente e de grande ánimo e osado e de más perfecto e sano entendimiento, e la muger, por el contrario, ca es flaca e pusilánimi, de pequeño coraçón e temerosa”¹²⁰. El reverso de la metáfora no deja de relacionarse con la reflexión de Fray Luis: lo exterior y lo interior van unidos, y sin la parte secreta, lo que está a la vista no se encuentra completo. La flaqueza y pequeñez femeninas, lejos de poner en desventaja a las mujeres, son necesarias para que la fortaleza del hombre subsista:

E sy queredes bien mirar las plantas e árboles, veréys como las cortezas de fuera son muy rezias e fuertes e sofridoras de las [ten]pestades que los tienpos hazen, aguas e yelos e calores e fríos. Están así enxeridas he hechas por tal son que no paresçen syno vn gastón firme e rezio para conservar e ayudar el meollo qu'está en[cer]cado dentro. E asý por tal horden e manera ando lo vno a lo ál, que la fortaleza e rezidumbre de las cortezas guardan e conservan el meollo, sufriendo esterioramente las tempestades ya dichas. El meollo asý como es flaco e delicado, estando yncluso, obra ynteriormente, da virtud e vigor a las cortezas e asý lo vno con lo ál se conserva e ayuda e nos da cada año la diversidá o conposidad de las frutas que vedes¹²¹.

¹¹⁸ Cartagena, *op. cit.*, p. 116-118.

¹¹⁹ Álvarez Turiénzo, “Clave epistemológica para leer a Fray Luis de León”, p. 23.

¹²⁰ Cartagena, *op. cit.*, p. 116.

¹²¹ *Ibid.*, p. 117.

La siguiente prueba por deducción que esgrime la autora es un *exemplum* tomado del Antiguo Testamento: se trata del conocidísimo relato de la creación de la mujer contenido en el Génesis. En su interpretación del relato, Teresa reconoce en la hembra una “ayudadora del varón”¹²² y recurre a una cita del Génesis para probarlo: “leémoslo en el Génesy, que después que ovo Dios formado <d>el onbre del limo de la tierra e ovo ysp[i]rado el espíritu de vida, dixo: ‘No es bueno que sea el onbre solo; hagámosle adjutorio semejante a él’”¹²³.

Resulta muy interesante que Teresa no especifique cuál de los relatos de la creación de la mujer que se consignan en el Génesis está citando. Recordemos que tanto la Biblia hebrea como la Vulgata latina contienen dos relatos distintos; en el primero de ellos, hombre y mujer son creados iguales -“Y crió Dios al hombre á su imagen: á imagen de Dios los crió; macho y hembra los crió” (Gen., 1, 27)-, mientras que en el segundo, que aparece apenas unos versículos después, Adán es creado en primer lugar y posteriormente, Dios crea a Eva: “Y formó el Señor Dios la costilla, que había tomado de Adam, en mujer: y llevóla á Adam” (Gen., 2, 22)¹²⁴.

Como he señalado antes, tanto en el ámbito judío como en el cristiano, el segundo relato se sobrepuso al primero, contribuyendo a dar forma a los argumentos clásicos sobre la inferioridad femenina, y claro está, a todas las situaciones en las cuales dicha noción se ponía en práctica¹²⁵. Lo que cabe entonces reflexionar en este punto es si a través de la ambigüedad de la cita, o más bien de la paráfrasis que hace del Génesis, Teresa de Cartagena podría estar abriéndose a una interpretación en la cual no se excluya el primero de los relatos, dando lugar a la posibilidad de pensar al hombre y a la mujer en iguales condiciones, de allí que tras el ejemplo, la autora indique que de señalar a la mujer como aquella que ayuda al varón, se puede derivar la cuestión de si es más fuerte el que ayuda o

¹²² *Ibid.*, p. 118.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ En la Vulgata: “Et creavit Deus hominem ad imagen suam: ad imaginem Dei creavit illum: masculum et feminam creavit eos” y “Et aedificavit Dominus Deus costam, quam tulerat Adam, in mulierem: et adduxit eat ad Adam” (pp. 3 y 4).

¹²⁵ El Antiguo Testamento de la Biblia Hebrea “es resultado de un largo proceso de formación durante el que se han ido fundiendo tradiciones y materiales diversos recogidos y elaborados en distintos contextos históricos. Las dos narraciones de la creación son una muestra de ello. El primero de los relatos, con un marcado carácter litúrgico, es fruto de la tradición sacerdotal y tiene su origen en el Destierro de Babilonia; el segundo, el llamado relato yahvista, fue compuesto en Judá en torno al s. X y en él se utilizan los elementos característicos de la narración popular”. Salvatierra, “La mujer en el mundo judío”, p. 96.

el que es ayudado. A Cartagena esta pregunta le parece vana y considera que la aleja de su propósito, que sabemos muy bien es demostrar que la capacidad intelectual de las mujeres iguala a la de los hombres¹²⁶.

El ayudar, en todo caso, no se debería relacionar con la inferioridad sino con la complementariedad, y para refutar lo primero y demostrar lo segundo, Cartagena da paso a otra prueba por inducción, un *exemplum* tomado del Antiguo Testamento: la historia de Judit. A esta heroína bíblica, Teresa de Cartagena la coloca como modelo de fortaleza y de inteligencia. Apunta la autora: “Asý que deven notar los prudentes varones que Aquél que dio industria e graçia a Iudit para fazer vun tan marauilloso e famoso acto, bien puede dar industria o entendimiento e graçia a otra qualquier hembra para fazer lo que a otras mujeres, o por ventura algunos del estado varonil no s[ab]rían”¹²⁷.

El relato bíblico de Judit se ubica en los tiempos del rey Nabucodonosor, en el siglo VII a.C. después de la caída del imperio asirio, y de su capital, Nínive¹²⁸; se trata de la historia de una mujer viuda que da muerte a Holofernes, enemigo del pueblo de los israelitas. Judit es uno de los ejemplos comunes de fuerza femenina en los tratados de la época: entre las características que llaman la atención están el que Judit no sólo corta con sus propias manos la cabeza de su enemigo, esto es, realiza la acción eminentemente masculina de empuñar el arma, sino que además miente para acercarse a Holofernes y seducirlo, e incluso llega a pedirle a Dios que le inspire palabras engañosas para poder

¹²⁶ Vale la pena hacer notar que el concepto de complementariedad de los sexos por el que se decanta la autora, puede remitirnos nuevamente, como lo he anotado en el análisis de *Arboleda de los enfermos*, a la cábala hispanohebrea medieval, que considera que la divinidad tiene un aspecto masculino y uno femenino, este último encarnado por una de las sefirot o emanaciones de Dios, la *shejiná* o morada divina. Recordemos que la *shejiná* como principio femenino de la divinidad –la madre, la esposa o la hija- se separa de la parte masculina para guiar al pueblo judío durante su exilio. Así lo hace notar Ma. del Mar Cortés Timoner: “en la tradición cabalística, la ‘corona’ es la manifestación más elevada de la Divinidad, representa lo infinito. De su unidad surgen de forma paralela dos principios inseparables: uno es masculino, activo, se llama la “sabiduría” y se identifica con el padre y con el rey; el otro es femenino, pasivo, se le llama con una palabra que se suele traducir como ‘inteligencia’ y se vincula a la madre y a la reina. La eterna unión de los dos principios es necesaria y de ella surge el hijo mayor de Dios que es el ‘conocimiento’ o ‘ciencia’ y también surgen las almas. El rey y la reina conforman una pareja cuya tarea es verter gracias sobre el mundo y perpetuar la obra de la creación. El amor que les une puede descender del esposo –simbolizado por el sol- hacia la esposa – identificada o comparada con la luna- y de ahí al universo; o bien de abajo hacia arriba, de la esposa al esposo, es decir, de la tierra al mundo celestial y hacia el seno de Dios. La creencia de que el alma nace de la unión necesaria del principio masculino y del femenino nos recuerda la identificación que desarrolla Teresa de Cartagena entre el meollo y la corteza del árbol con la mujer y el varón, respectivamente, para defender que uno y otro sexo se necesitan y ayudan con el fin de mantener las sociedades”. Cortés Timoner, “Poner riquezas en mi entendimiento: Sor Juana Inés de la Cruz y Sor Teresa de Cartagena”, p. 386.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 120.

¹²⁸ Álvarez Valdés, “Ester y Judit: entre la identidad judía y el rechazo”, p. 178.

llevar a cabo con éxito el asesinato. Una vez cumplida su misión, Judit escapa a las reglas de su colectividad y permanece viuda, administrando su riqueza¹²⁹. Si bien se trata de una mujer piadosa, que ayuna, ora y ofrece sacrificios, no por ello deja de aparecer como peligrosa para el funcionamiento de la sociedad patriarcal, pues el autor del libro la coloca a la altura de los grandes héroes de Israel y la ubica como “el prototipo israelita de lo que Dios podía hacer con lo pequeño e insignificante”¹³⁰.

De acuerdo a dicho modelo, Teresa de Cartagena remarca la santidad de Judit, aunque solamente para destacar que no es debido a ésta que se le permitió realizar la hazaña que salvó a su pueblo del ejército enemigo; el verdadero origen de su fuerza es divino, pues Dios no hace beneficios a los hombres por los méritos que estos tienen sino por su inestimable bondad: “Asý que verdad sea que aquesta buena dueña e honesta viuda era muger sancta, pero los beneficios y gracias e maravillas que Dios haze proçeden de tan alta fuente, que ninguno por santo que fuese los podría meresçer, sy la bondad de Dios no le hiziese dino”¹³¹.

Resulta curioso el que sean Eva y Judit los únicos ejemplos de mujeres virtuosas de los cuales la autora echa mano en su tratado, absteniéndose de incluir ejemplos de mujeres del Nuevo Testamento, de santas, o de mencionar a la Virgen María. El de Judit es un libro que no fue incluido en el canon de la Biblia hebrea, y una de las probables razones de su rechazo es que las características de su protagonista representaban una amenaza al orden patriarcal judío¹³²; no obstante, el libro sí se incluye en el Antiguo Testamento cristiano. A partir de estas consideraciones, es difícil eludir el cuestionamiento en torno a la elección de personajes femeninos que realizó Cartagena, ambos de origen judaico, pero reinterpretados por la tradición cristiana tanto desde el lado misógino como desde el filógino. Como he venido sosteniendo a lo largo de mi investigación, el que haya algún atisbo de criptojudaismo en la obra de Cartagena está muy lejos de resultar una posibilidad; sin embargo, su condición de conversa, que antes he abordado y que considero un elemento clave para la interpretación de estos textos, sí que puede arrojar luz sobre las elecciones y las rutas tomadas por la autora. Pearson hace notar, por ejemplo, que Teresa de Cartagena,

¹²⁹ *Ibid.*, p. 189.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 190.

¹³¹ *Ibid.*, p. 121.

¹³² Álvarez Valdés, *op. cit.*, p. 188.

como otros autores conversos, prefieren utilizar la palabra ‘Dios’ para referirse a la divinidad cristiana, o bien emplean adjetivos sustantivados como ‘Soberano’, ‘Soberano Señor’, ‘Virtud Soberana’ o ‘Soberana Verdad’, en lugar de utilizar el nombre de Cristo o de Jesucristo¹³³.

Con la mención de estos dos personajes femeninos, y una vez demostrado que las mujeres también pueden alcanzar el saber, pues sus condiciones de transmisión no tienen que ver con el sexo sino con factores que luego va a desarrollar, cierra la autora su argumentación en torno a la complementariedad del hombre y la mujer. Se dispone entonces a probar el argumento más fuerte de todo su tratado: que la única fuente de conocimiento verdadero es Dios. Para ello, vuelve a la consideración de que es normal maravillarnos de lo que es poco común. Hace entonces una distinción entre los bienes que podrían despertar nuestra admiración: primero menciona los que son más cercanos y los llama “bienes generales”, que, a su vez, se dividen en bienes de fortuna y bienes de natura. Más allá de estos están los bienes de gracia, que, a diferencia de los anteriores, no sólo son creados por Dios sino que provienen directamente de su mano. De este modo, resultan mayores, pues además de descender “de la más alta fuente”, también “sobrepujan la fuerza de la naturaleza humana” y “son más excelentes e más durables bienes e de mayor provecho e reposo al ánima que no los de fortuna”¹³⁴.

Este primer planteamiento nos recuerda la predilección sobre el tema de la Providencia que encontramos en varios autores del siglo, y del cual ya he hablado en un capítulo anterior; si para los autores castellanos que dedicaron páginas a la reflexión sobre la Providencia, ésta resuelve la contradicción aparentemente indisoluble entre la fortuna y el libre albedrío, al colocar a la voluntad divina como aquella que rige los destinos de los

¹³³ La única ocasión en que Teresa utiliza el nombre “Jesús” es cuando usa la expresión “grand Perlado e soberano Pontífice, Jhesuchristo nuestro Señor”. En el *Oracional*, su tío Alonso utiliza un patrón similar. *Vid.* Pearson, “Santa Teresa la conversa: are there Jewish influences in the writings of Teresa of Avila?”, p. 11. Más tarde, Fray Luis de León, en *De los nombres de Cristo*, prestará atención a los nombres aplicados al Mesías en el Antiguo Testamento. Atendiendo al sentido literal de la Biblia, como era común en las escuelas hebraístas salmantinas, Fray Luis buscó armonizar la exégesis hebrea con el método exegético agustiniano que pretendía encontrar analogías entre el Antiguo y el Nuevo Testamento; de este modo, analiza el hebreo de cada nombre para establecer relaciones con el nombre de Cristo. En este sentido, la hermenéutica de Fray Luis se aproxima a la cábala cristiana, para la cual los nombres sagrados son instrumentos que permiten al místico profundizar en el conocimiento de Dios. *Vid.* Orringer, “El retorno a las fuentes: el hebreo bíblico en *De los nombres de Cristo* de Fray Luis de León”, p. 240, y Perea Siller, “Lenguaje y cábala en la mística de Fray Luis de León: *De los nombres de Cristo*”, pp. 165-171.

¹³⁴ Cartagena, *op. cit.*, p. 124.

seres humanos¹³⁵, para Teresa de Cartagena la gracia, en tanto que alcanza a los mortales a pesar de sus acciones o de su naturaleza, es la que resuelve el dilema de por qué un pecador, o en este caso, una mujer, puede recibir beneficios que admiran a quienes cabría considerar mejores. La prueba que aduce aquí es de autoridad y proviene de Pablo: “Pues sy donde abunda pecado, que es defecto del ánima, ha sobreabundado e puede sobreabundar la gracia, ¿por qué no sobreabundará donde abundan las otras defetuosydades e pasiones corporales, como éstas no sean pecado?”¹³⁶.

Es así que Teresa de Cartagena sostiene que hay que maravillarse de todos los bienes que son proveídos por Dios, y especialmente hay que loar los bienes de gracia, pues en ellos queda patente que la divinidad puede, a partir de lo pequeño, hacer grandes cosas. Del mismo modo, previene la autora de la ofensa en la que alguien puede incurrir cuando no cree que se le haya otorgado alguna gracia al prójimo, tal y como sucedió a los varones que dudaron de su escritura. Aduce aquí una prueba de hecho: todos los varones han adquirido su saber por medio de un mentor, es decir, han tenido que ser discípulos antes de volverse ellos mismos maestros, de manera que cualquier persona que tenga alguien que le guíe y que se aplique al estudio, podría adquirir el mismo conocimiento y volverse por tanto sabio; de ahí se deriva, ya que la fuente primigenia de conocimiento es Dios, “Señor de las çiençias”, que no le será negada la sabiduría a quien la desee y la busque “con entrañable cuydado”¹³⁷.

Hay, sin embargo, una preferencia divina para con los menesterosos, y por eso, dice Teresa, Dios reparte su sabiduría en donde más hace falta: “¿E dónde es más menester la luz que allý donde abundan las tinieblas? ¿E dónde es más menester la sabiduría que allý donde es la peligrosa ynorancia? ¿E dónde es más menester la gracia que allý donde es multitud de pecados? ¿Dónde es más menester la consolación que allý donde es la grand<eza> afliçión d’espíritu y persona?”¹³⁸. La prueba aducida para este argumento pertenece al grupo de pruebas por inducción, y se trata de un ejemplo tomado del Nuevo Testamento, aunque de protagonista masculino: el relato del ciego que encuentra a Cristo

¹³⁵ *Vid.* Capítulo IV, pp. 184-187.

¹³⁶ Cartagena, *op. cit.*, p. 124. *Vid.* Carta a los Romanos, 5:20.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 128.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 129 y 130.

en el camino de Jericó¹³⁹. La ceguera de dicho personaje pasa a representar en este contexto la ausencia de conocimiento que a través de la intervención divina puede transformarse en sabiduría. Al compararse con un ciego que recobra milagrosamente la vista, vuelve Teresa a la representación de Cristo como “médico de las ánimas”, que había sido tan fundamental en *Arboleda de los enfermos*; si en su primer tratado se había referido a su sordera como el medio a través del cual Dios la apartó de los ruidos mundanos para obligarla a abrir “la oreja del entendimiento” a las cuestiones espirituales, curándola de las aflicciones del alma, en esta ocasión, la metáfora de la “ceguera de entendimiento” y la antítesis tinieblas-luz le permiten explicar cómo el único capaz de curarle de la ignorancia ha sido el mismo Dios.

Hasta cierto punto, la metáfora puede identificarse con un tópico recurrente en la literatura y el arte cristianos *adversus iudaeus*, en los que la ceguera espiritual se atribuye a los judíos que no aceptan el error de su fe ni la conversión. El origen del tópico se encuentra en las mismas Escrituras –la exégesis cristiana interpretará continuamente las referencias a la ceguera en el Antiguo Testamento como alusivas al judaísmo, y en el Nuevo Testamento, Jesús llama ciegos a los escribas y Fariseos, y Pablo reprocha a los judíos en sus Epístolas tener el entendimiento “velado” por no aceptar la verdadera fe-; en la Patrística encontramos la misma opinión por parte de San Agustín¹⁴⁰. Llama la atención que como conversa y tras ser señalado su texto, Teresa de Cartagena opte por utilizar un ejemplo y una metáfora tan cercana al mencionado tópico, y que se afane tanto en dejar en claro que ella ya no está ciega y que la luz de la fe la ha sacado de las tinieblas en las que antes vivía.

La última parte de la *argumentatio* se constituye como una explicación más detallada acerca de la naturaleza y la procedencia de la ceguera antes mencionada, y en ella recurre la escritora a otros conceptos médicos que en su primera obra, a pesar de haber sido dirigida a los enfermos, no había utilizado. Propone considerar la división agustiniana del alma en tres potencias, entendimiento, memoria y voluntad, entre las cuales, la primera sería la más importante y las otras dos sus subordinadas¹⁴¹. Además, se remite a la teoría galénica para esbozar un razonamiento por analogía: mientras que el desequilibrio de los

¹³⁹ *Ibid.*, p. 132. *Vid.* Evangelio según Lucas, 18:41.

¹⁴⁰ Rodríguez Barral, “Contra *caecitatem iudeorum*: el tópico de la ceguera de los judíos en la plástica hispánica”, p. 182. Agustín interpreta de este modo el Salmo 68: 23-24: “Ciéguenseles los ojos para que no vean, y encórvales, Señor, siempre sus espaldas”.

¹⁴¹ Cartagena, *op. cit.*, p. 134.

humores causa las enfermedades corporales, los sentidos, que son los humores del alma, si se desordenan y se pierden en las cosas mundanas, causan enfermedades espirituales. Entre ellas, la que más le interesa es precisamente la ceguera del entendimiento. Inserta entonces la autora varias frases de los Salmos y de San Gregorio, que le permiten justificar la necesidad de alejar los sentidos de lo mundano para conseguir un beneficio mucho mayor¹⁴²; incluye asimismo una cita del *Libro de Tobías*, que al igual que el *Libro de Judit*, forma parte de la Biblia católica, mientras que el judaísmo rabínico lo consideró apócrifo y lo excluyó del canon. Tobit, padre de Tobías, que queda ciego como castigo a una transgresión, ofrece un modelo del hombre de bien sometido a una fuerte prueba que resulta análogo al modelo de Job¹⁴³. Cartagena anota la advertencia que Tobit, quien a pesar de haber perdido la vista física, mantiene el entendimiento iluminado por Dios, hace a su hijo Tobías: “No quieras te[m]er, hijo, porque pobre vida hacemos, ca avremos muchos bienes sy temiéremos a Dios, etc.”¹⁴⁴.

Finalmente, Teresa aduce una última prueba por deducción para este razonamiento: la autora compara la disolución de las tres potencias del alma con las mujeres que salen demasiado a menudo para visitar las casas ajenas, y que por ello se tornan “nigligentes e perezosas en el exerçio fimíneo e obras domésticas e caseril, que ellas por esto no valen más, e su hazienda e casa valen menos”¹⁴⁵. El entendimiento, señala, debe mantenerse dentro de la casa que son “las paredes del corazón”, allí es donde se puede realizar el “ynterior estudio” y donde se lleva a cabo la revelación.

¹⁴² *Ibid.*, p. 136. Del salmo 33:12-13 y de la Homilía XV de San Gregorio Magno.

¹⁴³ Como los libros de Judit, Ester y el del mismo Job, el de Tobías es un libro que se sitúa entre los *khetuvim*, escritos que pretenden transmitir una serie de conocimientos que pueden ser aplicados. En la primera parte del Libro de Tobías, se nos presenta la historia de Tobit, quien pasa de ser un funcionario real próspero a ser un fugitivo pobre como castigo por haber desafiado las leyes asirias; aunque esta primera transgresión le es perdonada, le sobreviene un nuevo castigo, la ceguera. No es sino hasta la segunda parte del libro, que Tobías, tras sortear una serie de dificultades, logre curar a su padre gracias a la receta mágica que el arcángel Rafael le proporciona. Como en el caso de Job, la justicia divina hacia Tobit se hace patente. Luis Beltrán Almería señala como aspecto esencial de este relato su hermetismo, entendido como “una estética que concibe la vida como una lucha universal entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas, que arranca con el comienzo de la creación y acaba con el fin del mundo”. Beltrán Almería, “Tobías y la protonovela”, p. 77.

¹⁴⁴ Cartagena, *op. cit.*, p. 136.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 138.

V.2.4 *Peroratio*

De acuerdo a la retórica clásica, la última parte del discurso, llamada *peroratio*, puede presentar dos elementos: la recapitulación o enumeración de los temas que a lo largo del mismo se trataron y el movimiento de los afectos, que a su vez hace uso del tópico de la *indignatio* o “enunciación mediante la cual se logra suscitar odio por un hombre, o un profundo desdén por una acción”, y del tópico de la *conquestio* o *commiseratio*, “con la cual se logra mover la piedad de los oyentes y provocar su participación emotiva”¹⁴⁶.

En las últimas líneas de su tratado, que cabe identificar por tanto con la *peroratio*, Teresa de Cartagena incluye los dos elementos. En lo referente a la recapitulación, si bien no hace un recuento de todos los temas abordados a lo largo de la obra, sí insiste en dos cuestiones fundamentales: una es la proposición de que el verdadero conocimiento es el conocimiento de Dios, y que de éste surge en el alma humana “perfecta caridad” y “regradescimiento cordial”, así como del conocimiento de sí mismo, de sus defectos y culpas, el hombre obtiene “comprensión e humildad”¹⁴⁷, y también nos recuerda que es por mediación de las tres potencias, que el alma puede elevarse y obtener el verdadero Bien¹⁴⁸.

La otra cuestión que trae a la memoria es el tema fundamental de la misericordia divina, gracias a la cual el angosto entendimiento humano, incapacitado para entender los grandes misterios, puede llegar a recibir bienes espirituales que, según la metáfora de la ceguera, le iluminen y le salven. En este punto utiliza Teresa de Cartagena otras dos metáforas: la de un arca que se abre y la de una fuente de la cual manan “stylançias maravillosas” sobre una tierra que, igual a como debiera el espíritu humano, se encuentra dispuesta a recibirlas¹⁴⁹.

Considero que al hacer referencia a la misericordia, la autora está haciendo uso de la *commiseratio*, pues apela a la emotividad de sus receptores, más concretamente, al temor de Dios y al arrepentimiento de los creyentes, que al asumirse pecadores, se encontrarán esperanzados en alcanzar tal misericordia. Una de las frases finales del tratado nos confirma la fuerza afectiva que Teresa de Cartagena imprime al cierre de su argumentación: “Pues sy queremos conosçer <e> quánd maravilloso es Dios en los pecadores suyos, consider[e]mos

¹⁴⁶ Mortara Gavarelli, *op. cit.*, p. 117.

¹⁴⁷ Cartagena, *op. cit.*, p. 139.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 140.

con cuánta paciencia nos sostiene, con cuánta solicitud nos aguarda, con cuánta longanimidad nos espera, con cuánta caridad nos cor[r]ige, con cuánta misericordia nos consuela, con cuánta liberalidad nos provee, con cuánta familiaridad nos enseña...”¹⁵⁰.

Así, la autora concluye con una cita del profeta Joel: “Convertid vos a Dios con todo vuestro corazón”; y con una invocación de los Salmos: “Confesad al Señor e invocad al su santo Nombre”¹⁵¹. No vuelve, por tanto, a mencionar en la *peroratio* a sus detractores, tal vez porque en el recorrido trazado a lo largo de la obra, la reflexión sobre el conocimiento, que en un principio tenía como objetivo demostrar que las mujeres son tan aptas como los hombres para realizar trabajos intelectuales, se ha vuelto aún más fuerte que la defensa misma, rebasando el ámbito de lo retórico que circunscribe al texto en la Querella, y acercándose al misticismo.

No obstante, es imposible dejar de lado la importancia que en términos del debate tiene *Admiración operum Dey*, colocando a Teresa de Cartagena cerca del pensamiento de Christine de Pizán, y como ya he observado antes, del lado de las tesis platónicas que sostienen que las mujeres deben recibir educación. Así lo han señalado varios críticos: para Fernando Gómez Redondo, por ejemplo, la *Admiración* es un epígono de los tratados de defensa femenina surgidos en el siglo XV en Castilla¹⁵²; desde su perspectiva, la habilidad retórica de Cartagena es extraordinaria “por cuanto no va a atacar directamente a aquellos que la habían criticado, sino que va a componer un tratado en el que, a la par de defender su capacidad para escribir sobre esas materias, impartirá lección de humildad y enseñará a sus detractores a ‘admirarse’ de lo que ella ha logrado con buen sentido y no con las malicias con que se acogiera su primer opúsculo”¹⁵³.

Aunada a la pericia retórica, cuya profundidad creo haber puesto de relieve en este análisis, y a la gran capacidad de la autora para “subvertir” lo que los críticos llaman las “nociones patriarcales” que priman en el contexto intelectual que rodea a la autora, me parece que no debemos dejar de hacer notar la gran capacidad hermenéutica de la que Teresa de Cartagena hace despliegue, y que está presente por supuesto en sus dos tratados, pero que en el caso de la *Admiración*, efectivamente se dirige hacia una reinterpretación de

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 141.

¹⁵¹ *Idem. Vid.* Joel, 2:12 y Salmos 144: 21.

¹⁵² Gómez Redondo, *op. cit.*, p. 3055.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 3066.

las fuentes, no sólo de las obras de San Agustín y San Jerónimo, sino de los textos vetero y neotestamentarios, más específicamente, el Eclesiastés y las Cartas de Pablo, que desde la ortodoxia funcionaban como justificantes de la inferioridad femenina, lo mismo que de la teoría médica galénica, a la que, de forma muy inteligente, recurre para demostrar que tanto hombres como mujeres pueden ejercitar la potencia del entendimiento. Además de esto, la elección de tales autores acaba por devolvernos una y otra vez al perímetro de las referencias comunes a los autores conversos, como señala Ma. del Mar Cortés Timoner, para quien las influencias intelectuales y espirituales de la familia de Teresa de Cartagena, tanto como sus raíces hebreas “también podrían explicar su preferencia por remitir a la autoridad bíblica y la de los Padres de la Iglesia”¹⁵⁴.

En definitiva, la argumentación que Teresa de Cartagena desarrolla a partir de una *quaestio finita*, que es la pregunta acerca de por qué los varones se maravillan de que una mujer haya escrito un tratado digno de leerse y atenderse, no solamente la coloca como una de las autoras paradigmáticas de la Querella, ni nos demuestra únicamente su sólida formación y su pericia retórica, también da cuenta de que el universo de lecturas y de influencias de la autora era lo suficientemente amplio para permitirle demostrar que las mujeres igualan en capacidades intelectuales a los hombres, y también para dotarla de una peculiar visión sobre el mundo, misma que traspasa el ámbito de la consideración sobre la diferencia entre los sexos, y conforma un peculiar pensamiento en torno al conocimiento de lo divino, tema que abordaré a continuación.

V.3 Mística y conocimiento en *Admiración operum Dey*

V.3.1 Mística española y heterodoxia

He querido seguir un camino inverso en lo que respecta al estudio de cada uno de los dos tratados de Teresa de Cartagena que conocemos: en el caso de *Arboleda de los enfermos*, comencé con una interpretación de los símbolos que aparecen en la primera parte del texto, los cuales considero que enlazan con la tradición mística hispánica. En seguida planteé un análisis de los tópicos que conforman la segunda parte del tratado y que conectan la obra de

¹⁵⁴ Cortés Timoner, *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*, p. 50.

Teresa con el senequismo, en el marco de una revitalización del pensamiento y la ética de los estoicos realizada por los intelectuales judeoconversos españoles durante el siglo XV.

Dicha ruta me permitió abordar el tratado en dos vertientes genéricas y culturales: como un texto místico y como un tratado consolatorio. Ambas vertientes tendrían que confluir, como me interesa desarrollar en la última parte de mi investigación, en la construcción de un pensamiento humanístico y una tendencia espiritual específicos. Para llegar a ese punto queda, sin embargo, trabajo por realizar, puesto que hay que demostrar que *Admiración operum Dey* también puede abordarse como un texto que posee, además de varios niveles de interpretación, más de una vertiente genérica. En este caso he comenzado por el análisis retórico, de manera que quede no solamente justificada, pues eso ya lo han hecho varios investigadores, la participación del texto en la Querrela de las mujeres, sino explicar al tiempo los procedimientos de los que hace uso la autora de acuerdo al esquema de las defensas de la intelectualidad femenina y los modelos culturales en los que se insertan los recursos que ésta elige; queda ahora por mostrar que el elemento místico también se hace presente en este segundo tratado, concretamente, hacia la última parte del mismo, pues como anoté líneas arriba, la preocupación por el tema del conocimiento verdadero va tomando cada vez más espacio conforme avanza el texto, llegando a tener mayor importancia que la argumentación inicial.

Para hablar de ello recurriré a las mismas herramientas que en la *Arboleda*, esto es, a un análisis de las imágenes relativas a la mística que aparecen en el texto. Dicho análisis parte de la concepción dinámica e histórica del símbolo en la cultura de Lotman, la misma de la cual eché mano al estudiar el primer tratado, así como de la perspectiva que desarrolla Scholem, para quien los símbolos son los elementos que permiten al místico de diversas religiones comunicar sus experiencias, por principio de cuentas inefables¹⁵⁵. Conviene recordar también que para este último autor, el místico no puede sino recurrir a los esquemas simbólicos que son propios de la tradición a la que pertenece, y en la cual o en las cuales, puesto que puede tratarse de varias, ha sido formado. En este sentido, y tras haber colocado los símbolos de la *Arboleda* en la perspectiva del contexto judaico y converso del que proviene la autora, considero que se aclara cada vez más la posibilidad de

¹⁵⁵ Vid. "Sobre la naturaleza del símbolo" y "Sobre el símbolo en la mística", en Capítulo IV, pp. 149-155.

que, por medio de diversas vías, algunos elementos “no cristianos” hayan encontrado lugar en las obras de Teresa.

Para dar un fondo preliminar a esta hipótesis, me apoyo en las reflexiones de Carlos Conde Solares acerca del canon de la mística española; desde la perspectiva de este investigador, lo que tradicionalmente se ha concebido como un canon ortodoxo, es en realidad heterodoxo, puesto que en todas las etapas de su construcción, ya lo veamos desde el punto de vista literario, sociológico o teosófico, confluyeron varias tradiciones. Evidentes podrían resultarnos las “tensiones, colaboraciones y porosidades entre las espiritualidades cristiana, sufí y sefardí durante todo el período medieval”¹⁵⁶, pero más allá de eso, Conde Solares propone una diversidad de elementos culturales que también impregnaron lo que llegaría a llamarse “mística cristiana”¹⁵⁷.

De esta diversidad de fuentes habrán resultado las características que comúnmente identificamos con la gran mística española del XVI, tales como “Feminidad, religiosidad interior, esoterismo, amor trascendental, inspiración y furor, reunión platónica o escolasticismo de raíz aristotélica”¹⁵⁸. De acuerdo con Conde Solares, dichos elementos son ya reconocibles en la espiritualidad tardomedieval, y puede seguirse un hilo conductor desde ese punto hasta el culmen del misticismo del Carmelo y los autores paradigmáticos del Siglo de Oro: Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, fray Luis de Granada, Juan de Ávila, Fray Luis de León o Pedro de Alcántara¹⁵⁹. Como fuente fundamental de este grupo de escritores, que ha sido finalmente concebido como canon ortodoxo de la mística cristiana, se encuentra también el *Corpus Dyionisiacum*, que durante el siglo XVI permitiría que la atención inquisitorial se desviara de otros textos con “potencial mucho más heterodoxo” que podían derivar en sospechas de iluminismo; evidentemente, allí se encontraban los elementos “sufíes, orientales, lulistas, esotéricos y cabalistas”, así como “los paralelismos con gnósticos y alumbrados”¹⁶⁰.

En un ambiente tan ecléctico, las posibilidades simbólicas se multiplicaban. Un ejemplo privilegiado de ello es el símbolo del camino de perfección propio de la mística cristiana del XVI, en apariencia tomado directamente del pseudo Dionisio y que Santa

¹⁵⁶ Conde Solares, *El canon heterodoxo de la mística española*, p. 9.

¹⁵⁷ *Idem.*

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 23.

Teresa representara como el paso por las moradas de un castillo¹⁶¹, pero que también contiene dentro de sí

el neoplatonismo del recuerdo del alma, el ápice agustiniano, la división del alma en potencias propia del *De anima* aristotélico y tamizada por Avicena, y la idea mística, común en la Europa cristiana medieval, del itinerario místico formulado por Buenaventura y puesto en práctica por la escuela de San Víctor y compartido por las sensibilidades trascendentales semíticas e ibéricas, desde Ramón Llull hasta los sadilíes y los cabalistas sefarditas¹⁶².

Así lo confirman la obras del sufí Ibn al-'Arif de Almería (1088-1141), en las cuales se reproduce “un itinerario de las etapas o moradas necesarias para alcanzar la unión mística con Dios: la gnosis o intuición extática; el deseo, voluntad o inclinación; el ascetismo o abstinencia; la confianza, dependencia o abandono; la paciencia; la tristeza; el miedo; la esperanza; la gratitud; el amor”¹⁶³, e igualmente el *Zohar* sefardita, que muestra una ascensión del alma¹⁶⁴, a la cual volveré a referirme cuando aborde el símbolo de la luz.

Michael McGaha sostiene una opinión similar, pues considera que no es casual que la aparición del *Zohar* haya coincidido con la época de esplendor del sufismo, y que el auge del misticismo cristiano se diera un siglo más tarde¹⁶⁵. Del mismo modo había pensado Miguel Asín Palacios, quien rechazó tajantemente que el gran número de similitudes entre la espiritualidad musulmana, más concretamente entre el sufismo y el misticismo cristiano, se debiera a coincidencias casuales, aunque tampoco las atribuyó a simples paralelismos entre las religiones monoteístas. Asín se inclinó a pensar que fue el contacto que los místicos musulmanes tuvieron con el monacato oriental, con su ascetismo y sus ejercicios espirituales, lo mismo que con el neoplatonismo, lo que hizo que el islam acabara por incorporar elementos cristianos a sus formas de misticismo. A su vez, los autores musulmanes acabarían por influir en pensadores cristianos como Tomás de Aquino o Ramón Llull, y finalmente, en los místicos del Carmelo¹⁶⁶. La España tardomedieval, por tanto, habría sido un crisol espiritual que corresponde glosar “de manera circular y

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 57.

¹⁶² *Ibid.*, p. 56.

¹⁶³ Conde Solares, “Palacios de cristal, patios interiores, árboles devocionales...”, p. 17.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 30.

conceptual, admirando incluso la fluidez y naturalidad de la interacción entre unas tradiciones que confluyen en una misma raíz, a través de un tronco común”¹⁶⁷. No se trata pues de encontrar meras coincidencias, ni tampoco de permanecer en el nivel de las apariciones simbólicas arquetípicas, hay que referir el contenido semántico específico de los símbolos en estas tradiciones para explicar por qué se corresponden unas con otras¹⁶⁸, y hay que advertir igualmente las relaciones históricas que dichas tradiciones mantienen. Intentaré, como en el caso de la *Arboleda*, seguir estas mismas directrices al hablar de los símbolos que remiten a la mística en *Admiración operum Dey*. Para esto, debo antes hacer algunas notas en torno a algunos elementos de la tradición semítica con los que pudo estar en contacto la autora.

V.3.2 Herencia semítica

Ya se ha visto que los datos sobre la formación y las lecturas de Teresa de Cartagena son sumamente exiguos y no bastan para hacer una reconstrucción de las fuentes que conforman su universo. Por tal razón, no queda más que recurrir al contexto y rastrear desde allí posibles influjos, como he intentado hacer en los capítulos precedentes. Nuevamente, son los orígenes conversos de Teresa los que revelan posibilidades de interpretación textual que ponen a su obra en relación con el protohumanismo y también con la mística. La huella que en ambas esferas dejó el judaísmo ha sido ya lo suficientemente estudiada como para seguir negándola. Desde los trabajos de Marcel Bataillon y Eugenio Asensio, se ha visto que la exégesis bíblica y la tradición hebrea de la que ésta proviene fue, junto con el conocimiento de la tradición grecolatina, el otro elemento fundamental que los eruditos incorporaron a su formación ecléctica; como afirma López Fernández, una de las características principales de la intelectualidad y la espiritualidad de la época fue “su capacidad de absorber información en múltiples fuentes, para luego mezclarlas con sabiduría y ofrecer un producto original”¹⁶⁹.

Tal influencia se manifestó ya en la recurrencia a las lenguas originales, el hebreo y el arameo, ya en la recuperación y adaptación de conceptos cabalísticos, o bien en la

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 31.

¹⁶⁸ López Baralt, “Simbología mística en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús”, p. 25.

¹⁶⁹ Fernández López, *El Cantar de los Cantares en el Humanismo Español. La tradición judía*, p. 17.

práctica de la exégesis literal que era propia de la hermenéutica rabínica¹⁷⁰. Sin embargo, todo esto no hubiera sido posible sin la participación activa de los intelectuales judeoconversos y de sus discípulos, quienes renovaron con su conocimiento los métodos de interpretación y traducción de la Biblia¹⁷¹, y quienes, además de copiar, recopilar y traducir comentarios rabínicos, “llenaron las más importantes bibliotecas conventuales y universitarias de esos mismos tratados que habían adquirido, en buena medida, en las más importantes aljamas hispanojudías”¹⁷².

Al analizar el senequismo en *Arboleda de los enfermos*, me referí al protohumanismo de Alonso de Cartagena, en el cual destaca una teoría de la traducción que, en contraposición a la de los italianos, considera que la expresión retórica no es tan importante como el sentido filosófico del texto, posición que remite de inmediato a su conocimiento del hebreo y por lo tanto a la exégesis literal preferida por los rabinos. Dicha teoría es la que le permite sostener que el cristianismo da continuidad de la fe judía, y que los nuevos cristianos son tan verdaderos como los viejos¹⁷³. Estas características, visibles en las traducciones y obras originales del obispo, me sirvieron para establecer relaciones entre su pensamiento y el de Teresa de Cartagena; sin embargo, hasta este punto no he considerado la posibilidad de que existan líneas de unión entre las obras de Pablo de Santa María, abuelo de la escritora, y los tratados de la monja.

En los últimos años del siglo XIV, poco después de la conversión al cristianismo de Pablo de Santa María, éste recibió una carta del rabino de Alcañiz, Teruel, Joshua Halorki. En ella, Halorki aducía cuatro razones por las cuales un judío podía convertirse al cristianismo: “una era la búsqueda de riqueza y honores, otra el error derivado de la excesiva especulación filosófica, una tercera el haber caído en desesperación a causa del deplorable estado de Israel en el exilio, y la última el deseo de descubrir el secreto de las profecías y la verdad del cristianismo”¹⁷⁴. Además, Halorki incluía dieciséis objeciones al cristianismo y le preguntaba al antiguo rabino si cada persona está obligada a buscar la

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 25-28.

¹⁷² *Ibid.*, p. 29.

¹⁷³ *Vid.* “El senequismo de Alonso de Cartagena”, en Capítulo IV, pp. 175-180.

¹⁷⁴ Glatzer, “Crisis de fe judía en España a fines del siglo XIV y principios del XV”, en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, pp. 56-61.

verdad de su fe; de la respuesta de Santa María conservamos solamente una parte¹⁷⁵. Con el paso de los años, Halorki también acabaría por convertirse al cristianismo, y Pablo de Santa María alcanzaría a terminar su *Scrutinium Scripturarum* (1434), obra en la que a través del análisis de las Escrituras y del uso de un caudal importante de referencias a obras judaicas como el Talmud, los Targum, los Midrashim, y de citas de filósofos judíos como Saadya Gaon, Rashi, Maimónides, Nahmánides y Gersónides¹⁷⁶, logró presentar “una renovada comprensión de la conversión de los intelectuales judíos de aquella época”¹⁷⁷, y conjuntamente, en la misma línea que extenderá su hijo Alonso, realizó una justificación acerca de la continuidad entre la religión judía y la cristiana.

Entre las razones de conversión mencionadas en un primer momento por Halorki, Baer se ha decantado por la segunda, alegando que la predilección de los sabios hispanojudíos del fin de la Edad Media por Maimónides, así como su especulación sobre ciertos pasajes de la *Guía de los perplejos*, desembocó en un actitud escéptica que finalmente causó que algunos sectores advirtieran la facilidad con la cual se podían cruzar las fronteras entre las religiones, y acabaran por pasarse al cristianismo, que les ofrecía un espectro espiritual más amplio que el del judaísmo ortodoxo¹⁷⁸. No obstante, Michael Glatzer se pregunta, frente a esta hipótesis, si la posición que Pablo de Santa María mantiene en su *Scrutinium Scripturarum*, puede identificarse con tal actitud escéptica, o si no corresponderá más bien a la cuarta de las razones enunciadas por Halorki. Este investigador piensa que al hablar de “la búsqueda del secreto de las profecías”, Halorki pudo estarse refiriendo a interpretaciones místicas de los textos sagrados que fueran afines al cristianismo¹⁷⁹. Se basa para ello en el pasaje en el cual Pablo de Santa María se propone probar que la naturaleza humana y divina del Mesías coexisten sin que esto afecte a la perfección divina¹⁸⁰; la demostración la realiza el obispo a partir de fuentes judías post-bíblicas, entre las cuales destaca el *Sefer ha-Bahir*, primer texto propiamente cabalístico de

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 61. Pablo de Santa María se limita a señalar “que la creencia en el Mesías es fundamental en la ley mosaica”. Es posible que la respuesta fuera más detallada, y que los copistas judíos omitieran la parte más densa en materia teológica, aunque Glatzer sostiene que el antiguo rabino no estaba en ese momento lo suficientemente preparado para responder, puesto que su conversión fue, en un principio, sobre todo intuitiva.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 62.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 55.

¹⁷⁸ Yitzhak Baer, *Historia de los judíos en la España cristiana*, Madrid, Altalena, 1981, pp. 35-94, citado en Glatzer, *op. cit.*, p. 57.

¹⁷⁹ Glatzer, *op. cit.*, p. 60.

¹⁸⁰ Santa María, *Scrutinium Scripturarum*, Dist. X, Cap. IX.

acuerdo a Scholem¹⁸¹. Con esta interpretación, se abre la posibilidad de que no fuera desde el escepticismo, sino desde el misticismo, desde donde se gestaran también algunas conversiones.

Aunado a lo anterior, cabe considerar que dentro de la continuidad que dieron los intelectuales conversos a las fuentes judías a lo largo del siglo XV, los métodos cabalísticos de exégesis eran comunes al momento de establecer conexiones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento¹⁸², y que la importantísima tradición cabalística que se desarrolló en España durante los últimos siglos de la Edad Media no sólo se mantuvo presente entre los conversos que poseían una formación hebrea tradicional, sino que alcanzó, como hemos visto que lo hizo la hermenéutica judaica, a los filósofos cristianos renacentistas, que se volvieron en muchos casos estudiosos de la Cábala y de los textos de grandes cabalistas hispanomedievales como Rashi, Abraham ibn Ezra, o bien de filósofos del mismo origen, tales como Maimónides¹⁸³.

Otro elemento semítico cuya presencia en los místicos cristianos del XVI ha sido estudiado cuidadosamente por investigadores como Manuel Asín Palacios y Luce López Baralt es el del sufismo¹⁸⁴. Es claro que, en el caso de la familia Cartagena, no tenemos ningún indicio de algún contacto con la mística musulmana, pero si se atiende a la hipótesis de Conde Solares expuesta líneas arriba, no puede dejarse de lado el hecho de que, además de alcanzar a autores como Lull, la influencia musulmana también llegó a religiosos de la orden franciscana durante los siglos XV y XVI, acercándolos en más de una ocasión y peligrosamente, al iluminismo. Para Marcel Bataillon los franciscanos son, junto con el elemento converso, los que caracterizan el clima de reforma espiritual de la España de la

¹⁸¹ Glatzer, *op. cit.*, p. 65. “Al discutir el versículo ‘El justo es el fundamento del mundo’ (Prov. 10, 25), ‘Paulus’ cita el *Sefer Ha-Bahir* 157, con estas palabras: ‘El Santo, Bendito Sea El, tiene sólo un justo en el mundo y es amado porque mantiene todo el mundo y lo sostiene y lo acrecienta todo’, etc. Y concluye con respecto a ese solo justo: ‘Y él es el fundamento de todas nuestras almas, y esto es lo que está escrito, ‘el justo es el fundamento del mundo’”.

¹⁸² *Ibid.*, p. 110.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 97.

¹⁸⁴ “Del término sufi hemos derivado los europeos la palabra ‘sufismo’, que hemos reservado para significar la mística musulmana, sin que nunca hayamos ampliado su campo referencial a fenómenos semejantes de otras religiones. Y la palabra sufi [...] con la que se designa al místico, lleva en sus entresijos semánticos un recurso de significación imitativa, en cuanto que designa al hombre que viste una túnica de lana semejante a la que vestía el anacoreta cristiano de los desiertos”. Junceda, “El fenómeno sufi en la cultura hispanomusulmana y la mística carmelitana española”, p. 100.

época¹⁸⁵. En el iluminismo sobresalía la espiritualidad interior¹⁸⁶, que Hutton, en la introducción a su edición de los tratados de Teresa de Cartagena, considera presente en la *Arboleda* a través de la influencia de Ramón Lull.

A partir de esta sugerencia, Cortés Timoner indaga en torno a la primera orden religiosa a la que perteneció en su juventud la escritora: precisamente, la franciscana. En un primer momento, dicha orden fue un refugio para los conversos¹⁸⁷, aunque esta situación cambiaría radicalmente unos años más tarde, siendo esto, como he señalado anteriormente, una de las posibles razones para que Alonso de Cartagena pidiera al papa su traslado a una orden distinta. Cortés Timoner está de acuerdo con Hutton en que hay en los tratados relaciones con la espiritualidad de los franciscanos, y desde esta apreciación no podemos dejar de considerar que algún lejano eco islámico persistiera en ellos¹⁸⁸.

Aclaro que no es la intención de este análisis profundizar en el significado de los símbolos que aparecen en las tradiciones judía y musulmana. Simplemente, como lo hice al analizar *Arboleda de los enfermos*, quisiera llevar un poco más lejos las sugerencias que han hecho autores como Hutton, a la luz de los pocos acontecimientos que sobre la vida de Teresa de Cartagena conocemos, y sobre todo, demostrar la naturaleza mística de sus obras, tanto como comprobar que son legibles e interpretables en un contexto que antecede y prepara el de los grandes autores del Siglo de Oro, con lo cual es posible colocarlas en ese fondo múltiple y heterodoxo de la mística hispánica del que habla Conde Solares.

¹⁸⁵ Estos investigadores se han centrado en el estudio comparado de los textos de los místicos españoles del Siglo de Oro y los de místicos hispanomusulmanes medievales, entre los que destaca Ibn Arabi de Murcia, nacido en 1164 y conocido como “el Mayor de los Maestros”. Ibn Arabi estudió Leyes y Teología en Lisboa, jurisprudencia en Córdoba bajo la guía del gran maestro El-Sarrat, alcanzó un puesto prominente entre los eruditos sevillanos, viajó por el norte de África, luego marchó a La Meca y Konya (Anatolia) para llevar una vida de estudio y plegaria, y finalmente fue a Damasco, donde enseñó, escribió y murió; sus poemas, bajo la apariencia de canciones de amor, esconden una búsqueda de unidad con lo divino. Vid. Asín Palacios, *El Islam cristianizado...*, y Satz, “El Tratado de la Unidad de Ibn Arabi de Murcia”, en *Umbría lumbre. San Juan de la Cruz y la sabiduría secreta...*, pp. 189-207.

¹⁸⁶ Hutton, “Introducción”, en Cartagena, *op. cit.*, p. 26.

¹⁸⁷ Cortés Timoner, *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*, p. 38.

¹⁸⁸ López Baralt intenta alejarse de los paralelismos religiosos universales planteados por Jung o Eliade, para demostrar sólidamente que en la mística española, especialmente en la de Teresa de Ávila y en la de San Juan de la Cruz, se encuentra una simbología amplia (símbolos, metáforas, equivalencias, etc.), que proviene en buena medida del Islam. Resultan de sumo interés sus análisis sobre la noche oscura del alma, las lámparas de fuego y los castillos teresianos, así como su estudio sobre la enseñanza de las lenguas semíticas en la Universidad de Salamanca, en tiempos de San Juan de la Cruz. Vid. López Baralt, “Simbología mística en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús” y ‘*A zaga de tu huella*’. *La enseñanza de las lenguas semíticas en tiempos de San Juan de la Cruz*.

Tomando en cuenta lo anterior, me limitaré a señalar correspondencias y relaciones que me parecen de mucha relevancia, no sin antes recordar el significado que, en un contexto únicamente cristiano, posee cada imagen. No quiero dejar, sin embargo, de arriesgar un poco a favor de las conjeturas que se inclinan a pensar que Teresa de Cartagena pudo inspirarse en más de una tradición al escribir sus textos.

V.3.3 Imágenes místicas en *Admiración operum Dey*

Al comenzar a disertar en torno a la ceguera como alegoría de una ignorancia que debe combatirse, y en torno a la necesidad de buscar el verdadero saber, que proviene siempre de la divinidad, Teresa de Cartagena realiza una digresión en su tratado, y se dirige a explicar su experiencia de adquisición del conocimiento: “como mi entendimiento vió e syguió al Salvador manificando a Dios”¹⁸⁹. La expresión remite de inmediato a un tipo de saber y de visión que escapa a los esquemas meramente racionales y se acerca al misticismo.

La autora se refiere, en primer término, a las ya mencionadas potencias del ánima: entendimiento, memoria y voluntad. El entendimiento es para ella la potencia más importante, puesto que no podemos amar lo que no conocemos. De este modo, la memoria y la voluntad tendrían que subordinársele, la primera para recordar lo que ya se conoce, la segunda para amar o aborrecer aquello que el entendimiento y la memoria le presentan¹⁹⁰. Puesto que los varones y las hembras son, como ha venido argumentando desde el comienzo del tratado, criaturas racionales, esta jerarquización es válida para ambos, de manera que tanto hombres como mujeres aman su propio bien y aborrecen el mal que les acaece¹⁹¹. De ahí deduce Cartagena que es necesario mantener sano el entendimiento, de modo que el individuo pueda discernir el bien y el mal, para inclinarse al primero y rechazar el segundo.

Para desarrollar su idea sobre la salud del entendimiento, recurre Teresa a la teoría galénica de los cuatro humores, a los que empata con los cinco sentidos, pues de la misma forma en que, si alguno de los humores se desordena sobreviene la enfermedad, como ya he tenido oportunidad de explicar en otra parte de mi investigación, así también si se desordenan los sentidos, “e se exerçen demasiadamente en las cosas del siglo”, el

¹⁸⁹ Cartagena, *op. cit.*, p. 134.

¹⁹⁰ *Idem.*

¹⁹¹ *Idem.*

entendimiento enferma¹⁹², padecimiento que alcanza a las otras dos potencias del alma y por lo tanto, al espíritu.

Esta concepción nos recuerda por supuesto la dinámica salud-enfermedad que el pensamiento cristiano medieval desarrolló, permeado por la ciencia griega y por la árabe, y en la cual la enfermedad se piensa como una vía de purificación de los pecados. No hay que olvidar que a lo largo de la Edad Media la salud era deseada en tanto que permitía encontrarse con Dios, y que la medicina buscaba reequilibrar los humores corporales lo mismo que devolver la armonía al espíritu, puesto que no se podían entender los padecimientos del cuerpo separados de los padecimientos del alma, y toda manifestación corporal tendía a identificarse, en una lógica psicósomática, con los estados espirituales, en esa lucha continua por reducir lo material a una vía para alcanzar la salvación¹⁹³.

Si bien las potencias del ánima en correspondencia con los cinco sentidos humanos no se presentan en el texto a manera de símbolos, sí se nos aparecen como conceptos médico-espirituales que le permiten a la autora dar fundamento a una experiencia muy personal de comprensión de los misterios. En este proceso de purificación de los sentidos referido por la autora, encontramos imágenes que conectan con la mística española anterior y posterior a la autora. Veamos ahora cuáles son.

a) El combate y la purificación

Cuando los sentidos permanecen impuros, afectan el equilibrio de las tres potencias del alma, siendo la del entendimiento, la más importante entre éstas, porque de él depende que el conocimiento llegue al espíritu o se aparte de él. Según Teresa de Cartagena, al estar el entendimiento privado de la salud, al individuo le sobreviene una ceguera espiritual: “E desta manera e por causa de los sentidos se çiegan los ojos del entendimiento, ca el çiego se puede dezir el entendimiento de aquél que vehe la luz açidental del día e no vehe ni considera las tinieblas de la noche de su escuro beuir, las quales le apartan de la Luz verdadera e le llevan por pasos cont[a]dos a la eternal tiniebla”¹⁹⁴.

¹⁹² *Ibid.*, p. 135.

¹⁹³ *Vid.* Capítulo III “La enfermedad y el cuidado de sí”.

¹⁹⁴ Cartagena, *op. cit.*, p. 137

Asín Palacios repasa en las similitudes que hay entre los métodos ascéticos del cristianismo y los del islam¹⁹⁵: también en la mística musulmana, la revelación está condicionada por el retiro del mundo que experimenta el místico¹⁹⁶. Al estudiar los textos de Ibn Arabi, Asín destaca la imagen de un combate constante del alma contra los vicios, en aras de obtener a cambio las virtudes, así como de un camino que el asceta debe estar consciente, estará lleno de tribulaciones y amargura¹⁹⁷, y en el cual se debe buscar ante todo la perfección y no los estados místicos¹⁹⁸. Teresa de Cartagena, como lo hará más tarde Teresa de Ávila, considera al combate como parte primordial de su camino en busca de la luz. En medio de las tinieblas, la enfermedad es el reverso material de la solitaria lucha que se lleva a cabo dentro del alma. Así lo señala al inicio de *Admiración operum Dey*: “que por mi palabra soy deudora sy la soledad mí[a] se contentase con solos mis corporales afanes y no me causase compañía secreta e daños llena de ynteriores combates y espirituales peligros”¹⁹⁹.

En el combate que describe Teresa de Cartagena, la *imitatio Christi* adquiere una gran importancia. El deseo de imitar a Cristo y las distintas prácticas para lograrlo formaron parte del mundo de los ascetas y los místicos a lo largo de los siglos, aunque dichas prácticas comenzaron a manifestarse con más fuerza en el dolorismo de la baja Edad Media. También para las místicas de este período, la imitación de la Pasión de Cristo “era la forma más utilizada para lograr la perfección y unión”²⁰⁰. Entre los franciscanos, el cristocentrismo fue de gran importancia, llegando éste a adquirir una dimensión afectiva que se manifestaba en la oración o en una serie de ejercicios espirituales donde las visiones de la Pasión ocupaban un lugar central, y cuyo objetivo era “generar en el religioso una serie de emociones, entre las que se contaban, entre otras, el dolor y la contrición de los propios pecados, de los que se extraía un sometimiento a la voluntad de Dios”²⁰¹.

¹⁹⁵ Vid. Asín Palacios, “Introducción”, en *op. cit.*, pp. 5-28.

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 160.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 161.

¹⁹⁹ Cartagena, *op. cit.*, p. 112.

²⁰⁰ Guglielmi, *op. cit.*, p. 162. En su *Libro de Revelaciones y visiones*, Juliana de Norwich, al referirse al “acontecimiento visionario”, habla de tres dones que ella había pedido intensamente, y que le fueron concedidos por la gracia de Dios: la contemplación de la Pasión, la enfermedad corpórea y el recibir tres heridas. Vid. Norwich, *op. cit.*, Capítulo 2 y el análisis de Cirlot, “I. La sangre de Cristo y la mancha roja”, en *Visión en rojo*, pp. 21-105.

²⁰¹ Rico Callado, “La *Imitatio Christi* y los itinerarios de los religiosos: hagiografía y prácticas espirituales en la vocación religiosa de la España moderna”, p. 139.

En la misma línea, la purificación por medio del sufrimiento corporal por la cual pugna la autora, remite a la pureza del corazón que reclaman las tradiciones semíticas como condición para que éste pueda ser contenedor de la verdadera sabiduría. Para la tradición hebrea, “el instrumento que tenemos que utilizar para ver debe estar limpio”²⁰²; la purificación alcanza por tanto al cuerpo, que debe estar libre de enfermedad²⁰³, así como para Teresa de Cartagena, los humores corporales deben estar ordenados de forma que se procure también el orden de los sentidos, es decir, su apartamiento del pecado. De igual manera, la perfección que busca la mística islámica debe pasar por la limpieza de siete miembros: “corazón, oído, ojos, lengua, manos, pies y tez, cuya purificación consiste en alejarlos de lo prohibido [...] lo reprobable [...] y lo dudoso”²⁰⁴. Ibn Arabi aconseja el abandono de la propia voluntad, entendida como la muerte del amor propio, para entregarse con total obediencia y confianza a la guía de un maestro, cuya enseñanza permita subir hasta Dios²⁰⁵. Dicho abandono implica a su vez un camino de purificación que presenta tres grados: purgación del sentido, purgación del corazón y purgación del espíritu. En tal camino son necesarias una serie de prácticas que nos remiten nuevamente a la *imitatio Christi*, y que Teresa de Cartagena considera en sus dos tratados: la penitencia y la mortificación, que a su vez implica la práctica del silencio, del aislamiento, del hambre y de la vigilia; a través de tales prácticas, se consiguen las virtudes de la abstinencia, la abnegación y la humildad²⁰⁶. La esencia de la perfección está colocada, para Ibn Arabi e igualmente para Teresa de Cartagena, en la renuncia a las cosas de este mundo por amor a Dios. Por ello, Teresa insiste en haber tomado “la cruz de la pasión que padesco en las manos del entendimiento ynterior”, y en haber ido “en pos del Salvador con pasos de af[lij]ción espiritual”²⁰⁷.

De esta forma, gracias a la voluntad que abandona las cosas del mundo, el intelecto concebido por Teresa de Cartagena debe elevarse a “contenplar e bien considerar las cosas

²⁰² Aya, *op. cit.*, p. 127.

²⁰³ *Ibid.*, p. 125.

²⁰⁴ Shafik, *op. cit.*, p. 442.

²⁰⁵ Asín Palacios, *op. cit.*, p. 161.

²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 163 y 164. El esquema de los cuatro elementos de la mortificación, también aparece en Ibn Arabi simbolizado por cuatro muertes: la blanca es el hambre, la roja es la contradicción de las pasiones, la negra es el sufrir con paciencia el dolor físico y moral, y la verde simboliza la pobreza del vestir. Todas ellas nos recuerdan las prácticas de humildad franciscanas, y la tercera especialmente, nos remite al concepto de mortificación que aparece en *Arboleda de los enfermos*.

²⁰⁷ Cartagena, *op. cit.*, p. 138.

de Dios”²⁰⁸, movido exclusivamente por la divinidad, en un proceso de iluminación que alcanza los estratos más profundos del ser.

b) La luz y la iluminación

La luz aparece en muchas culturas tradicionalmente asociada con el espíritu: cuando éste asciende a niveles superiores, va adquiriendo luminosidad. En ese mismo sentido, la luz representa la moralidad, la intelectualidad y las virtudes, con lo cual, en términos psicológicos, “recibir la iluminación es adquirir conciencia de un centro de luz, y en consecución, de fuerza espiritual”²⁰⁹. La filosofía antigua, desde Platón, pasando por los estoicos y hasta llegar a los gnósticos, utiliza el simbolismo de la luz para referirse al conocimiento que penetra en el sujeto, y el cristianismo, a través de San Juan y de San Agustín, lo recupera igualmente²¹⁰.

En las experiencias místicas monoteístas, el símbolo adquiere una gran importancia: la luz representa el acceso a un conocimiento de la divinidad, generalmente vedado a la mayoría de los individuos e inaccesible por las vías de la racionalidad. La metáfora o símbolo de la iluminación se presenta de forma constante, y alude al momento en el que el místico obtiene la revelación, la unión o la develación del misterio sagrado; es una noción fundamental en el misticismo cristiano, y así lo consigna el pseudo Dionisio cuando describe las etapas por las que atraviesa el místico²¹¹. También las visiones a las que suelen referirse las místicas medievales van acompañadas de la dualidad luz-tinieblas, en la que el primer término implica, en general, el conocimiento de lo divino²¹².

En la mística musulmana, la luz adquiere una dimensión muy profunda²¹³. Chevalier y Gheerbrant citan un tratado titulado *Mirsadulabad*, en el que se dice: “El corazón del hombre se asemeja a una linterna de vidrio en la hornacina (*mishkat*) del cuerpo, y en el corazón se encuentra una lámpara (*misbah*), es decir, la conciencia más secreta (*sirr*). La luz reflejada por el vidrio irradia el aire al interior de la hornacina. Este aire significa las facultades carnales, mientras que los rayos que lo atraviesan y alcanzan las ventanas

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 115.

²⁰⁹ Cirlot, *Diccionario de símbolos*, p. 293.

²¹⁰ Chevalier y Gheerbrant, *Diccionario de símbolos*, p. 667.

²¹¹ *Idem.*

²¹² Guglielmi, *op. cit.*, p. 79.

²¹³ *Ibid.*, p. 664.

representan los cinco sentidos. Por difusiones sucesivas, la luz de Dios difunde belleza y pureza sobre las facultades más bajas, como también las más altas del alma humana y esto es lo que significa ‘luz de luz’²¹⁴. La misma noción se encuentra en los textos de Ramón Llull, quien compara la luz de la fe con la comprensión humana²¹⁵, mientras que en el *Zohar* se habla de que el alma, al momento de la muerte, se purifica y recibe el “Beso de Amor infinito”, que “la separa para siempre de las maldades de la carne y la lleva inmediatamente a las alturas”, donde el alma vivirá para siempre en medio de la luz divina²¹⁶.

Del mismo modo, López Baralt advierte que la imagen de la iluminación interior, que más tarde aparecerá en San Juan de la Cruz como la “llama de amor viva”, es común a toda la mística islámica; los sufistas la llamaron con diferentes nombres, entre ellos, el de *zawa'id*, que puede traducirse como “exceso de luz o de iluminación espiritual en el corazón”²¹⁷. El símbolo del corazón, como veremos, se encuentra en estrecha conexión con el de la luz; sin embargo, por ahora sólo referiré que la iluminación sufista se entiende siempre en relación con la acción divina de iluminar el intelecto con “las luces de la certeza mística”²¹⁸. El mismo Ibn Arabi insiste en que el místico debe alumbrar el corazón “con las lámparas de las virtudes celestiales y divinas hasta que la luz penetre en todos sus rincones”²¹⁹. En síntesis, para los sufís el intelecto puede asemejarse a una luz que se enciende dentro del corazón, y que le permite al místico acceder a la sabiduría, aumentar su fe y elevar su entendimiento hacia Dios²²⁰.

²¹⁴ *Mirsadulabad*, p. 530, citado en Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 667.

²¹⁵ Bension, *El Zohar en la España musulmana y cristiana*, p. 71. Ibn Arabi considera que la visión de lo divino se presenta de formas diversas, pues cada individuo la percibe desde su propia comprensión; así, mientras que los profetas poseen un conocimiento intuitivo que no aumenta ni por la razón ni por la contemplación, el santo obtiene la visión a través de los ojos del profeta, que le ha inspirado. Sin embargo, el santo mismo puede llegar a obtener la visión sin necesidad de un mediador, valiéndose de la contemplación, que le proporcionará un conocimiento de ciencia y otro de fe: si el conocimiento es de ciencia, el individuo santo ocupa el rango de la visión beatífica, pero si es de fe, es decir, intuitivo y místico, el santo ocupa un sitio distinto al del resto de los elegidos. También el *Zohar* distingue entre los sabios racionalistas dedicados al Talmud y los místicos, que son a su vez videntes, si sondean bajo la superficie, y visionarios, si su conocimiento se da a través de la intuición, y compara a ambos con la luz que “penetra en todas las cosas y las trae a su real perspectiva en la presencia del observador”.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 92 y 93.

²¹⁷ López Baralt, “Simbología mística en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús”, p. 42.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 43.

²¹⁹ Ibn Arabi, *Mawaqifi*, 160, citado en Asín, *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, p. 423.

²²⁰ Shafik, “Filosofía y mística de Ibn al-‘Arif: su *Miftah al-sa‘ada*”, pp. 447.

Recordemos que Teresa de Cartagena, a lo largo de su defensa, repite que el conocimiento que le ha permitido escribir la *Arboleda de los enfermos* no lo ha adquirido por méritos propios, es decir, no por medio de la razón, sino por gracia divina, entendida como una “Virtud soberana” que “le esfuerça e alunbra”²²¹. En la primera parte de mi análisis he apuntado el contexto social y retórico en el que la autora utiliza repetidamente fórmulas de humildad y aseveraciones de su propia ignorancia, que no es otro que el de la legitimación de su discurso femenino y el de la sujeción a una serie de preceptos que eran propios del género de la defensa femenina; sin embargo, no hay que dejar de considerar que estas fórmulas se complementan con la afirmación de que la verdadera fuente de su conocimiento no es tanto natural, como divina: en más de una ocasión, Teresa escribe que su entendimiento “vió y siguió al Salvador”²²². Lo que llega a conocer entonces no es de naturaleza externa, no se trata de un conocimiento de las cosas del mundo, sino de asuntos de naturaleza espiritual, de un conocimiento interno que llega a mover por completo su alma: “E quando escreuí aquel tractado que trata de aquesta ynteletual Luz e sobredicha çiençia, la cual es alabança e conoçer a Dios e a mí misma e negar mi voluntad e conformarme con la voluntad suya”²²³. Como la mayoría de místicos españoles de las tres religiones, Teresa de Cartagena conviene que ninguna inteligencia, ni aun la más aguda, “es capaz de llevar a cabo lo que la intuición mística puede realizar con el simple amor”²²⁴, es decir, con la voluntad de seguir a Cristo en su sufrimiento, como ya se ha visto. Reparemos finalmente en cómo para Teresa de Cartagena, también en consonancia con las tradiciones místicas hispánicas, la iluminación tiene lugar en un órgano específico del cuerpo.

c) El corazón

Hacia el final del tratado vemos asimismo aparecer el símbolo del corazón acompañando la disquisición de la autora sobre su proceso de conocimiento. Aunque la mención es breve, resulta sumamente significativa en el sentido de que en dicho símbolo llega a depositarse toda la carga de misticismo contenida en las imágenes del combate y de la luz que antes he explicado. Teresa de Cartagena apunta que, cuando las potencias del ánima están

²²¹ Cartagena, *op. cit.*, p. 112.

²²² *Ibid.*, p. 134. También escribe: “...e abrió los ojos de mi entendimiento, e ví e seguí al Salvador” (p. 137).

²²³ *Ibid.*, p. 138.

²²⁴ Bension, *op. cit.*, p. 95.

equilibradas y sanas, y desean no desviarse de su objetivo, que es la contemplación de las obras de Dios, el entendimiento debe dirigirse solamente hacia el interior del ser; utiliza en este punto, para ejemplificar lo contrario, la antes señalada metáfora de la mujer que pasa demasiado tiempo fuera de su casa y no cumple con las tareas que le corresponden, pero dice además que esa casa representa “el estudio ynterior de la secreta cogitación dentro de las paredes de coraçón”²²⁵.

Durante el siglo XV, el corazón se colocó como lugar de sufrimiento y de martirio por excelencia, dando lugar a la devoción por el Sagrado Corazón de Jesús, que se manifestó en una corriente mística y en otra psicológica cuyos paradigmas textuales eran los escritos de San Buenaventura y la tradición agustiniana y pauliniana²²⁶. El corazón como centro vital del ser se vuelve esencial en la poesía del amor cortés, donde personifica al amante²²⁷, mientras que para las místicas es el lugar de experiencias excepcionales²²⁸.

De acuerdo a Chevalier y Gheerbrant, el símbolo del corazón continuamente acompaña al símbolo de la luz, puesto que la luz del espíritu, de la intuición intelectual o de la revelación brilla, como en la metáfora del *Mirsadulabad*, en el corazón, que a su vez es representado como una caverna²²⁹. El sufismo concibe al corazón o *qalb* de forma muy compleja, en primer término como el centro más profundo del alma, y como un órgano cuya naturaleza es a la vez física y espiritual, y que tiene la capacidad de conocer a Dios²³⁰; para Ibn Arabi, el corazón es “la habitación de Dios”²³¹, y ya he mencionado que, según este místico, lo que corresponde al individuo que busca el conocimiento es alumbrar al

²²⁵ Cartagena, *op. cit.*, p. 138.

²²⁶ Guglielmi, *op. cit.*, p. 124.

²²⁷ *Ibid.*, p. 125. Cabría mencionar aquí la tesis del influjo de la poesía hispano-árabe en la poesía provenzal. Álvaro Galmés de Fuentes indica que no faltan noticias de un contacto directo entre los trovadores y los poetas árabes, y que el código amoroso que es propio de las composiciones provenzales, no surgió espontáneamente en el panorama cultural de Occidente, sino que había florecido con anterioridad en el mundo árabe. *Vid.* Galmés de Fuentes, “Capítulo III. La lírica cortés y la lírica trovadoresca”, en *El amor cortés en la lírica árabe y en la lírica provenzal*, pp. 61-70.

²²⁸ *Ibid.*, p. 127.

²²⁹ Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 341: “El órgano de una tal percepción es, según el sufismo, el ‘Ojo del corazón’ (*Ayn el-Qalb*), expresión que hallamos también en numerosos textos cristianos, y especialmente en San Agustín”. De forma análoga, Teresa de Cartagena habla en su tratado de la apertura de los “ojos del entendimiento” (p. 137).

²³⁰ “También suelen subdividir el órgano de la comunicación espiritual en distintos grados o centros profundos donde se experimentan diferentes momentos del proceso místico. Nüri de Bagdad, por ejemplo, subdivide el ‘corazón’ (o este proceso extático) en cuatro grados, que culminan con el lubb o ‘corazón más profundo’”. Esta división es para López Baralt la fuente de los siete castillos o moradas del alma de Teresa de Ávila. López Baralt, *op. cit.*, p. 43.

²³¹ Asín, *op. cit.*, p. 371.

corazón con virtudes. También piensa Ibn Arabi que el corazón es un órgano por completo receptivo y plástico, capaz de adquirir la forma en la que Dios se le revela “así como la cera recibe la impronta del sello”²³². La psicología musulmana habla entonces de una “ciencia de los corazones” y sugiere que el corazón, además de ser una víscera, guarda los más secretos pensamientos y constituye la base de la facultad del entendimiento²³³.

También en la tradición hebrea, el corazón simboliza la vida interior del sujeto, y es el sitio de la comprensión más que del sentimiento, el lugar donde se llevan a cabo las operaciones de la mente²³⁴; por ello, para indicar que se debe poner atención en algo, se dice “poner corazón”, mientras que “hablar al corazón” significa meditar y de acuerdo un Midrash, “los ‘sabios de corazón’ tienen el espíritu de sabiduría”²³⁵. El corazón es pues, para las tradiciones semíticas, aquello con lo que se ve la realidad, puesto que en el fondo amar es comprender y comprender es amar²³⁶. El Nuevo Testamento recoge el mismo sentido: “Y con el corazón entiendan”, dicen los Evangelios²³⁷.

Teresa de Cartagena imagina igualmente al corazón como un sitio cerrado y secreto, una habitación al interior de cuyas paredes el individuo lleva a cabo las operaciones del pensamiento, y por ello mismo, el sitio apto para recibir el conocimiento de lo divino, la tan anhelada iluminación. Además de esto, sus observaciones sobre las potencias del alma coinciden con las concepciones semíticas en lo relativo a que el entendimiento, potencia superior, se pone en funcionamiento en relación al amor, ya que solamente podemos amar lo que conocemos. El “culto al corazón” implica que, una vez que el intelecto alcanza a percibir a Dios y por lo tanto, al conocerle, le ama²³⁸.

De todo lo anterior puede concluirse que, en tanto que a Teresa de Cartagena no le interesa conocer “ni de filosofía ni de teología, ni de ninguna otra ciencia natural, syno

²³² Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 343. Escribe Ibn Arabi: “El corazón es una perla que mira a Dios. / El corazón es el lugar de la manifestación del / Nombre y el Nombrado. / El corazón es un halcón o un pájaro maravilloso. / El corazón es el Ser de la Esencia de Dios”, citado en Satz, *Op. Cit.*, p. 206.

²³³ *Ibidem*.

²³⁴ Aya, *El arameo en sus labios*, p. 126.

²³⁵ Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 343. En el *Sefer ha-Bahir* se interpreta el Eclesiastés 3:11: “Él ha puesto también el *olam* en sus corazones”, de esta forma: “En lugar de leer ha-olam debe leerse haelem (lo oculto)”. El editor indica que la palabra hebrea ‘olam’ puede significar ‘lo que se oculta a la percepción humana’. Ya que el corazón sintetiza las 32 vías de la sabiduría, lo oculto se revela en sus latidos. *Vid. Sefer ha-Bahir*, X.

²³⁶ Aya, *op. cit.*, p. 127.

²³⁷ Mateo, 13:15.

²³⁸ Jiménez, “María Zambrano y la tradición judía”, p. 51.

solamente desta ya dicha devota e saludable sabiduría, la qual es saber conoçer e reduzir a la memoria los beneficios de Dios e saber conosçer e escudriñar e buscar [...] las escondidas misericordias del Señor”²³⁹, el conocimiento al cual se abre su corazón es más bien un conocimiento de los misterios que rebasa el saber que aportan todas las ciencias, y que se distingue del conocimiento natural “por su carácter de certeza tan firme y de evidencia tan clara e inmediata”²⁴⁰.

Es posible entonces, equiparar el proceso descrito por Teresa con el proceso que siguieron los grandes místicos españoles, aunque resulta importante hacer notar que la autora no menciona nunca haber tenido visiones, sino que se limita a hablar de una iluminación intelectual, y tampoco habla en ningún momento de haber vivido éxtasis al modo de los autores del Carmelo. Por estas razones más de un crítico la ha suprimido inmediatamente de la nómina de escritores místicos. Considero, sin embargo, que tal perspectiva, que restringe la experiencia mística al éxtasis, termina por excluir una gran cantidad de experiencias que también pueden considerarse dentro del ámbito del misticismo, ya que se presentan como revelación de una realidad más allá de lo racional, y que pueden permanecer, por ejemplo, en el terreno de la contemplación o de la adquisición de un conocimiento semejante al que he venido resaltando en esta parte de mi análisis. Como señala Amelina Correa Ramón, la cercanía y comunicación que las místicas de la Edad Media establecen con lo numinoso, “se vive de manera diferente desde la feminidad del sujeto que lo sustenta”, y a pesar de la diversidad de formas en que tal contacto se manifiesta, sus textos siempre son el reflejo de una experiencia “arrebataadora que transformará sus vidas y, con frecuencia, las de su entorno”²⁴¹.

Si cabe, luego de hablar de los símbolos contenidos en los dos tratados, encajar el proceso de conocimiento al que se refiere la autora con las tres vías que expone el pseudo Dionisio, habría que señalar que el combate y la purificación corresponden a la vía purgativa, y que la iluminación que se lleva a cabo en el interior del corazón, una vez que éste está limpio por completo, atañe a la vía iluminativa. Teresa de Cartagena permanece en ese punto del camino ascendente hacia la divinidad, al menos en lo que toca al texto, que

²³⁹ *Ibid.*, p. 129.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 216.

²⁴¹ Correa Ramón, “Vivo sin vivir en mí. Tres monjas carmelitas descalzas de Granada tras las huellas de sus fundadores (Úbeda-Baeza, siglos XVI y XVIII)”, en *Ya toda me entregué...*, p.12.

es, no obstante, la totalidad de lo que nosotros, lectores, podemos percibir. Eso es, finalmente, lo que nos basta para saber que *Admiración operum Dey* es una obra mística, y que su autora bebe de múltiples fuentes, inmersa como estaba en el crisol espiritual de su época. Nos basta asimismo para comprender que lo que Teresa de Cartagena desea transmitir es su increíble capacidad para contemplar y entender “las obras de Dios”, aun desde la condición más baja en la que está colocada: la de mujer, la de conversa y la de enferma.

CAPÍTULO VI

INTRATEXTUALIDAD Y *PARRHESÍA* EN LAS OBRAS DE TERESA DE CARTAGENA

VI.1 *Admiración operum Dey* como apostilla

El análisis que para cada uno de los tratados de Teresa de Cartagena llevé a cabo en los capítulos anteriores me conduce a preguntarme en este punto por la relación que se establece entre ambos textos, de manera que sea posible plantear una interpretación global de la obra de mi autora. El objetivo de este último capítulo es entonces desarrollar algunas claves desde las cuales *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dey* puedan entenderse en conjunto como una propuesta literaria y de pensamiento.

En primer término, atenderé a los elementos de intratextualidad localizables en los tratados, para posteriormente, desde esas consideraciones, esbozar una lectura que considere el contexto en el que surge la obra, en tanto producto cultural de una época, en la cual ésta será recibida, interpretada y transmitida en circunstancias concretas. Antes de abordar estas cuestiones, me parece oportuno hacer una breve revisión del concepto de intratextualidad, el cual funcionará como eje de esta parte de mi análisis. La intratextualidad debe explicarse, indefectiblemente, a partir de la noción de intertextualidad o transtextualidad, la cual puede definirse como “el conjunto de las relaciones que se ponen de manifiesto en el interior de un texto determinado”¹. Dichas relaciones se instituyen, por un lado, entre los textos de otros autores a los cuales un escritor hace, de manera implícita o explícita, referencia en su obra; tales textos han sido leídos o escuchados por el autor, quien los evoca de forma consciente o inconsciente, o bien los cita de manera total o parcial “ya sea literalmente [...] ya sea renovados y metamorfoseados creativamente”². En este sentido, el escritor innova a partir de materiales preexistentes, proporcionados por la tradición a la cual se encuentra cercano, así como por la cultura y la sociedad a la que pertenece.

¹ Marchese y Forradellas, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, p. 217.

² Beristáin, *Diccionario de Retórica y Poética*, p. 269.

Por otro lado, las relaciones intertextuales pueden atender también al diálogo que un autor entabla en un determinado texto, con obras anteriores de su propia autoría, de modo que debe distinguirse entre una intertextualidad general o externa (relaciones intertextuales entre textos de diferentes autores), y una intertextualidad restringida o interna (relaciones intertextuales entre textos del mismo autor)³. A partir de este momento me referiré a este segundo tipo de relaciones intertextuales como “intratextualidad”. Ciertamente, ésta es la que más me interesa, puesto que lo que me corresponde indagar es el diálogo que establece la autora entre sus tratados.

Genette se decanta, en lugar del término de intertextualidad, por hablar de “transtextualidad” o trascendencia textual, a la que define como el “conjunto de categorías generales o trascendentes –tipos de discurso, modos de enunciación, géneros literarios, etc.- del que depende cada texto singular”⁴. En su estudio *Palimpsestos*, Genette distingue cinco formas de relaciones transtextuales, que irá analizando y ejemplificando con un amplio corpus de obras literarias: la primera es la intertextualidad o “presencia efectiva de un texto dentro de otro”⁵, misma que se manifiesta en forma literal como cita o plagio, o bien de forma menos explícita como alusión; la segunda es el paratexto, que se constituye a través de todas las señales accesorias al texto, tales como “título, subtítulo, intertítulos, prefacios, epílogos, advertencias, prólogos, etc.; notas al margen, a pie de página, finales; epígrafes; ilustraciones; fajas, semicubierta”⁶. Posteriormente, Genette se refiere a la metatextualidad o comentario que en un texto se hace a otro sin citarlo e incluso sin llegar a nombrarlo⁷, luego a la architextualidad, que es una relación por completo implícita, por lo cual resulta la relación más abstracta⁸, y finalmente a la hipertextualidad, que consiste en la unión de un texto B (hipertexto) con un texto anterior A (hipotexto), en el que A se inserta en B no en forma de comentario, sino a través de una derivación “del orden descriptivo o intelectual”, puesto que A no podría existir sin B, al cual evoca y transforma más o menos explícitamente, aunque no lo cite⁹.

³ *Ibid.*, p 218.

⁴ Genette, *Palimpsestos*, p. 9.

⁵ *Ibid.*, p. 10

⁶ *Ibid.*, p. 11.

⁷ *Ibid.*, p. 13

⁸ *Idem.*

⁹ *Ibid.*, p. 14.

Genette advierte que estos cinco tipos de transtextualidad no son clases estancas, sino formas que se entrelazan y se comunican constantemente y con prodigalidad¹⁰; los entrecruzamientos resultan pues decisivos para conformar el sentido de la obra literaria. Lo que me atañe por tanto es explicar los diversos mecanismos de trascendencia textual que se presentan en los tratados de mi autora, para dar lugar a las relaciones intratextuales que rigen su producción literaria. De momento, diré que la intratextualidad como forma interna o restringida de establecer relaciones de trascendencia textual se entrelaza en los tratados en diversos modos y grados con las formas desglosadas por Genette: se presenta principalmente como metatextualidad, pues es patente la presencia de *Arboleda de los enfermos* en *Admiración operum Dey*, ya que la autora retoma temas y tópicos del primer tratado, aunque sin nombrarlo expresamente y citándolo apenas, y además se presenta como hipertextualidad, puesto que el segundo tratado debe su existencia al primero, al que no sólo justifica, sino a partir del cual nace. Además, las relaciones internas se dan a través de los paratextos, concretamente, por medio de las dedicatorias de las obras. Me centraré entonces en el análisis de estos tres mecanismos de trascendencia textual.

VI.1.1 Paratextualidad: Teresa hacia sus lectores

La primera relación de intratextualidad que trataré es la paratextual, visible en las señales accesorias “que procuran un entorno (variable) al texto”¹¹. Según Genette, este tipo de relación, a pesar de ser “una mina de cuestiones sin respuesta”¹², es uno de los sitios privilegiados para estudiar la dimensión pragmática de la obra, esto es, la acción que el texto ejerce sobre sus lectores¹³.

Tocar el problema de la recepción de los tratados de Teresa de Cartagena nos conduce al parecer a un callejón sin salida, puesto que no contamos con suficiente documentación para reconstruir las características de los lectores que se acercaron a las obras en el momento de su aparición. No obstante, considero que acercarnos a los elementos paratextuales que se presentan en los tratados puede ayudarnos a iluminar un

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹¹ *Ibid.*, p. 11.

¹² *Ibid.*, p. 12.

¹³ *Idem.*

poco el panorama de los lectores que éstos tuvieron. En este caso, los elementos que se nos aparecen propicios al análisis son las dedicatorias.

La dedicatoria que Teresa de Cartagena inserta en *Arboleda de los enfermos* es tan mínima, que casi no pensaríamos en extraer de ella datos útiles para la exégesis de la obra; se limita a la primera línea del tratado, en la que la autora escribe: “[G]rand tiempo ha, virtuosa señora, que la niebla de tristeza tenporal e humana cubrió los términos de mi beuir”¹⁴. Ignoramos a lo largo del tratado quién es esa virtuosa señora a la que Teresa se dirige en un modo que nos remite de inmediato al género epistolar, impresión que como lectores terminamos por dejar de lado, puesto que en adelante no volverán a aparecer indicios de este tipo, ni volverá a utilizarse el discurso en segunda persona. Sin embargo, como ya he señalado, en las primeras líneas de *Admiración operum Dey* hay información que nos envía de inmediato a considerar nuevamente la identidad de aquella dama. Dicha información no procede en primer término de la pluma de la autora, sino de la del copista, quien tras indicar que el tratado fue compuesto por “Teresa de Cartajena, religiosa de la horden de [...]”¹⁵, agrega que fue escrito “a petición e ruego de la Señora Doña Juana de Mendoça, muger del Señor Gomes Manrique”¹⁶.

En el primer capítulo de mi investigación, al dejar asentados los datos biográficos que sobre Teresa de Cartagena conocemos, señalé que para María Milagros Rivera-Garretas no cabe duda de que la señora mencionada en el primer tratado era la misma Juana de Mendoza (h. 1425-1493), hija de Teresa de Guzmán y Diego Hurtado de Mendoza, camarera mayor de Isabel la Católica, quien además era una mujer culta y poseedora de una sólida formación humanista, y que habría sido también amiga y confidente de Teresa. Mencioné asimismo que Juana de Mendoza y su esposo, el poeta Gómez Manrique, asistieron, alrededor de 1460, a la corte literaria del obispo Alonso Carrillo¹⁷, y que Rivera no descarta que junto a ellos y a pesar de su sordera, Teresa de Cartagena hubiera podido frecuentar esta misma reunión¹⁸. Finalmente, aunque la presencia de Teresa en el círculo humanista del que formaba parte Juana no hubiera sido física, no puede negarse que sus

¹⁴ Cartagena, *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*, p. 37.

¹⁵ *Ibid.*, p. 111.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Vid.* Rivera-Garretas, “La documentación de Teresa de Cartagena en Santa Clara de Burgos (1446-1452) y otros datos”, § 31.

¹⁸ *Ibid.*, § p. 32.

textos fueron conocidos por los intelectuales que conformaban dicha corte. Esto lo sabemos gracias a la dedicatoria de *Admiración operum Dey*, como mostraré a continuación.

Al inicio del segundo de sus tratados, Teresa apunta: “Acuérdome, virtuosa señora, que me ofrescí a escreuir a vuestra discreción”¹⁹. Después, a lo largo del exordio y de la *narratio*, vuelve a dirigirse a ella llamándola “muy discreta señora”²⁰, y más tarde incluye una anotación que no permite descartar fácilmente las suposiciones de Rivera-Garretas; al hablar de los motivos que la han llevado a seguir escribiendo, Teresa se refiere a la *Arboleda de los enfermos* como “el ya dicho bolumen de papeles bor[r]ados aya venido a la notiçia del señor Gómez Manrique e vuestra”²¹. Aunque no puedo abonar ahora a la discusión con respecto a la participación activa de la monja en los círculos literarios burgaleses de su época, sí me parece relevante en términos textuales, que en un primer momento la escritora no haya considerado necesario hacer más de una mención a la noble a quien dedicaba su tratado, mientras que más tarde, una vez enterada de la recepción que éste había tenido, no sólo la mencione en varias ocasiones, sino que busque amplificar la presencia de ésta en el texto, así como reafirmar su estatus de destinataria de las palabras de la religiosa.

Es evidente que esto sucede, en términos generales, porque la *Admiración* es una defensa ante las críticas de las que ha sido objeto la *Arboleda*, y Teresa necesita poner sobre la mesa las circunstancias bajo las cuales ha continuado su labor de escritora; además, sabemos bien que las dedicatorias privilegian “las relaciones de poder y de dependencia entre el autor [...] y el dedicatario”²². En este sentido, y puesto que las relaciones entre los autores y los protectores resultan ser complejas, es que la paratextualidad debe entenderse como estrategia retórica, en consonancia con la afirmación de Duroux, quien sostiene que, aun cuando se haya afirmado que no puede encontrarse algún tesoro en este tipo de paratexto, toda retórica forzada, incluso la de la dedicatoria, “deja intersticios para la liberación de “voces”²³.

Puesto que “la constante presencia de una dedicatoria a un noble pone de manifiesto la necesidad de un tercer miembro en el cuerpo formado por el autor y su obra, el

¹⁹ Cartagena, *op. cit.*, p. 111.

²⁰ *Ibid.*, p. 112.

²¹ *Ibid.*, p. 114.

²² Güell, “Paratextos de algunos libros de poesía del Siglo de Oro: estrategias de escritura y poder”, p. 3

²³ Duroux, “La dedicatoria, un puente entre las dos orillas”, p. 150.

dedicataria, en el proceso de la transmisión del libro”²⁴ - en este caso, del manuscrito-, lo que nos dejan entrever las dedicatorias de los tratados de Teresa de Cartagena es no solamente un esfuerzo por autorizarse intelectualmente a través de su amiga y probablemente protectora, sino el paso de un uso accesorio de este recurso retórico, a una utilización mucho más consciente del mismo. En otras palabras, y a pesar de que en el campo de la especulación, queda abierta la posibilidad de que la escritura de *Arboleda de los enfermos* haya podido ser motivada por la amistad entre Juana de Mendoza y la autora, este primer tratado no se ocupa mucho más de dicha relación, puesto que su escritura no estuvo condicionada por una crítica previa.

No me refiero en ningún modo con esto a que el lector modelo que concibió la autora era demasiado vago, creo que tal apreciación resultaría ingenua. Por el contrario, me parece que aunque el texto vaya dirigido a los enfermos en general, dado el despliegue de erudición que realiza en la *Arboleda*, el cual incluye el uso de fuentes patrísticas, clásicas y bíblicas, y del conocimiento de la retórica clásica del que hace alarde, tal y como lo he analizado en los capítulos anteriores, la religiosa escribía bien consciente de que su público estaría a la par que su dedicataria, esto es, que se compondría de lectores eruditos y humanistas: Teresa sabía que su texto era plenamente apto para insertarse en los debates intelectuales de la época. No hay que olvidar que “generar un texto significa aplicar una estrategia que incluye las previsiones de los movimientos del otro”²⁵, y los textos de Teresa de Cartagena no podrían ser ajenos a dicho principio, de manera que ésta estaría presuponiendo la competencia de su lector modelo, al tiempo que estaría instituyendo esa misma competencia²⁶, exigiendo de sus posibles lectores que se acercaran al primero de sus tratados sin necesariamente considerar el sexo de su autora. Por esta razón, en la *Arboleda* la religiosa no hace prácticamente uso del tópico del *sermo humilis* o afectación de modestia, como forma de *captatio benevolentiae*, cuya aparición es muy frecuente, en cambio, al inicio del segundo tratado, donde se vuelve central la demostración de la capacidad intelectual de las mujeres, que la autora debe defender sin salir de las reglas del juego, que le obligan a no presentarse, a pesar de los argumentos esgrimidos, de forma pretenciosa.

²⁴ Güell, *op. cit.*, p. 2.

²⁵ Eco, “El lector modelo”, p. 79.

²⁶ *Ibid.*, p. 80-81.

No obstante las presuposiciones que dan lugar a la estrategia textual de la *Arboleda*, la recepción de la obra resulta inesperada para la religiosa, como lo expresa, precisamente a través de fórmulas de humildad, en el exordio de la *Admiración*: “Muchas vezes me es hecho entender, virtuosa señora, que algunos de los prudentes varones e asý mesmo henbras discretas se maravillan o han maravillado de vn tratado que, la graçia divina, administrando mi flaco mugeril entendimiento, mi mano escriuió. E como sea vna obra pequeña, de poca sustança, estoy maravillada”²⁷. Ya se ha visto que aquello que le resulta molesto a Teresa no es que su tratado haya sido considerado malo, por el contrario, lo que le incomoda es que estos lectores, de cuyas opiniones ha llegado a tener noticia, se hayan admirado de que una mujer sorda fuera capaz de producir un texto, que aunque “pequeño y de poca sustancia”, tiene una calidad que lo acerca a obras de mayor envergadura.

La táctica debe ser entonces distinta en el segundo tratado, comenzando por la dedicatoria, que ya he dicho, tiene una presencia de mayor peso que la *Arboleda*. Umberto Eco afirma que “sólo en casos de extrema pedantería, de extrema preocupación didáctica o de extrema represión el texto se complica con redundancias y especificaciones ulteriores”²⁸; en el caso de Teresa de Cartagena y de su *Admiración*, las especificaciones y las redundancias no son producto de la pedantería, y aunque se presente un cierto grado de didactismo en el texto, no me parece que sea aquí tal intención la que prima. Más bien, lo que se antepone son los recelos que hay que tener frente a la mirada vigilante de los “prudentes varones”, que no la han creído capaz de escribir esos papeles que Juana de Mendoza y Gómez Manrique les han hecho llegar. Es por eso que, si no lo había considerado necesario antes, esta vez decide detallar a quién se dirige y con qué intenciones. La dedicatoria se vuelve en el segundo tratado una muestra de la conciencia del destino de sus textos, así como renovada estrategia para prever los movimientos del otro, para sobreponerse a aquello que sus más acérrimos críticos podrían objetar cuando la defensa llegara a sus manos.

²⁷ Cartagena, *op. cit.*, p. 113.

²⁸ Eco, *op. cit.*, p. 76.

VI.1.2 Metatextualidad: la enfermedad, la escritura y la voluntad

El segundo mecanismo intratextual que me interesa abordar es el de la metatextualidad, la cual, según Genette, se presenta generalmente en forma de “comentario”, cuando un texto habla de otro sin “convocarlo” expresamente, o incluso, “en el límite, sin nombrarlo”²⁹. Puede resultar confuso el establecer este tipo de relación en los tratados que me ocupan, puesto que aparentemente, una vez descartados los paratextos, la correspondencia que se establece entre ambos es meramente intertextual y por lo tanto, explícita, ya que Teresa de Cartagena está defendiendo, en su segunda obra, el contenido de su primer texto. Sin embargo, esta intención sólo se declara al inicio del segundo tratado y, como expliqué en el capítulo anterior de esta investigación, a lo largo de la *argumentatio*, las alusiones a la *Arboleda* van quedando de lado para dar paso a una exposición general sobre la capacidad intelectual femenina. Más allá de ello, en determinado punto, Teresa se aleja de la temática que vincula a su obra con la Querrela de las mujeres, y se interna en la reflexión acerca de un conocimiento interno o revelado, lo cual acerca su tratado a la literatura mística y a la teología.

Lo anterior nos da suficientes elementos para reconsiderar que lo que une a los tratados es una relación de tipo intertextual, en la que deben presentarse las citas y las alusiones al otro texto. Me decanto entonces por la metatextualidad, dado que la presencia de la *Arboleda* a lo largo de *Admiración operum Dey* se da por vía de la recuperación de determinados temas y tópicos. Voy a tratar en concreto tres elementos que me parecen fundamentales en el pensamiento de mi autora, y de los cuales ya me he ocupado, desde una perspectiva filológica e histórica, en otras partes del análisis: la temática de la enfermedad corporal frente a la salud del alma, y dos tópicos derivados de dicha temática: el de la *imitatio Christi*, que aparece ligado a la imagen de Cristo como médico, y el de la intervención divina que da lugar a un entendimiento de las realidades del espíritu.

No debemos perder de vista que la temática de la enfermedad, alrededor de la cual se construye todo el discurso desarrollado en el primero de los tratados, parte de los presupuestos medievales en torno a la dinámica cuerpo-alma, que consideraba a la enfermedad como una gracia que permitía que el ser humano purificara sus defectos naturales y accediera de este modo a la salvación. Ya he explicado que la propuesta de

²⁹ Genette, *op. cit.*, p. 13.

Teresa de Cartagena en *Arboleda de los enfermos* es una propuesta terapéutica, en el sentido de que ofrece una guía de virtudes que los enfermos pueden practicar para encauzar su sufrimiento en aras de la purificación del alma, siendo la mortificación un camino deseable para hacer frente a las pasiones. La peculiaridad del sufrimiento físico y mental que se deriva de la enfermedad es que no es voluntario, como en el caso de los ascetas y los mártires, sino que se trata de un designio divino, lo cual coloca al enfermo en un lugar privilegiado para el acceso a la santidad, puesto que debe luchar de una forma particular, y apoyándose siempre de la virtud de la paciencia, contra todos aquellos deseos que le siguen ligando al mundo, ya que no ha renunciado a él por decisión propia: “Pero de tormento y aflicciones, más padesçen que los mártires, ca los mártires padesçían en el cuerpo solamente e sus ánimas eran libres de toda angustia y llen[a]s de gozo espiritual, mas lo[s] que respeto mundano padesçen, tienen doblado tormento: en los cuerpos, puestos en grande angustia, y las ánimas y coraçones suyos mayores males padesçen”³⁰.

La paradoja de que se presente una vía forzada hacia la santidad es la que alimenta toda la argumentación de la monja, quien no deja de resaltar las ventajas que las dolencias otorgan en el duro enfrentamiento que el ser humano sostiene con el pecado, planteando así un juego en el que, invariablemente, la enfermedad corporal otorga la salud espiritual. Así, afirma por ejemplo:

Pue[s] atiende con discreçión la cura marauillosa que la dolença corporal obra en tu ánima y hallarás por verdat que ella quebranta la soberuia y engendra vmilldat, quita auariçia e da libertad, refrena enbidia y exorta caridat, vieda la gula y faze guardar<e> astinençia, mata los ynçendios e dispone a castidat, aparta la yra y trahe a mansedumbre, non consyente en su casa ninguna ocçiosydat³¹.

De este modo, la metáfora de los cinco marcos que Dios entrega a los enfermos sirve para explicar las pruebas corporales y espirituales que acompañan a la dolencia, y que impelen a quien la padece a practicar las virtudes necesarias para correr al encuentro con la divinidad; lo que interesa a la autora es concentrarse en describir cada uno de esos marcos. Si bien es claro que la experiencia de la enfermedad es el detonante para la escritura, Teresa de

³⁰ Cartagena, *op. cit.*, p. 65.

³¹ *Ibid.*, p. 75.

Cartagena no se detiene a reflexionar en torno a la conexión entre ambas. Es cierto que habla del aislamiento al que la sordera la ha condenado, gracias al cual ha logrado escuchar las verdades interiores, pero no llega a referirse expresamente a una necesidad propia ni a un mandato de tomar la pluma para aconsejar a los que están en un trance similar.

La enfermedad vuelve a aparecer en *Admiración operum Dey*, primero, para justificar ante Juana de Mendoza el que la obra haya tardado mucho en ver la luz; después se presenta como una de las razones por las cuales los críticos de la *Arboleda* han dudado de la autoría del tratado. En el exordio, Teresa escribe: “Sy conyderares, virtuosa señora, las enfermedades e corporales pasyones que de continuo he por familiares, bien conosçerá vuestra discreción, que mucho son estoruadoras de los mouim[i]entos de la voluntad e no menos turbadoras del entendimiento”³². Más adelante, en la *narratio*, la autora anota una pregunta que considera se hicieron los prudentes varones respecto a su trabajo: “¿Cómo en persona que tantos males asyentan puede aver algund bien?”³³.

Es así como Teresa introduce una correlación entre el trabajo intelectual y la enfermedad, tema central de su anterior obra. Si bien hace mención de la *Arboleda*, no indica su título, ni se ocupa de citarlo o de aludir a las reflexiones que en él desarrolló, dando por sentado, por ejemplo, que el lector comprende bien el porqué la enfermedad trastorna la voluntad y la mente del que la padece, impidiéndole realizar actividades que requieren una energía considerable, cuando todas las fuerzas del enfermo van hacia el combate de la dolencia³⁴. Asimismo, sin aludir a lo anteriormente argüido, sobreentiende que su condición de sordera da suficientes motivos para que se la margine, excluyéndola en este caso de un ámbito en el que además tiene una desventaja inmediata, que es el ser mujer. Si en la *Arboleda* había hablado del desprecio que los sanos tienen hacia los enfermos, del cual éstos pueden sacar provecho –“¿el vno es que el despreçio que los otros nos hazen no nos paresçerá<n> ynjurioso ni nos provocará a saña”³⁵-, en la *Admiración* se decanta no por repetir tal argumento, sino por hacerlo válido, volviendo a demostrar su capacidad de razonamiento, manifestando que le es posible sobreponerse a los agravios de

³² *Ibid.*, p. 111.

³³ *Ibid.*, p. 113.

³⁴ En *Arboleda de los enfermos*, afirma: “el enfermo afana más estando en la cama que vn labrador que desde la mañana a la noche no desanpara de su mano el a<l>çada” (p. 80).

³⁵ *Ibid.*, p. 89.

sus detractores, y probando, a partir de la teoría de la igualdad de los sexos, la complementariedad del hombre y la mujer.

La recuperación del tema de la enfermedad coincide con la característica de connotación que posee todo elemento metatextual, que al trasladarse de un texto a otro “se descontextualiza sólo para luego recontextualizarse y transformarse, creando un efecto de novedad”³⁶; en el texto de Teresa de Cartagena, dicha recuperación implica que el tema se desplace del centro hacia la periferia, funcionando, a pesar de ello, como motor de la escritura, incluso frente a los obstáculos que la misma representa para la autora.

Al ocuparme de las concepciones médicas y las ideas sobre la enfermedad en la Edad Media, hablé también del lugar primordial que la imitación de Cristo sufriente ocupaba en la concepción de los padecimientos físicos. Tal deseo de imitación dio lugar al dolorismo, muy extendido a partir del siglo XII, y manifiesto en prácticas ascéticas que alcanzaban altos niveles de mortificación. Junto al modelo de Cristo, aparece Job como el prototipo del hombre que sabe padecer todo tipo de adversidades sin renunciar a su fe. La enfermedad como sufrimiento no voluntario colocaba entonces al enfermo muy cercano al modelo de Job, al tiempo que lo legitimaba como peregrino privilegiado de ese camino de dolor que, siguiendo a Cristo, era deseable recorrer si se aspiraba a la santidad.

Resulta interesante que en *Arboleda de los enfermos* se encuentren pocas referencias al modelo de Cristo sufriente, sin olvidar la particular característica, aparentemente derivada de su origen converso, de que la autora utiliza muy pocas veces, para nombrar al redentor, el nombre de Cristo o el de Jesús. El modelo utilizado en este tratado es el de Job, “Maestro de las Paçiençias”³⁷, cuyo ejemplo le sirve a la religiosa para ilustrar la virtud de la fortaleza, que sostiene “el trabajo y sentimiento syn caer en el piélagos de la ynpaçiençia en ofensa de Dios”³⁸.

Por otro lado, la imagen de Cristo sufriente estaba ligada en el medievo con la imagen de Cristo como médico: puesto que el redentor, gracias a su naturaleza a la vez humana y divina, podía, por una parte, experimentar el dolor, pero también podía aliviarlo, ya fuera en su forma física, a través de sus milagros, ya en su forma espiritual, al salvar las almas de los pecadores. La medicina espiritual administrada por la naturaleza divina del

³⁶ Beristáin, *op. cit.*, p. 270.

³⁷ Cartagena, *op. cit.*, p. 97 y 104.

³⁸ *Ibid.*, p. 105.

salvador era la paciencia, y en *Arboleda de los enfermos*, Teresa de Cartagena se refiere a ella con las siguientes palabras: “la grand doctora que [es] medeçina y conservadora de las hórdenes de los trabajos, llamada paçiencia”³⁹. Aunque queda bastante claro que para la autora el dolor es un “estado de graçia y verdadera penitencia”⁴⁰, y que la paciencia es el medicamento idóneo para alcanzar la salud del espíritu, en su primera obra no se muestra muy interesada en equiparar el dolor del enfermo al sufrimiento de Cristo ni en recurrir a la imagen doliente del Salvador.

En *Admiración operum Dey*, en cambio, la presencia de Cristo sufriente es insoslayable, sobre todo en la última parte del tratado, cuando la religiosa, una vez que ha concluido su argumentación en torno a la complementariedad de los sexos y su reflexión sobre el conocimiento, que retomaré un poco más adelante, alude nuevamente a su dolencia espiritual, esto es, a su condición de pecadora, e indica que Cristo, en su figura de médico, la ha sanado. Dicha alusión se presenta en forma de intertextualidad, ya que Teresa cita casi literalmente su primer tratado: “Pues el verdadero Médyco, conosçiendo la calidad de mi dolencia espiritual, para me guaresçer de aquélla, ¿qué hizo? Çerró las puertas de mi orejas por donde la muerte entrava al ánima mía e abrió los ojos de mi entendimientos, e vi e seguí al Saluador”⁴¹. En la *Arboleda*, Teresa afirma que Dios ha cerrado sus orejas físicas, pero que ha abierto “la oreja de su entendimiento”⁴². Además de que no se refiere a Dios en la segunda forma de la Trinidad, y que por tanto no personifica a la divinidad como un médico, llama la atención que el órgano interno que se abre a la comprensión, una vez que la autora queda sorda, no es el del oído sino el de la vista.

Unas líneas después, la religiosa insiste en que su voluntad ha quedado de lado para dar paso por entero a la voluntad de Dios, e introduce una imagen claramente dolorista, al señalar que carga su propia cruz, pues no puede hacer otra cosa sino “seguir al Saluador non con pasos corporales, mas con los afectos del ánima, cor<r>riendo en el olor de los enguentos suyos que son las sus preçiosas llagas, de las quales Él, por su grant caridad, quiso ser vngido”⁴³.

³⁹ Cartagena, *op. cit.*, p. 95.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 91.

⁴¹ *Ibid.*, p. 137.

⁴² *Ibid.*, p. 44.

⁴³ *Ibid.*, p. 137.

Varias son las cosas que me parecen dignas de señalar en torno a la utilización del tópico de la *imitatio Christi* y de la sustitución del sentido del oído por el de la vista como órgano de la revelación. En primer lugar, que a pesar de la predilección de la religiosa por las figuras del Antiguo Testamento en sus dos obras, decida introducir en la última de ellas la imagen de Cristo sufriente y la de Cristo médico, elección que no deja de remitirnos a la posibilidad de que la omisión de estas figuras hubiera despertado sospechas de heterodoxia, y a que la autora hubiera querido evadirlas mediante la utilización de elementos que se encontraban perfectamente dentro de los márgenes de la religiosidad oficial. Como parte de dicha estrategia, se encuentra la transformación que sufre el concepto de la voluntad en relación con la escritura, pues en la *Arboleda*, aquélla es tratada solamente dentro de los límites de la enfermedad y de sus contingencias, es decir, en tanto que la voluntad humana no toma parte en el proceso de la enfermedad, que se presenta como designio divino. No hay allí, en cambio, señalamientos respecto a la manera en que se presenta el impulso de escribir, de lo cual puede deducirse que Teresa de Cartagena escribe por voluntad propia, deseosa de compartir con otros el arduo camino que la ha llevado a la comprensión de su sufrimiento.

En contraposición, aunque el conocimiento del que se ocupa la *Arboleda* es, tanto como el expuesto en la *Admiración*, un conocimiento revelado, en esta segunda obra se vuelve necesario justificar no sólo de dónde proviene éste: debe probarse asimismo la procedencia del impulso de creación, que en consonancia con las fórmulas de humildad que a Teresa, como religiosa y como mujer, le corresponde incluir en sus obras, será indefectiblemente la voluntad divina. Es así como la autora termina por negar la voluntad propia, para asegurar que la “saludable çiençia”⁴⁴ proviene solamente de Dios.

Es precisamente sobre esta ciencia saludable que quisiera hacer unas cuantas notas antes de concluir el presente apartado. Hemos visto que la metatextualidad en los tratados se construye a partir de la transformación de determinados temas y tópicos gracias a los cuales Teresa de Cartagena logra autorizar su discurso, y presentarse frente a su público como una autora ortodoxa; dicha demostración no sería efectiva si dejara de abordar el problema del conocimiento en tanto revelación. Es entonces sumamente importante demostrar la naturaleza del saber que la autora posee. Mientras que en la *Arboleda* lo que

⁴⁴ *Ibid.*, p. 141.

está en juego es la comprensión del misterio de la enfermedad, comprensión que se representa, ya lo hemos visto, como la apertura de un oído interior, en la *Admiración* el conocimiento no se encuentra restringido a la comprensión de una realidad en concreto, más bien se extiende a la comprensión de todas las obras que conforman la creación divina, considerando los diversos grados de admiración que causan en el ánimo humano, dependiendo de si se presentan de manera cotidiana o sólo extraordinariamente. En el segundo tratado, el conocimiento pasa a ser representado por medio de la metáfora de la iluminación, y la sordera espiritual es reemplazada por la ceguera; esto nos conduce a pensar en las implicaciones que tendría hablar, en un contexto cristiano, de la revelación por medios auditivos, y en la connotación que la pérdida o la recuperación de la vista revisten, en tanto que respectivamente simbolizan, como expliqué en el capítulo anterior, la adscripción a una falsa creencia, y el encuentro con la verdadera fe.

VI.1.3 Hipertextualidad: el diálogo consigo misma y con la divinidad

La última forma de intratextualidad que analizaré es la hipertextualidad, en la cual un hipotexto, o texto anterior, se inserta en un hipertexto o texto más reciente, en este caso, por medio de una relación en la cual el hipertexto no habla en absoluto del hipotexto, aunque el texto más reciente no podría existir sin el anterior⁴⁵. Genette señala que la operación que se lleva a cabo es una transformación de naturaleza distinta a la de la metatextualidad, pues a pesar de que evoca al texto anterior sin necesidad de citarlo, el hipertexto establece una crítica con respecto al texto anterior⁴⁶, de manera que, en una de sus variantes, puede llegar a presentarse como vehículo de la autorreflexión del autor, que es lo que me parece que sucede con los textos de Teresa de Cartagena, y de lo cual quiero tratar en las siguientes líneas.

Desde mi perspectiva, la hipertextualidad funciona en los tratados como un dispositivo que abarca todas las otras formas de intratextualidad, ya sea la metatextualidad, que funciona a partir de temas y tópicos, ya la paratextualidad, que se presenta en las dedicatorias. En otros términos, los mecanismos intratextuales, a los que me he referido en los apartados anteriores, terminarían por entrelazarse, como el mismo Genette propone,

⁴⁵ Genette, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 15.

gracias a la cualidad hipertextual que posee el segundo tratado de Teresa de Cartagena, al cual podemos considerar una apostilla de la *Arboleda de los enfermos*. Desde mi punto de vista, dicha hipertextualidad puede rastrearse a partir del uso de la voz personal y de la transgresión, como propuse para el caso del tópico de la *imitatio Christi*, de los límites de la “oficialidad”.

La utilización de la voz personal es, según Alan Deyermond, poco común en la literatura medieval, aunque aparece sobre todo en los textos en prosa que contienen algún pasaje de tipo autobiográfico. Los antecedentes del uso de este recurso estarían en los *Diálogos* platónicos y las *Confesiones agustinianas*, que dieron el modelo para la *Historia calamitatum* de Abelardo y el *Secretum* de Petrarca⁴⁷. Para la literatura hispánica, el investigador cita unos cuantos ejemplos: las *Memorias* de Leonor López de Córdoba, algunos pasajes de las *Andanças e viajes* de Pero Tafur o del *Libro de las tres razones* de Don Juan Manuel, y los tratados de Teresa de Cartagena son algunas de ellos.

Deyermond encuentra otras coincidencias en estas obras. En primer lugar, que todas pertenecen a un género que se sitúa en los márgenes de lo que él llama “literatura formal”: se trata de memorias, cartas, prólogos, o bien, “géneros marginados”⁴⁸. Es en esta última categoría donde me parece que pueden ubicarse los tratados de Teresa, cuyos paradigmas son el tratado consolatorio y la defensa, respectivamente, pero que al mismo tiempo integran características del discurso forense, así como otros elementos *sui generis*, como los ya mencionados pasajes autobiográficos, o bien las meditaciones en torno al conocimiento místico, que se acercan a la reflexión teológica. En segundo lugar, Deyermond encuentra que la mayoría de los autores no están dentro de los límites de la sociedad de cristianos viejos y de sus valores, ya porque se trata de autores conversos, ya porque son mujeres, y en el caso de mi autora, por las dos razones⁴⁹.

El uso de la voz personal en los tratados tiene más peso al inicio de los mismos, dentro del exordio y de la *narratio*, pues es allí donde se expone la situación de enunciación de cada uno de ellos; en la *Admiración operum Dey*, sin embargo, su presencia se extiende a varios pasajes, y cobra especial intensidad en el momento en que Teresa expone que no ha sido más que Dios su fuente de conocimiento: “Mas sólo ésta es la verdad: que Dios de

⁴⁷ Deyermond, “La voz personal en la prosa medieval hispánica”, p. 161.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 169 y 170.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 70.

las çiençias, Señor de las virtudes, Padre de las misericordias, Dyos de toda consolaçión, el que nos consuela en toda tibułaçión nuestra, Él solo me consoló, e Él solo me enseñó, e Él sólo me leyó”⁵⁰.

Con respecto a esta presencia de la voz personal, me interesa por un lado el diálogo que entabla con ella misma la autora cuando expone dichas reflexiones en torno a la obtención del conocimiento por medio de la revelación. Al hablar de la capacidad de diálogo inherente a las obras literarias, Kristeva señala que el autor de un texto tiene como interlocutor al mismo autor, que es a su vez lector de otro texto⁵¹. Si trasladamos esta afirmación al campo de la intratextualidad, entonces tendríamos que decir que el interlocutor del escritor es él mismo leyendo un texto de su propia autoría, esto es, entrando en diálogo consigo mismo. Podemos pensar, por tanto, en el diálogo que Teresa de Cartagena establece con ella misma, gracias al cual tiende un puente entre la desesperación y la esperanza, puesto que va ilustrando el paso de la más completa oscuridad –la “niebla de tristeza tenporal e humana”⁵²– que encontramos al inicio de la *Arboleda de los enfermos*, cuando la autora nos habla de los años de aislamiento que su enfermedad le ha causado, hacia la luminosidad total que ya encontramos en la *Admiración*. Teresa escribe allí, luego de argumentar de dónde procede su saber: “E por cierto gran luz luze en el entendimiento de aquel que conosçe a sý mismo e conosçe a Dios”⁵³.

Pareciera pues que el texto da cuenta del camino recorrido, de la toma de consciencia de su autora, que se confiesa consigo misma, y reconoce que tras la desesperación, se ha encontrado, tal y como piensa María Zambrano que sucede en el género de la confesión, que surge de situaciones en que la vida humana ha llegado al límite de la dispersión, cuando el que escribe “ha sido demasiado humillado, cuando se ha cerrado en el rencor, cuando sólo siente sobre sí «el peso de la existencia»”.⁵⁴ En ese trance, el sujeto escribe para que su propia vida se le revele y se transforme. En tanto hipertexto, *Admiración operum Dey* recupera el sentido profundo de búsqueda que la *Arboleda* había planteado, y cierra la exposición de la transformación espiritual de que su autora desea relatar, no sólo para sus lectores, sino también para sí misma.

⁵⁰ Cartagena, *op. cit.*, p. 131.

⁵¹ Kristeva, “La palabra, el diálogo, la novela”, p. 221.

⁵² Cartagena, *op. cit.*, p. 37.

⁵³ *Ibid.*, p. 135.

⁵⁴ Zambrano, *La confesión, género literario*, p. 32.

Finalmente, en lo que respecta a la transgresión que por medios literarios lleva a cabo el texto, me gustaría volver brevemente a las mismas afirmaciones que la autora realiza con respecto a la participación divina en el proceso de obtención de la sabiduría. Cabe recordar aquí, siguiendo a Kristeva, que “la única forma que tiene el escritor de participar en la historia se convierte entonces en la transgresión [...] mediante una escritura-lectura, es decir, mediante una práctica de una escritura significativa en función de o en oposición con otra estructura”⁵⁵.

Si los textos de Teresa de Cartagena se encuentran en los márgenes de la literatura oficial, ya por sus características genéricas, como afirma Deyermond, ya por el uso o la transformación de determinados tópicos, símbolos o figuras, que remiten a la condición de conversa de su autora, ya por el hecho de que provengan de mano femenina, entonces estaríamos frente a distintas transgresiones, mismas que alcanzarían diversas esferas, y vincularían al modelo estructural que es el texto, con su “entorno cultural (histórico)”⁵⁶. Una de ellas, que me parece de suma importancia, tiene que ver con las fórmulas que la autora emplea para expresar la relación íntima que ha establecido con Dios, quien es el único que “le enseña” y que “la lee”. Esta comunicación sin intermediarios nos devuelve al terreno del misticismo, y nos recuerda otra vez la desconfianza por la razón humana pregonada por la mística franciscana, centrada en el amor, así como por la Cábala judía, que apuntaba hacia un conocimiento del mundo “de su origen, de sus misterios, de su gobierno y de su fin”, mismo que no podía conseguirse “por la vía discursiva de un análisis lógico de lo real, ni por una dialéctica conceptual”⁵⁷, por lo cual se acudía a la vía contemplativa e iluminativa.

A pesar de todas las aclaraciones, de las disculpas por su condición, de las fórmulas de humildad y de la inclusión de figuras que colocaran a su texto más cerca de los márgenes de la oficialidad religiosa, en la *Admiración* Teresa se mantiene firme en lo que respecta a su planteamiento sobre la revelación, y más allá de eso, profundiza en él, lanzando afirmaciones que la acercan a las creencias de los alumbrados, que en el siglo XVI se caracterizarán por su “rechazo de toda mediación, negación de toda voluntad,

⁵⁵ Kristeva, *op. cit.*, p. 188.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 190.

⁵⁷ Santonja, “Las doctrinas de los alumbrados españoles”, p. 374.

primacía del amor sobre el conocimiento intelectual”⁵⁸. Así, Teresa asegura, por ejemplo, que “estamos propiamente en presencia de Dios quando deuotamente oramos”⁵⁹.

A partir de las consideraciones anteriores, es posible confirmar que *Admiración operum Dey* funciona como apostilla a la *Arboleda de los enfermos*, puesto que lo interpreta, realiza precisiones de lo que allí se había expuesto y extiende cuestiones fundamentales para el universo de la autora. El juego hipertextual que las obras desarrollan resulta sumamente interesante, ya que se lleva a cabo mediante un doble movimiento: mientras que la apostilla despliega estrategias que le permiten a Teresa de Cartagena legitimarse intelectualmente y alejar las sospechas de heterodoxia que pudieran recaer sobre sus textos, también le permiten seguir situándose en los márgenes, desde donde era posible continuar entregándose a una espiritualidad propia.

VI. 2. Parrhesía en Teresa de Cartagena y en Sor Juana Inés de la Cruz

Situar la defensa del intelecto femenino que Teresa de Cartagena lleva a cabo en *Admiración operum Dey* ya no sólo en relación con la *Arboleda de los enfermos*, o bien con una genealogía de escritoras medievales gracias a las cuales la Querrela de las mujeres tuvo lugar, sino también en relación con los textos y autoras posteriores que le dieron continuidad, me parece un punto interesante para cerrar mi análisis. Me limitaré para ello a hablar solamente acerca de una de las autoras más paradigmáticas para la tradición hispánica de las defensas, Sor Juana Inés de la Cruz, quien con su famosa *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, escrita en México en 1691, dos siglos después de la aparición del texto de Teresa de Cartagena, viene a culminar dicha tradición en pleno barroco, indicando ya el camino hacia la Ilustración⁶⁰.

A lo largo de este último apartado, comentaré en primer lugar algunos de los puntos de encuentro más sobresalientes que pueden hallarse en ambos textos, de acuerdo a lo

⁵⁸ « Refus de toute médiation, négation de toute volonté, primat de l'amour sur la connaissance intellectuell ». Pérez, « Des « Alumbrados » aux « Chuetas ». Orthodoxie et hétérodoxie dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles », p. 513.

⁵⁹ Cartagena, *op. cit.*, p. 132.

⁶⁰ Vélez-Sáinz, “De las líneas espirales a la ‘Piramidal, funesta’: Sor Juana Inés de la Cruz y la matemática post-euclidiana”, p. 528.

mencionado en el análisis de la *Admiración* que llevé a cabo en el anterior capítulo y a algunos de los estudios más destacados en torno a la *Respuesta*, cuyo abordaje ha sido sumamente amplio, dando lugar a una gran cantidad de interpretaciones, así como al debate en torno a la situación en medio de la cual se encontraba su autora al escribirla y las consecuencias que ello tuvo en los últimos años de su vida. Posteriormente, me centraré en el concepto de *parrhesía* o “decir veraz”, que Michel Foucault desarrolla como parte de sus investigaciones sobre el cuidado de sí, e intentaré enlazar dicho concepto con las defensas de ambas autoras, que desde la perspectiva que quiero exponer, pueden ser consideradas como textos en las cuales este “decir veraz” ocupa un lugar fundamental.

VI.2.1 La *Admiración* y la *Respuesta*: coincidencias textuales y extratextuales

La relación entre la obra de Teresa de Cartagena y la de Sor Juana Inés de la Cruz ha sido tratada por críticos como Esther Alfonso Pinto, Rocío Quispe Agnoli, Luis Miguel Vicente García y Clara Castro Ponce, quienes han destacado en términos similares, las coincidencias temáticas y retóricas que desvelan ambos textos. Mientras que Alfonso Pinto considera que tanto para Teresa de Cartagena como para Sor Juana, la escritura representa un acto de liberación y un hecho subversivo, y que la principal disidencia que encontramos en sus textos es la voluntad de acercarse a la filosofía y a la teología, terrenos eminentemente masculinos⁶¹, Quispe Agnoli aleja la obra de ambas autoras del ámbito de la mística, y se decanta por evidenciar la reflexión intelectual que encontramos en los textos, la cual implica una conciencia profunda de la propia escritura y del proceso de creación⁶². Por su parte, Vicente García apunta que las defensas de las autoras se sustentan ante todo en una retórica cristiana que implica que la escritura se lleva a cabo por mandato divino, con lo cual, tanto Teresa como Sor Juana se mantienen dentro de la ortodoxia⁶³, en tanto que Castro Ponce habla de la cercanía entre la argumentación de los dos textos, que

⁶¹ Vid. Alfonso Pinto, “Dignidad de la persona y vindicación del pensamiento femenino en los escritos de Teresa de Cartagena, Teresa de Jesús y Juana Inés de la Cruz”.

⁶² Vid. Quispe-Agnoli, “De Teresa de Cartagena a Sor Juana Inés de la Cruz: hacia una tradición hispánica de literatura femenina”.

⁶³ Vid. Vicente García, “La defensa de la mujer como intelectual en Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés de la Cruz”.

justifican el acceso de las mujeres al ámbito público de la escritura a través de la gracia divina⁶⁴.

En lo que respecta a los aspectos literarios, Myers destaca que la mayoría de los estudiosos de la *Respuesta* se han centrado en el análisis de las formas legales y epistolares que se dan cita en la obra, así como en el uso irónico de la retórica de la humildad⁶⁵. Sor Juana, al igual que Teresa de Cartagena, estaba sujeta a unas convenciones retóricas que conocía a la perfección, y de las cuales debía hacer uso para lograr responder adecuadamente a las reprensiones que el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, bajo el seudónimo de Sor Filotea, colocaba en el prólogo a la *Carta Atenagórica*, una refutación de la monja al sermón sobre las finezas de Cristo del predicador jesuita Antonio Vieyra. En el prólogo de la *Carta*, publicada por el mismo Fernández de Santa Cruz, éste reprochaba a la monja el atrevimiento intelectual del que había dado muestra, y le acusaba de haber abandonado los textos y los deberes religiosos para ocuparse de la literatura profana. Vemos entonces cómo la génesis de la *Respuesta* se aproxima al de la *Admiración*, puesto que en ambos casos las autoras se proponen responder a las invectivas masculinas que, o bien no consideran posible que un entendimiento femenino pueda elaborar una obra de calidad, como en el caso de Teresa de Cartagena, o bien no creen adecuado que una mujer se ocupe de tareas intelectuales y de asuntos teológicos, como lo hace Sor Juana.

En efecto, las autoras utilizan en repetidas ocasiones las mismas estrategias retóricas a lo largo de su argumentación. En lo relativo a los modelos genéricos de los que hace uso Sor Juana, ya he señalado que la base sobre la cual se construye también la *Admiración* es el discurso legal o forense, cuya finalidad es presentar acciones pasadas para que se haga justicia sobre ellas, una justicia que en el caso de las defensas consiste en el reconocimiento de las capacidades intelectuales de las mujeres y su derecho al saber; en cuanto al modelo epistolar, si bien no se trata del principal patrón sobre el cual se construye el tratado de Teresa de Cartagena, apunté que éste muestra algunos rasgos epistolares al estar dedicado a Juana de Mendoza. Otro modelo textual que se ha destacado en la *Respuesta* es el género autobiográfico, común en los escritos de monjas de la época, quienes en la mayoría de las ocasiones escribían por mandato de su confesor. Sor Juana no escribe tanto “la historia de

⁶⁴ Vid. Castro Ponce, “El sí de las hermanas: la escritura y lo intelectual en la obra de Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés de la Cruz”.

⁶⁵ Myers, “Sor Juana's respuesta: Rewriting the vitae”, p. 459.

su vida” como “la historia de su inclinación” a las letras⁶⁶; Teresa de Cartagena, como se ha visto, proporciona poquísimos datos concretos sobre su vida, pero en cambio construye un relato sumamente personal sobre la experiencia de acceso al conocimiento en términos espirituales.

La retórica de la humildad es, según Myers, el otro aspecto textual de la *Respuesta* que ha sido analizado en reiteradas ocasiones. Al frente de este aspecto y de todas las fórmulas que lo componen, me parece que puede colocarse el tópico de la escritura que obedece a la voluntad de Dios, al cual me he referido en el análisis de la *Admiración*. En Teresa, tal tópico se nos muestra a través de la fórmula de “vos me coegistis”; ella, siguiendo el modelo de las autobiografías espirituales, en cuyo inicio se narra la conversión del autor, se aparta del relato religioso así como lo hizo con los sucesos espirituales, y se concentra en justificar la necesidad de dedicarse a la vida intelectual de acuerdo a un llamado divino⁶⁷, que le asegura a su vez la salvación. Alrededor de esta utilización irónica del tópico, se despliegan las fórmulas de la escritura por obediencia, de la afectación de modestia y del *sermo humilis*. Mientras que Teresa de Cartagena destaca la enfermedad y su “flaco y mujeril” ingenio como obstáculos para la escritura, Sor Juana se inclina hacia la paradoja del silencio, que es la primera actitud que le viene en mente asumir, pues responder a Sor Filotea es, según la autora, “algo que está por encima de sus fuerzas [...] que mejor sería callar, y al fin accede a continuar sólo porque su destinatario se lo merece”⁶⁸. De este modo, Sor Juana cumple con la exigencia de emparejar su imagen con la del modelo de perfección religiosa, pero al mismo tiempo, reafirma su derecho a escapar a ese modelo. Además, ambas autoras recurren al tópico de la *imitatio Christi*: Teresa de Cartagena empareja el sufrimiento del enfermo con la pasión de Cristo, en tanto que Sor Juana identifica la mortificación y el combate con su decisión de retirarse del mundo y tomar los hábitos como único camino para seguir su vocación intelectual⁶⁹.

Los aspectos extraliterarios identificables tanto en la defensa de Teresa de Cartagena como en la de Sor Juana Inés de la Cruz, pueden englobarse, desde mi punto de vista, en las condiciones conflictivas de escritura en medio de las cuales nacieron sus

⁶⁶ *Ibid.*, p. 461.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 463.

⁶⁸ Perelmuter, “La estructura retórica de la Respuesta a Sor Filotea”, p. 154.

⁶⁹ Myers, *op. cit.*, p. 463.

obras⁷⁰. Así, podemos ver que las dos autoras se encontraban colocadas en posiciones de subalternidad que las marginaban y dificultaban su acceso a la voz pública. A su condición femenina se suman, en el caso de Teresa de Cartagena, la sordera y sus orígenes judeoconversos, sumamente problemáticos hacia el final de la Edad Media española, cuando la limpieza de sangre comenzaba a volverse una obsesión; en lo que atañe a Sor Juana, su condición de hija ilegítima en la fuertemente jerarquizada sociedad novohispana. Ambas tienen, además, una formación privilegiada para su época, y escriben en el convento, el cual se erige como un espacio favorecedor para la escritura; además de esto, las dos gozan de la protección de figuras políticas prominentes⁷¹.

Prácticamente no sabemos nada acerca de las circunstancias específicas que llevaron a Teresa de Cartagena a redactar el segundo de sus tratados, pues no contamos con más documentos que nos ayuden a reconstruir ese momento, con lo cual debemos avanzar a través de las escasas referencias que encontramos en la misma obra. En cambio, para reconstruir las circunstancias de escritura de la *Respuesta*, hay muchos más elementos, que sin embargo nunca resultan suficientes. José Pascual Buxó realiza un recorrido por las interpretaciones que de dichas circunstancias ha hecho la crítica del siglo XX, para la cual ha sido sumamente complejo establecer las coordenadas en medio de las cuales se encontraba Sor Juana cuando redactó su texto, destacando entre las interpretaciones aquellas que consideran los graves conflictos que pudo haber “entre ella y el arzobispo Aguiar y Seijas, así como entre éste y el obispo poblano Fernández de Santa Cruz, circunstancias que podrían explicar la súbita renuncia de la monja a toda actividad intelectual y su impulsiva entrega a la mortificación de los sentidos y anulación de la voluntad”⁷².

Buxó señala las diferencias entre una visión conservadora, que lee en la *Respuesta* y en el posterior silencio literario de Sor Juana un auténtico arrepentimiento de sus inclinaciones “paganas”⁷³, y una crítica laica que no considera que la monja hubiese

⁷⁰ López, “Anticipaciones feministas en la vida y obra de Sor Juan Inés de la Cruz”, en *Y diversa de mí entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juan Inés de la Cruz*, p. 345.

⁷¹ Castro Ponce, *op. cit.*, p. 17.

⁷² Buxó, “Sor Juana: monstruo de su laberinto”, en *Y diversa de mí entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juan Inés de la Cruz*, p. 46.

⁷³ *Ibid.*

renunciado de forma definitiva a su vocación intelectual⁷⁴. Finalmente, Buxó considera que, sin negar jamás la influencia que el episodio de Sor Filotea tuvo en la “abjuración” de la monja⁷⁵, ésta fue consecuencia tanto de la estrategia disciplinaria que puso en marcha la jerarquía eclesiástica novohispana, como de la presión, “mucho más sutil y eficiente”⁷⁶, de los paradigmas de sacrificio y renuncia que correspondían a las mentalidades de la época, y a los cuales finalmente Sor Juana no podía escapar⁷⁷.

Por último, de la convergencia entre los aspectos literarios y los aspectos extraliterarios a los cuales me he referido hasta ahora, pueden mencionarse algunos puntos de aproximación entre las defensas, en lo que respecta a la construcción de una identidad o la autorización del sujeto femenino para hablar y con ello irrumpir en el discurso masculino. Así, Yolanda Martínez San Miguel considera que al construir un discurso epistemológico, Sor Juana Inés de la Cruz se postula como un sujeto escindido, en lucha continua consigo misma, que intenta negociar y conciliar todas sus posiciones⁷⁸. Se coloca pues, gracias al modelo autobiográfico, como sujeto de autorreflexión que al mismo tiempo será leído por otros⁷⁹, transmitiéndoles una determinada imagen de la autora. De este modo, se dinamiza la oposición binaria entre un ‘yo’ y un ‘otro’⁸⁰ y se muestran las múltiples contradicciones de un sujeto “que habla para legitimar su autoridad y su derecho a adquirir un saber, sin transgredir abiertamente toda una red institucional de control con la cual Sor Juana intenta negociar su espacio personal”⁸¹.

Desde esta perspectiva es también posible considerar el discurso que Teresa de Cartagena construye en la *Admiración*, como un esfuerzo por conciliar la ortodoxia y la obediencia a la jerarquía eclesiástica, a las cuales tuvo que someterse de igual modo Sor Juana, con el impulso intelectual y la necesidad de adquirir conocimiento que quedan manifiestos en ambas obras. Helga Stadthegeen coincide con Martínez San Miguel en que la defensa de sí conlleva que Sor Juana se coloque como sujeto de su discurso⁸²; sin embargo,

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁷⁶ *Ibid.*, p.69.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ Martínez San Miguel, “Engendrando el sujeto femenino del saber o las estrategias para la construcción de una conciencia epistemológica colonial en Sor Juana”, p. 275.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 271.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 262.

⁸¹ *Ibid.*, p. 262.

⁸² Stadthegeen, “*Mulieres in Ecclesia taceant*: la defensa de Sor Juana Inés de la Cruz”, p. 88.

sostiene que el momento histórico en que la monja escribía no le permitió elaborar una defensa cuyo objetivo fuera la apología del sexo femenino, y que por lo tanto, la *Respuesta* es “ante todo, una defensa personal de la monja jerónima sobre el derecho que tenía por su natural inclinación al saber y al conocimiento”⁸³. En lo que respecta a Teresa de Cartagena, podríamos llegar a una conclusión similar y aun suponer que la necesidad de una apología que alcanzara a otras mujeres estaría mucho menos en el horizonte de la escritora burgalesa, dado que en su contexto habría muchas menos posibilidades de transgredir los límites dentro de los cuales se colocaba al género femenino.

No obstante, es innegable que Sor Juana y Teresa evidencian en sus obras “una reflexión intelectual de tal fuerza social que podía atribuirse, en esa época, a la esfera masculina”, y que por tal razón fueron “obstaculizadas y atacadas, de plagio en el caso de Teresa, de escribir exclusivamente cosas mundanas, en el caso de Sor Juana, y por entrar en el terreno de la reflexión teológica, en el caso de ambas”⁸⁴. Además, es muy claro que las dos autoras despliegan un planteamiento acerca de “las diferencias entre las naturalezas masculina y femenina, el entendimiento femenino, el proceso de creación, y el derecho que tiene la mujer a una labor intelectual para la cual puede responder tan bien, o aún mejor en algunos casos, que los hombres”⁸⁵.

Una vez señaladas algunas de las principales coincidencias retóricas, contextuales y discursivas entre la defensa de Teresa de Cartagena y la de Sor Juana Inés de la Cruz, expondré el concepto de *parrhesía* a partir del cual pretendo plantear una lectura que enlace nuevamente las obras en el marco de las prácticas, actitudes e ideas que a través del tiempo conforman el cuidado de sí en el cristianismo.

VI.2.2 La *parrhesía*, modalidad del cuidado de sí

Dentro de sus estudios sobre el cuidado de sí en la filosofía antigua, Michel Foucault se interesó por la *parrhesía*, palabra griega que puede traducirse como “decirlo todo” o “hablar libremente”⁸⁶. Foucault define en un primer momento a la *parrhesía* como una

⁸³ *Ibid.*, p. 84

⁸⁴ Quispe Agnoli, *op. cit.*, p. 453.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 454.

⁸⁶ Etimológicamente la *parrhesía* es la actividad consistente en decirlo todo: *pan rhema*. Dos valores: uno peyorativo (decir cualquier cosa a la manera de los charlatanes) y otro positivo (decir la verdad sin disimulación, ni reserva). Foucault, *El coraje de la verdad*. p. 28 y 29.

modalidad del decir veraz, del hablar franco, y la considera un “tipo de acto mediante el cual el sujeto, al decir la verdad, se manifiesta [...] se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad”⁸⁷. El filósofo estudia el acto de la *parrhesía* en la filosofía griega, específicamente en Sócrates y en el cinismo, y se pregunta bajo qué formas históricas es que el individuo, en el acto de decir la verdad, se autoconstituye y es constituido por los otros como sujeto”⁸⁸.

Recordemos que la cuestión filosófica del acceso a la verdad en Occidente, desde la Antigüedad y hasta la época moderna, aparece constantemente como condición para que el sujeto modifique su ser y logre alcanzar la tranquilidad espiritual, la revelación o la iluminación. Puesto que tal modificación del ser no puede ser alcanzada mediante un acto mecánico de conocimiento, el individuo debe hacer uso de una serie de técnicas y prácticas que involucran a su cuerpo y a su mente; en esta misma lógica es que la *parrhesía* aparece como discurso de la verdad que el sujeto pronuncia con el fin de cuidar de sí, y se presenta en formas culturalmente reconocidas y tipificadas, que ya anteriormente he comentado al hablar de las tecnologías del yo: la confidencias, la confesión o el examen de conciencia⁸⁹, así como en prácticas frecuentemente recomendadas tales como las epístolas morales y espirituales, o las libretas de notas⁹⁰.

La *parrhesía* no debe confundirse, sin embargo, con las técnicas en las que toma forma, se trata más bien de una decisión, “vinculada a uno mismo, a sus acciones y a su vida, es un decir verdadero que no presupone imposición o sometimiento sino, por el contrario, la libertad de elegir una forma de existencia en la que la propia vida es una manifestación de la verdad”⁹¹. Tal decisión conlleva, para aquel que la pone en práctica, un riesgo que puede alcanzar diversos grados, hasta llegar incluso a ver amenazada su vida; esto sucede porque la verdad que lanza el sujeto se enfrenta constantemente al poder establecido. En ese sentido, la *parrhesía* fue en un primer momento una noción política⁹², y el parresiasta, el que se decide decir la verdad, se exponía al peligro de socavar su relación

⁸⁷ Foucault, *op. cit.*, p. 19.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 20.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 21.

⁹¹ Giraldo, “Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos”, p. 142.

⁹² Foucault, *op. cit.*, p. 26.

con el poderoso, con la cual su actitud requería también del coraje⁹³, de un valor sustentado en la certeza de que al pronunciar su verdad no solamente defendía su libertad para expresarse, sino que cumplía asimismo una obligación con la colectividad⁹⁴.

En un determinado momento de la Antigüedad, la *parrhesía*, sin perder sus condiciones de riesgo y de coraje, pasa de concebirse como una obligación definida con respecto a la ciudad o a las instituciones, es decir, como noción política, a definirse con respecto a la constitución de los individuos como sujetos morales⁹⁵. De este modo, ya no se trata de aplicar la verdad al conjunto de los ciudadanos, sino de dirigirse a transformar a través de ella la *psykhé*, el alma de los individuos⁹⁶, con la finalidad de salvarles, de cambiar su *ethos*, lo cual significa que a partir de entonces –Foucault sitúa ese momento de la cultura griega en el siglo V a.C.–, el alma se volverá el problema central de la filosofía, la moral y la política⁹⁷. Así es como la *parrhesía* asienta su relación con la pedagogía, con la dirección del alma y con la práctica médica⁹⁸, aspectos que han sido clave a lo largo de mi análisis de los textos de Teresa de Cartagena, especialmente de la *Arboleda de los enfermos*, al cual he procurado situar como una propuesta específica del cuidado de sí donde confluye la dirección espiritual y las concepciones médicas medievales.

Foucault coloca a la *parrhesía* como forma de acceso al discurso veraz, frente a lo que llama la “catártica de la verdad”, cuya existencia puede rastrearse desde el pitagorismo hasta la filosofía occidental moderna. Dicha catártica consiste en un “paso de lo puro a lo impuro, del pasaje de lo oscuro a lo transparente, el paso de lo transitorio y lo fugaz a lo eterno”⁹⁹. Mientras que la catártica tiene como objeto la purificación del alma a través del sacrificio, la *parrhesía* no actúa solamente sobre el alma del sujeto, sino que a través de un combate de la voluntad¹⁰⁰, actúa también sobre la vida, situando éticamente al individuo. Así, el hablar franco se articula con el estilo de vida: frente a la rendición de cuentas sobre el alma, que implica un discurso metafísico, se coloca el “dar razón de sí mismo” que

⁹³ *Ibid.*, p. 30.

⁹⁴ Sosa Vaz, “La espiritualidad como práctica pedagógica en los estoicos desde una óptica foucaultiana”, p. 6.

⁹⁵ Foucault, *op. cit.*, p. 49.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 86.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 139.

¹⁰⁰ *Idem.*

otorga forma a la existencia¹⁰¹; ambas modalidades del decir veraz se entrelazan, pues “no hay ontología del alma que no se haya asociado de hecho a la definición o a la exigencia de un estilo determinado de vida, [...] tampoco estilo de existencia, forma de vida que se haya elaborado o desarrollado sin referirse, de manera más o menos explícita, a algo parecido a una metafísica del alma”¹⁰².

Ya anteriormente he explicado la conexión entre las prácticas del cuidado de sí tal y como aparecen en el mundo grecolatino, especialmente en el período helenístico en el cual se concentra Foucault, y las prácticas ascéticas del cristianismo; en el caso de la *parrhesía*, la relación es la misma, puesto que ésta se traslada de la filosofía antigua al cristianismo gracias a la relación que el sujeto que dice la verdad establece con un interlocutor que debe escucharle, a pesar de que las palabras del parresiasta puedan resultarle molestas e incluso ofensivas para sus intereses¹⁰³. Lo anterior significa que, para que la *parrhesía* tenga lugar se requiere, además de la aceptación del riesgo y del coraje del parresiasta, la presencia de otro “que escucha, que exhorta a hablar y habla”¹⁰⁴. El pacto entre el individuo que asume el riesgo de decir la verdad y el otro que acepta escucharla, al cual Foucault llama “juego parresiástico”¹⁰⁵, adquiere en la cultura cristiana la forma del confesor o del director de conciencia¹⁰⁶.

Al pensar cómo se articulan en el cristianismo las relaciones entre la catártica del alma y el hablar franco, que son variadas y flexibles, podemos ver en la metafísica cristiana, que siempre dirige su mirada hacia la vida otra que se consigue por medio de la salvación, una conexión, constante a lo largo de los siglos, con estilos de existencia concretos como la vida ascética, la monástica o la vida del clero¹⁰⁷. De este modo, la moral y la espiritualidad del cristianismo, y también de las corrientes gnósticas, primordiales en el desarrollo del cristianismo primitivo, consideraron que el acceso al mundo otro al cual el individuo aspira, requería que la vida terrena fuera una “vida de ruptura, de ascesis, la vida sin medida común con la existencia”¹⁰⁸. De este modo, en el pasaje del ascetismo pagano,

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 173.

¹⁰² *Ibid.*, p. 176.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 22.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 32.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 23.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 176.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 260.

que puede encontrarse ya en los estoicos y en los cínicos, hacia un ascetismo cristiano, encontramos elementos clave como la metáfora del combate espiritual que el sujeto establece consigo mismo y con sus pecados, así como las relaciones con los alimentos o con la sexualidad, o con la humillación¹⁰⁹.

Pero, ¿cómo es que se presenta la *parrhesía* en la cultura cristiana? ¿Cómo se enlaza con una forma específica de vida que a su vez asegura el tránsito del alma hacia la vida eterna? Y finalmente, ¿cómo es que se lleva a cabo, en dichas coordenadas, el juego parresiástico? Para responder a estos cuestionamientos, Foucault recurre a tres grupos de fuentes: los textos judeohelenísticos de los primeros siglos de la era cristiana, los textos neotestamentarios y los textos de los primeros ascetas que en el siglo III y IV se retiraron al desierto.

Encuentra, en primer lugar, que los textos judeohelenísticos conservan el sentido tradicional grecolatino del decir veraz, que se presenta “en la forma de osadía o coraje, y como consecuencia de una integridad del corazón”¹¹⁰. En *De Specialibus Legibus*, Filón de Alejandría afirma estar de acuerdo con aquellas leyes que condenan los misterios y las prácticas ocultas, y se refiere al coraje que unas cuantas personas, puras de corazón, muestran al “decir las cosas útiles para todo el mundo”¹¹¹. Para los autores de estos textos, la *parrhesía* como práctica tiene que ver con la necesidad de mostrar abiertamente el culto religioso en contraposición a lo que sucede con los cultos místéricos paganos; además, los que pueden ser considerados parresiastas son aquellos que, habiendo purificado su alma, son capaces de hablar de las verdades de la fe a los otros, de mostrarles el camino hacia la salvación, llevando así a cabo el juego parresiástico. Tal actitud del hablar franco, que no está por supuesto exenta del coraje que acompaña a la *parrhesía*, queda patente en los relatos de los mártires, quienes pierden la vida de manera violenta para dar testimonio de su fe¹¹².

La *parrhesía* aparece también en Filón de Alejandría y en los textos de la Setena como una apertura del corazón, “una modalidad de la relación con Dios, modalidad plena y

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 328.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 334.

¹¹¹ *Idem.*

¹¹² Foucault parafrasea el *Tratado sobre la providencia* de Juan Crisóstomo: “en medio de las persecuciones, las ovejas hicieron las veces de pastores, gracias a su parrhesía y coraje (*andreia*)”. *Ibid.*, p. 341.

positiva”¹¹³. Esto quiere decir que el alma pura se ofrece a la mirada divina y se eleva hacia él, con lo cual la *parrhesía* se liga a la plegaria y se entiende como un don divino o como la presencia de Dios: “Se llama *parrhesía* al ser mismo de Dios en su manifestación”¹¹⁴. En los *Proverbios* se lee: “La sabiduría grita en las calles, eleva su voz en las plazas: grita a la entrada de los lugares ruidosos; en las puertas, en la ciudad, hace oír su palabra”¹¹⁵.

En la literatura neotestamentaria, la *parrhesía* no se entiende como la apertura del corazón o como modalidad de la manifestación divina; se trata más bien de una actividad humana que se presenta en la forma de la confianza que todo cristiano debe tener en el amor divino, o bien en forma de una actitud valerosa que demuestra el individuo que predica el Evangelio¹¹⁶. Entendida como confianza en la divinidad, se manifiesta también en la plegaria, pero ya no como apertura plena del alma hacia Dios, sino como certeza de que la voluntad de éste siempre se llevará a cabo —en este sentido, se trata de una confianza escatológica en la vida eterna—. Por otro lado, la *parrhesía* que corresponde a aquel que predica el Evangelio es una virtud apostólica, que se muestra en San Pablo, quien predica y debate “francamente” con los griegos en Jerusalén y en Damasco, aun cuando ponga en riesgo su vida, de acuerdo al testimonio de Bernabé¹¹⁷.

A partir del siglo IV, los valores positivos que hasta ese momento se le habían atribuido a la noción de *parrhesía* —actitud del cristiano con respecto a Dios y a los hombres, coraje de demostrar la fe y predicar la palabra a pesar de los peligros que esto implica— se irán poco a poco obscureciendo, debido a la instauración del principio de obediencia. Así, la apertura y la franqueza se mudarán por el temor a Dios y a los que lo representan en el mundo¹¹⁸. Cuando el ascetismo quede finalmente integrado a la estructura institucional, el individuo acabará por perder su capacidad para relacionarse con Dios, para elevar hacia él su corazón sin intermediarios y la *parrhesía* terminará por considerarse un defecto.

En textos ascéticos tales como los *Apotegmas de los padres del desierto*, se plantea una serie de restricciones a la vida comunitaria que tienen que ver con el valor negativo de

¹¹³ *Ibid.*, p. 335.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 336.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 337. *Proverbios* I: 20-21.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 338.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 339 y 340.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 343.

la *parrhesía*: por ejemplo, la prohibición de una relación muy cercana con el director de la comunidad que podría propiciar el escándalo o despertar el deseo de superioridad¹¹⁹. La *parrhesía* deja de ser pues cuidado de sí, para transformarse en negligencia de sí, en la actitud de confianza en el mundo que hace que las personas vivan de cualquier modo y frecuenten a cualquiera¹²⁰, y que merma la búsqueda del otro mundo a la que el asceta debe consagrarse. Este valor negativo será por supuesto el que prime en los siglos posteriores, permeando las diversas formas de vida que el cristianismo ofrece, y conservándose de manera particular en la vida monástica. Foucault ve en la oposición de valores positivos y negativos que se asignan a la *parrhesía* en el cristianismo un enfrentamiento entre dos grandes núcleos de la experiencia religiosa: por un lado, el polo parresiástico que, en los márgenes de la oficialidad, conservará la comunicación directa con Dios y la apertura del corazón, dando lugar a la tradición mística; por el otro, el polo antiparresiástico, que condena la confianza ante Dios o ante los superiores, y que exige el silencio y la obediencia, fundando así la tradición ascética oficial, sustentada en el temor y en la exigencia de que el sujeto descifre todos sus pensamientos. De esta manera, la *parrhesía* tiende el lazo entre la aspiración metafísica a la vida verdadera –la vida eterna– y un modo de existencia en el cual la obediencia al otro es crucial¹²¹.

Lo que me interesa ahora, una vez expuesta la noción de *parrhesía* desde sus orígenes hasta su inserción en el cristianismo y en relación con el cuidado de sí, es retornar a las obras de Teresa de Cartagena y de Sor Juana Inés de la Cruz, para pensar de qué forma la defensa de la intelectualidad femenina que las autoras realizan, puede entenderse, en el marco de dicha noción, como un hablar franco, como un acto parresiástico en el que se ponen en juego los factores del desafío a la autoridad, el valor de decir la verdad aun frente al peligro, así como determinados modos de existencia en los que el silencio y la obediencia se enfrentan a la necesidad de hablar con la verdad.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 344. Foucault cita el libro IV de las *Conferencias* de Dorotea de Gaza: “no seas íntimo del hígümeno [...] pues de hacerlo fomentarás cierta parrhesía y, en definitiva, desearás a tu vez ser superior”.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 345.

¹²¹ *Ibid.*, p. 347.

VI.2.3 Teresa y Sor Juana, parresiastas

La *parrhesía* se constituye constantemente como una actitud que se opone a la retórica en lo que toca al lazo que establece entre el que habla, lo que se dice y el receptor del discurso. La retórica pretende ejercer una relación de poder sobre el que escucha, moverle o convencerle; por su parte, el lazo que se tiende en la *parrhesía* también provoca un efecto en el receptor, pero no a través de la apariencia sino de la franqueza. Por lo tanto, el efecto de la *parrhesía* es, como había señalado antes, el de la ofensa ante la verdad, y en este sentido, el hablar franco “inaugura la posibilidad de una ruptura del vínculo entre el hablante y la persona interpelada por él”¹²².

Inicio este apartado con tal señalamiento, que considero absolutamente necesario, puesto que las dos obras que me ocupan en esta parte final de mi investigación, se enmarcan por completo dentro de los modelos genéricos y retóricos que exigían sus épocas, y que además, tal aspecto es, como también he apuntado y analizado, uno de los más abordados por los estudiosos literarios que se han interesado en las defensas femeninas. Lo anterior dificultaría, sin lugar a dudas, encajar el concepto de *parrhesía* en la interpretación de los textos que ahora propongo, y me obligaría a permanecer en el campo de lo que ya ha sido explorado.

No obstante, considero que la dificultad puede sortearse si se toma en cuenta el señalamiento que hace Foucault con respecto a que la *parrhesía* no debe entenderse como “una técnica bien definida, que equilibra la retórica y es simétrica respecto a ella”¹²³. La *parrhesía* es ante todo una actitud y el parresiasta no es un profesional como el orador, aunque su hablar franco puede involucrar determinados aspectos técnicos que competen a diversas figuras u “oficios” tales como la profecía, la tarea del sabio o la docencia¹²⁴. De

¹²² *Ibid.*, p. 33.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ Foucault señala cuatro modalidades del “decir veraz”: 1. El profeta, que no habla en su propio nombre, es un intermediario entre el presente y el futuro: muestra lo que está oculto a los hombres. 2. El sabio, que habla en su nombre y mantiene su sabiduría en retiro, no está forzado a hablar, es estructuralmente silencioso. 3. El técnico o docente, que está obligado a decir el saber que posee y la verdad que conoce, pero éstos están ligados a una tradicionalidad, con lo cual no corre ningún riesgo con la transmisión del saber. 4. El parresiasta, que pone en juego el *ethos* y habla en su propio nombre; ayuda a los hombres en su ceguera de lo que son, no de una estructura ontológica, sino de alguna falta moral. En todos los casos, el decir veraz conlleva el riesgo “de la hostilidad, la guerra, el odio y la muerte”. *Ibid.*, pp. 34-40.

este modo, es posible entender que la *parrhesía* no aparece en estado puro, y que podríamos encontrarla en un discurso que también esté haciendo uso de la retórica. Lo anterior significa que la utilización de la noción de *parrhesía* en el análisis de los textos no tiene que ser necesariamente restrictiva, mucho menos si pensamos que todos los textos desde la Antigüedad hasta el siglo de Sor Juana, estaban sujetos a convenciones que muy difícilmente podían romperse, de tal modo que, desde una visión filológica, la tarea del intérprete debe encaminarse a explicar cómo podían convivir en el mismo espacio textual condiciones contradictorias, y de qué manera una cierta noción cultural o filosófica aparece en un texto con las características específicas que le otorga su momento histórico.

Tanto la *Admiración* como la *Respuesta* coinciden estructuralmente con las técnicas del cuidado de sí que pasaron de la Antigüedad al cristianismo, integrando elementos propios de la confesión, el examen de conciencia, de los tratados morales y espirituales en el caso de Teresa de Cartagena, y de la epístola dirigida a un confesor en el caso de Sor Juana. Una primera marca textual localizable en las dos obras, que da pie a pensar el modo en que la *parrhesía* se hace presente es la referencia al silencio, mediante el cual se establece un juego parresiástico donde el interlocutor o los interlocutores de las autoras se ven compelidos a escuchar la verdad que éstas consideran un deber pronunciar, y que se trata al final de cuentas del hecho de que las mujeres son tan capaces como los hombres –y a veces más, según Sor Juana- de realizar un trabajo intelectual.

Recordemos que en su argumentación acerca de la complementariedad entre el hombre y la mujer, Teresa de Cartagena hace uso del tópico de la corteza y el meollo, sosteniendo, de acuerdo al primer relato del Génesis, que los dos sexos fueron creados por Dios en las mismas condiciones, y que a las mujeres corresponde el estudio en los espacios íntimos, cerrados, siendo el meollo que sostiene la corteza el árbol, mientras que a los hombres les atañe la voz pública, siendo ellos esa corteza. Así, Teresa de Cartagena considera que el entendimiento femenino, en consonancia con la función que es propia de su sexo, debe quedarse dentro de la casa, del espacio íntimo, en el silencio que propicia “el estudio ynterior”, mismo que se lleva a cabo en forma de una “secreta cogitación dentro de las paredes del corazón”¹²⁵.

¹²⁵ Cartagena, *op. cit.*, p. 138.

En este pasaje clave de la *Admiración operum Dey*, es visible la oposición entre la *parrhesía* de textos neotestamentarios y la de los textos judeohelenísticos: por un lado, a los hombres les corresponde el testimonio tal y como éste aparece en el Nuevo Testamento, es decir, la actitud valerosa del que predica públicamente, de la misma forma en que Pablo, arriesgando su vida, predicaba y discutía con los griegos. En tanto que para las mujeres, la *parrhesía* se da en la forma de la plegaria interior, aunque no solamente se refiere Teresa a la plegaria que se eleva hacia Dios para aceptar su voluntad; más allá de eso, la autora entiende el proceso de conocimiento como la apertura del corazón de Filón de Alejandría, esto es, como un don divino, como una modalidad plena de comunicación con Dios que no requiere de intermediarios, y con ello se acerca a la actitud mística propia de lo que Foucault ha llamado el “polo parresiástico” del cristianismo, y se coloca a su vez en los márgenes de la oficialidad.

Como sabemos, Teresa de Cartagena dirige su defensa a los “prudentes varones” que han quedado maravillados de que una mujer sorda haya podido escribir una obra como *Arboleda de los enfermos*. Ya se ha visto que la dedicatoria a Juana de Mendoza es un recurso gracias al cual Teresa autoriza su discurso para lograr finalmente dirigirse a unos receptores que, instalados dentro de los límites de esa oficialidad, no conciben y por lo tanto censuran la capacidad femenina para la reflexión y la escritura. Si bien la argumentación de Teresa se encamina en un principio hacia la demostración que, a pesar de que Dios “dio algunas preminencias al varón más que a la hembra”¹²⁶, ésta termina por ser el complemento de aquél; poco a poco la autora abandona dicho debate y se dirige hacia una reflexión que roza el campo de lo teológico, y termina por considerar a Dios el interlocutor más importante por encima de todos los intelectos humanos, incluidos por supuesto los de sus detractores.

Es sobre todo en este rasgo donde reside el peligro del hablar franco de Teresa. Aun en la situación de marginalidad o subalternidad que le proporcionaban su estatus de mujer, de conversa y de enferma, Teresa se atreve no solamente a afirmar la teoría de la complementariedad de los sexos, enfrentándose al andamiaje de la tradición aristotélica que seguramente estaba en el horizonte de los varones que la leyeron, sino que se arriesga mucho más al entrar en el terreno del misticismo y al afirmar que ha llegado a conocer la

¹²⁶ *Ibid.*, p. 116.

más alta sabiduría, que es Dios, y que su *Arboleda de los enfermos* trata sobre “aquesta ynteletual Luz e sobredicha çiençia la qual es alabança e conoçer a Dios e a mí misma”¹²⁷, es decir, de la posibilidad de comunicación abierta y directa que los enfermos pueden establecer con Dios al conocerse a sí mismos, al cuidar de sí.

De su atrevimiento resaltan dos cuestiones que tienen relación con la *parrhesía*: una es que Teresa de Cartagena haya considerado un deber moral transmitir a los enfermos, en su primer tratado, la sabiduría a la cual había tenido acceso, cumpliendo así con la obligación de verdad que el parresiasta asume con los miembros de su comunidad, y que reafirme sin dudar ese conocimiento en su segundo tratado. La segunda queda abierta al ámbito de la especulación, pues conocemos muy poco acerca de las consecuencias personales, intelectuales y literarias que tuvo la aparición de *Admiración operum Dey*. A pesar de que Teresa escribió su obra una o dos décadas antes de la expulsión de los judíos, y del comienzo de la persecución a los conversos, el clima de sospecha y de vigilancia sobre éstos ya se dejaba sentir, sin olvidar que no solamente en la España de la época, sino en varios sitios y momentos durante la baja Edad Media, las mujeres fueron perseguidas y condenadas por irrumpir en el espacio teológico reservado a los hombres¹²⁸. No puede por tanto descartarse que la escritora se haya enfrentado en algún momento con las autoridades eclesiásticas, en medio de una atmósfera turbulenta en la cual la Inquisición española empezaba ya a entrar en funciones.

En su *Respuesta* al obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, Sor Juana parte también del silencio para dar lugar a su hablar franco. Tras las primeras fórmulas de humildad que nos ponen en contexto sobre la situación en la que la monja se encuentra tras la publicación de la *Carta Atenagórica*, y tras haberle recriminado el obispo su afición a las letras profanas¹²⁹, Sor Juana explica que en un primer momento se encontraba determinada a callar ante el prólogo de Fernández de Santa Cruz, y que finalmente se decidió a redactar una respuesta:

¹²⁷ *Ibid.*, p. 138.

¹²⁸ El de la beguina Marguerite Porète es un ejemplo paradigmático: tras haberse negado a renunciar a las propuestas teológicas que expuso en su libro *El espejo de las almas simples*, y luego de un largo juicio, fue quemada en la hoguera en París en 1310.

¹²⁹ “Así yo diré: ¿de dónde, venerable Señora, de dónde a mí tanto favor? ¿Por ventura soy más que una pobre monja, la más mínima criatura del mundo y la más indigna de ocupar vuestra atención?”. Sor Juana, *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, p. 20.

Perdonad, Señora mía, la digresión que me arrebató la fuerza de la verdad; y si la he de confesar toda, también es buscar efugios para huir de la dificultad de responder, y casi me he determinado a dejarlo al silencio; pero como éste es cosa negativa, aunque explica mucho con el énfasis de no explicar, es necesario ponerle algún breve rótulo para que se entienda lo que se pretende que el silencio diga; y si no, nada dirá el silencio, porque ése es su propio oficio: decir nada.¹³⁰

La paradoja que Sor Juana presenta parte precisamente de la necesidad de colocarse frente a su interlocutor en la posición de humildad que éste le exige, apelando a la indignidad que cualquier respuesta que de ella provenga tendrá a los ojos del obispo y por extensión, de toda la jerarquía eclesiástica. No obstante, Sor Juana acaba por considerar que, aunque mediante el silencio también se emite un mensaje, a pesar de que precisamente su naturaleza es el no decir nada, es necesario explicar dicho silencio. La paradoja se transforma entonces en esa ironía que muchos críticos ya han estudiado en la *Respuesta*, concluyendo las más de las veces que Sor Juana menciona el silencio no porque considere que su inteligencia no puede elaborar una respuesta digna, sino porque, al contrario, desea hacer patente la necesidad y la prerrogativa de usar su voz para defender su natural inclinación.

He ahí entonces el primer indicio de una actitud parresiástica en la *Respuesta*: si a la religiosa se le exige callar, entonces ella hablará con franqueza, asumiendo una *parrhesía* que se acerca también a la que mencionan los textos judeohelenísticos, una apertura del corazón. Sin embargo, a diferencia de Teresa de Cartagena, no será a Dios a quien Sor Juana dirija su discurso, sino a su confesor: “Pero quiero que con haberos franqueado de par en par las puertas de mi corazón, haciéndonos patentes sus más sellados secretos, conozcáis que no desdice mi confianza lo que debo a vuestra venerable persona y excesivos favores”¹³¹. Con ello, es posible pensar en la naturaleza profundamente transgresora del discurso que se despliega en la *Respuesta* en términos de la transformación que la *parrhesía* tuvo dentro de las estructuras institucionales de la Iglesia y de la pastoral cristiana, puesto que la actitud de franqueza que Sor Juana asume para con su superior, no obstante la reiteración de fórmulas de humildad y de empequeñecimiento, desemboca invariablemente

¹³⁰ *Ibid.*, p. 22.

¹³¹ *Ibid.*, p. 28.

en la ruptura del precepto antiparresiástico que prohíbe tener una relación cercana y abierta con el director espiritual. Tal precepto, originado en el siglo V, continuaba siendo parte de la vida monástica y conventual en la época de la autora.

Lo más grave de la transgresión recae ciertamente en que la confianza que Sor Juana muestra ante el obispo revela una actitud y una conciencia de superioridad intelectual, que se manifiesta en su afirmación de que haber nacido hombre no asegura la aptitud para dedicarse al trabajo intelectual, pues entre los varones también hay necios que deberían callar: “y es que estudian mucho y digieren poco, sin proporcionarse al vaso limitado de sus entendimientos”¹³². El juego callar-responder da cuenta del coraje de la verdad en Sor Juana, pues si el deseo y el mandato masculino indican que como mujer debe guardar silencio, la monja optará no sólo por hablar, sino por resignificar, a través de sus palabras tal imposición: “Para sus interlocutores, éste consiste en acallarle las letras humanas. Y para ella, ¿qué significa el silencio? Lectura y estudio, único modo de satisfacer su ‘inclinación’ irreprimible”¹³³. La obediencia inicial queda entonces transformada en “decir veraz”, en *parrhesía*.

La resignificación, además, coloca a la consideración de que a las mujeres no les corresponde el ámbito de lo público, sino de lo privado –“que el leer públicamente en las cátedras y predicar en los púlpitos, no es lícito a las mujeres; pero que el estudiar, escribir y enseñar privadamente, no sólo les es lícito, pero muy provechoso y útil”¹³⁴-, cerca del argumento de Teresa de Cartagena, que reserva el espacio íntimo para el sexo femenino. Sor Juana no hace referencia a la teoría de la complementariedad entre el hombre y la mujer, pero sí lleva mucho más lejos y de una forma mucho más explícita su intención de acercarse al terreno de la teología, mostrándose así su discurso más desafiante que el de Teresa de Cartagena, pues para ella no se trata ya solamente de estudiar las Santas Escrituras dentro de los límites permitidos a las religiosas, sino de adentrarse “a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas”¹³⁵. Todo esto implicaría, es de suponerse, que los receptores de la *Respuesta*, colocados en el polo antiparresiástico desde donde se exige el temor, el

¹³² *Ibid.*, p. 63.

¹³³ Illades, “Poética del silencio en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*”, p. 28.

¹³⁴ Sor Juana, *op. cit.*, p. 61.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 33.

silencio y la obediencia, se sintieran no solamente ofendidos, sino que juzgaran amenazada su autoridad, y que reaccionaran ante ello. Desde una posición antiraparresíastica, es que a los detractores de Sor Juana les sería posible acusarla de una negligencia de sí que implicaba tener demasiada confianza en el mundo, representado por los textos y el saber profanos.

Sor Juana asumiría el riesgo y sabría darle la vuelta a la obligación, colocando al silencio como requisito para la adquisición del conocimiento: “de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros”¹³⁶. Sin embargo, el peso del aparato inquisitorial caería con demasiada fuerza sobre ella, y el mandato del temor¹³⁷ acabaría por imponerse sobre su hablar franco, transformando un silencio que podríamos calificar de “activo” –el silencio necesario para el estudio-, en otro donde ni el conocimiento ni la escritura tienen ya cabida. Vale aquí el cuestionamiento sobre el sentido ético de la *parrhesía* en la *Respuesta*, pues no hay indicios de un deber moral hacia los otros como sucede con los textos de Teresa de Cartagena. Creo que esto tiene que ver con el debate acerca de si hay en las obras de Sor Juana anticipaciones “feministas” o si ésta formula solamente su defensa en términos individuales. Finalmente, me parece que el sitio desde el cual se enuncia la defensa no resulta tan relevante como el hecho mismo del posicionamiento tan enérgico de Sor Juana frente a una estructura tan poderosa como la de la Iglesia novohispana, posicionamiento que es por sí mismo una postura ética y una muestra de valentía, motivada por una profunda inquietud por el conocimiento y una necesidad de transmitir ese saber. Es acerca de la voluntad de enseñar que aparece en los textos y de cómo ésta se vincula con las diferentes modalidades del “decir veraz”, que me interesa hablar en la parte final de mi análisis.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹³⁷ Linda Egan encuentra en la *Respuesta* “55 usos de las palabras temor y miedo, y otras parecidas como censor, herética, perseguida, castigar, juzgar, sentencia, salvo-conducto, horror, amenaza, prohibición, 'pecadores como yo', 'no quiero ruido con el Santo Oficio', 'tiemblo de decir', persecución, tormento, Inquisición”. Egan, “Donde Dios todavía es mujer: Sor Juana y la teología feminista”, en *Y diversa de mí entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*, p. 329.

VI.2.4 Mujeres y maestras

En las epístolas de San Pablo aparece en varias ocasiones el término *parrhesía* para hablar de la confianza que el apóstol tiene para hablar con los destinatarios de sus cartas. También aparece la *parrhesía* relacionada con el hablar libremente, el hablar con valentía o sin temor¹³⁸, en el sentido que ya antes he señalado, que es el de dar testimonio de Cristo públicamente, aun frente al riesgo de la persecución y de la muerte. La acción de dar testimonio junto a la actitud de la *parrhesía* tiene claramente relación con la enseñanza, y la discusión acerca de si ésta le corresponde solamente a los hombres o si también puede ser ejercida por las mujeres, se extenderá a lo largo de toda la Edad Media. La exégesis patristica y altomedieval interpretó en las epístolas paulinas dos actitudes con respecto a las mujeres: una a partir del pasaje de Gálatas en que se habla de la igualdad entre hombres y mujeres frente a Cristo –“No hay judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús”¹³⁹–, y otra a partir del pasaje de Corintios que cita Sor Juana en la *Respuesta*, –“Mulieres in Ecclesijs taceant, non enim permittitur eis loqui”¹⁴⁰–. Estas dos actitudes se corresponden con las dos versiones de la creación del hombre y la mujer que aparecen en el Génesis y que mencioné en el análisis retórico de la *Admiración operum Dey*: el primer relato, que corresponde a la tradición sacerdotal y que fue redactado después del exilio de Babilonia, en el cual el hombre y la mujer son creados en igualdad, frente al segundo relato, que es en realidad el más antiguo y que corresponde a la tradición yahvista, en el que la mujer es creada a partir de la costilla del hombre¹⁴¹.

Durante los primeros siglos del cristianismo, autores como Filón de Alejandría y Orígenes habrían intentado salvar la distancia entre los dos pasajes paulinos, favoreciendo así a las mujeres. La alta Edad Media heredó dicha exégesis, y no fue sino hasta el siglo XII, habiendo pasado por el tamiz de las concepciones griegas y árabes, y tras el triunfo de las teorías aristotélicas en la Universidad de París¹⁴², que la interpretación misógina de las epístolas triunfaría, emparejándose la prohibición del magisterio para las mujeres con la concepción de la mujer como varón frustrado¹⁴³. Tanto Teresa de Cartagena como Sor

¹³⁸ Hack, “Parresía: semantizaciones en el Nuevo Testamento”, pp. 158 y 159.

¹³⁹ Gálatas, III: 28.

¹⁴⁰ “Las mujeres callen en las iglesias, porque no les es dado hablar” (Corintios, XIV: 34).

¹⁴¹ Saranyana, “La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII a XIII)”, p. 277.

¹⁴² *Ibid.*, p. 278.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 283.

Juana Inés de la Cruz se enfrentan a tal exégesis misógina y rescatan en sus defensas la interpretación patristica y altomedieval, para hacer valer su derecho no sólo al conocimiento sino también a la enseñanza.

Teresa de Cartagena responde a sus sorprendidos detractores que la sabiduría proviene solamente de Dios y no puede pensarse que éste “no lo puede enseñar a quien quisiere”¹⁴⁴. La escritora afirma que no solamente porque alguien le ame y le sirva “ha de ser hecho súptamente Maestro en Teología ni Doctor en Leyes ni Bachiller en Cánones”¹⁴⁵, pero que si alguien hay que desee obtener ciencia y sabiduría, y se acerca con una actitud adecuada a la “escuela” de Dios, entonces podrá aprender sin distinción de sexo: “Dios enseña e enseñará a qualquier varón e enbra que con amor e reverençia e humilldad viniere a su escuela”¹⁴⁶. Todo este razonamiento se encuentra apoyado en una cita de Pablo - “Donde abundó el delito, ende sobreabundó la graçia”¹⁴⁷-, que Teresa de Cartagena interpreta como la posibilidad de que la gracia divina llene los vacíos de nuestros defectos sin atender “al estado de la persona, que sea varón o enbra; ni la dispusyçión e abilidad del entendimiento”¹⁴⁸.

Teresa también recuerda a sus lectores que el conocimiento se transmite de alumno a maestro, y que para llegar a ser lo segundo se tuvo que haber sido lo primero en algún momento: “Ca si bien lo considerasen, fallarían que los que agora son maestros, en otro tiempo fueron diçipulos, e aquéllos cuyos diçipulos fueron, otro maestro los mostró”¹⁴⁹. Con esta afirmación y habiéndose ya colocado como digna de la gracia divina para acceder al conocimiento, Teresa se legitima indirectamente como maestra, pues precisamente eso es lo que ha sido en la *Arboleda de los enfermos* al preocuparse por transmitir su propia experiencia a los enfermos. En este sentido, el magisterio de Teresa de Cartagena entrelaza, de acuerdo a las modalidades del “decir veraz” estudiadas por Michel Foucault¹⁵⁰, la figura

¹⁴⁴ Cartagena, *op. cit.*, p. 128.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 128.

¹⁴⁶ *Idem.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 124.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 123 y 124.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 127.

¹⁵⁰ “Es cierto, puede suceder que en estas cuatro grandes modalidades del decir veraz (el decir veraz profético, sabio, técnico y ético o parresiástico) correspondan ora a instituciones, ora a prácticas, ora a personajes que es posible distinguir con bastante claridad [...] Puede suceder -y sucederá muy a menudo, más que a la inversa- que esos modos de veridicción se combinen unos con otros y se los reencuentre en formas de discursos, tipos institucionales, personajes sociales que mezclan entre sí los modos de veridicción”. Foucault, *op. cit.*, p. 42.

del parresiasta con la del profeta, que actúa como mediador entre la divinidad y la humanidad, ayudando a los hombres a ver en medio de la ceguera¹⁵¹ -o en este caso, a escuchar en medio de la sordera espiritual-, y también con la figura del sabio, que prefiere permanecer en el retiro silencioso, hablando solamente cuando lo considera absolutamente necesario o cuando es forzado a ello¹⁵²; ambas exigencias son sentidas en distintos momentos por Teresa, quien en su primer texto se esfuerza por transmitir la sabiduría adquirida a través del sufrimiento, y en el segundo se ve forzada a defender dicha sabiduría.

En lo que respecta a la *Respuesta*, a la cita del famoso pasaje de San Pablo donde el apóstol manda que las mujeres callen en la Iglesia, le sigue otra cita del mismo Pablo, que Sor Juana utiliza como contrapeso: “Anus similiter in habitu sancto, bene docentes”¹⁵³. Una vez presentados varios ejemplos de mujeres doctas tomadas de la tradición bíblica, de la grecolatina y de la historia contemporánea, mismos que sirven demostrar que las mujeres pueden igualar o superar en inteligencia a los hombres, Sor Juana interpreta los pasajes de Pablo para probar que las mujeres no son solamente dignas de adquirir conocimiento, sino que también pueden transmitirlo. Así, en una síntesis que recuerda a la que intentaron los primeros exégetas cristianos, Sor Juana considera que la prohibición de San Pablo no es absoluta, pues se limita a vedar la participación pública de las mujeres, es decir “el leer [...] en las cátedras y en los púlpitos”¹⁵⁴; no obstante, el mismo apóstol señala que es bueno y recomendable que las mujeres escriban y enseñen en privado, aunque tales actividades sólo pueden ser llevadas a cabo por algunas cuantas: “claro está que esto no se debe entender con todas, sino con aquéllas a quienes hubiere Dios dotado de especial virtud y prudencia y que fueren provectas y eruditas y tuvieren el talento y requisitos necesarios para tan sagrado empleo”¹⁵⁵. Como Teresa de Cartagena, Sor Juana apela a un don que es otorgado a ciertos individuos, pero a diferencia de la burgalesa, considera que no basta con la humildad, sino que hay otros requisitos y talentos que hacen falta para el trabajo intelectual, requisitos que tampoco llenan todos los hombres, pues hay quienes por haber asistido a las escuelas “piensan que son sabios [...] en no siendo muy doctos y virtuosos y

¹⁵¹ Foucault, *op. cit.*, pp. 34-35.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 35-36.

¹⁵³ Sor Juana, *op. cit.*, p. 61. “Las ancianas asimismo, en un porte santo, maestras de lo bueno” (Epístola a Tito, III).

¹⁵⁴ *Idem.*

¹⁵⁵ *Idem.*

de ingenios dóciles y bien inclinados”¹⁵⁶. A éstos, a pesar de su sexo, habría que prohibirles igualmente interpretar las Sagradas Escrituras.

Este último argumento lo completa la autora con un pasaje de la Epístola a los Romanos en la que Pablo dice: “Dico enim per gratiam quae data est mihi, ómnibus qui sunt intervos: Non plus separe quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem: et unicuique sicut Deus divisum mensuram fidei”¹⁵⁷. Sor Juana interpreta que las palabras del apóstol van dirigidas a los hombres tanto como a las mujeres, puesto que el mandato de callar es aplicable a todos aquellos que no son aptos para el estudio. Más adelante vuelve sobre el tema y cita “Audi Israel, et tace”¹⁵⁸, sentencia que va dirigida también a todos los que quieran aprender, para lo cual es condición, como ya la había afirmado Teresa de Cartagena, el silencio. De este modo, la monja puede reafirmar que las Escrituras autorizan a las mujeres el estudio y el magisterio en el ámbito privado, y menciona a otras mujeres que lo han llevado a cabo: de la tradición bíblica, Marta, María, Marcela, María madre de Jacob, Salomé, y entre las mujeres santas coloca a la cabeza a Teresa de Ávila¹⁵⁹. Y aunque remata este pasaje señalando que ella misma no se atreve a enseñar, pues eso sería mucha presunción¹⁶⁰, puede interpretarse que en realidad se sentía con pleno derecho a hacerlo.

La argumentación de Sor Juana en torno al magisterio femenino entreteje la modalidad del “decir veraz” representada por el parresiasta, que interpela constantemente, llegando incluso a ser insoportable para su interlocutor, con la figura del mismo sabio que acompaña al magisterio de Teresa de Cartagena, pues Sor Juana también prefiere el estudio silencioso y retirado –“todas las impertinencillas de mi genio, que eran de querer vivir sola; de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros”¹⁶¹-. Sin embargo, más cercana al mundo y señalada por el polo antiparresiástico de la Iglesia por haber preferido el conocimiento profano, no encaja en modo alguno con el modo profético del “decir

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 63. “Pues por la desgracia que me ha sido dada, digo a todos los que están entre vosotros que no sepan más de lo que conviene saber, sino que sepan con templanza y cada uno cómo Dios repartió la medida de la fe”. (Romanos, XII: 3).

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 70. En el pasaje de Job al que parece hacer referencia Sor Juana, aparece la apertura del corazón: “Escucha Job, mis palabras, pon atención a mis discursos. Ya ves que he abierto mi boca y he comenzado a hablar. Mi corazón me dicta palabras de sabiduría que pronunciaré con claridad” (Job, XXXIII, 1-3).

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 71.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 72.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

veraz”. Tiene en cambio su actitud rasgos que son propios de la figura del docente, que es aquel que, habiendo adquirido los saberes pertenecientes a una tradición, debe enseñarlos¹⁶². Para Foucault, el docente del mundo grecolatino no corre el peligro del parresiasta, pues su labor se encuentra limitada a la transmisión de un conocimiento, muchas de las veces práctico, que es necesario para su comunidad¹⁶³. A Sor Juana sin embargo, aunque poseedora de un enorme saber que abarcaba lo religioso y lo profano, pero colocada en la encrucijada del mundo barroco novohispano, la labor de la docencia, deseada y consciente, le sería finalmente negada y le llevaría a firmar su retractación.

Sor Juana Inés de la Cruz y Teresa de Cartagena representan pues el modelo de pensadoras, parresiastas y maestras, compartido seguramente con otras tantas mujeres que han escrito y enseñado en medio de circunstancias adversas a lo largo de siglos, haciendo suyo de este modo la condición propia del cuidado de sí, que dicta que sólo puede alcanzarse una vida verdadera si el “desciframiento de la verdad”¹⁶⁴ se pone en práctica sobre el propio ser, aunque ello implique arriesgar un lugar de prestigio, una posición social o incluso la propia vida.

¹⁶² Foucault, *op. cit.*, p. 40.

¹⁶³ *Ibidem.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 348.

CONCLUSIONES

Vistos desde la óptica bajo la cual he colocado los dos tratados de Teresa de Cartagena, éstos tendrían que situarse en los lindes con la heterodoxia, lo cual no significa que las ideas que contienen puedan ser calificadas de transgresoras en todos los casos. En esta ambivalencia o paradoja reside, me parece, buena parte del interés que los textos presentan para la filología y para la historia de las ideas. Esquivos a una lectura totalizante, *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dey* aparentan ser obras sencillas, pero a final de cuentas nos descubren la posibilidad de múltiples niveles de interpretación, gracias a los cuales se nos muestran algunas fisuras en los imaginarios, discursos y experiencias de la cultura hispánica del siglo XV.

A lo largo de mi investigación pude transitar por las dimensiones retórica, simbólica filosófica e intratextual de los tratados; confirmé de este modo, en primer término, que los dos fueron construidos sobre la base de la retórica y del discurso clásicos. Los tópicos analizados en *Arboleda de los enfermos* me remitieron directamente a los tratados consolatorios de Séneca, cuya filosofía era por aquél entonces bastante apreciada, en el marco de la vuelta al estoicismo que los conversos llevaron a cabo, misma que ha sido entendida por los críticos y por los historiadores como una reacción al sentimiento de exclusión que éstos experimentaban, pues estaban situados en lo que Gilman llamó una “tierra de nadie”, es decir, rechazados tanto por aquéllos que habían decidido permanecer en la fe judía como por los cristianos nuevos. De este modo, he procurado sustentar la recurrencia al senequismo en el primer tratado de mi autora, a través de la relación intelectual de ésta con su tío Alonso de Cartagena, quien no sólo conocía la filosofía del cordobés sino que se convirtió en uno de sus principales traductores, todo esto en medio de un afán por reconciliar la cultura clásica con las Sagradas Escrituras, y la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

Como a Séneca y a los filósofos de la Antigüedad, a Teresa de Cartagena no le interesaba que su discurso cayera en la mera especulación. Por el contrario, su reflexión acerca de la enfermedad tiene como objetivo el ser llevada a la práctica, el servir como terapéutica para que los enfermos puedan transfigurar su sufrimiento y encontrar una salud

que es más bien propia del alma, lo cual está en absoluta consonancia con la mentalidad medieval, que no podía concebir los acontecimientos corporales separados de los espirituales. *Arboleda de los enfermos* es, desde esta perspectiva, otro eslabón en la historia del concepto y de las prácticas del cuidado de sí, cuya continuidad entre la Antigüedad y la Edad Media no se detuvo con el establecimiento del monacato, sino que siguió desarrollándose en los umbrales de la modernidad. Sin embargo, en este punto, las tecnologías del yo que la Iglesia había utilizado durante siglos para el control de las subjetividades, tales como la confesión o el examen de conciencia, se manifiestan en formas y en ámbitos que salen de lo convencional, y que apuntan hacia territorios de los cuales la institución acabará por desconfiar definitivamente, tales como el misticismo o el iluminismo de los franciscanos. Éstos pueden entenderse a manera de componentes o derivaciones de la *devotio moderna*, en buena medida desarrollada por los conversos y compañera de un primer humanismo que finalmente sería desechado en favor del proyecto de la Inquisición y de la pretensión de limpieza de sangre. La propuesta espiritual de Teresa de Cartagena se enmarca también en esta corriente, que además proponía, como lo hace la monja, una complementariedad entre la vida activa y la vida contemplativa.

El análisis retórico de *Admiración operum Dey*, por su parte, trasluce de igual forma, e incluso más claramente que la *Arboleda*, una estructuración de acuerdo al discurso clásico, con todas sus partes. Los tópicos que la autora introduce en el tratado encajan a la perfección con el modelo de las obras filóginas que surgieron en los últimos siglos de la Edad Media, como contraparte a la abundante literatura misógina, y en el contexto de la Querrela de las mujeres. Así, Teresa de Cartagena insiste una y otra vez en el uso del tópico *sermo humilis* y de todas sus variantes, estrategia necesaria desde su condición de género, para autorizar su escritura y para justificar que el impulso docto no proviene de sí misma, sino que es ante todo un llamado divino. Igual que otras escritoras anteriores y posteriores a ella, logra a través de esta estrategia, desplegar por otro lado una compleja argumentación acerca de la capacidad de las mujeres para el trabajo intelectual, que contradice por supuesto, todo intento por declarar que su entendimiento es “flaco e mugeril”. En su caso, el trasfondo filosófico de esta argumentación es el de la teoría de la complementariedad de los sexos, que hace frente a la doctrina de la polaridad de los sexos aristotélica, triunfante por aquellos años en las universidades europeas.

A los tópicos propios de las defensas, se suma en la *Admiración* la utilización de ejemplos, para apoyar la argumentación, específicamente de personajes que representan modelos de conducta. Lo que resulta curioso en el tratado de Teresa es que ésta se decanta por los ejemplos bíblicos, concretamente, por figuras del Antiguo Testamento. Si en la *Arboleda* había sobresalido la figura de Job como ejemplo de paciencia, al buscar modelos de conducta femenina, la autora prefiere a Judith, modelo de fortaleza e inteligencia; coincidiendo con otros escritores conversos, Teresa de Cartagena evita utilizar la figura de la Virgen María o de santas cristianas.

Junto a las dimensiones retórica y filosófica de los textos, el análisis de los símbolos que aparecen en las obras -símbolos que por otra parte están también en las obras de los místicos de los Siglos de Oro, como el de la fortaleza o castillo interior-, me ha llevado a confirmar igualmente que en la propuesta espiritual de la autora se mezclan elementos que rebasan los márgenes de la ortodoxia, corroborando a la vez que en la conformación de la mística cristiana participaron elementos judaicos e islámicos. Puede decirse entonces que ambos tratados se estructuran también como obras “duales”, en las que una parte que difícilmente podría considerarse mística, y que se sustenta en modelos clásicos bien definidos –el tratado consolatorio en el primer caso, la defensa femenina en el segundo-, engarza con una parte de naturaleza especialmente simbólica, que sí tiene características de la literatura mística: mientras que en la *Arboleda* el contenido simbólico se localiza principalmente en el exordio, donde la autora emotivamente expone su vivencia de la enfermedad, y le sirve para resignificar el silencio y el sufrimiento al que se vio repentinamente condenada, en la *Admiración*, los símbolos aparecen principalmente en la última parte de la *argumentatio*, cuando el tema de la complementariedad del hombre y la mujer pierde fuerza para dar paso a una disertación en torno al origen divino del conocimiento.

En lo que respecta al análisis de las relaciones de intratextualidad que se establecen al considerar las obras de mi autora en conjunto, ya sea en términos de paratextualidad por medio de las dedicatorias, de metatextualidad en tanto que la *Admiración* puede leerse como una apostilla a *Arboleda de los enfermos*, o de una hipertextualidad por medio de la cual Teresa establece un diálogo consigo misma, nos reafirman que estamos ante un tejido complejo ya no sólo de referencias y de recursos retóricos tradicionales; más allá de ello,

podemos encontrar ya algunos rasgos que nos hablan de la modernidad de los textos, tales como el uso de una voz personal más cercana a la voluntad ensayística de la que hace tiempo habló Juan Marichal, una conciencia problematizadora de la recepción de su obra, frente a la cual la apostilla, como reclamo precisamente a ese derecho a la voz propia, se vuelve necesaria, y finalmente, la concepción del texto como posibilidad de autorreflexión o de autoconocimiento.

Me parece que, en términos de esta modernidad, que vuelve a poner en el centro el hecho de que Teresa de Cartagena escribía en medio de cambios intensos, no podía haber mejor manera de cerrar mi investigación que colocando las obras a las que dediqué tantas páginas junto a las de Sor Juana Inés de la Cruz, lo que es tanto como retornar al punto en el que inicié mi disertación: el de la genealogía de escritoras a las cuales pertenece mi autora, genealogía que comencé a desentrañar en la Edad Media, y que acabó rebasando esos márgenes. Teresa y Sor Juana quedarán, luego de este esfuerzo de interpretación, conectadas en mi memoria como parresiastas, es decir, como mujeres que eligieron una particular modalidad de expresión de sus subjetividades, una actitud del hablar franco que implicaba un enfrentamiento con las autoridades y con el poder. No obstante el castigo que los “prudentes varones” representantes de los valores del viejo cristianismo, en el caso de la primera, o la institución inquisitorial, en el caso de la segunda, dejarían caer sobre ellas, las dos prefirieron defender una verdad surgida del salto a las profundidades que cada una en su forma muy propia había dado. Ambas tomaron, en ese mismo sentido, la prerrogativa de ser maestras, optando por una interpretación de las sentencias de Pablo sobre la capacidad de las mujeres para enseñar, que desafiaba nuevamente la religiosidad tradicional de su ámbito.

La habitación cerrada con la que Teresa representaba su corazón, en la que por largo tiempo se recluyó y meditó en las oscuras razones de su padecimiento, acabó por abrirse para que ésta hablara con plena franqueza del proceso que había llevado a cabo, para que se atreviera a entrar en el ámbito público y a realizar una propuesta filosófica y espiritual propia. Recordemos que el corazón es el órgano del conocimiento, donde ocurre la iluminación. Así pues, cuando Teresa dice que ha inclinado la oreja de su entendimiento, porque su oreja corporal ya no le sirve, está también diciendo que su corazón ha llegado a comprender aquello que por medios racionales es incomprendible. Sus primeros lectores

acabarían por ser hostiles ante esta apertura, pues no sólo se trataba de una mujer sorda, era asimismo una conversa. Tal vez nosotros, en una atmósfera distinta, podamos inclinar con ella nuestro oído interior, y escucharla más claramente.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE DE CÁRCER CASARRUBIOS, Luisa Fernanda, “Teresa de Cartagena, la escritura de la soledad”, en *Autoras y protagonistas: I Encuentro en el Instituto Universitario de Estudios de la Mujer y la New York University en Madrid*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2000, pp. 123-135.
- ALBERTE, Antonio, *Retórica Medieval. Historia de las Artes Predicatorias*. Madrid, Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2003.
- ALCALÁ-GALÁN, Mercedes, “Escribir desde los márgenes: la escritura como milagro en las *Vidas* de las monjas”. *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 29 (2015), pp. 639-659.
- ALEJANDRÍA, Filón de, *Obras completas*. Vol V. Madrid, Trotta, 2009.
- ALFONSO PINTO, Esther Fátima, “Dignidad de la persona y vindicación del pensamiento femenino en los escritos de Teresa de Cartagena, Teresa de Jesús y Juana Inés de la Cruz”. *Revista Multidisciplinaria Semestral*, No. especial III Congreso de la Asociación Iberoamericana de Personalismo (2015), pp. 306-315.
- ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, “Clave epistemológica para leer a Fray Luis de León”, en *Academia Literaria Renacentista. I. Fray Luis de León. Actas de la I Academia*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981, pp. 23-45.
- ÁLVAREZ VALDÉS, Ariel, “Ester y Judit: entre la identidad judía y el rechazo”, en *Cuestiones Teológicas*, 33,79 (enero-junio, 2006), pp. 173-192.
- AMRAM, Rica, *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 2009.
- Apotegmas de las madres del desierto* (ed. Marti Avila y Serra). Palma de Mallorca, José de J. Olañeta, Editor, 2006.
- ARAIZA, Jesús. “La noción aristotélica de vida contemplativa (*bíos theoretikós*). *Ethica nicomachea* X 7 y IX 9: vivir, sentir y pensar”. *Conjectura*, 16, 1 (enero-abril, 2011), pp. 34-45.
- ARAUZ MERCADO, Diana, “Imagen y palabra a través de las mujeres medievales. Primera parte: mujeres medievales del occidente europeo”. *Escritura e imagen*, 1 (2005), pp.199-220.

- ARCHER, Robert, *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*. Madrid, Cátedra, 2001.
- ARRÁEZ AYBAR, Luis Alfonso, “La transmisión de los saberes médicos durante la Edad Media: una aproximación conceptual”. *Beresit. Revista Internacional Científico-Humanista*, 12 (2012), pp. 109-127.
- ASÍN PALACIOS, Miguel, *El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid, 2ª edición, Hiperión, 1981.
- AYA, Abdelmumin, *El arameo en sus labios. Saborear los cuatro Evangelios en la lengua de Jesús*. Barcelona, Fragmenta Editorial, 2013.
- BARANDA, Nieves, “Por ser de mano femenil la rima: de la mujer escritora a sus lectores”. *Bulletin Hispanique*, 2,100 (1998), pp. 449-473.
- BARLÉS BÁGUENA, Elena, “El monasterio: espíritu y forma”, en *Los monasterios aragoneses*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2000, pp. 29-80.
- BATAILLON, Marcel, “L’Espagne religieuse dans son histoire”. *Bulletin Hispanique*, LII (1950), pp. 5-26.
- , *Erasmus y España*. México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- BELTRÁN ALMERÍA, Luis, “Tobías y la protonovela”. *RILCE. Revista de Filología Hispánica*, 30,1 (2014), pp. 73-85.
- BEN-SHALOM, Ram, «The Consolatory Letters of a Jewish Communal Scribe in Montalbán, Aragon: Political Implications and Historical Context». *Dimensões. Revista de História da Ufes*, 33 (2014), pp. 123-160.
- BENSION, Ariel, *El Zohar en la España musulmana y cristiana*. Editorial Renacimiento, 2009.
- BERCEO, Gonzalo de, *Milagros de Nuestra Señora*. Barcelona, Crítica, 1997.
- BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de Retórica y Poética*. México, 8ª edición, Porrúa, 2000.
- Biblia Vulgata*. Madrid, 12ª edición, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- BINGEN, Hildegard de, *Libro de las causas y remedios de las enfermedades*. Madrid, Hildegardiana, 2013.
- BLOCH, Marc, *Los reyes taumaturgos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

- BLÜHER, Karl Alfred, *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII: Fundamentos y condiciones para la revitalización*. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2015.
- BORREGUERO BELTRÁN, Cristina, “*Puellae doctae* en las cortes peninsulares”. *Dossier feministes*, 15 (2011), pp.76-100.
- BRATSCH-PRINCE, Dawn, “La fuerza del prólogo: la traducción catalana del *Liber de modo bene vivendi ad sororem* de Antoni Canals”, en *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. León, Universidad de León, 2007, pp. 349-355.
- BRUCKNER, Matilda Tomaryn, “Fictions of the Female Voice: The Women Trubadours”. *Speculum*, 67, 4 (1998), pp. 865-891.
- BUXÓ, José Pascual, “Sor Juana: monstruo de su laberinto”, en *Y diversa de mí entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juan Inés de la Cruz* (ed. Sara Poot Herrera y Elena Urrutia). México, COLMEX, 1993, pp. 43-70.
- CABALLERO NAVAS, Carmen, “El *Libro de amor de mujeres* o *Libro de régimen de las mujeres*. Un compendio de saberes femeninos escrito en hebreo”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*, sección Hebreo, 48 (1999), pp.77-93.
- , “Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo”. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*. LX, 1 (enero-junio, 2008), pp. 37-62.
- , “Un capítulo sobre mujeres. Transmisión y recepción de nociones sobre salud femenina en la producción textual hebrea durante la Edad Media”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos*, sección Hebreo, 52 (2003), pp. 135-162.
- CABANES JIMÉNEZ, Pilar, “La Medicina en la Historia Medieval cristiana”. *Espéculo. Revista de Estudios Literarios*, 32 (marzo-junio 2006). [En línea]: <https://biblioteca.org.ar/libros/151667.pdf>
- CABRÉ y PAIRET, Montserrat, “El otro centenario: *La ciudad de las damas* y la construcción de las mujeres como sujeto político”, en *Mujeres y espacios urbanos: homenaje a Christine de Pizan en el VI Centenario de la 1ª edición de La Ciudad de las damas 1405-2005* (coord. Cristina Segura Graiño). Madrid, Asociación Cultural Al-Mudayana, 2007, pp. 27-42.
- CADAVID RAMÍREZ, Lina Marcela, “Experiencia mística: hacia una definición naturalizada”. *Praxis Filosófica Nueva serie*, 39 (julio-diciembre 2014), pp.135 - 155.
- CANTERA MONTENEGRO, Enrique, “La mujer judía en la España medieval”. *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, 2 (1989), pp. 37-64.

- CARO BAROJA, Julio, *Los judíos en la España Moderna y Contemporánea I*. Madrid, Istmo, 4ª edición, 2000.
- CARTAGENA, Alfonso de, *Los Cinco Libros de Séneca*. Murcia, Tres Fronteras Ediciones, 2012 (José Luis Villacañas Berlanga, ed.).
- CARTAGENA, Teresa de, *Arboleda de los enfermos. Admiración Operum Dey* (ed. Lewis Hutton). Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, Anejo XVI, 1967.
- CARVAJAL JARAMILLO, Ana María y KIM, Yonsoo, “La codificación de la espiritualidad femenina de Teresa de Cartagena y Santa Teresa de Ávila”. *eHumanista*, 32 (2016), pp. 69-84.
- CASILLAS GARCÍA, José Antonio, “La polémica sobre los derechos de la estirpe Cartagena al convento de San Pablo: un caso típico de defensa de la ‘honra’ familiar”. *Boletín de la Institución Fernán González*, 224 (2002), pp. 129-146.
- CASTRO, Américo, *La realidad histórica de España*. México, Porrúa, 1982.
- CASTRO PONCE, Clara E., “El sí de las hermanas: la escritura y lo intelectual en la obra de Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés de la Cruz”. *Cincinnati Romance Review*, 18 (1999), pp. 15-21.
- CERTEAU, Michel de, *La fábula mística. Siglos XVI-XVIII*. México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- CHEVALIER, Jean y GHEERBRANT, Alain, *Diccionario de símbolos*. 6ª edición, Barcelona, Herder, 1999.
- CID LUNA, Perfecto, “Materia y forma de la consolación senequiana (I)”. *Cuadernos de Filología Clásica y Estudios Latinos*, 15 (1998), pp. 231-245.
- , “Materia y forma de la consolación senequiana (II)”. *Cuadernos de Filología Clásica y Estudios Latinos*, 16 (1999), pp. 107-140.
- CIRLOT, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*. Barcelona, Siruela, 1997.
- CIRLOT, Victoria y GARÍ, Blanca, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid, Siruela, 2008.
- CIRLOT, Victoria, *Visión en rojo*. Madrid, Siruela, 2019.
- COHEN, Esther, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*. México, UNAM-Taurus, 2013.

CONDE SOLARES, Carlos, “Palacios de cristal, patios interiores, árboles devocionales: simbología y espacios compartidos entre el sufismo andalusí y la mística del Carmelo”. *Anaquel de Estudios Árabes*, 29 (2018), pp. 9-31.

-----, Carlos, *El canon heterodoxo de la gran mística hispánica: beatas, mediación e iluminismo*. Oviedo, Universidad de Oviedo, 2017.

CORREA RAMÓN, Amelina, *Ya toda me entregué...* Granada, Alhulia, 2017.

CORTÉS TIMONER, Ma. del Mar, “Fue levado mi entendimiento: Teresa de Cartagena y la escritura mística en femenino”. *Scripta. Revista de Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna*, 8 (2016), pp. 148-163.

-----, “La predicación en palabras de mujer: Teresa de Cartagena y Juana de la Cruz”, en *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Santander, Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria, 2000, pp. 571-82.

-----, “Las imágenes del árbol y de la arboleda en los Tratados de Teresa de Cartagena”, en *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Vol. 2. La Coruña, Universidades da Coruña y Toxosoutos, 2005, pp. 157-170.

-----, “Poner riquezas en mi entendimiento: sor Juana Inés de la Cruz y sor Teresa de Cartagena”. *Lectora. Revista de Dones i textualitat*, 10 (2004), pp. 377-392.

-----, *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*. Málaga, Universidad de Málaga, 2004.

CRUZ, Sor Juana Inés, “Respuesta a Sor Filotea”, en *Obra selecta*. Barcelona, Planeta, 1987, pp. 425-463.

CURTIUS, Ernst Robert, *Literatura Europea y Edad Media Latina*. Tomo I. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

DEANDA, Elena, “Speak in Silence: The Power of Weakness in the Works of Teresa de Cartagena”. *eHumanista*, 29 (2015), pp. 461-475.

DELGADO LEÓN, Feliciano, “Séneca en la Edad Media Española”. *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 127 (1994), pp. 415-432.

DEYERMOND, Alan, “El convento de las dolencias: The Works of Teresa de Cartagena”. *Journal of Hispanic Philology*, 1, 1 (1976), pp. 19-29.

- , “La voz personal en la prosa medieval hispánica”, en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Vol. 1 (coord. Arnoldo Vilanova). Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1992, pp. 161-170.
- , “Las autoras medievales castellanas a la luz de las últimas investigaciones”, en *Medievo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Vol. 1. Granada, Universidad de Granada, 1995, pp. 31-52.
- DÍAZ GENIS, Andrea, “La filosofía como 'cura del alma' y la educación para la sabiduría”, en *Fermentario*. No. 4, 2010. [En línea]: <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/42>
- DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C., “La recepción del monacato en Hispania”. *Codex Aquilarensis*, 5 (1991), pp. 131-140.
- DUROUX, Rose, “La dedicatoria, un puente entre las dos orillas”, en *Actas del XVI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Nuevos caminos del hispanismo*. Vol. II (coord. Pierre Civil, Françoise Crémoux). París, 2007, p. 150.
- ECO, Umberto, “Apostilla a *El nombre de la rosa*”. *Anàlisi: Quaderns de comunicació i cultura*, 9 (1984), pp. 5-32.
- , “El lector modelo”, en *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona, Lumen, 3ª edición, 1993, pp. 73-95.
- EGAN, Linda, “Donde Dios todavía es mujer: Sor Juana y la teología feminista”, en *Y diversa de mí entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juan Inés de la Cruz* (ed. Sara Poot Herrera y Elena Urrutia). México, COLMEX, 1993, pp. 327-340.
- El libro de la claridad. Sefer ha-Bahir* (trad. Mario Satz). Barcelona, 2ª edición, Ediciones Obelisco, 1992.
- EPINEY-BUGARD, Georgette y ZUM BRUNN, Emilie, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa Medieval*. Barcelona, Paidós, 2007.
- Epístolas de San Pablo apóstol, traducidas de la Bulgata é ilustradas con notas, sacadas de los Santos Padres y expositores sagrados* (ed. Francisco Jiménez). Madrid, Imprenta de Josef Collado, 1804.
- ESTEVA DE LLOBET, María Dolores, “Isabel de Villena, una mirada teológica en femenino muy singular”. *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval*, 22 (2016), pp. 154-175.
- EWALT, Margaret R. y GUTIÉRREZ, Renée, “Rhetorical wonders: the exceptional Teresa de Cartagena and *Admiración operum Dey*”. *Miríada Hispánica*, 16 (2018), pp. 77-95.

- FAVEZ, Charles, "Introduction", en *Dialogorum liber XII. Ad Helviam matrem de Consolatione*, Payot Lausana-París, 1928.
- FERNÁNDEZ DÍAZ, Natalia, "La historia de la medicina y de la enfermedad: metáforas del cuerpo y de las instituciones. De la Edad Media al Siglo XX". *Thémata. Revista de Filosofía*, 45 (2012), pp. 109-117.
- FERNÁNDEZ DUEÑAS, Ángel, "Cristianismo y medicina", en *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana* (Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, coord.). San Lorenzo del Escorial, Instituto Escorialense de Investigaciones Científicas y Artísticas, 2013, pp. 105-118.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, Sergio, *El Cantar de los Cantares en el Humanismo Español. La tradición judía*. Huelva, Universidad de Huelva, 2009.
- FERNÁNDEZ-GALIANO, Dimas, "Un monasterio pitagórico: los terapeutas de Alejandría". *Gerión*, 11 (1993), pp. 245-269.
- FONAY WEMPLE, Suzanne, "Las mujeres entre finales del siglo V y finales del siglo X", en *Historia de las mujeres 2. Edad Media* (dir. Georges Duby y Michelle Perrot). Madrid, Taurus, 2000, pp. 207-246.
- FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- , *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- , *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. México, Siglo XXI, 2016.
- , *La hermenéutica del sujeto*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- , *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós/I.C.E.-UAB, 1990.
- FREDERICKSON, David E., "Parresia in the Pauline Epistles", en *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World* (ed. John T. Fitzgerald). Leiden, E.J. Brill, pp. 163-83.
- FRUGONI, Chiara, "La mujer en las imágenes, la mujer imaginada", en *Historia de las mujeres 2. Edad Media* (dir. Georges Duby y Michelle Perrot). Madrid, Taurus, 2000, pp. 419-472.
- GALMÉS DE FUENTES, Álvaro, *El amor cortés en la lírica árabe y en la lírica provenzal*. Madrid, Cátedra, 1996.

- GARCÍA GUAL, Carlos *et al.*, *Historia de la Filosofía Antigua*. Madrid, Trotta, 1997.
- GARCÍA PEÑA, Lilia Leticia, “Nociones esenciales para el análisis de los símbolos en los textos literarios”. *452ºF. Revista electrónica de teoría de la literatura y literatura comparada*, 6 (enero, 2012), pp. 124-138.
- GARRIDO GALLARDO, M. Ángel, “Fundamentos del lenguaje literario”, en *El lenguaje literario. Vocabulario crítico*. Madrid, Editorial Síntesis, 2009.
- GARULO MUÑOZ, Teresa, *Diwan de las poetisas de al-Andalus*. Madrid, Hiperión, 1998.
- GENETTE, Gérard, *Palimpsestos*, Madrid, Taurus, 1989.
- GERLI, Michael E., « The ambivalent converso condition. A review article of The evolution of converso literature: the writings of converted jewish of Medieval Spain ». *Calíope*. 9, 2 (2003), pp. 93-102.
- GILMAN, Stephen, *The Spain of Fernando de Rojas. The intellectual and social landscape of La Celestina*. Princeton, Princeton University Press, 1972.
- GIORDANO, María Laura, “«La ciudad de nuestra conciencia»: Los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)”. *Hispania Sacra*, LXII, 125 (enero-junio, 2010), pp. 43-91.
- GIRALDO DÍAZ, Reinaldo, “Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos”. *Estudios filosóficos*, 44, (diciembre, 2011), pp. 137-147.
- GLATZER, Michael, “Crisis de fe judía en España a fines del siglo XIV y principios del XV”, en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias* (ed. Ángel Alcalá). Valladolid, Ámbito Ediciones, 1995, pp. 55-68.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana III. Los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*. Madrid, Cátedra, 2002.
- GRABAU, Joseph, “Sobre el ascetismo cristiano. Ejercicios espirituales en las *Confesiones* de san Agustín”. *Augustinus*, 61, 240-241, (2016), pp. 129-163.
- GÜELL, Monique, “Paratextos de algunos libros de poesía del Siglo de Oro: estrategias de escritura y poder”, en *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)* (coord. Soledad Arredondo Sirodey, Pierre Civil, Michel Moner). Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 19-36.
- GUÉNON, René, *Sobre Kábala y judaísmo*. [En línea]: <https://psicolog.org/ren-gunon-sobre-kbala-y-judasmo-indice.html>
- , *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*. Madrid, Paidós Ibérica, 1995.

- GUGLIELMI, Nilda, *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV). El espejo y las tinieblas*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2008.
- GURRUCHAGA SÁNCHEZ, Marina, “Algunas observaciones acerca de los Tratados de Séneca traducidos por Don Alonso de Cartagena (Ms. 37 B.M.P.)”. *Faventia*, 19-2, (1997), pp. 131-140.
- GUTIÉRREZ RODILLA, Bertha M., “Las mujeres y la medicina en la Edad Media y el primer Renacimiento”. *Cuadernos del CEMYR*, 23 (2015), pp. 121-135.
- HACK, Viviana, “Parresía: semantizaciones en el Nuevo Testamento”. *Circe*, 11 (2007), pp. 163-161.
- HADOT, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Siruela, 2006.
- HERRERA, María Teresa, “La expresión del proceso patológico en la medicina medieval española”. *Voces. Revista de Filología Latina Tardoantigua*, IV (1993), pp. 29-36.
- HOWE, Elizabeth Teresa, “Sor Teresa de Cartagena and entendimiento”, en *Romanische Forschungen*, 108-1 (1996), pp. 133-145.
- HUSSAR, James, “The Jewish Roots of Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*”. *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 35,1 (otoño, 2006), pp. 151-169.
- IDEL, Moshe, *Cábala*. México, Siruela y Fondo de Cultura Económica, 2006.
- ILLADES, Gustavo, “Poética del silencio en la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz”. *Signos Literarios*, 7 (enero-junio, 2008), pp.9-38.
- JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- JIMÉNEZ JIMÉNEZ, Luis Felipe, *En los albores del sujeto pedagógico*. Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas y Miguel Ángel Porrúa, 2007.
- JIMÉNEZ, Esther, “María Zambrano y la tradición judía”. *Aurora: Papeles del «Seminario María Zambrano»*, 7 (2005), pp. 44-55.
- JIMENO GUERRA, Vanessa, “Las prácticas espirituales del eremitismo peninsular altomedieval”. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII, Historia del Arte*, 24 (2011), pp. 63-79.
- JUÁREZ, Encarnación, “The Autobiography of the Aching Body in Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*”, en *Disability Studies. Enablist the Humanities* (eds. Sharon L. Snyder, Brenda Brueggemann y Rosemarie Garland-Thomson). New York, The Modern Language Association of America, 2002, pp. 131-143.

- JUNCEDA G., José Antonio, “El fenómeno sufi en la cultura hispano-musulmana y la mística carmelitana española”. *MEAH. Anejo al Boletín de la Universidad de Granada*, (1982), pp. 99-109.
- KENIG, Evelyne, *Historia de los judíos españoles hasta 1492*. Barcelona, Paidós, 1995.
- KIM, Yonsoo, “La pasión y la consolación teresianas: Teresa de Cartagena, mediadora del saber femenino”. *Alfinge*, 18 (2006), pp. 75-86.
- , “La discapacidad física como medio intelectual y espiritual femenino: Sor Teresa de Cartagena en la *Arboleda de los enfermos*”. *Medievalia*, 38 (2006), pp. 22-32.
- , “La crisis transformativa y el perfeccionamiento espiritual: Teresa de Cartagena”. *Ámbitos. Revista de Estudios de Ciencias Sociales y Humanidades*, 21 (2009), pp. 11-19.
- , “Representación de la «ansiedad masculina» como discurso de santidad en Teresa de Cartagena”. *Medievalia. Revista d’Estudis Medievals*. 18, 2 (2015), pp. 211-228.
- , “Suffering as Such: Reframing Teresa de Cartagena's Discourse of the Ultimate Other”. *Dissidences. Hispanic Journal of Theory and Criticism*, 4,7 (2010), pp. 1-25.
- , *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana Edad Moderna. Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dey de Teresa de Cartagena*. Córdoba, Universidad de Córdoba, 2008.
- KRISTEVA, Julia, “La palabra, el diálogo, la novela”, en *Semiótica I*. Madrid, Editorial Fundamentos, 2a edición, 1981, pp. 187-225.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Historia de la medicina*. Barcelona, Salvat, 1978.
- La mujer en el Talmud. Antología de textos rabínicos* (eds. Aurora Salvatierra y Olga Ruiz Morell). Barcelona, Riopiedras Ediciones, 2005.
- LE GOFF, Jacques y TRUONG, Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona, Paidós, 2005.
- LE GOFF, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona, Gedisa, 3ª edición, 1994.
- L’HERMITE-LECLERC, Paulette, “Las mujeres en el orden feudal (Siglos XI y XII)”, en *Historia de las mujeres 2. Edad Media* (dir. Georges Duby y Michelle Perrot). Madrid, Taurus, 2000, pp. 247-300.

- Libro de Job* (introd. y versión de Francisco Serrano). México, CONACULTA, 2011.
- LILLO REDONET, Fernando, “La *consolatio de caecitate* en la literatura latina”. *Helmantica. Revista de Filología Clásica y Hebrea*, 54-55, 164-165 (2003), pp. 369-390.
- LOMBA FUENTES, Joaquín, “El estoicismo y la literatura moral andalusí”. *Medievalia*, 14 (agosto, 1993), pp. 26-39.
- LÓPEZ, Aralia, “Anticipaciones feministas en la vida y obra de Sor Juan Inés de la Cruz”, en *Y diversa de mí entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juan Inés de la Cruz* (ed. Sara Poot Herrera y Elena Urrutia). México, COLMEX, 1993, pp. 341-348.
- LÓPEZ BARALT, Luce, ‘*A zaga de tu huella*’. *La enseñanza de las lenguas semíticas en Salamanca en tiempos de San Juan de la Cruz*. Madrid, Trotta, 2006.
- , “Simbología mística en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30,1 (1981), pp. 21-91.
- Los gnósticos I* (introd. y trad. José Montserrat Torrens). Madrid, Gredos, 1983.
- LOTMAN, “El símbolo en el sistema de la cultura”, en *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto*. Madrid, Cátedra, 1996.
- LUNA, Álvaro de, *Libro de las virtuosas e claras mujeres*. Madrid, Cátedra, 2009.
- LUNA, Lola, “Prólogo de autora y conflicto de autoridad: de Teresa de Cartagena a Valentina Pinelo”, en *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo Oro*. Vol. 2 (Manuel García Martín, coord.). Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1993, pp. 597-602.
- MAIMÓNIDES, *Guía de los perplejos I* (prol. Angelina Muñiz-Huberman). México, CONACULTA, 1993.
- MAJUELO APIÑANIZ, Miriam, “Sobre Teresa de Cartagena, quién, qué, cuándo, ¿por qué?”, en VAL, María Isabel de, SANTO TOMÁS, Magdalena et al., *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*. Valladolid, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, 2004, pp. 277-293.
- MARCHESE, Angelo y FORRADELLAS, Joaquín, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*. Barcelona, Ariel, 4ª edición, 1994.
- MARCOS CELESTINO, Mónica, “Las *consolationes* de Séneca”. *Estudios Humanísticos. Filología*, 20 (1998), pp. 69-84.

- MARICHAL, Juan, *La voluntad de estilo. Teoría e historia del ensayismo hispánico*. Barcelona, Seix Barral, 1957.
- MARÍN, Manuela, “Nombres sin voz: la mujer y la cultura en al-Andalus”, en *Historia de las mujeres 2. Edad Media* (dir. Georges Duby y Michelle Perrot). Madrid, Taurus, 2000, pp. 551-565.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, “Cartagena y Ávila: las dos Teresas”. *eHumanista. Conversos*, 2 (2014), pp. 35-53.
- , *De la España judeoconversa*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2006.
- MARTÍNEZ SAN MIGUEL, Yolanda, “Engendrando el sujeto femenino del saber o las estrategias para la construcción de una conciencia epistemológica colonial en Sor Juana”. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. 20,40 (1994), pp. 259-280.
- MATA LÓPEZ, Isabel, “Del dolor y otras pasiones: análisis hermenéutico de una inscripción hispanohebrea del siglo XIII”. *Cauriensia. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, VII (2012), pp. 33-39.
- MAUSS, Marcel, *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos, 1971.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael Manuel, “Mujeres y literatura desde los medievos ibéricos: voces, ecos y distorsiones”. *Estudis Romànics*, 22 (2000), pp. 155-176.
- , “Women in Medieval Iberics: a selected bibliography”. *Medieval Feminist Forum*, 2 (2001), pp.1-67.
- MITRE, Emilio, *La España medieval*. Madrid, Istmo, 2ª edición, 1999.
- MOLINA GÓMEZ, José Antonio, “El monacato cristiano en Siria. Introducción, problemas y propuestas”. *Antigüedad y Cristianismo. Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, 15, (1998), pp. 379-397.
- MORTARA GARAVELLI, Bice, *Manual de retórica*. Madrid, Cátedra, 1991.
- MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina, *Las raíces y las ramas. Fuentes y derivaciones de la cábala hispanohebrea*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- , “Ramón Llull y el simbolismo de la Cábala”. *Acta Poética*, 9,1-2 (primavera-otoño, 1989), pp. 145-153.
- MYERS, Kathleen A., “Sor Juana's respuesta: Rewriting the vitae”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 14, 3, Presencia y ausencia de la mujer en las letras hispánicas (primavera, 1990), pp. 459-471.

- NAVAS OCAÑA, Isabel y TORRE CASTRO, José de la, “Prosistas medievales castellanas: autorías, auditorios, genealogías”. *Estudios Filológicos*, 47 (2011), pp. 93-113.
- NELSON NOVOA, James W., “Seneca in Sefarad on the Eve of the Expulsion. A Fifteenth Century Senecan Florilegium in Aljamiado”. *Hispania Judaica*, 10 (2014), pp. 193-207.
- NORWICH, Juliana de, *Libro de visiones y revelaciones* (ed. y trad. María Tabuyo). Madrid, Trotta, 2002.
- ORRINGER, Nelson R., “El retorno a las fuentes: el hebreo bíblico en *De los nombres de Cristo* de Fray Luis de León”. *RILCE. Revista de Filología Hispánica*, 21, 2 (2005), pp. 239-261.
- OZ, Amos y OZ-SALZBERGER, Fania, *Los judíos y las palabras*. Madrid, Siruela, 2014.
- PAREDES OSUNA, José Antonio, “El pecador en el jardín de la salud: La contribución de la medicina a la configuración del modelo antropológico medieval y el carácter filosófico de su sentido”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 20 (2003), pp. 5-32.
- PASTORE, Stefania, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Madrid, Marcial Pons Historia, 2010.
- PEARSON, Hillary, “Santa Teresa la conversa: are there Jewish influences in the writings of Teresa of Avila?”. Conferencia impartida en el Congreso “Mystical Theology and Spirituality in the Carmelite Tradition”. St. Mary’s University, Twickenham, Londres, junio de 2015. [En línea]: <https://www.stmarys.ac.uk/research/centres/inspire/docs/jewish-influences.pdf>
- PELAZ FLORES, Diana, “A la más virtuosa de las mujeres. La reina María de Aragón (1420-1445) como impulsora de las letras en la Corona de Castilla”. *Hispania. Revista española de historia*, 74, 247 (2014), pp. 331-356.
- PEREA SILLER, Francisco Javier, “Lenguaje y cábala en la mística de Fray Luis de León: *De los nombres de Cristo*”. *Revista Almería*, 5 (1996), pp. 165-173.
- PERELMUTER PÉREZ, Rosa, “La estructura retórica de la *Respuesta a Sor Filotea*”. *Hispanic Review*, 51,2 (primavera, 1983), pp. 147-158.
- PÉREZ CORTÉS, Sergio, “Sueños eróticos y ejercicios espirituales entre los hombres del desierto. Los sueños de san Jerónimo”. *Sociológica*, 24, 69 (enero-abril, 2009), pp. 13-42.

- PÉREZ, Joseph, “Des «Alumbrados» aux «Chuetas». Orthodoxie et hétérodoxie dans l'Espagne des XVIe et XVIIe siècles”. *Bulletin Hispanique*, 76, 3-4 (1974), pp. 503-529.
- PERNOUD, Régine, *Cristina de Pizán*. Palma de Mallorca, José de J. Olañeta Ed., 2000.
- PIZAN, Christine, *La ciudad de las damas* (trad. Marie-José Lamarchand). Madrid, 2ª edición, Siruela, 2018.
- Por mi alma os digo. Vol. IV De la Edad Media a la Ilustración* (ed. Anna Caballé). Barcelona, Lumen, 2004.
- PORÉTE, Margarita, *El espejo de las almas simples* (ed. Blanca Garí). Madrid, Siruela, 2005.
- QUISPE-AGNOLI, Rocío, “Anse maravillado que mujer haga tractados: defensa y concepción de la escritura en Teresa de Cartagena”, en *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de la Literatura Medieval*. Vol. 2, Universidad de Alcalá de Henares, 1997, pp. 1227-1239.
- , “De Teresa de Cartagena a Sor Juana Inés de la Cruz: hacia una tradición hispánica de la literatura femenina”. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 24 (1997), pp. 453-466.
- , “El espacio medieval femenino entre la escritura y el silencio: *Admiración operum Dey* de Teresa de Cartagena”. *Lexis. Revista de Lingüística y de Literatura*, 19, 1 (1995), pp. 85-101.
- RAMOS PALOMO, Dolores, “Historia de las mujeres, saber de las mujeres: la interpretación de las fuentes en el marco de la tradición feminista”. *Feminismo/s*, 1 (2013), pp. 19-32.
- RICO CALLADO, Francisco Luis, “La *Imitatio Christi* y los itinerarios religiosos: hagiografía y prácticas espirituales en la vocación religiosa de la España moderna”. *Hispania Sacra*, Vol. LXV, I (enero-junio, 2013), pp. 127-152.
- RÍOS DE LA LLAVE, Rita, “Forget Your People and Your Father’s House”: Teresa de Cartagena and the Converso Identity”, en DŽAPRILE, Iwan-Michelangelo et al. (eds.). *Historicizing religion critical approaches to contemporary concerns*. Pisa, Pisa University Press, 2010. P. 41-54.
- RÍOS DE LA LLAVE, Rita, “Mujeres conversas e identidad en la Castilla medieval (1449-1534): del orgullo por el linaje judío al disimulo de los orígenes”. *Anuario de Estudios Medievales*, 42, 2 (julio-diciembre de 2012), pp. 823-836.
- RÍOS DE LA LLAVE, Rita, “Porque aunque a las mujeres les está proyvido el predicar, no les está proyvido aprender y leer y hablar en cosas de Dios, particularmente entre sí:

La instrucción cristiana de las mujeres conversas en los siglos XV y XVI”. *eHumanista*, 4 (2016), pp. 179-193.

RÍOS SALOMA, Martín F., “De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX”. *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 37 (enero-junio, 2009), pp. 97-137.

RIVERA-GARRETAS, María Milagros, “El sentido femenino de la perfección en Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús”, en *Biblioteca Virtual de Investigación Duoda*, Universidad de Barcelona (2012). [En línea]: <http://www.ub.edu/duoda/bvid/obras/Duoda.text.2012.02.0001.seccion5.html>

-----, “Historiadoras sensibles a lo simbólico: una mirada a la historia de las mujeres en España”. *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 23-24 (2002), p. 645-651.

-----, “La documentación de Teresa de Cartagena en Santa Clara de Burgos (1446-1452) y otros datos”, en *La Corona catalanoaragonesa, el Islam i el món mediterrani. Estudis d’Història medieval en homenatge a la doctora Maria Teresa Ferrer i Mallol* (eds. Josefina Mutgé Vives, Roser Salicrú I Llunch y Carles Vila Aulesa). Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012 [En línea]: <http://www.mariamilagrosrivera.com/ineditos/documentacion-teresa-cartagena/>

-----, “La Querrela de las mujeres: una interpretación desde la diferencia sexual”. *Política y Cultura*, 6 (1996), pp. 25-39.

-----, “Las prosistas del humanismo y del Renacimiento (1400-1550)”, en *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana) Vol. IV La literatura escrita por mujer (de la Edad Media al siglo XVIII)* (coords. Myriam Díaz-Diocaretz e Iris M. Zavala). Barcelona, Anthropos, 2ª edición, 2011, pp. 83-130.

-----, “Los dos infinitos en Teresa de Cartagena, humanista y mística del siglo XV”. *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 69, 134 (2011), pp. 247-254.

-----, “Los testamentos de Juana de Mendoza, camarera mayor de Isabel la Católica, y de su marido el poeta Gómez Manrique, corregidor de Toledo (1493 y 1490)”. *Anuario de Estudios Medievales*, 37, 1 (enero-junio, 2007), pp. 139-180.

-----, “Teresa de Cartagena: la infinitud del cuerpo”. *Acta Historica et Archeologica Mediaevalia*, 20-21 (1999), pp. 755-766.

-----, “Vías de búsqueda de existencia femenina libre: Perpetua, Christine de Pizan y Teresa de Cartagena”. *Duoda. Revista d’Estudis Feministes*, 5 (1993), pp. 51-71.

- RODRÍGUEZ BARRAL, Paulino, “Contra *caecitatem iudeorum*: el tópico de la ceguera de los judíos en la plástica hispánica”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12 (2007), pp. 181-209.
- RODRÍGUEZ DEL PADRÓN, Juan, *Obras completas*. Madrid, Editora Nacional, 1982.
- RODRÍGUEZ RIVAS, Gregorio, “La influencia de Teresa de Cartagena en el *Audi, Filia...* de Juan de Ávila”. *Archivum. Revista de la Facultad de Filología*, 41-42 (1991-1992), pp. 329-337.
- ROSSI, Rosa, “Introducción. Instrumentos y códigos. La ‘mujer’ y la ‘diferencia sexual’”, en *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana) Vol. I. Teoría feminista: discursos y diferencia* (coords. Myriam Díaz-Diocaretz e Iris M. Zavala). Barcelona, Anthropos, 2ª edición, 2011, pp. 13-25.
- ROUND, Nicholas G., “La ‘peculiaridad literaria’ de los conversos. ¿Unicornio o snark?”, en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias* (ed. Ángel Alcalá). Valladolid, Ámbito Ediciones, 1995, pp. 557-576.
- Sagrada Biblia*. México, Librería Parroquial, 7ª edición, 1970.
- SALVATIERRA OSSORIO, Aurora, “La mujer en el mundo judío”. *Scripta Fulgentina: Revista de Teología y Humanidades*, VIII, 15-16, 1-2 (1998), pp. 95-114.
- SAN AGUSTÍN, “Sermón CXXX. La multiplicación de los panes” (trad. Pío de Luis Vizcaíno, o.s.a). [En línea]: https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_166_testo.htm
- SAN JERÓNIMO, *Epistolario* (trad. Juan Bautista Valero). Volumen I. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. c
- SANTA MARÍA, Pablo de, *Scrutinium Scripturarum / per Reuerendissimum D.D. Paulum de Santa Maria, quondam Episcopum Burgensem...; recognitum ac restitutum per Magistrum F. Christophorum Sanctotisium ... cui addita est ipsius D.D. Pauli vita praeclara...; insuper praeludium operis, seu opusculum, de vera haereticorum origine agnoscenda, omnia ab eodem Magistro F. Christophoro Santotisio lucubrata...* Burgis, apud Philippum Iuntam, 1591.
- SANTONJA, Pedro, “Las doctrinas de los alumbrados españoles y sus posibles fuentes medievales”. *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 18 (2000), pp. 353-392.
- SANTOS PAZ, José Carlos, “Sexo y género de las escritoras medievales hasta el siglo XII”, en *De culturas, lenguas y tradiciones. II simposio de estudios humanísticos*. Ferrol, Universidade da Coruña, 2006, pp. 137-154.
- SARANYANA, Josep-Ignasi, “La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII a XIII)”. *Medievalia*, 50 (2018), pp. 275-258.

- SATZ, Mario, *Umbría lumbre. San Juan de la Cruz y la sabiduría secreta en la Kábala y el Sufismo*. Madrid, Hiperión, 1991.
- SCHOLEM, Gershom, *La Kábala y su simbolismo*. México, Siglo XXI, 10ª edición, 1998.
- SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle, “Él solo me leyó: gendered hermeneutics and subversive poetics in *Admiración operum Dey* of Teresa de Cartagena”. *Medievalia*, 15 (1993), pp. 14-23.
- , *The Writings of Teresa de Cartagena*. Rochester, Nueva York, D.S.Brewer, 1998.
- SÉNECA, *Diálogos. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio. Apocolocintosis* (trad. Juan Mariné Isidro). Madrid, Gredos, 1996.
- , *Cartas a Lucilio* (introd. Carlos Montemayor). México, UNAM, 1980.
- , *Tratados Morales*. Tomo I. *De la vida bienaventurada. De la tranquilidad del ánimo. De la brevedad de la vida* (introd. José M. Gallegos Rocafull). México, UNAM, 2ª edición, 1991.
- SERRANO Y SANZ, Manuel, *Apuntes para una Biblioteca de Escritoras Españolas desde 1401 a 1833*. Vol. I y II. Madrid, Rivadeneyra, 1903-1905.
- SHAFIK, Ahmed, “Filosofía y mística de Ibn al-‘Arif: Su Mifta al-sa‘ada”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29, 2 (2012), pp. 433-448.
- SOSA VAZ, Ángela de, “La espiritualidad como práctica pedagógica en los estoicos desde una óptica foucaultiana”. *Fermentario*, 8, 2 (2014), pp. 1-10.
- STADTHEGEN-GÓMEZ, Helga, “*Mulieres in Ecclesia taceant*: la defensa de Sor Juana Inés de la Cruz”. *Contribuciones desde Coatepec*, 25 (julio-diciembre 2013), pp. 83-107.
- SURTZ, Ronald E., “Características principales de la literatura escrita por judeoconversos: algunos problemas de definición”, en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias* (ed. Ángel Alcalá). Valladolid, Ámbito Ediciones, 1995, pp. 547-555.
- , “Image patterns in Teresa de Cartagena’s *Arboleda de los enfermos*”, *La Chispa*, 87 (1987), pp. 297-304.
- TEJA, Ramón, “Fuge, tace, quiesce: el silencio de los Padres del desierto”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 19 (2007), pp. 201-207.

- The Hebrew Bible in Fifteenth-century Spain* (eds. Jonathan Decker y Arturo Prats). Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 151-176.
- TORRES, Juana, “Mujeres y altares: entre la Roma pagana y la Roma cristiana”, en *Mujeres en silencio: el monacato femenino en la España Medieval*. Aguilar de Campo, Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, 2017.
- TORRES-ALCALÁ, Antonio, “El estoicismo senequista de Don Enrique de Villena”. *Bulletin Hispanique*, 86, 1-2 (1984), pp. 26-38.
- TRILLIA, Raquel, “Teresa de Cartagena: Agent of her own salvation”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 32, 1 Medianeras y mediadoras. Mujeres y mediación en las Letras Hispánicas (otoño, 2007), pp. 51-70.
- TWOMEY, Lesley K., “The aesthetics of beauty in the writings of cloistered women in late medieval and golden age Spain (Constanza de Castilla, Teresa de Cartagena, Isabel de Villena, and Teresa de Ávila)”. *eHumanista*, 32 (2016), pp. 50-68.
- URÍA, Isabel, “El árbol y su significación en las visiones medievales del otro mundo”. *Revista de Literatura Medieval*, 1 (1989), pp.103-122.
- VALERA, Diego de, *Tratado en defensa de las mujeres*. Madrid, El Archipiélago, 1983.
- VAN BEYSTERVELDT, Antoni, “Revisión de los debates feministas del siglo XV y las novelas de Juan de Flores”. *Hispania*, 64, 1 (1981), pp. 1-13.
- VAN VEEN, Manon, “La mujer en algunas defensas del siglo XV: Diego de Valera y Juan Rodríguez del Padrón y los mecanismos de género”, en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Volumen IV. Granada, Universidad de Granada, 1995.
- VARGAS MARTÍNEZ, Ana, “La *Ciudad de las Damas* de Christine de Pizan: obra clave de la Querrela de las Mujeres”, en *La Querrela de las Mujeres I. Análisis de textos* (coord. Cristina Segura Graiño). Madrid, A. Almudayna, 2009, pp. 21-46.
- VEGA ESQUERRA, Amador, *Ramón Lull y el secreto de la vida*. Madrid, Siruela, 3ª edición, 2016.
- VÉLEZ-SÁINZ, Julio, “De las líneas espirales a la ‘Piramidal, funesta’: Sor Juana Inés de la Cruz y la matemática post-euclidiana”. *BHS*, 92 (2015), pp. 519-528.
- , *La defensa de la mujer en la literatura hispánica. Siglos XV-XVII*. Madrid, Cátedra, 2015.
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel, 1983.

- VICENTE GARCÍA, Luis Miguel, “La defensa de la mujer como intelectual en Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés de la Cruz”. *Mester*, 18, 2 (1989), pp. 95-104.
- VILLA PRIETO, José, “Afrontar el destino: fortuna, providencia y moralidad en los tratados castellanos de la Baja Edad Media”. *Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, 3 (2016), pp. 157-180.
- VILLEGAS RESTREPO, Juan E., “Espacio, afecto y subjetividad femenina en *Arboleda de los enfermos* de Teresa de Cartagena”. *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, 6-12 (2015), pp. 76-91.
- VILLENA, Enrique de, *Tratado de la consolación*. Madrid, Espasa-Calpe, 1976.
- VILLOSLADA, Ricardo G., “Rasgos característicos de la *Devotio Moderna*”. *Manresa. Revista de Información e Investigación Ascética y Mística*, 28, 108 (julio-septiembre, 1956) pp. 1-36.
- WALTZ, Ren, “Introduction”, en Sénèque, *Dialogues*. Tome III: *Consolations*. Les Belles Lettres, París, 1967.
- YNDURÁIN, Domingo, “La crítica histórica y literaria de Américo Castro y su escuela: hacia una evaluación”, en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias* (ed. Ángel Alcalá). Valladolid, Ámbito Ediciones, 1995, pp. 577-586.
- ZAMBRANO, María, *La confesión, género literario*. Madrid, Siruela, 1995.
- Zohar. Libro del esplendor* (ed. Esther Cohen). México, CONACULTA, 3ª edición, 2010.
- ZUBILLAGA, Carina, “De la enfermedad a la salud: prácticas y metáforas médicas en el contexto del Ms. Esc. K-III (*Libro de Apolonio, Vida de Santa María Egipcíaca, Libro de los tres Reyes de Oriente*)”. *Estudios Humanísticos. Filología*, 37 (2015), pp. 175-188.
- ZURIAGA SENET, Vincent F., “El dolor como triunfo. Sacrificio, tortura y liberación en las mártires cristianas”. *Dossiers Feministes*, 16 (2002), pp. 157-177.



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00251

Matricula: 2163800942

El cuidado de sí en las obras de Teresa de Cartagena.

Con base en la Legislación de la Universidad Autónoma Metropolitana, en la Ciudad de México se presentaron a las 17:00 horas del día 2 del mes de diciembre del año 2020 POR VÍA REMOTA ELECTRÓNICA, los suscritos miembros del jurado designado por la Comisión del Posgrado:

DRA. MARIA JOSE RODILLA LEON
DRA. SARA POOT HERRERA
DRA. MARIA TERESA MIAJA DE LA PENA



ILSE GUADALUPE DIAZ MARQUEZ
ALUMNA

Bajo la Presidencia de la primera y con carácter de Secretaria la última, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTORA EN HUMANIDADES (LITERATURA)

DE: ILSE GUADALUPE DIAZ MARQUEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

REVISÓ

MTRA. ROSALIA SERRANO DE LA PAZ
DIRECTORA DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, la presidenta del jurado comunicó a la interesada el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTOR DE LA DIVISIÓN DE CSH

DR. JUAN MANUEL HERRERA CABALLERO

PRESIDENTA

DRA. MARIA JOSE RODILLA LEON

VOCAL

DRA. SARA POOT HERRERA

SECRETARIA

DRA. MARIA TERESA MIAJA DE LA PENA