



Facultad de Filología y de Geografía e Historia
Departamento de Historia Medieval, Moderna y de América

Tesis Doctoral

Teresa de Cartagena. La obra de una mujer castellana del siglo XV

Miriam Majuelo Apiñániz

Dirigida por: Dr. Ernesto García Fernández

Vitoria-Gasteiz 2008

Agradecimientos

Mi reconocimiento a mi director Ernesto García por su apoyo incondicional y su gran confianza, al departamento de Historia Medieval, Moderna y de América de la UPV/EHU y mi gratitud al Ministerio de Educación por su contribución en este proyecto a través de la beca de Formación de Profesorado Universitario que me fue concedida.

Especialmente por su colaboración y gran generosidad doy las gracias a M^a Milagros Rivera, Arsenio Dacosta, María Echániz, Ernesto Pastor, Lourdes Sáez de Castillo y Mario Ruiz.

También recuerdo a Susana Losada, Montse y Lourdes Insagurbe.

Especialmente debo mencionar el ánimo, ayuda, cariño y paciencia de mi familia y amigos, sin los cuales este trabajo habría sido penoso y acaso imposible.

En fin, gracias a Teresa. Y a tantas otras. Y a tantos otros. Y a tantas otras. Pero a Teresa. Gracias.

INDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	11
I. FUENTES DOCUMENTALES.....	19
II. METODOLOGÍA HISTÓRICA.....	33
III. TERESA DE CARTAGENA EN SU CONTEXTO HISTÓRICO, PERSONAL Y LITERARIO	49
III.1. Algunas coordenadas generales.....	51
III.1.1 Un entorno urbano	51
III.1.2. El conflicto de las minorías	61
III.1.3. La Iglesia	70
III.1.4. Pensamiento y cultura.....	78
III.1.5. En femenino.....	83
III.2. Algunas coordenadas personales	115
III.2.1. Breve biografía familiar.....	115
III.2.2. Teresa de Cartagena.....	132
III.3. Algunas coordenadas de los textos.....	160
III.3.1. Datación.....	160
III.3.2. La cuestión literaria	163
IV. ARBOLEDA DE LOS ENFERMOS	173
IV.1. Las razones de <i>Arboleda</i>	175
IV.2. El género literario	189
IV.3. La estructura	202
IV.4. El contenido.....	222

IV.4.1. La enfermedad <i>a priori</i> : una evidencia física, socio-política	
y emocional	222
IV.4.1.1. La enfermedad.....	222
IV.4.1.2. Mecanismos de sanación.....	229
IV.4.2. Medios para la transformación del significado y sentido de	
la enfermedad	250
IV.4.2.1. La iluminación divina, ¿signo iluminista?	250
IV.4.2.2. El acceso a la palabra	255
IV.4.2.3. Trascendencia del físico: “la otra oreja”	261
IV.4.3. Un mensaje de salvación	272
IV.4.3.1. La familia	272
IV.4.3.2. La educación.....	299
IV.4.3.3. La muerte.....	316
IV.4.3.4. La oración.....	320
IV.4.3.5. El mundo exterior.....	331
IV.4.3.6. Los estados de ánimo	344
IV.4.4. La enfermedad <i>a posteriori</i> : el alumbramiento de un nuevo	
sentido vital	347
IV.4.4.1. La enfermedad iluminada.....	347
IV.4.4.2. Los bienes.....	352
IV.4.4.3. Los pecados	353
IV.4.4.4. Las virtudes	363
IV.5. Imaginería.....	374
IV.5.1. El espacio arquitectónico.....	377
IV.5.2. El espacio corpóreo	382

IV.5.3. Otros espacios de menor entidad.....	413
IV.5.3.1. El espacio socio-económico	413
IV.5.3.2. El espacio natural	417
IV.5.4. La culminación de toda dimensión: el espacio divino	424
IV.6. La manifestación de Teresa: texto y espiritualidad.....	431
IV.6.1. Teresa y las letras	431
IV.6.1.1. Teresa tras la escritura.....	431
IV.6.1.2. Teresa en la escritura.....	434
IV.6.2. Teresa y la experiencia religiosa	442
IV.6.2.1. Una aproximación a la definición	442
IV.6.2.2. Otras filiaciones.....	459
V. ADMIRACIÓN OPERUM DEI.....	468
V.1. Las razones de <i>Admiración</i>	470
V.2. El género literario	475
V.3. La estructura	479
V.4. El contenido	489
V.4.1. Teresa criticada.....	489
V.4.2. La defensa de Teresa	502
V.4.2.1. Mujer u hombre	502
V.4.2.2. Mujer y hombre	506
V.4.2.3. Enferma por la gracia de Dios	529
V.4.2.4. La crítica de Teresa.....	532
V.5. Imaginería.....	540
V.5.1. El espacio corpóreo.....	541
V.5.2. El espacio divino	561

V.5.3. Otros espacios de menor entidad	565
V.5.3.1. El espacio arquitectónico	565
V.5.3.2. Espacio socio-económico	566
V.5.3.3. El espacio natural.....	567
V.6. La manifestación de Teresa: texto y espiritualidad	573
V.6.1. Teresa y las letras.....	573
V.6.1.1. Teresa tras la escritura	573
V.6.1.2. Teresa en la escritura	574
V.6.2. Teresa y la experiencia religiosa.....	577
V.6.2.1. Confirmando una definición.....	577
V.6.2.2. Sus aportaciones	583
V.6.2.3. Los tratados.....	585
V.6.2.4. ¿Dependencia de Dios?	587
VI. ALGUNAS CUESTIONES GENERALES EN TORNO A LA OBRA DE TERESA: CREENCIAS, AUTORIDAD Y FEMINIDAD.....	588
VI.1. ¿Teresa criptojudía, conversa o simplemente creyente?	590
VI.2. Autoridad y autoría.....	602
VI.2.1. Yo, mujer, por ti, mujer, autoridad	613
VI.2.2. Yo por ti autoridad	623
VI.2.3. Yo autoridad.....	628
VI.2.4. ...luego, yo autora	655
VI.2.5. Coexistó con.....	661
VI.2.6. ...y me proyecto	662
VI.3. Teresa y lo femenino	671
CONCLUSIONES.....	676

BIBLIOGRAFÍA	690
1. Fuentes impresas	692
2. Obras con referencia particular a Teresa de Cartagena	693
3. Bibliografía utilizada	702
APÉNDICE	758
Breve retrato de algunas de las personas más relevantes citadas en la investigación	760

INTRODUCCIÓN

¿Qué es la historia? Multitud de respuestas podrían darse a tal pregunta, a su utilidad, a su razón de ser. En mi caso creo que, como sucede en la vida de cualquier persona, cada presente es resultado de un pasado, de unas acciones emprendidas y sus consecuencias. Conocerlas es aumentar la capacidad de consciencia y conciencia, de tal forma que, si bien el hoy social y personal tiene por razón un ayer determinado, también pueda entenderse que no por ello es determinista. Al igual que las decisiones tomadas con anterioridad dieron cuerpo al presente, nuestras acciones pueden moldearlo y preparar el futuro que deseamos. Es por ello que la Historia se prolonga a nuestra historia personal, pues también fueron personas las que la forjaron. Así, los campos explorados por esta disciplina abarcan desde los “grandes acontecimientos” (grandes autoridades, guerras, invenciones, descubrimientos, sistemas de dominio, etc.) hasta los esquivos fenómenos de la “intrahistoria” (el hogar, la familia, la marginación, la sexualidad, el amor, etc.), en un intento de conocimiento cada vez más cercano a la persona individual.

No obstante, la viabilidad de tales estudios no ha sido contemplada sino en tiempos recientes, en que historiadores como Jean-Louis Flandrin reconocieron que la intimidad no está irremediabilmente cerrada al estudio científico. El número de publicaciones en esta línea de investigación avala la fortuna de dicho planteamiento, confirmando un hecho que la protagonista de este estudio ya demostró: que el valor de un documento depende de los ojos que la miran. Si el estudio histórico ha evolucionado, es en razón de las preguntas que a las fuentes de que disponemos las distintas generaciones han planteado según sus también diferentes inquietudes. Por ello se dice que toda historia es historia contemporánea.

Y así se me plantea hoy. Las carencias que pesan sobre fuentes que hablen de la intimidad y la subjetividad de nuestros antepasados quizás dependen precisamente de nuestra mirada, de la manera en que preguntamos a la documentación. De este modo, el testimonio de Teresa de Cartagena se me presenta como una fuente de inestimable valor para imbricar los niveles individual y colectivo. Expresamente a través de sus escritos nos desvela cómo ella asimiló la realidad de su Castilla contemporánea, los valores de una familia de influencia innegable, de una cultura de la que hace una personal gala, de su vivencia íntima de la religión y lo sagrado, del grado de asimilación por una familia judía del cristianismo, de su experiencia particular de la enfermedad, etc. Por las contradicciones en que incurre y los elocuentes silencios que guarda entreveremos sus luchas internas, su confusión, su dolor, el carácter de sus relaciones, lo que ni siquiera se confiesa a sí misma, pero que inevitablemente refleja su pluma...

Podría decirse que en esta mujer confluyen, en un interesante testimonio, las voces de algunos de aquellos que habitualmente carecieron de ella, y que por tanto nos es tan caro percibir:: mujeres, enfermos, enclaustradas, conversos..., todo ello a través de una boca que conoció paradójicamente el beneficio y bienestar de una familia de gran prestigio y proyección.

Cierto es que los estudios de mujeres, entre ellas las religiosas con voto de clausura, han gozado desde hace algunos años del favor y fervor de muchos investigadores, por lo que no sería justo decir que su voz aún permanece silenciada. Sin embargo, no por ello la obra de Teresa deja de tener interés, puesto que, además de ser una más entre las pocas de su tiempo, como Dayle Seidenspinner-Núñez subraya, el primero de sus textos, *Arboleda de los enfermos*, es el único ejemplo de tratado

consolatorio escrito en su tiempo desde la perspectiva de una mujer¹, mientras que el segundo, *Admiración operum Dei*, representa la única voz femenina auténtica explícita en el debate castellano del siglo XV, inscrito en el más general europeo, de la *Querella de las mujeres*².

Asimismo la voz conversa ha sido estudiada profusamente, desde distintas perspectivas y resultados incluso contradictorios. Los textos de Teresa han constituido un material más para su análisis y la confirmación o desestimación de la especificidad de dicha cualidad.

Del mismo modo creo que uno de los grandes valores, por lo raro, del testimonio de esta mujer es precisamente el de dar expresión desde una voz personal y directa a la vivencia de la enfermedad. Se puede decir que esta manifestación es excepcional y viene a complementar una serie de estudios que se han acercado a este mundo del padecimiento, pero siempre desde otros ángulos.

Así es, la mayoría de los estudios históricos que se han enfrentado al entorno de la enfermedad han centrado su investigación en el marco institucional de los hospitales como elementos de poder feudal (posesiones territoriales, agrícolas y ganaderas, estructura, gestión, economía, etc.). También la muerte y sus ritos han ocupado la atención de muchos. Desde la Medicina los esfuerzos se han aplicado al estudio de los planteamientos médicos de las distintas épocas y relaciones con los precedentes, las enfermedades, vidas de médicos ilustres, redes hospitalarias, etc. Incluso la asistencia y tratamiento personal al enfermo han sido objeto de interés para algunos pocos. Sin embargo, parece que la experiencia de la enfermedad por el propio paciente no ha sido

¹ Sobre la catalogación del género de este tratado, así como sobre su impronta específicamente femenina, se discutirá a lo largo de la investigación.

² SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: *Teresa de Cartagena (1425?-?)* en DOMINGUEZ, Frank A.; GREENIA, George D. (eds.): *Castilian writers, 1400-1500, Dictionary of Literary Biography*, vol. 286, Gale Group, Detroit, 2004, p. 15.

suficientemente sugestiva para inspirar dichas investigaciones. O quizás no sea así, sino que las fuentes que pudieran estimularlas no han sido encontradas.

Los tratados de Teresa proporcionan, en este sentido, material de primera mano sobre las consecuencias de la enfermedad, del dolor físico y del rechazo social del minusválido/minusvalorado. Su enfoque analítico comprende las perspectivas física, psíquica, emocional, social y espiritual.

También por el reflejo de la vivencia personal de la religiosidad, se revelan estos textos como significativos. Norman P. Tanner expresa así la dificultad de encontrar fuentes como la que Teresa nos proporciona:

“It is important to try to penetrate beneath the surface of the visible Church to what Christianity meant to the mass of Christians, yet the attempt can only hope to achieve a limited success. For religious experience is, to a large extent, indescribable in principle; and in so far as it can be described, the surviving evidence about it is, for the most part, very inadequate. This is particularly true of the Middle Ages because autobiographical material, such as memoirs or private letters, is so lacking”³.

Este vacío es denunciado, entre otros, para nuestro territorio por Clara Cristela Rodríguez:

“muchas otras dimensiones de esta religiosidad (aparte de la práctica religiosa de las comunidades) resultan para nosotros inaccesibles, pues carecemos de cualquier tipo de datos sobre la actitud íntima de estas mujeres hacia lo sagrado y su reflejo en la vida diaria”⁴,

aunque reconoce poder buscarlo en el ámbito de las místicas europeas y aún peninsulares, citando como excepcional el caso de Isabel de Villena.

Lo que normalmente ha perdurado es la memoria histórica del grupo como tal, rara vez la de sus miembros singulares, y la normativa oficial no puede servir en este caso de ayuda al estar pensada igualmente como ejemplo de perfecta convivencia entre las monjas. El estudio de los tratados teresianos vendrá a paliar parcialmente este vacío.

³ TANNER, Norman P.: *The church in late medieval Norwich, 1370-1532*, Pontifica. Institute of Medieval Studies, Toronto, 1984, p. xvii.

⁴ RODRÍGUEZ, Clara Cristela: *Los conventos femeninos en Galicia: el papel de la mujer en la sociedad medieval*, Servicio de publicaciones Diputación Provincial Lugo, Lugo, 1993, p. 149.

En este sentido es una tesis minimalista, cuyo objeto de estudio *a priori* se circunscribe a un caso particular. Pero no se crea que por ello su valor no responde a las expectativas de la disciplina histórica, en primer lugar porque Teresa es un sujeto histórico, un agente y un producto del devenir humano, que en su obra expone su particularidad pero también sus coordenadas sociales: la inscripción de la experiencia de esta autora desde lo personal no implica la más absoluta privacidad, sino que se considera abocada deliberadamente a lo interrelacional, a la presencia obligada de un lector imaginario, lo cual supone un factor de interiorización del mundo exterior en la conciencia particular de quien escribe⁵.

Por otra parte, la baja Edad Media es propuesta como jalón en la evolución de las relaciones entre los sexos, como momento de transición de sistemas económicos, sociales, educativos, políticos y religiosos. El estudio del pensamiento de Teresa de Cartagena no se presenta huero, sino como material histórico en el que medir, según sus condicionantes específicos, el alcance y progresión de ese proceso.

Como dice George Duby:

*“para conocer la ordenación de las sociedades humanas y para discernir las fuerzas que las hacen evolucionar importa prestar atención a los fenómenos mentales, cuya intervención es incontestablemente tan determinante como la de los fenómenos económicos y demográficos”*⁶.

Pero aún más, la generalidad de los fenómenos, incluso de éstos, no dejan de ser, nuevamente, entelequias que, a pesar de tener una influencia efectiva en la vida humana, no se traducen textualmente en ella. Por ello el estudio concreto e individual se hace útil

⁵ Reconozco las cautelas que Javier Fernández Conde manifiesta ante las fuentes literarias y la literatura didáctica y espiritual por la capacidad ideologizante implícita en ellas que las hace “*siempre ‘sospechosas’*”, FERNÁNDEZ CONDE, Javier: “Cultura y mentalidades en la Alta Edad Media” en GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (ed.): *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (Edades Media y Moderna)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001, pp. 20-21. En el caso de los tratados de Teresa, tanto por la escasa relevancia de su autora (en cuanto mujer enferma enclaustrada) como por la intimidad revelada, entiendo relativa esa capacidad, en todo caso interiorizada por la autora y no conscientemente preceptiva, como se verá a lo largo del trabajo.

⁶ DUBY, George: “Historia social e ideología de las sociedades” en LE GOFF, Jaques; NORA, P. (eds.): *Hacer la Historia*, Barcelona, 1974, pp. 157-158 tomado de MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Mujer y Experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval*, Al-Mudayna, Madrid, 1988, p. 18.

para experimentar el calado efectivo de los movimientos y fenómenos supra/infraestructurales.

A su vez, este análisis contrastado con el de otros testimonios que comparten suficientes características para ser susceptibles de tal comparación, proporcionarán una idea del grado de asunción de Teresa, y por extensión, de la sociedad castellana si se demuestra su integración, de las coordenadas que dirigían otros territorios europeos coetáneos. Por lo tanto ha de tenerse en cuenta que los niveles de análisis son tanto micro, en cuanto que se estudia a ella, su enfermedad y experiencia individual, como macro, puesto que permite estudiar el punto de vista social no sólo de la enfermedad, sino de las costumbres e ideas que Teresa refleja en sus escritos.

Teresa no brinda los parámetros cuantificables de los números ni las cifras, no abarca extensiones territoriales de entidad definitoria, su influencia histórica no se mide en términos sistémicos, pero su testimonio no es desdeñable, porque aporta algo que con frecuencia la Historia ha olvidado, la carnalidad objetiva y subjetiva precisamente de su objeto de estudio, la criatura humana en relación. Dicho de otro modo, la práctica que construye al sujeto y el poder del discurso.

Para hacerlo, tras una contextualización histórica y biográfica de la vida de Teresa y un acercamiento muy general a su obra, he preferido estudiar separadamente sus dos tratados, *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dei*⁷, a pesar de que entre ambos existe una evidente continuidad, dado que el segundo texto nace como defensa

⁷ Diego Ignacio Parada apostó por adjudicar a Teresa la autoría del anónimo *Dichos y castigo de poetas y filósofos* que sigue a sus tratados en el volumen que los conserva. Federico Carlos Sainz de Robles insiste posteriormente en ello. Sin embargo, la crítica no ha encontrado argumento alguno para sostener esta hipótesis. MARIMÓN LLORCA, Carmen: *Prosistas castellanas medievales*, Caja Provincial de Alicante, Alicante, 1990, p. 114.

del primero. Sin embargo, y aunque en ocasiones pueda dar lugar a un aparente desequilibrio y a cierta redundancia, entiendo este procedimiento como el más conveniente para distinguir posibles matices en la evolución del pensamiento de Teresa.

El análisis de *Arboleda de los enfermos*⁸ se inicia con unos capítulos generales para situarlo en su género literario y estructura, así como se dan posibles razones para su génesis. Con el fin de facilitar la comprensión de su factura, a continuación les sigue un estudio secuencial del contenido tal y como aparece en el tratado, siguiendo un método comparativo sincrónico de sus aportaciones con obras tanto castellanas como de otros ámbitos europeos susceptibles de comparación, así como el cotejo de los resultados obtenidos con las interpretaciones de otros especialistas, procedimiento que utilizaré a lo largo de toda la investigación.

Tras ello, dada la importancia de la transposición dimensional de este trabajo, se abre un capítulo exclusivamente dedicado a la utilización figurativa por parte de Teresa, destacándose el epígrafe del espacio corporal, teniendo en cuenta la significación que la enfermedad y su sostén físico, como primera entidad sistémica natural de símbolos ajenos a través de los cuales la persona se ve y representa, tienen en la experiencia relatada por la autora.

Dado que el objetivo fundamental de esta tesis es el conocimiento de Teresa a través de sus escritos, le sigue un retrato que de ella se trasluce en primer lugar desde sus escritos, tanto en como tras la literalidad de los términos; en segundo lugar, desde una reflexión sobre la naturaleza de la experiencia religiosa reconstruida en este tratado.

En cuanto al estudio de *Admiración operum Dei*, la estructuración de sus capítulos es similar a la anterior: en primer lugar un trazado de sus ejes constructivos, seguido del

⁸ En adelante, para evitar repeticiones tediosas por lo abundantes, me referiré generalmente a este tratado como *Arboleda* y al segundo como *Admiración*. Este procedimiento también se aplicará al resto de bibliografía: cada referencia se identificará completa la primera vez que aparezca, y en lo sucesivo con sus primeras palabras seguidas de puntos suspensivos.

análisis de su contenido, imaginaria, caracterizaciones en el texto y experiencia religiosa. Puesto que gran parte de este texto es una rememoración de *Arboleda*, se obviarán repeticiones vanas y se incidirá en todo aquello que suponga novedad, ya sea formal o de contenido.

Completa el trabajo una sección que versa sobre las principales inquietudes que las investigaciones sobre Teresa de Cartagena han suscitado a sus estudiosos: la primera está dedicada al examen de los rastros que algunos investigadores han juzgado fruto de la ascendencia judía de Teresa en sus escritos; la segunda a la fundamentación de la autoridad y la autoría de Teresa; la tercera a su vínculo con lo femenino.

Tras las conclusiones y una relación bibliográfica, se anexa un breve retrato de aquellas personas más relevantes citadas en él, que, a mi entender, facilita la comprensión de su conexión con la obra de Teresa.

Conozcamos sin más preámbulos el mensaje que esta autora nos legó.

I. FUENTES DOCUMENTALES

Como fuente más importante y evidente constan los textos *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dei* de Teresa de Cartagena, recogidos en el manuscrito *h. III. 24* de la Real Biblioteca de El Escorial, en un volumen marcado con el sello de Felipe II, que los agrupa junto a otros dos: *Tratado llamado vencimiento del mundo enviado desde Elche en el reino de Valencia a la señora doña Leonor de Ayala, por Alonso Martínez de Toledo* y *Dichos y castigos de profetas y filósofos que toda verdad hablaron*. Los de Teresa no corresponden a su letra y puño. Con seguridad el primero lo firma el copista Pero del Trigo. Sobre el segundo, no parece haber acuerdo sobre si es obra de la misma persona o de otra, aunque en general los investigadores se sienten inclinados a pensar que el copista fue el mismo.

Estos textos acreditan la creación de los mismos por la propia Teresa, lo cual evita en gran medida interpretaciones, tan habituales y frecuentes en textos de otras mujeres, de escribientes o hagiógrafos, aunque hay que contar con la inevitable contribución del copista, que si bien pudo en parte desvirtuar su grafía, incluso quizás algún sentido del original, cuenta con el beneficio de haber contribuido a su difusión y conservación.

Aunque he consultado en varias ocasiones el manuscrito escurialense, en general me he basado en las ediciones modernas que de él se han hecho: la más temprana, de 1967, se debe a Lewis Joseph Hutton, publicada en Madrid en los *Anejos del Boletín de la Real Academia Española*⁹. Además de ser la fuente a la que se han remitido prácticamente todas las investigaciones hasta el momento, su importancia estriba en que su autor realiza un estudio preliminar que apunta a varias líneas de investigación que luego se han seguido y ampliado.

⁹ HUTTON, Lewis Joseph: : *Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dei*. Anejo XVI del *Boletín de la Real Academia Española*, Madrid, 1967.

Sin embargo, la presentación gráfica de la edición revela una serie de inconsistencias en la aplicación de los criterios editoriales, más allá de los propios e indiscutibles de la labor editorial, que conlleva una lectura y una interpretación de los textos, en aras de una lectura más fácil. Estas deficiencias llevaron a Clara Esther Castro Ponce a realizar su propia edición crítica en su tesis *Teresa de Cartagena. 'Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dei'*. Edición crítica singular, presentada en mayo de 2001 en la Universidad de Brown, la cual aún no ha sido editada, pero cuyo acceso facilita UMI films. También ella realiza un estudio introductorio a las obras de Teresa siguiendo las pautas de Hutton, pero de contenido más amplio y específico. Debido a su mayor rigurosidad crítica editorial, me remitiré a su transcripción en mis referencias a los textos teresianos. Según sus criterios generales y resumidos de edición¹⁰, se separan y unen palabras, sílabas y letras que no lo están en el original según criterio moderno; se adopta la puntuación moderna enmendando las mayúsculas; se resuelven las abreviaturas señalando las letras desarrolladas con bastardilla; se colocan acentos gráficos siguiendo criterios modernos; se señalan las lagunas con trazos de puntos (...), los reclamos con barra (/), las enmiendas entre corchetes para los añadidos y correcciones editoriales [], los errores del copista con doble corchete [[]]; las adiciones interlineales se anotan entre barras, \ /; etc.

Por mi parte, las dobles comillas empleadas por Teresa para indicar una referencia indirecta (“ ”) yo las he transcrito como simples (‘ ’), para evitar un cuádruple entrecomillado, ya que todas las referencias de terceros, incluidas las de Teresa, van ya entrecomilladas. También entre paréntesis irán los puntos suspensivos correspondientes a mis elipsis (aunque en el resto de transcripciones vayan entre corchetes, puesto que no

¹⁰ Para una versión completa, *cfr.* CASTRO PONCE, Clara Esther: Teresa de Cartagena. 'Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dei'. Edición crítica singular, Tesis doctoral, Brown University, UMI 3006698, 2000, pp. 92-95. También pueden consultarse los criterios de Hutton y los que Ponce considera errores de este autor en pp. 79-91

corresponden a versiones críticas). Además no señalaré en negrita las palabras o fragmentos de palabras que Clara Esther Castro Ponce resalta para indicar que aparecen en la esquina inferior derecha a pie de folio. Los folios irán numerados entre paréntesis al final de la cita que hago, y no intercalados como aparecen en la edición crítica, por mor de facilitar la lectura. Las anotaciones explicativas propias al texto transcrito irán entre paréntesis sencillos. Las referencias que otros autores hagan de los textos de Teresa también los reflejaré según la grafía de Clara Esther Castro Ponce, siempre que no se desvirtué el sentido de las palabras, con el fin de evitar confusión.

Las transcripciones que no correspondan a los textos de Teresa irán resaltadas con letra bastardilla, a excepción de las correspondientes a documentos transcritos de primera mano por razones paleográficas.

Dado que el objetivo primordial de esta investigación es la obra de Teresa, y a su través la autora misma, la búsqueda de documentación tanto personal como familiar (Santa María, Cartagena, Saravia¹¹, Rojas, Hormaza, Manrique y Mendoza), así como nuevos volúmenes de los tratados a investigar se convirtieron en objetivo complementario.

Aparte del citado Real Monasterio de El Escorial (RME), inicié mi periplo en el lugar más evidente, Burgos. Allí consulté los fondos del archivo municipal (AMB), diocesano (ADB), y catedralicio (ACB). En ellos pude consultar algunos documentos relativos a la familia de Teresa, pero su contenido escapaba a mi interés; incluso la constitución de mayorazgo de Pedro de Cartagena, su padre, obvia la existencia de aquélla.

¹¹ Este apellido aparece indistintamente como Sarabia o Saravia. En adelante, yo lo referiré como Saravia, respetando la grafía de terceros autores en sus referencias.

A continuación investigué el Archivo de la Universidad de Salamanca (AUS), las secciones de Clero secular y regular, Universidades y colegios, y Códices y cartularios. Tampoco aquí los resultados fueron más halagüeños.

Me dirigí entonces a Madrid, al Archivo Histórico Nacional (AHN), incluida su sección nobiliar en Toledo y a la Biblioteca Nacional (BNM). Más tarde a la Real Chancillería de Valladolid (RCHV) y a Simancas (AGS). Mi rastreo se centró en testamentos, pleitos, ejecutorias, protocolos, memoriales, cartas de dote, libros de linajes y cartularios, certificados de genealogías, noticias varias, relaciones de sepulcros, bibliotecas, epitafios, etc. En vano. Las informaciones concernientes al acceso a las órdenes militares, posibilidad que existía por pertenecer Alonso de Cartagena, tío de Teresa, a la Orden de Santiago, tampoco dieron fruto, como tampoco lo dio mi búsqueda de libros y manuscritos procedentes de monasterios de Burgos, de Toledo (por la relación de la autora con Gómez Manrique, como se verá) y de Madrid (por posibles traslados).

La única incursión de la que he obtenido resultado, si bien exiguo, ha sido la realizada en la Real Academia de Historia (RAH), concretamente en el fondo de Salazar y Castro. De entre toda la documentación revisada tres genealogías contemplaban la existencia de Teresa (más adelante se tratará de ellas).

También he consultado numerosos expedientes de hidalguías, tanto por lo que respecta a la familia paterna de Teresa como a la materna. Sin embargo, en ninguno he obtenido referencia de esta mujer, bien porque las generaciones de ascendientes referenciadas no llegaban a su época (normalmente no contemplan más de tres o cuatro generaciones), bien porque, al no haber tenido descendencia, podía resultar vana su noticia a los efectos pretendidos.

Otros archivos consultados por justificación de mi propia cercanía, más que por probabilidades de hallazgo, han sido el diocesano de Vitoria (ADV) y el de la Casa de Juntas de Gernika (ACJG)¹².

El resultado general ha sido francamente negativo, reduciéndose prácticamente la utilidad de la búsqueda de nuevas fuentes documentales a glosar en cierta forma generalidades de la familia de Teresa.

Debido a este fracaso, centrándome específicamente en la búsqueda de nuevos tratados, también revisé las librerías de archivos de varios monasterios castellanos como el de Astudillo¹³, cabildos como el toledano¹⁴ y variopintas bibliotecas particulares tanto del siglo XV (de un jurisperito toledano¹⁵, el tercer conde de Benavente¹⁶, el conde de Haro¹⁷, Luis de Acuña¹⁸), como del siglo XVI (de Luis Barahona de Soto¹⁹, el marqués de Priego²⁰, Diego Hurtado de Mendoza²¹, el cardenal Mendoza²², el obispo Juan Bernal

¹² En éste tan sólo pude contrastar algunos expedientes de la familia Saravia.

¹³ OREJÓN CALVO, Anacleto: *Astudillo. Convento de Santa Clara. Apéndice documental II*, Diputación Provincial de Palencia, Palencia, 1984.

¹⁴ OCTAVIO DE TOLEDO, José M^a: *Catálogo de la librería del cabildo toledano. Primera parte. Manuscritos*, Biblioteca de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, III, Madrid, 1903.

¹⁵ BATTISTESSA, J. Ángel: "La biblioteca de un jurisperito toledano del siglo XV", *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid* 2 (1925), pp. 342-351.

¹⁶ BECEIRO PITA, Isabel: "Los libros que pertenecieron a los condes de Benavente entre 1434 y 1530", *Hispania* 43 (1983), pp. 237-280.

¹⁷ PAZ Y MELIÁ, Antonio: "Biblioteca fundada por el Conde de Haro en 1455", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1 (1897), pp. 18-24, 60-66, 156-163, 255-262; 4 (1900), pp. 535-541, 662-667; 6 (1902), pp. 198-206, 372-382; 7 (1902), pp. 51-55; 20 (1909), pp. 277-289; JEREMY, Lawrence: "Nueva luz sobre la biblioteca del conde de Haro: inventario de 1455", *El Crotalón* 1 (1984), pp. 1073-1111.

¹⁸ LÓPEZ MARTÍNEZ, Nicolás: "La biblioteca de D. Luis de Acuña en 1496", *Hispania* 20 (1960), pp. 81-110.

¹⁹ RODRÍGUEZ MARÍN, Francisco: *Luis de Barahona de Soto: estudio biográfico y crítico*, II, Madrid, 1903, pp. 520-551.

²⁰ QUINTANILLA RASO, M^a Concepción: "La biblioteca del marqués de Priego (1518)", *En la España Medieval I: Estudios dedicados al profesor D. Julio González González*, Madrid, Universidad Complutense, 1980, pp. 347-383.

²¹ GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel; MELE, Eugenio: *Vida y Obras de Don Diego Hurtado de Mendoza*, III, Instituto de Valencia de D. Juan, 1943, pp. 481-572.

²² SÁNCHEZ CANTÓN, Francisco Javier: *La biblioteca del Marqués del Cenete iniciada por el Cardenal Mendoza (1470-1523)*, CSIC, Madrid, 1942; ANDRÉS, Gregorio de: "Historia de un fondo griego de la biblioteca nacional de Madrid. Colecciones: Cardenal Mendoza y García de Loaisa", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 77 (1974), pp. 5-65.

Díaz de Luco²³, Salvá²⁴, el duque de Calabria²⁵, Diego de Covarrubias y Leyva²⁶, Alonso Osorio²⁷, el tercer duque de Medina Sidonia²⁸, el tercer duque de Béjar²⁹, Fernando de Rojas³⁰, Francisco de Vargas³¹, el estudiante Morlanes³², Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés³³, el arzobispo de Toledo Bartolomé Carranza³⁴, el teólogo Martín Pérez de Ayala³⁵, el obispo de Lérica Miguel Tomás Taxaquet³⁶, el poeta Gonzalo Argote de Molina³⁷, el poeta y teólogo Benito Arias Montano³⁸, el cardenal de Burgos Francisco de Mendoza Bobadilla³⁹) y del siglo XVII (de Antonio de Sigura, criado de corte⁴⁰, Velázquez⁴¹), etc. También quedan revisados sin éxito los

²³ MARÍN, Tomás: “La biblioteca del obispo Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556), *Hispania Sacra* 5 (1952), pp. 263-326; MARÍN, Tomás: “La biblioteca del obispo Juan Bernal Díaz de Luco. Lista de autores y de obras”, *Hispania Sacra* 7 (1954), pp. 47-84.

²⁴ SALVÁ Y MALLÉN, Pedro: *Catálogo de la biblioteca de Salvá*, Ferrer de Orga, Valencia, 1872.

²⁵ VIGNAU, Vicente: “Inventario de los libros del duque de Calabria (A. 1550), *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 4 (1874), pp. 7-10; 21-25; 38-41; 54-56; 67-69; 83-86; 99-100; 114-117; 132-134.

²⁶ SANTANDER RODRÍGUEZ, Teresa: *La biblioteca de don Diego de Covarrubias y Leyva, obispo de Ciudad Rodrigo y de Segovia y presidente del Consejo de Estado (1512-1577)*, Salamanca, 2000.

²⁷ CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M^a: *Nobleza y lectura en tiempos de Felipe II. La biblioteca de don Alonso Osorio, marqués de Astorga*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2002.

²⁸ LADERO QUESADA, Miguel Ángel; QUINTANILLA RASO, M^a Concepción: “Bibliotecas de la alta nobleza castellana en el siglo XV” en *Livre et lecture en Espagne et en France sous l’Ancient Régime: Colloque de la Casa de Velazquez*, ADFP, París, 1981, pp. 47-62.

²⁹ REDONDO, Agustín “La bibliothéque de Don Francisco de Zúñiga, Guzmán y Sotomayor, troisième duc de Béjar (1500?-1544)”, *Mélanges de la Casa de Velazquez* 3 (1967), pp. 147-196.

³⁰ VALLE LERSUNDI, Fernando del: “Testamento de Fernando de Rojas, autor de ‘La celestina’”, *Revista de Filología Española* 16 (1929), pp. 366-388.

³¹ WAGNER, Klaus: “La biblioteca del Dr. Francisco de Vargas, compañero de Egidio y Constantino”, *Bulletin Hispanique* 78 (1976), pp. 313-324.

³² BATAILLON, Marcel: “La librería del estudiante Morlanes” en *Homenaje a Don Agustín Millares Carlo I*, Caja Insular de Ahorros de Gran Canaria, Madrid, 1975, pp. 329-347.

³³ DAYMOND TURNER, E.: “Los libros del alcaide: la biblioteca de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés”, *Revista de Indias* 31.125-6 (1971), pp. 139-198.

³⁴ TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio: “La biblioteca del arzobispo Carranza”, *Hispania Sacra* 16 (1963), pp. 459-499.

³⁵ ANDRÉS, Gregorio de: “La biblioteca de un teólogo renacentista: Martín Pérez de Ayala”, *Helmántica* 27.82 (1976), pp. 91-111.

³⁶ ANDRÉS, Gregorio de: “Historia de dos colecciones de códices”, *Hispania Sacra* 23 (1970), pp. 459-470.

³⁷ MILLARES CARLO, Agustín: “La biblioteca de Gonzalo Argote de Molina”, *Revista de Filología Española* 10 (1923), pp. 137-152.

³⁸ RODRÍGUEZ MOÑINO, Agustín R.: “La biblioteca de Benito Arias Montano. Noticias y documentos para su reconstitución (1548-1598)”, *Revista del Centro de Estudios Extremeños* 2 (1928), pp. 555-598.

³⁹ FERNÁNDEZ POMAR, José M.: “Libros y manuscritos procedentes de Plasencia. Historia de una colección”, *Hispania Sacra* 18 (1965), pp. 33-102.

⁴⁰ ASTRANA MARÍN, Luis: “Dos Antonios de Segura y la librería de Antonio de Sigura” en *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes Saavedra*, VII, Madrid, 1958, pp. 792-793.

⁴¹ SÁNCHEZ CANTÓN, F.J.: “La librería de Velázquez” en *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal*, III, Hernando, Madrid, 1925, pp. 379-406.

fondos que, procedentes de la biblioteca de Medinaceli, se encuentran depositados en la Fundación Bartolomé March, los del bibliófilo Lázaro Galdiano sitos en la fundación que lleva su nombre⁴², así como numerosos testamentos e inventarios de bienes diseminados por distintas obras⁴³.

La justificación de un sondeo que contempla tanto acopios colectivos como particulares, eclesiásticos y laicos, estriba en que los estudios hasta ahora realizados sobre bibliotecas medievales revelan la presencia de rasgos comunes entre estas formas de vida, siendo habitual encontrar una tradición de títulos y autores en todas ellas. En palabras de Isabel Beceiro:

*“Cabe deducir de esta falta de libros específicos que en el período que abarca todo el siglo XV y la primera mitad del XVI no hay una diferencia radical entre la cultura caballeresca y la clerical, sino unas peculiaridades propias de cada grupo dentro de la misma cultura dominante”*⁴⁴.

Debido a este “lugar común” y recordando que el hecho religioso conformaba de forma básica la vida medieval, pensé en la viabilidad de hallar algún otro manuscrito o referencias a la obra de Teresa en cualquier librería de la época. De hecho, libros de su misma filiación son comunes a las librerías consultadas.

Pese a lo infructuoso de esta búsqueda, ha de tenerse en cuenta que las referencias dadas en algunos de estos documentos inventariales son muy genéricas, del tipo “*libro pequeño de doctrina, con tapas negras*”, y que muchas de éstas han desaparecido. Por

⁴² YEVES, Juan Antonio: *Manuscritos españoles de la biblioteca Lázaro Galdiano*, Olero y Ramos, Fundación Lázaro Galdiano, Madrid, 1998.

⁴³ A modo de ejemplo cito dos obras, entre muchas otras, que aluden al tipo de documentación señalada. Véase GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: *Gobernar la ciudad en la Edad Media: Oligarquías y élites urbanas en el País Vasco*, Diputación Foral de Álava, Vitoria, 2004, pp. 535-675; OLIVERI KORTA, Oihane: *Mujer y herencia en el estamento hidalgo guipuzcoano durante el Antiguo Régimen (siglos XVI-XVIII)*, Diputación Foral de Guipúzcoa, San Sebastián, 2001, a lo largo de todo el trabajo.

⁴⁴ BECEIRO PITA, Isabel: “La Biblioteca del conde de Benavente a mediados del siglo XV y su relación con las mentalidades y usos nobiliarios de la época”, *En la España Medieval. Estudios en memoria del Profesor D. Salvador de Moxó*, 2 (1982), p. 144.

lo tanto, puedo afirmar que no hay constancia específica de la posesión de los tratados de Teresa en tales bibliotecas, lo cual no invalida de manera absoluta la posibilidad real de que así sucediera.

En cuanto a los textos tomados como pautas comparativas para calibrar el grado de especificidad de la obra de Teresa (o la falta de ella), a excepción hecha de los españoles, y a modo de fugaz incursión dos obras inglesas, las de Juliana de Norwich y Margery Kempe, y una italiana, la de Catalina de Génova, consultadas como fuentes publicadas en papel o vía Internet, el trabajo lo he realizado apoyándome en bibliografía especializada en sus autores y en sus transcripciones respectivas, sobre todo por deficiencias idiomáticas (latín, inglés antiguo, italiano, etc.). Creo que el material utilizado es pertinente y los ratios comparativos adecuados para lograr el objetivo de la calibración apuntada. He de advertir, además, que muchas veces las citas bibliográficas referidas a transcripciones de fuentes documentales no reflejan el contexto de estudio que justificaba su reseña a los investigadores, de tal forma que dichas transcripciones han sido extrapoladas para mis propios fines y reflexiones historiográficas.

Probablemente llamará la atención que la inmensa mayoría de las referencias utilizadas pertenecen a voces femeninas, aunque ello no significa que los hombres estén ausentes en este trabajo, en primer lugar porque en Teresa y la conformación de su pensamiento y sentir convergen todo tipo de influencias, tanto de nivel personal como estructural, así como porque su obra pretende un mensaje universal, al menos no particularmente dirigido a ningún sexo. Sin embargo, la elección de testimonios mayoritariamente femeninos obedece a un hecho que marcó significativamente la producción de textos, el sexo de sus autoras, y ello no por la cualidad o contenido de

aquéllos, sino por ser esta condición sexual y su interpretación uno de los pilares sobre los que la sociedad estaba construída. Tenida en cuenta la importancia de este hecho, he considerado que debía ser uno de los factores discriminatorios en la selección de materiales a cotejar.

Por la misma razón, siendo la Edad Media una época en la que el individuo lo era por relación, por su inserción en un entramado social de características reconocibles y reconocidas, la profesión de Teresa como religiosa y la naturaleza espiritual de sus escritos me han hecho privilegiar a aquellas que comparten con ella estas características.

Aunando ambos criterios, como nos recuerda Cristina Segura, la doctrina y la norma se han elaborado sin la participación de las mujeres, por lo que éstas, cuando desean expresar su pensamiento religioso, no siempre pueden hacerlo dentro de los cauces establecidos por los hombres. *“Por ello, generalmente, las expresiones de una espiritualidad individual suelen corresponder a mujeres”*⁴⁵. Además, y esto me parece relevante, las dificultades de difusión que habitualmente tenían los textos debidos a mujeres indicaría que, *a priori* y con notables excepciones, como podría ser la obra de Catalina de Siena, no existiría conocimiento directo del trabajo de las demás por parte de las escribientes. En mi opinión esta circunstancia es un acicate más para realizar un análisis comparado.

Es por este hermanamiento generizado⁴⁶ en la expresión de la individualidad espiritual por lo que mi elección ha recaído en las féminas, porque a mi entender era el campo que más factores de convergencia y divergencia podía revelar (al margen de que los resultados confirmen o no dicha individualidad).

⁴⁵ SEGURA GRAIÑO, Cristina: “La religiosidad de las mujeres en el Medioevo castellano”, *Revista d’Història Medieval*, 2 (1991), p. 55.

⁴⁶ Emplearé este término y sus derivados, ya utilizado por ciertas autoras feministas, para hacer referencia inequívoca a las relaciones de los géneros (evitando la confusión que podrían generar vocablos más universales como “genérico” o “genéricamente”).

Aunque este epígrafe esté referido a las fuentes documentales, dado que su selección obedece a ciertos criterios como, según se ha visto ya, el género o el espacio, considero conveniente apuntar otra de esas pautas de discriminación, como es la coordenada temporal.

Con respecto a esta demarcación, reconozco no la arbitrariedad, pero sí la posible insuficiencia del período elegido para el estudio. Convengo con otras muchas historiadoras en que los marcos temporales definidores de la Historia convencional no se adaptan a los tiempos que la historia de las mujeres marca. Los hitos y transformaciones que han servido para acotar las distintas edades tradicionales (Prehistoria, Historia Antigua, Historia Medieval, Historia Moderna, Historia Contemporánea, Historia Actual) no han tenido un significado y unas consecuencias similares para uno y otro sexo. En palabras de Cristina Segura,

“Los sentimientos y el pensamiento femenino no siguen los mismos cauces temporales que la sociedad patriarcal y no se producen cambios tan radicales para la situación de las mujeres como los que condicionan el paso de una edad a otra para los tradicionales o de un modo de producción a otro para los marxistas”⁴⁷.

Según la propuesta de esta historiadora, el período en que transcurre la vida de Teresa se hallaría comprendido en uno más amplio que abarcaría los trece siglos de desarrollo del cristianismo, eje vertebrador de los cambios trascendentes en la historia de las mujeres, hasta el concilio de Trento. La primera divisoria coincide con la época tardorromana mientras que el segundo momento de transición lo haría con el inicio del Estado Moderno y las monarquías absolutas. No obstante, siguiendo con el pensamiento de Cristina, dentro de este dilatado período, pueden apreciarse dos épocas, la primera coincidiría con la sociedad feudal y la segunda con su crisis, que para las mujeres se

⁴⁷ SEGURA GRAIÑO, Cristina: “Introducción” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *De leer a escribir I. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?*, Al-Mudayna, Madrid, 1996, p. 6.

vería agudizada por la recepción del derecho romano, la escolástica y la nueva concepción religiosa que aporta el franciscanismo⁴⁸.

Aún teniendo en cuenta esta propuesta y su razón de ser, motivos de orden pragmático evidentes me impiden abarcar el análisis de los tratados objeto de la investigación dentro de la coherencia que aúna esos trece siglos. O mejor dicho, esa edad, que puede llamarse cristianismo antiguo, no tendrá reflejo concreto y puntual en mi trabajo puesto que pretender abarcar tan dilatado espacio temporal (incluso si me refiriera a la segunda época del mismo) en un solo trabajo de investigación sería, además de una gran presunción, un craso error, tenidas en cuenta mis capacidades y circunstancias.

Así pues, el arco temporal elegido para la investigación de la obra de Teresa de Cartagena tiene que ver con el ciclo vital de la autora y la nueva situación de constricción hacia las mujeres creada, o mejor reforzada, por el concilio de Trento, esto es, siglos XV y principios del XVI.

⁴⁸ *Ibidem*. Sobre la dificultad de definición del tiempo femenino, *cfr.* *Arenal* 8, 1 (2001), que dedica su dossier a *Géneros y usos del tiempo*; LORENZO ARRIBAS, Josemi: “El telar de la experiencia. Historia de las mujeres y epistemología feminista” en VAL VALDIVIESO, M^a Isabel; SANTO TOMÁS PÉREZ, Magdalena; DUENAS CEPEDA, M^a Jesús; ROSA CUBO, Cristina de la (coords.): *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004, pp. 80-83.

II. METODOLOGÍA HISTÓRICA

La frustración derivada de la penuria documental de que adolece esta tesis se transformó en un medio que me obligó a una exploración metodológica y bibliográfica que me ha familiarizado con una pluralidad de paradigmas tanto en sentido historiográfico (modelos rankianos, freudianos, postmodernos, feministas...) como disciplinar (naturalmente la historia, pero también la sociología, la psicología, la neurociencia, la medicina, la literatura, la teología y la filosofía), que se han dado cita en este trabajo contribuyendo a alcanzar una comprensión multidireccional de Teresa. Dicha multidireccionalidad se articula además en sentido longitudinal, a través del análisis de distintos registros de su vida (familia, profesión, etc.) y en sentido transversal, tanto mediante la conexión de dichos registros y su interdependencia como de los distintos estratos de conciencia de la autora.

Por ello el método que ha predominado es el biográfico⁴⁹. Ello me ha llevado a considerar varios niveles de investigación: el individuo psicofísico, el individuo espiritual, el individuo relacional. Y en consecuencia diversas son las variables analíticas que han servido para su estudio: el cuerpo humano, la diferencia sexual, el género, las emociones, las ideas, el poder, la autoridad, el espíritu.

En su estudio merece destacarse la implicación que como fruto de mujer, por una parte de Teresa, por otra de mí misma, ha tenido la *historia de las mujeres*. Y ello en dos sentidos: el primero, y más evidente, como método de análisis de los tratados; el segundo, como enriquecimiento personal y planteamiento emocional y político íntimo,

⁴⁹ BORDERÍAS, Cristina: "Subjetividad y cambio social en las historias de vida de mujeres: notas sobre el método biográfico", *Arenal* 4, 2 (1997), pp. 177-195.

éste último lógicamente no reflejado directamente en el estudio, pero de tal profundidad y hondura que quiero nombrarlo.

Efectivamente, por ser obra de autora, *Arboleda de los enfermos* fue de tal modo cuestionada por sus coetáneos que Teresa se vio en la necesidad de escribir *Admiración operum Dei*, una apología de su anterior trabajo escrita como defensa ante las críticas suscitadas.

Y no sólo crítica fue lo que promovió esta obra, sino también un silencio que, al menos en lo que a testimonios escritos se refiere, continuará durante aproximadamente dos siglos, al cabo de los cuales Nicolás Antonio Nicolás la reseña en su *Bibliotheca vetus*, necesitándose otros dos para que, muy poco a poco, se inicien los estudios sobre esta mujer, situación que contrasta vivamente con la de su abuelo Pablo de Santa María, su tío abuelo Alvar García de Santa María, su tío Alonso de Cartagena, su sobrino Íñigo, etc., quienes son recordados con frecuencia y admiración, siendo incluso objeto de tempranas biografías individuales como las realizadas por Sanctotis, Hernando del Pulgar, Antonio Zapata, etc.

Para explicar este diferente tratamiento hay que tener en cuenta varios aspectos: en primer y evidente lugar, podemos no disponer de aquellas alegaciones que censuraron (o apoyaron) la obra de Teresa, bien porque se han perdido, bien porque las desconocemos; en segundo lugar, la producción literaria de estos varones fue mucho más fecunda en cantidad y puede que en cualidad, lo cual los haría más merecedores de recuerdo y estudio; en tercer lugar, y dado que la calidad de la obra fue tal que ése fue, precisamente, el origen del cuestionamiento autorial de la misma, hemos de pensar en otra razón: la proyección social. Así, mientras los varones de esa familia destacaron sobresalientemente en el panorama social, tanto desde las esferas religiosas como de

armas y corte, Teresa, por las convenciones que reconocían autoridad en aquella sociedad (las cuales están relacionadas con el sexo, como veremos más adelante), tuvo cerradas las puertas de cualquier ascendiente público, máxime si se tiene en cuenta su total sordera. Éste es, en mi opinión, el argumento (no excluyente del resto) de mayor peso explicativo de este silencio.

Por lo tanto, ser mujer fue de vital importancia en la vida literaria de esta autora, hecho que queda reflejado en sus escritos. Esta circunstancia ha exigido la aplicación de una metodología que referenciase explícitamente este hecho. Digo “explícitamente” por su evidencia, ya que, si bien como Georges Duby y Michelle Perrot afirman, “*toda la cuestión de las relaciones entre los sexos en la creación y en la cultura subyace a las fuentes mismas*”⁵⁰, y por tanto todas ellas son susceptibles de ser analizadas desde la historia del feminismo (entiéndase éste como una corriente historiográfica que aglutina a otras muchas, cuyo punto de convergencia es el análisis de estructuras en cuyos fundamentos se halla el cuestionamiento de la diferencia generizada/sexual), en los tratados de Teresa y sus reacciones tanto a nivel público como a nivel personal, esta cuestión se expresa ostensiblemente.

Y fundamental dentro de esta expresión es la de la experiencia personal, la subjetividad y la política de la localización. Trasluciéndose como lo hace en la obra de Teresa de Cartagena el yo íntimo de la autora, sus tratados se convertían en material paradigmático para la búsqueda de esa subjetividad que, como Elena Hernández Sandoica destaca, “*se ha convertido en un foco de aproximación cada vez más buscado, desde los años 80 acá, en el campo de los Women’s Studies, en correspondencia con aquella tendencia emergente en el conjunto de las ciencias humanas y sociales que concede a los actores sociales [...] ‘voz’ y ‘autoconciencia’ respecto a su propia*

⁵⁰ DUBY, George; PERROT, Michelle: “Escribir la historia de las mujeres” en DUBY, George; PERROT, Michelle (dirs.): *Historia de las mujeres en Occidente, I*, Taurus, Madrid, 1992, p. 27

*identidad*⁵¹. Efectivamente, como hace el psicoanálisis, los estudios feministas, sobre todo lesbianos y de la diferencia sexual, subrayan la importancia de la identidad sexual en la constitución misma de la subjetividad.

Este estatuto de originalidad, llamado así por M^a Milagros Rivera, está muy desprestigiado sobre todo a raíz del postmodernismo y la crisis de la subjetividad. Hoy se antepone el discurso al individuo, “*acusando de esencialista el recurso a la propia experiencia como justificación de algo*”⁵². Sin embargo, la experiencia personal femenina constituye la práctica política de la mujer, como se ha demostrado en Occidente en el salto a la vida pública de los grupos de autoconciencia de los años sesenta y setenta. Como dice María Zambrano, la experiencia personal es el lenguaje del sujeto en cuanto tal, lo que le configura⁵³.

En la epistemología corriente, el sujeto de discurso, el sujeto de la historia, ha sido un ser masculino que se declara universal, representante de toda la humanidad. De este modo la sociedad habría construido su identidad sobre la masculina como única posible, y habría negado a las mujeres una subjetividad propia. “*De ahí la condena ancestral al*

⁵¹ HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena: “Historia, historia de las mujeres e historia de las relaciones de género” en *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004, p. 52.

⁵² RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Icaria, 2003, p. 65.

⁵³ “*Fue Charlotte Brunch, una de las pioneras de la política feminista y del pensamiento lesbiano en la etapa del 68 quien sostuvo a principios de los setenta que el lesbianismo no es una postura sexual sino una postura política. Es entonces cuando se acuñó el famoso lema que dice que “lo personal es político”, lema con el que quedó definitivamente claro que lo que se hace en la intimidad de la casa no queda fuera de lo social, sino que es una parte integrante fundamental de lo social y de la organización del poder*”, RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Nombrar en femenino...*, p. 122. Esta postura es la reivindicada desde el feminismo. Para el postmodernismo, en cambio, el ser humano es una variable menor superada siempre por la importancia política de los discursos. Dice Rosemary Hennessy: “*Las vidas de las mujeres únicamente son inteligibles en tanto que función de los modos de dar sentido al mundo disponibles en cualquier momento histórico. Entendidas siempre como idelógicamente construidas, las vidas de las mujeres pueden ser leídas en términos de la posición contradictoria de la mujer bajo el capitalismo y el patriarcado, donde la economía simbólica de una oposición entre hombre y mujer comprende sólo uno de los anclajes preconstruidos y principios articuladores de las verdades dominantes*”. Entiende pues que el sujeto es construido y está encerrado por estructuras preexistentes e ineludibles, sin que quede sitio significativo para un decirse o un decir el mundo en primera persona. RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Nombrar el mundo...*, pp. 94-95.

silencio”⁵⁴. Sin embargo, que la diferencia femenina haya quedado fuera del conocimiento dominante no significa que dentro de ese orden patriarcal no haya habido mujeres que hayan buscado un sentido de sí mismas y del mundo en la reflexión y en la escritura personal.

Por ello, si la mitad de la población, interclasista, policultural y multirracial, ha sido ausentada de la Historia dentro de un discurso dominante, una manera de recuperarla histórica y políticamente es a través de las voces personales de aquellas que por experiencia lo cuestionaron.

Pero estudiar a Teresa de Cartagena no significa que todas las mujeres hayan sido como ella, y por tanto represente a esa mitad de la población silenciada, ni que su mérito sea superior al del resto de mujeres. El valor de esa recuperación estriba en que encarna una posibilidad de mutación importante en la sociedad, un replanteamiento a la norma general, una excepción en la regla de los “padres”, la solución a un conflicto social de desequilibrio por imposición sexuada: la conquista de un sentido vital cuya referencia se busca en una misma.

Dice Gaddis:

*“Si podemos ampliar el espectro de experiencias más allá de lo que hemos encontrado como individuos, si podemos inspirarnos en las experiencias de otros que han afrontado situaciones comparables en el pasado, nuestras probabilidades de actuar con sabiduría, aunque no están garantizadas, aumentan proporcionalmente. Se puede sostener que la historia es el mejor método para ampliar la experiencia a fin de contar con el mayor consenso posible sobre cuál podría ser el significado de la experiencia... Aunque acumularla no es respaldar su aplicación automática, pues parte de la conciencia histórica consiste en la capacidad de apreciar no sólo las semejanzas, sino también las diferencias, para comprender que, en circunstancias particulares, las generalizaciones no siempre se sostienen. Lo que con ese estudio [la historia] se consigue es prepararse para el futuro ampliando la experiencia”*⁵⁵.

⁵⁴ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Nombrar el mundo...*, p. 82.

⁵⁵ GADDIS, John Lewis: *El paisaje de la historia. Cómo los historiadores representan el pasado*, Anagrama, Barcelona, 2004, pp. 27-29.

Si la evidencia del historiador siempre es incompleta, su perspectiva limitada⁵⁶ y el objeto observado es un vasto universo en expansión de acontecimientos particulares, ante la omisión, dentro de la materia histórica, de todo un género, cualquier acontecimiento particular que se sume a esa mirada más amplia contribuirá a expandir las posibilidades de enunciados verdaderos (o más cercanos a ellos), es decir, una historia que efectivamente incluya la experiencia femenina y que posibilite la génesis de un simbolismo, de una subjetividad de mujer.

Se logra de esta manera lo que Adrienne Rich ha llamado *continuum lesbiano*, que yo relaciono con el *affidamento*, esto es, “una gama –a lo largo de la vida de cada mujer y a lo largo de la historia- de experiencia identificada con mujeres” que incluye no necesariamente una experiencia sexual genital con otra mujer, sino formas de intensidad primaria entre dos o más mujeres como el compartir una vida interior más rica, la solidaridad frente el abuso masculino, el dar y recibir apoyo práctico y político, etc., en una interrelación femenina que sustenta su propia autoridad.

El testimonio de Teresa es un ejemplo práctico de este sistema relacional, aun cuando la finalidad de la comunicación de su experiencia tenga un afán universal (pues obedece a una intención que supera dicho sistema inter-féminas, como se verá).

Por ello, y esto vale tanto a nivel estratigráfico individual como en relación con otros individuos, no es una variable particular lo que me interesa en cuanto tal, sino como material susceptible de establecer interconexiones explicativas junto con otras variables analíticas con el propósito de poder llegar a un enunciado más general (aunque siempre limitado y provisional) a partir del conocimiento de resultados particulares.

Es en esa perspectiva donde la *autobiografía* de mujeres ha sido especialmente reclamada, no como identidad particular única, sino como zona fragmentaria (aunque la

⁵⁶ Sigo en esta interpretación a Werner Karl Heisenberg, según el cual el acto de observación altera el objeto observado. *Ibidem*, p. 51.

obra de Teresa no responde exactamente a todos los preceptos de aquélla, es cierto que por aquel traslucirse íntimo se presta oportunamente a su estudio).

Aún he de nombrar otra categoría analítica que ha tenido un impacto profundo en la interpretación final de la obra de Teresa, así como en mi vida personal: la conciencia espiritual. Si bien la historia de las mujeres me había abierto perspectivas que arrojaban interesantísimas luces sobre los tratados de Teresa y la historia en general, el análisis desde un nivel de conciencia diferente pero en comunicación, el del espíritu, aquella parte esencial de la criatura humana, hizo que las posibilidades se multiplicaran y que lograra acceder al mensaje y mediación que, creo, inspiró a su autora.

En relación con estas variables y niveles he aplicado básicamente dos *horizontes de sentido*⁵⁷: como más evidente y general en la disciplina histórica, el del poder, el que media a través de la jerarquización y la fuerza; el más novedoso, propuesto desde instancias feministas, el del amor, el que pone en comunicación dialogante y autorizante⁵⁸.

En esta convergencia de herramientas, mezcla ecléctica, pragmática, puede que a primera vista incoherente, consiste mi método, que lo es en evolución, al modo que

⁵⁷ Concepto y vocablos debidos a M^a Milagros Rivera en el Seminario *Política sexual en la Edad Media*, Facultad de Filología y Geografía e Historia de la UPV/EHU, enero de 2006.

⁵⁸ “*Se trata de relaciones que le han resultado opacas tanto al método positivista o científico como a la historia social: porque son relaciones que no se dejan objetivar, ya que en ellas interviene el amor, y el amor no se lleva bien ni con el positivismo ni con el paradigma de lo social [...], percibir y valorar los ámbitos de la vida relacional no instrumental, ámbitos que han sido y son históricamente más de mujeres que de hombres, modifica la comprensión corriente de la civilización y de su historia*”, BERTRÁN TARRÉS, Marta; RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Introducción” en CABALLERO NAVAS, Carmen; CABRÉ i PAIRET, Montserrat; BERTRÁN TARRÉS, Marta; RIVERA GARRETAS, M^a Milagros; VARGAS MARTÍNEZ, Ana: *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, horas y HORAS, Madrid, 2000. Así lo he comprobado personalmente en esta tesis, como se verá.

describe Susan Rubin Suleiman en “Malraux’s Women”⁵⁹: según cambia la propia perspectiva y se adquiere tanto experiencia como nuevas herramientas hermenéuticas, la visión se altera y puede incluso evolucionar hasta llegar a la contradicción respecto de creencias anteriores.

Para hacer más gráfico este método y su funcionamiento me auxiliaré con el testimonio que recoge John Lewis Gaddis en *El paisaje de la historia* y con el cual me identifico:

“Hace unos años pedí al gran historiador global William H. McNeill que explicara su método para escribir la historia a un grupo de sociólogos, físicos y biólogos que asistía a una conferencia que yo había organizado. En un primer momento se resistió con el argumento de que no tenía ningún método original. Sin embargo, cuando se vio presionado, lo describió de la siguiente manera:

‘Un problema despierta mi curiosidad y comienzo a leer acerca de él. Lo que leo me lleva a redefinir el problema. Redefinir el problema me lleva a un cambio de dirección en mis lecturas. Esto a su vez vuelve a remodelar el problema que nuevamente reorienta la lectura. De esta manera retrocedo y avanzo hasta que tengo la sensación de que todo encaja correctamente. Entonces lo escribo y lo envío al editor.’

La presentación de McNeill provocó expresiones de decepción, incluso de mofa, en los economistas, sociólogos y politólogos presentes. ‘Eso no es un método-exclamaron varios-. No es sobrio, no distingue entre variables independientes y dependientes, confunde irremediablemente inducción y deducción’. Pero luego surgió una voz profunda desde el fondo de la sala que gruñó: ‘Sí que lo es. ¡Así es exactamente como hacemos física!’”⁶⁰.

A priori, puede parecer poco científico este modo de proceder, pero no tiene por qué faltar a la rigurosidad exigida por los parámetros investigadores. De hecho, cualquiera que se enfrente a una investigación trata de reconstruir los procesos que han producido una estructura particular o general partiendo de la misma pregunta: ¿Cómo

⁵⁹ Esta autora describe el proceso por el que su admiración por el trabajo de Malraux se transformó en abierta crítica tras la lectura de Annie Leclerc. FLYNN, Elizabeth A.; SCHWEICKART, Patrocinio P. (eds.): *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*, Indiana University Press, Bloomington, 1978, pp. 124-146.

⁶⁰ GADDIS, John Lewis: *El paisaje de la historia...*, pp. 74-75.

pudo haber sucedido esto?. Luego se trata de responder de la manera que mayor adaptación consiga entre representación y realidad, procurando conseguir, en palabras de John Ziman, el “*mayor consenso de opinión racional sobre el campo más amplio posible*”⁶¹.

Pero la experimentación que en el campo de las ciencias de la naturaleza se llevaría a cabo en el ensayo concreto o al menos teórico-matemático, ¿cómo se traduce en la historia? Esta pregunta me remite inmediatamente al objeto mismo de la investigación, la persona humana. Si mi objetivo es hacer no sólo inteligible a Teresa de Cartagena, sino aprehenderla en su conciencia y cuerpo vivo, su espíritu y naturaleza, en el flujo de sus vivencias y sus motivaciones, sentimientos y hasta sensaciones, puedo decir que lo que pretendo realizar es una *biografía* de esta mujer, no en el sentido usual del término, sino fundamentalmente referida a su vida interior. Por ello yo matizaría las palabras de John Ziman, porque quizás este criterio sirva perfectamente a las ciencias de la naturaleza regida por tales leyes racionales, pero la criatura humana excede estas coordenadas. Así lo ejemplifica Edith Stein:

“La determinación más exacta de todo lo que hizo Federico el Grande desde el día de su nacimiento hasta el último respiro no nos da una chispa del espíritu que en los destinos de Europa adoptó transformándolos, mientras la mirada inteligente se posesiona de ellos a través de una observación, hecha casualmente en una breve carta. Una simple lista de los acontecimientos hace de un hecho significativo un ciego evento causalmente ordenado y descuida el mundo del espíritu que no es menos real e inteligible que el mundo natural. Ya que el hombre pertenece a ambos reinos, la historia de la humanidad debe atender a ambos. Debe entender las formas del espíritu y la vida espiritual y establecer lo que de esto se hace realidad”.

⁶¹ ZIMAN, JOHN: *Reliable Knowledge: An Exploration of the Grounds for Belief in Science*, Nueva York, Cambridge University Press, 1956, p. 3, en GADDIS, John Lewis: *El paisaje de la historia...*, p. 62. Otra interesante visión sobre la Historia como representación en ARANDA PÉREZ, Francisco José: “*Autobiografías ciudadanas. Historia, mitomanía y falsificación en el mundo urbano hispánico de la Edad Moderna*” en GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (ed.): *El poder en Europa y América: Mitos, tópicos y realidades*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001, pp. 153-168.

Es decir, debo traer a mí su vida, primero viéndola como objeto de otro sujeto, pero luego situándome junto a ese sujeto, en su mismo lugar, para, una vez alcanzada la claridad en su ejecución, separarme de él y retornar la vivencia a mí en forma de objeto⁶². Dicho de otra forma, es la experiencia de la conciencia de otro. Éste es el método aglutinador y coadyuvante que rige o ha pretendido regir mi investigación, y se llama empatía.

La preocupación se centraría por tanto en salvaguardar la propia autonomía y describir la realidad de la biografiada sólo después de esa experiencia indirecta/directa. De este modo, conseguiría aprehender el pasado desde su propia perspectiva y al mismo tiempo desde la mía. Es esta brecha entre acciones, conciencia, subconsciencia e impulso espiritual, y tomo las palabras de John Lewis Gaddis, *“lo que hace de la biografía una empresa tan intimidante”*. Éste ha sido uno de los retos de mayor dificultad a los que me he enfrentado, por cuanto de sutileza y honestidad requiere. Como dice este autor,

“tenerse en la mente de otra persona requiere que la propia esté abierta a sus impresiones, a sus esperanzas y temores, a sus creencias y sueños, a su sentido de lo bueno y lo malo, a su percepción del mundo y a su adaptación a éste. E insistía R.G. Collingwood: ‘la historia no se puede escribir científicamente a menos que el historiador pueda revivir en su propia mente la experiencia de la persona cuyas acciones está narrando’”.

Las impresiones que de ello resultan nunca serán las mismas que las del propio biógrafo, si se respetan las exigencias impuestas por la empatía.

Al mismo tiempo, a pesar de que el mismo método de la empatía brinda la posibilidad de corrección de posibles engaños a través de su aplicación continuamente verificada, el soporte que sostiene esta investigación impide que su aplicación se ajuste con plenitud a las posibilidades que brinda. Y ello porque el texto es un *“sistema complejo, abierto y autoorganizador”*, capaz de modificarse a sí mismo y crear

⁶² STEIN, Edith: *Sobre el problema de la empatía*, Universidad Iberoamericana, México, 1995, p. 31.

significaciones imprevistas, incluso para el sujeto productor. El mismo lenguaje implica complejidad, polivalencia e indeterminación. Incluso hay que contar con las determinaciones inconscientes de quien escribe y con que el canal de transmisión del texto implica relaciones diversas entre los elementos del campo semiológico (códigos y tradiciones, géneros, preceptivas, artes poéticas, reglas y transgresiones) y el texto en sí, que pueden incluso involucrar a otros sujetos (por ejemplo, copistas). Por último hay que señalar el impacto del receptor en el texto mismo⁶³, en este caso yo, con mis pensamientos localizados y, por tanto, en cierta medida significativos. En resumen, la aplicación de la empatía tomando como base un escrito, incluso aquel que fuera originalmente producto directo del emisor, es limitada.

Esta circunspección, la relatividad implícita en el logro de una autenticidad experimental de transposición de subjetividades, incluso la falta de pureza metodológica, me impiden defender la verdad de este trabajo: reconozco que pretender conocer a Teresa de Cartagena objetiva y subjetivamente tal y como fue en su vida, aprehender absolutamente su conciencia, es cuestionable, tanto porque una persona lo es en evolución, como porque el ser humano difícilmente puede enfrentarse a una tarea de autoconocimiento pleno y puro para consigo mismo. Por ello, lo que yo ofrezco es una búsqueda de sentido histórico de un testimonio vital.

Reflexionando sobre esta cuestión, Maite Larrauri evoca a algunos pensadores relevantes: Kant estableció que mientras el intelecto conoce, la razón piensa; Hanna Arendt reconoció que mientras el conocimiento demuestra una verdad el pensamiento busca un sentido que no debe ser entendido en términos de verdad, pues pertenecen a objetivos distintos. Mientras el primero emite juicios el segundo cuestiona forzando los

⁶³ EZQUERRO, Milagros: “Yo soy el alfa y el omega”, *Compás de Letras* 1 (1992), pp. 277-279.

límites de lo conocido. Para Michel Foucault, prosigue Maite Larrauri, cada época establece un juego de verdad en el que se determina qué es cognoscible y el modo de conocerlo. La verdad surge de la correspondencia entre ambos. Pero el juego en sí no es verdadero o falso, sino que produce un sentido⁶⁴.

Concluye esta autora:

“Pensar la historia es dudar del sentido que sus protagonistas dieron a lo que hicieron, así como del sentido que la historiografía presenta como evidente, y atreverse a ofrecer otro sentido... Consiste [...] en crear una nueva percepción al mismo tiempo que aquello que se percibe. Un juego de verdad es un nuevo sistema de reglas y debe permitir jugar a todos los interesados en la historia y a una infinidad de espectadores. Un significado para que sea tal tiene que ser compartido, tiene que ofrecer la posibilidad de leer la realidad de esa manera, es decir que el objeto adquiere visibilidad a través de ese significado”⁶⁵.

Yo no he creado un nuevo “juego de verdad” histórico, pero sí he jugado con algunos que aún no cuentan con el beneplácito general, quizás precisamente porque inauguran una nueva época histórica. Lo que he hecho ha sido crear con todas las herramientas que he tenido a mi alcance un significado de Teresa y su obra no absoluto, puesto que su verdad depende del juego de cada uno. Así lo he verificado una y otra vez a lo largo del trabajo, creando interrogantes, abriendo posibilidades, apostando personalmente por un sentido y su correspondencia con Teresa.

Esta relatividad de la verdad no carece de valor histórico ni investigador, pues, además de mostrar una metodología concreta, brinda la oportunidad de aprehender esa chispa del espíritu que es precisamente aquello que caracteriza a su objeto esencial, la persona humana, así como cuenta con el mérito de ilustrar el desarrollo de los procesos configurativos de su sociedad en un sujeto con nombre, un agente histórico efectivo, afectivo y en relación, que juntamente con otros testimonios matizan y perfilan, pulen y

⁶⁴ LARRAURI, Maite: “¿Conocer o pensar la historia?” en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss.IV-XVII)*, A.C. Al-Mudayna, Madrid, 1998, pp. 347-355.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 353-354.

corrigen una materia que no es, ni puede ser, estanca, formulista ni rigorista, sino variable, maleable y viva como la criatura que la habita.

III. TERESA DE CARTAGENA
EN SU CONTEXTO HISTÓRICO, PERSONAL
Y LITERARIO

III.1. Algunas coordenadas generales

Un rasgo que ha caracterizado a la persona y vida de Teresa de Cartagena es sin duda el misterio, en el sentido de desconocimiento. La falta de fuentes que ha rodeado siempre a esta figura, a pesar de que poco a poco va paliándose, se ha traducido a menudo en desaliento a la hora de emprender una investigación en torno a ella. Sin embargo contamos con su testimonio, necesariamente situado en unas coordenadas espacio-temporales, en el que se trasluce la sociedad en la que surge. Conocer su funcionamiento es imprescindible para comprender el porqué y el cómo de la obra, pues ésta es deudora de aquella sociedad, a la vez que ésta misma puede ser interpretada a través de la obra.

III.1.1 Un entorno urbano

La creciente importancia que desde el siglo XII, gracias fundamentalmente al desarrollo del comercio y de las actividades artesanales, van adquiriendo en Europa las ciudades y el fortalecimiento jurídico-institucional de las monarquías o gobiernos que respondieran por ellas, anuncian la transformación del sistema feudal tal y como venía siendo entendido. La nobleza, consciente de la bonanza y poder que poco a poco va adquiriendo una incipiente “burguesía”, reaccionó, entre otras maneras, incrementando sus demandas a la monarquía. Durante los tres siglos siguientes las pugnas entre estas tres fuerzas serán continuas dirimiéndose la contienda a favor de las monarquías, cada

vez más apoyadas en las ciudades en detrimento de los aristócratas⁶⁶, lo cual no significa que la alta nobleza no siguiera detentando un enorme poder en numerosos territorios, así como que tampoco faltaran otras rivalidades interestamentales o intermonárquicas. Siendo éstas las líneas generales comunes al continente, siempre hay que recordar que cada territorio cuenta con sus particularidades y cronologías propias.

En cuanto a Castilla, espacio que más incumbe a este trabajo, ha de hacerse notar que esa “clase media” surgente en otros territorios no tuvo un equivalente exacto en su dominios. Es cierto que los mercaderes y burgueses acomodados accedieron al poder económico, y, en algunos casos, a su través al concejil. Sin embargo, la meta seguía siendo el rango noble, que seguía pretendiéndose exclusivo, cerrado y superior, evolucionando la sociedad urbana, a pesar de su creciente heterogeneidad, dentro de las coordenadas de la señorialización feudal⁶⁷.

No por ello, sin embargo, la articulación entre nobles y monarquía fue pacífica. Al contrario, la violencia política caracterizó los siglos XIV y XV castellanos: la guerra civil que terminó con el asesinato de Pedro I y la instauración de la dinastía trastámara, las fallidas pretensiones de Juan I al trono portugués, la guerra de *Los Cien Años*, las fricciones con los infantes de Aragón, las tensiones provocadas por la minoría del futuro Juan II y la debilidad política de éste y su hijo, el enfrentamiento civil por la sucesión de Enrique IV, las continuadas reivindicaciones por parte de los aristócratas, las luchas intestinas entre los bandos nobiliarios y el problema del antisemitismo colmaron estos siglos⁶⁸.

⁶⁶ KRIEGER, Judith Gale: *Pablo de Santa María: His epoch, life and hebrew and spanish literay production*, Tesis doctoral, Michigan, 1991, pp. 5-6.

⁶⁷ FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: *Las sociedades feudales, 2. Crisis y transformaciones del feudalismo peninsular (siglos XIV-XV)*, Nerea, Madrid, 1995, pp. 99-109.

⁶⁸ KRIEGER, JUDITH GALE: *Pablo de Santa María...*, pp. 6-28; SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis: *Nobleza y monarquía: Entendimiento y rivalidad. El proceso de construcción de la corona española*, La

Todos estos aspectos tendrán reflejo en la obra de Teresa, el primero y más evidente de los cuales es el aire urbano que respira. En primer lugar, citaré como marco más inmediato en el que se desarrolló su vida Burgos⁶⁹, centro neurálgico del poder alcanzado por su familia. En segundo lugar figura la ciudad de Salamanca, donde cursó estudios durante unos pocos años, según sus palabras. En fin, por extensión y mayor seguridad, las tierras castellanas, más específicamente algunas de sus ciudades, fueron las que vieron y vivieron los ojos de esta religiosa.

Este aire urbano es exponente de ese proceso de gestación de núcleos urbanos que por toda la geografía castellano-leonesa venía desarrollándose desde la plena Edad

esfera de los libros, 2003; SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis: *Enrique IV: la difamación como arma política*, Ariel, Barcelona, 2001; VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “Transformaciones sociales y luchas urbanas por el poder en el área del obispado de Burgos a fines de la edad Media”, *Edad Media. Revista de Historia*, 3 (2000), pp. 115-152; VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “La intervención real en las ciudades castellanas bajomedievales”, *Miscelánea Medieval Murciana*, XIX-XX (1997), pp. 67-78; VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “Ascenso social y lucha por el poder en las ciudades castellanas del siglo XV”, *En la España Medieval*, 17 (1994), pp. 157-184; VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “Los bandos nobiliarios durante el reinado de Enrique IV”, *Hispania*, 130 (1975), pp. 251-293; VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “La resistencia al dominio señorial durante el reinado de Enrique IV”, *Hispania*, 126 (1974), pp. 54-109; DÍAZ DE DURANA, José Ramón: *La otra nobleza: escuderos e hidalgos sin nombre: hidalgos e hidalguía universal en el País Vasco al final de la Edad Media (1250-1525)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2004; DÍAZ DE DURANA, José Ramón: “Luchas sociales y luchas de bandos en el País Vasco durante la Baja Edad Media”, *Historiar: Revista trimenstral de historia*, 3 (1999), pp. 154-171; DÍAZ DE DURANA, José Ramón: “Linajes y bandos en el País Vasco durante los siglos XIV y XV” en IGLESIA DUARTE, José Ignacio (coord.): *La familia en la Edad Media: IX Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2001, pp. 253-284; DÍAZ DE DURANA, José Ramón: “Las luchas de bandos: ligas nobiliarias en el Nordeste de la Corona de Castilla” en IGLESIA DUARTE, José Ignacio (coord.): *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV. XIV Semana de estudios medievales, Nájera, 2003*, Logroño, 2004.

⁶⁹ A pesar de la referencia a estos núcleos, ni el concepto jurídico de *ciudad*, *villa* o *lugar* propio de aquella época, ni sus funciones, puesto que junto a la dedicación más o menos intensa al comercio e industria hay elementos rurales nada desdeñables, ni la importancia numérica de su población no bastan para evaluar su carácter urbano. Es un conjunto variable de factores que concurren e imprimen un carácter cualitativamente diferente a estos núcleos. LADERO QUESADA, Miguel Ángel: “El poder central y las ciudades en España”, *Revista de Administración Pública* 94 (1981), p. 176. En todo caso Burgos, que no superó nunca los 20.000 habitantes, fue capital del comercio cántabro y flamenco de Castilla, además de sede episcopal, y su urbanidad está fuera de toda duda. Sobre la expansión urbana de la península hispánica, *cfr.* FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: *Las sociedades...*, pp. 82-94; GAUTIER DALCHÉ, Jean; PÉREZ SEREÑO, Encarnación: *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)*, Siglo XXI, Madrid, 1979; *El fenómeno urbano medieval entre el Cantábrico y el Duero: revisión historiográfica y propuestas de estudio*, Asociación de jóvenes historiadores de Cantabria, 2002.

Media⁷⁰, aún de forma especial precisamente en Burgos, que se convirtió en uno de los núcleos de población más prósperos y activos de toda Castilla, hasta cierto punto inusitado⁷¹. Las mejoras de las comunicaciones, la expansión territorial de dominio cristiano, el progreso demográfico y económico, el fortalecimiento del poder real, etc. posibilitaron lo que antes había resultado imposible: la formación de un estado de amplia base territorial articulado en una relación simbiótica entre un mundo rural y un pujante mundo urbano⁷². Murallas, palacios, catedrales y monasterios junto a mendigos, artesanos, mercaderes y vasallos constituyen la nueva estampa de Castilla⁷³.

Nuevas instituciones ven la luz: comunidades de villa y tierra, concejos y cortes fueron vistas por la historiografía tradicional como bastiones de libertad y afianzamiento de un nuevo grupo social, el “burgués”. Hoy, sin embargo, esta supuesta edad de oro libertaria característica de Castilla no se sostiene⁷⁴. Si bien los principios que los sostenían pudieron dar lugar a un estado hasta cierto punto igualitario, ni las villas madre cedieron poder, ni los concejos fueron en la práctica abiertos sino controlados por las capas superiores de la sociedad, ni en las Cortes estuvieron en

⁷⁰ Puede realizarse una consulta sobre las distintas cronologías de este fenómeno otros territorios europeos en MONSALVO ANTÓN, José M^a: *Las ciudades europeas del Medievo*, Síntesis, Madrid, 1997, pp. 45-124.

⁷¹ Gracias al comercio y sus protagonistas esta ciudad alcanzó un renombre tan grande que la Crónica Incompleta de los Reyes Católicos llegó a decir, aunque exageradamente “*que a Venecia y a todas las ciudades sobrepasa en el trato*”, BONACHÍA HERNANDO, JUAN A.: “Algunas cuestiones en torno al estudio de la sociedad bajomedieval burgalesa” en VV.AA.: *La ciudad de Burgos. Actas del Congreso de Historia de Burgos*, Junta de Castilla y León, Madrid, 1985, pp. 80-81.

⁷² Relación común en toda la Europa occidental: *cfr.* HEERS, Jacques: “La ciudad y el campo: ¿dos mundos enfrentados?” en *La invención de la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1995, pp. 197-229; BOIS, Guy: “La fortuna del intercambio. El nacimiento del mercado y la nueva relación ciudad-campo”, en *La revolución del año mil*, Crítica, 1991, pp. 89-114; MONSALVO ANTÓN, José M^a: *El sistema político concejil. El ejemplo del señorío de Alba de Tormes y su concejo de villa y tierra*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1988; MONSALVO ANTÓN, José M^a: *Las ciudades europeas...*, pp. 309-318.

⁷³ VALDEÓN BARUQUE, J.; GARCÍA SANZ, A.; SANZ FERNÁNDEZ, J.: *Iniciación a la historia de Castilla-León*, Colegio de Doctores y Licenciados, Burgos, 1980, p. 19.

⁷⁴ “*La idea tan frecuentemente expresada de unas ciudades castellanas gobernadas democráticamente por todos sus habitantes de forma asamblearia es –depende de la intención– un mito o una manipulación de la realidad histórica*”, LADERO QUESADA, Manuel F.: *Las ciudades de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media (siglos XIII-XV)*, Arco Libros, Madrid, 1996, p. 53.

absoluto todas las ciudades representadas, y las que lo estaban lo eran por procuradores poco representativos, ni operaban en materia legislativa o fiscal⁷⁵.

Será de la mano de Alfonso XI cuando en los siglos bajomedievales estas instituciones, limitadas pero siquiera con visos populares, entrarán en franca decadencia⁷⁶, ganando su terreno una monarquía más poderosa y una alta nobleza a ella ligada en una relación de mutua necesidad⁷⁷. Así, la gran nobleza laica consolidó sus posiciones a pesar de la crisis del siglo XIV⁷⁸: entre mediados de éste y principios del XVI se constituyeron en la corona de Castilla grandes señoríos, bien originados en torno a familias nobles ya consolidadas, bien alrededor de las que emergían gracias a los favores de los Trastámara. Algunas de éstas últimas, además de la propiedad de tierras,

⁷⁵ VALDEÓN BARUQUE, J.; GARCÍA SANZ, A.; SANZ FERNÁNDEZ, J.: *Iniciación a la historia...*, p. 24 y ss.

⁷⁶ La reforma que emprende este monarca culmina los tímidos intentos de recorte de esa “pseudoautonomía” de los municipios que con anterioridad los reyes habían ensayado, por ejemplo a través de figuras como el *dominus villae*, el merino o los alcaldes reales. Con motivo (o excusa) del mantenimiento del orden público, Alfonso XI aumentará considerablemente el número de magistrados del Concejo cuyos salarios serán costeados por las arcas municipales; sustituirá el sistema de Concejos abiertos por uno de regimientos al servicio de la administración central, arrogándose el derecho de oferta y confirmación a sus oficiales (como sucede con los alcaldes, merinos y escribanos), cuyo cargo será vitalicio siendo ellos junto con los alcaldes quienes concurren mayoritariamente a Cortes en representación de sus ciudades (esta institución será además una de las que se verá más debilitada con el paso del tiempo); además iniciará el envío continuado de delegados reales a las ciudades, como pesquisidores, enmendadores, etc.; establecerá en los municipios la figura del corregidor (cuya reglamentación definitiva la establecerán en 1480 los Reyes Católicos vinculando este oficio regular sólo a sus personas); etc. La función última de estas reformas iniciadas por Alfonso XI y reafirmadas posteriormente era el reparto ordenado del poder urbano a través de la oligarquía “*porque la estabilidad política y la paz social en las ciudades convierte a éstas en uno de los pilares sobre los que se apoya la política centralizadora de los monarcas castellanos bajomedievales*”: LADERO QUESADA, Manuel F.: *Las ciudades de la Corona de Castilla...*, p. 54; BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio: *El concejo de Burgos en la Baja Edad Media (1345-1426)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1978, pp. 69-119; GONZÁLEZ GARCÍA, Manuel: *Salamanca en la baja Edad Media*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1982, p. 69-130.

⁷⁷ Las motivaciones que los historiadores han dado de esta limitación representativa varían. Como ejemplo valgan la opinión de J. A° Bonachía, para quien esta restricción obedece a un deseo de control político por parte de una monarquía que buscaba el centralismo, *El concejo de Burgos...* pp. 69-75; y la de J.M. Carretero Zamora, que defiende para instituciones como las Cortes esta selección como estrategia para agilizar y racionalizar la concesión y recaudación, *Cortes, monarquía, ciudades. Las Cortes de Castilla a comienzos de la época moderna (1476-1515)*, Siglo XXI, Madrid, 1988, p. 4.

⁷⁸ Para el análisis de la crisis, pueden consultarse entre otros, VALDEÓN BARUQUE, Julio: *Crisis y recuperación (siglos XIV y XV). Historia de Castilla y León*, V, Valladolid, 1985 y ASENJO GONZÁLEZ, María: “Sociedad y vida política en las ciudades de la Corona de Castilla. Reflexiones sobre un debate”, *Medievalismo*, 5 (1995), pp. 89-125.

compartieron con las primeras el poder local y las obligaciones militares, aunque sin participar *a priori* al mismo nivel de su nobleza de sangre.

Éste es el caso de la familia de Teresa de Cartagena. Su abuelo, el rabí Selomó Ha-Leví, convertido junto con su familia al cristianismo a finales del siglo XIV, fue Pablo de Santa María, obispo de Cartagena y posteriormente de Burgos, y uno de los hombres más ilustres e influyentes de su tiempo. Fueron sus hijos dignos sucesores de él de tal forma que será precisamente el padre de Teresa, Pedro, quien recibirá licencia para la constitución de mayorazgo de manos de Juan II en 1440, haciéndolo efectivo seis años más tarde⁷⁹.

Asimismo, dentro del ámbito del concejo burgalés, monopolizado por una oligarquía nombrada por el rey, encontramos al padre de Teresa, regidor de Burgos desde 1426⁸⁰, veedor de las obras de la ciudad en 1446, procurador en Cortes por esta ciudad en 1447⁸¹, etc.

⁷⁹ La confirmación de esta disposición es otorgada en Burgos en 1448, ACB, vol. 11, doc. 44.

⁸⁰ Cargo vitalicio que desempeñó antes que él, según los Libros Actas, desde 1410 el tío de éste, Alvar García de Santa María. La masiva ocupación de esta familia de cargos en la administración es abrumadora: figuran Pedro Suárez de Santa María como escribano mayor desde 1426 hasta al menos 1430 y como su lugarteniente Diego Sánchez de Santa María, pariente en grado próximo; Alvar Rodríguez de Maluenda, primo de Pedro, como alcalde de Lara en 1429 y regidor de la ciudad en años posteriores; Gonzalo Rodríguez de Maluenda como alcalde de Burgos en 1429 y regidor en 1430; Pedro Jiménez, hijo del alcalde Juan Maté, alcalde él mismo de Burgos en el decenio 1410-1420, Micer Gilio de Prestines y Guiralte de Prestines, ambos alcaldes entre 1411 y 1431, y Álvaro y Fernando de Cartagena, hijos de Pedro, alcaldes de Lara entre 1450 y 1504. El monopolio ejercido por esta familia aún continúa en este siglo XVI con Alonso de Cartagena, regidor de Burgos desde al menos 1505; Gonzalo de Cartagena, regidor y capitán de Burgos al menos desde 1506, además de alcaide de Bienquerencia, Ágreda y Lara; Juan de Cartagena, regidor de Burgos al menos desde 1510; y Pedro de Cartagena, regidor de Burgos desde al menos 1515. La patrimonialización de cargos en esta familia alcanza en estas primeras décadas del siglo XVI un “fenómeno sin equiparación posible, irrepetible: fueron procuradores (Gonzalo, Juan y Alonso) en 1505, 1506, 1510, 1512, 1515”, es decir, el 100% de asistencia y el 50 % de las procuraciones disponibles en estos años, estando representada la presencia de la familia Cartagena en el 20% de ellas entre 1476 y 1515, una prueba más de la escasa o nula representación del elemento popular en los órganos de gobierno a que se ha hecho referencia. CARRETERO ZAMORA, Juan Manuel: *Cortes, monarquía...*, pp. 277-234, 434; BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio: *El concejo de Burgos...*, pp. 120-130; BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio: *El señorío de Burgos durante la Baja Edad Media (1255-1508)*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, Valladolid, 1988, pp. 332-349.

⁸¹ CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María. Historia de la Judería de Burgos y de sus conversos más egregios*, Instituto Arias Montano, Madrid, 1952, pp. 473-474. Aunque no fuera más que por esta posición en los órganos decisorios de la ciudad, la familia Santa María/Cartagena se erige como paradigma del predominio social que ejercían en Burgos. La exclusividad del control del gobierno

También fortalecen su posición y ennoblecimiento de sangre a través de enlaces con algunos de los linajes de más renombre y antigüedad, según se confirma en el *Memorial del linaje de Dn. Pablo de Santa María, obispo de Burgos*:

“De esta familia no se sabe ningun varon sino por enbra, y los varones que hubo fueron señalados en Armas o en Letras y ninguno dellos tubo jamas otro oficio que serbir a los Reyes, Reyno y a la Christiandad; y enparentaron ellos y sus descendientes con las cassas del Conde stable y Almirante, Duques de el Infantado y Bejar, de los Marqueses de Astorga y Poza, de los Condes de Benavente y Orgaz, de los Señores de Toral cabeça de los Guzmanes, de Leyva, Benavides, Villalobos, Luxan, Ulloa, Puerto Carrero, Sarmiento, Acuña, Bazan, Porres, Barbas, Medrano, Saravia, Baldiviesso, Castro, y Bolea, en Aragón, Mausino y Castilblanco en Portugal, y con otras muchas de las illustres de España, como parece por el Arbor deste linaje”.

Lo mismo afirma Fernán Díaz de Toledo en su *Instrucción* de 1443:

*“...e sus nietos e viznietos e sobrinos, e los otros de su Linage son ya oy en los Linages de los Manriques, e Mendozas, e Roxas, e Saravias e Prestines, e Luyanes e Solys, e Mirandas, e Ossorios, e Salcedos, e otros linages e Solares; e algunos dellos son viznietos de Juan Furtado de Mendoza, Mayordomo mayor de el Rey, y de el Mariscal Diego Fernandez de Cordoba, sobrino de los mayores de el Reyno”*⁸²,

además de emparentar con una reconocida familia burgalesa oligárquica de finales del siglo XV, los Maluenda⁸³.

Y aún podemos ratificar la alcurnia de dicho entronque de mano del estudio de Salvador de Moxó *“De la nobleza vieja a la nobleza nueva”*⁸⁴, en el que hace una selección *“basada en la preponderancia, influencia y prestigio de las estirpes recogidas, que son, a juicio nuestro, las que verdaderamente consiguen y sostienen en*

urbano aseguraba además la promoción y permanencia del dominio oligárquico sobre los grupos sociales menos favorecidos, realidad que inevitablemente implica contradicciones y conflictos, como más tarde se advertirá. Cfr. BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio: *“Algunas cuestiones...”*, pp. 59-77.

⁸² Ambos testimonios recogidos en CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, pp. 284-285.

⁸³ CASADO ALONSO, Hilario: *“Una familia de la oligarquía burgalesa del siglo XV: los Alonso de Burgos-Maluenda”* en VV.AA.: *La ciudad de Burgos...* pp. 143-162.

⁸⁴ MOXÓ, Salvador de: *Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2000, pp. 331-370, trabajo que supone una síntesis de su obra de los años 60 y 70. Aunque el mismo concepto de nobleza vieja y nueva está hoy en discusión, lo cito aquí por la validez de su estudio en lo que concierne al relieve de estas familias.

la época que nos ocupa (entre los siglos XII y XIV) el rango de la más alta nobleza”. Y a continuación cita entre las treinta cunas a Mendoza, Rojas, y Osorio⁸⁵.

Igualmente su familia es protagonista y exponente de la violencia que, según se ha visto, caracterizó estos siglos. Los Cartagena participaron en los conflictos banderizos que asolaban las tierras castellanas y especialmente la burgalesa, que en palabras de Juan Antonio Bonachía, se encontraba “*sumida en un estado de auténtica ingobernabilidad*” a causa de ellas, hasta tal punto que las mismas autoridades municipales, ante la amenaza de la intervención monárquica, solucionaron la crisis mediante la promulgación en 1411 de nuevas ordenanzas de justicia con el objetivo de aunar la acción oligárquica en los asuntos municipales. A pesar de esta medida, las luchas continuaron. La pugna entre los Cartagena y los Mendoza se remonta al menos a 1424 en que Pedro de Cartagena mató en desafío a Juan Hurtado de Mendoza, tras lo cual, y para restablecer la paz, casó a su hija Juana con Diego Hurtado, hijo del asesinado, y a su hijo Alonso con María de Mendoza, sobrina del finado, ilustrándose así uno de los preceptos que Alonso de Cartagena desarrolló en su *Doctrinal de Caballeros*, según el cual tras los duelos se genera una necesidad de conciliación entre las familias contendientes que sirva de cierta garantía para que lo personal no degenera en una conflagración general⁸⁶.

Sin embargo, esta estrategia no tuvo los efectos deseados, pues de nuevo aparecen los enfrentamientos apenas fallecido Pablo de Santa María: en 1435 estallan graves conflictos armados entre los hombres de Pedro de Cartagena y los del deán Lope

⁸⁵ *Ibidem*, pp. 345-346. Además, son éstas tres de las seis casas que son citadas como “*integradas con plena pujanza en el cuadro nobiliario de los Trastámaras*”, desmarcándose del proceso de relativo desmoronamiento que algunas experimentaron en este período, *ibidem*, pp. 351-353.

⁸⁶ SKADDEN, Michael James: *The ‘Doctrinal de los caballeros’ of Alonso de Cartagena: edition and prologue (spanish text)*, Tesis Doctoral, Michigan, 1986, p. ixxii.

Hurtado de Mendoza y sus sobrinos Ruy Díaz de Mendoza y Diego de Mendoza, arreciando en el siguiente año⁸⁷.

Nuevamente, durante la segunda mitad del siglo XV, especialmente entre 1460 y 1480 se observa una de las épocas de mayor apogeo de las luchas banderizas en la ciudad, entre las que destaca de nuevo la familia de Teresa, pues sobresalen entre tales conflictos los mantenidos entre las clientelas del obispo Acuña, el protonotario Juan Manrique y su padre Pedro, los que sostienen el deán de Lugo y una hija de su tío-abuelo Alvar García de Santa María y los que mantienen los vasallos de Lara con los alcaides:

“El período definido por la presencia de los Cartagena en la tenencia del Castillo vio florecer las tensiones con los vasallos. Éstas se hicieron mucho más intensas y regulares tras el acceso de Fernando de Cartagena a la titularidad”⁸⁸.

Expansión y recuperación demográfica, desarrollo de la economía monetaria, feudalismo centralizado, violencia inter/intraclasis⁸⁹, progresiva intransigencia religiosa, florecimiento urbano, etc., así definen algunos los rasgos más sobresalientes del siglo que cierra la llamada Edad Media. Pero no hay que olvidar que tal edificio se levanta sobre la opresión de aquellos que no tienen voz. Efectivamente, hasta el siglo XIII, aproximadamente, la pobreza constituía para los moralistas y poderes públicos un problema marginal fácilmente controlado y habitualmente atendido por las instituciones eclesiásticas que no trascendía del plano moral y religioso. Será en los siglos XIV y sobre todo XV, resultado de los procesos anteriormente aludidos, cuando el concepto de pobreza sufrió importantes transformaciones que afectaron a los sistemas tradicionales de asistencia, convirtiéndose en un problema más estructural que

⁸⁷ CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, pp. 140-144, 470-471.

⁸⁸ BONACHÍA, Juan Antonio: *El señorío de Burgos...*, p. 332; VALDEÓN BARUQUE, Julio (dir.): *Burgos en la Edad Media*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1984, pp. 380-381.

⁸⁹ Tomo la denominación de Bonachía, *ibídem*, p. 332.

coyuntural⁹⁰. En las ciudades, a la pobreza tradicional se añadirán nuevas formas de miseria, como el pobre “ocasional”, urbano, vago o delincuente anónimo, que se instituirá como paradigma del temor del cuerpo social. La pobreza, signo ahora también de maldición divina, deja de ser un problema marginal para convertirse, según algunos autores, en un fenómeno de masas⁹¹. La tradicional construcción ideológica feudal en tres estamentos ya no se corresponde con la realidad pues, ¿dónde quedaría articulada ese enjambre de miserables que deambulan en los campos y villas en expansión?

No obstante haberse convertido la pobreza en un problema social más que moral, hecho que queda reflejado en muchos de los escritos de la época, así como en los de Teresa de Cartagena, como veremos, es cierto que tuvo además consecuencias dogmáticas. Muchos de estos miserables hicieron desde finales del siglo XII de su condición una forma de vida iluminada. Con una lógica inquebrantable llevaron a su extremo numerosos posicionamientos de la Iglesia oficial: el ideal evangélico de pobreza absoluta, de vida errante y libertad social, etc. en conjunción con las ideas maniqueas que imperaban en Bulgaria, Macedonia, Serbia, Bosnia, etc. desembocaron en herejías como las de los Apostólicos, los Pobres voluntarios, los *Swestriones* o Pequeñas hermanas, Bogomilos, Patarinos, Valdenses, Cátaros o Espíritus Libres. Su irreverencia hacia cualquier norma confrontó tanto a las instituciones eclesiásticas,

⁹⁰ Otras motivaciones del cambio ideológico sobre la realidad social de la pobreza derivarían, según José Luis Beltrán, de su vinculación con los desastres epidémicos. Autores como P. Slack, B. Geremed, F. Hildesheimer, B. Pullan o N.Z. Davis han subrayado la coincidencia entre el desarrollo de las primeras estructuras sanitarias urbanas y la creciente identificación física y moral que de los contagios se hizo con el heterogéneo mundo de la pobreza. Las enormes repercusiones demográficas, económicas, sociales y psicológicas de la peste y las plagas, su carácter especialmente “proletario”, contribuyeron a acelerar el final de unas condiciones de vida tradicionales, de tal forma que el asentamiento de pobres en el campo y ciudad se fue modificando y los campesinos desarraigados, convertidos en vagabundos, mendigos o delincuentes, fueron apareciendo en la escena urbana. Considerada la plaga consecuencia de la malnutrición, del hacinamiento, de la suciedad y el desaliño, el potencial de riesgo se consideraba mayor entre los pobres, de tal forma que defender la sanidad era defender a la sociedad frente al pobre, aportando esta teoría nuevos argumentos para la formación del nuevo paradigma del pobre-enfermo: BETRÁN MOYA, José Luis: “Pobreza y enfermedad en los inicios de la Época Moderna”, *Debats*, 60 (1997), pp. 84-90. Más adelante se ampliará esta idea.

⁹¹ VALDEÓN BARUQUE, Julio (dir.): *Burgos en la Edad Media...*, pp. 446-447.

como al orden social feudal⁹². Estos conflictos centrados en el enraizamiento de las herejías tuvieron su expresión igualmente en la Castilla del siglo XV en torno a la persecución de los herejes judaizantes y de los herejes de Durango⁹³.

III.1.2. El conflicto de las minorías

Esta situación de desequilibrio, agravada en momentos de coyunturas económicas difíciles, avivó tensiones sociales, una de cuyas consecuencias será la ruptura, ya anunciada desde Enrique II, de la inestable tolerancia entre las comunidades étnico-religiosas que convivían en Castilla⁹⁴. Sin embargo, a pesar de la constatación de este quebrantamiento de relaciones específicas, su contextualización es más compleja de lo que *a priori* expresa esta caracterización.

Efectivamente, al hablar de comunidades “étnico-religiosas” acuden a la mente razones raciales y confesionales para explicar los enfrentamientos que se produjeron, pero la presión que soportaron musulmanes y judíos fue realmente diferente. En cuanto a los mudéjares, en la legislación de las Cortes, por ejemplo, no suscitan una

⁹² Una visión de ambas derivaciones para el territorio peninsular en FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: “La herejía en España”, *Historia 16*, 176 (1981), pp. 70-80; como cuestión más general, en GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César: “Religión y herejía”, *Clío & Crimen. Las Herejías Medievales*, 1 (2004), pp. 19-21.

⁹³ MONSALVO ANTÓN, José M^a: “Herejía conversa y contestación religiosa a fines de la Edad Media. Las denuncias a la Inquisición en el obispado de Osma”, *Studia Histórica. Historia medieval*, 2 (1984), pp. 109-137; GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Expresiones heréticas en la España medieval: Los herejes de Durango” en *Cristianismo marginado: Rebeldes, Excluidos, Perseguidos. II. Del año 1000 al año 1500. Actas del XII Seminario sobre Historia del monacato celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 3 al 6 de agosto de 1998*, Polifemo, Aguilar de Campoo-Madrid, 1999, pp. 149-178; GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Herejía y disidencia religiosa en el norte de la Península Ibérica en el siglo XV: Alonso de Mella y los herejes de Durango”, *Heresis*, 41 (2004), pp. 74-94.

⁹⁴ VALDEON BARUQUE, Julio: *Los judíos de Castilla y la revolución trastámara*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1968, pp. 15 y ss.; MACKAY, Angus: “Popular movements and pogroms in fifteenth-century Castile”, *Past and Present*, 55 (1972), pp. 33-67. A pesar de ello esta ruptura nunca supondrá una separación absoluta entre las comunidades: “*Los judíos no son algo extraño a la formación social en que se hallan insertos todos los hombres; las contradicciones estructurales y tendencias históricas generales afectan tanto a cristianos como judíos, y por supuesto a las relaciones entre ellos [...] Precisamente es esta inserción de los judíos en la formación social a todos los niveles la que les hará entrar en conflicto*”, MONSALVO ANTÓN, José M^a: *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 85.

preocupación en ningún momento equiparable a la de los judíos, y esto en el ámbito de la propia teoría. Aún está más claro en la práctica: “*los musulmanes que viven en Castilla no serán ‘molestados’ por los cristianos en el grado en el que lo serán los judíos, ni siquiera después de la conversión*”⁹⁵. Las razones de raza y religión no ofrecen, pues, respuestas convincentes a estos conflictos. Si tenemos en cuenta que la hostilidad, como queda dicho, es más virulenta en momentos de crisis económica, esto ya nos da pistas que apuntan en otra dirección: la distinta situación socioeconómica de ambas comunidades, al menos en el imaginario colectivo, podría dar razón de este diferente tratamiento. Así puede entenderse que las escasas restricciones impuestas a los musulmanes, como las establecidas en las Cortes de 1405 que los obligaba al uso de trajes diferentes a los utilizados por los cristianos, o, más tarde, el distintivo con el que se los obligó a definirse, no tuvieron gran efectividad y dejaron de tener significado en tiempos de Enrique IV, dado que su expulsión de las ciudades y plazas tomadas por los cristianos los había convertido en meros brazos para la labor del campo⁹⁶.

El camino de la comunidad semita fue, pues, bien distinto. Varias han sido las fuentes de las que los estudiosos han hecho beber el antisemitismo: el deicidio, la proyección psicológica, el prejuicio social hacia la minoría⁹⁷, etc. Otras motivaciones más históricas giran en torno a su papel financiero e inserción en el funcionamiento de

⁹⁵ Aún en contra de la lógica: considerando que la Península había caído bajo dominio musulmán en el siglo VIII y que la conquista de territorios en dirección al sur había adquirido el matiz ideológico de “*reconquista*” para los cristianos, permaneciendo además durante la baja Edad Media los infieles organizados políticamente en el sudeste de la península y sirviendo la lucha contra ellos de pretexto a los reyes para solicitar dinero al reino en un “*ideal de cruzada*”, parecería lógico que la hostilidad hacia ellos, los musulmanes, habría de desarrollarse con mayor dureza que hacia los judíos, quienes fueron, en principio, bien recibidos mientras fue necesaria la afluencia de pobladores para asegurar y reavivar las plazas ganadas a aquéllos. MONSALVO ANTÓN, José M^a: *Teoría y evolución...*, pp. 102-103.

⁹⁶ Podría objetarse, como observa Monsalvo, que la presencia mudéjar era escasamente significativa desde el punto de vista numérico y que en consecuencia no se generó en torno a ellos una lucha semejante a la del antisemitismo, realidad aún no constatada empíricamente. Aún si así pudiera demostrarse, ¿por qué no fueron los musulmanes expulsados en 1492 y sí los judíos, por qué no se creó una “*Inquisición*” para combatirlos? *Ibidem*, pp. 102-103.

⁹⁷ Un resumen de estas interpretaciones de carácter universalista puede consultarse en MONSALVO ANTÓN, José M^a: “Las explicaciones del antisemitismo”, *Ibidem*, pp. 13-16.

la propia sociedad a través de la vinculación, cuando menos, con los monarcas y la nobleza, a intereses propagandísticos, a un sentimiento popular latente, al progreso de la monarquía o incluso a una renovación religiosa interior cristiana⁹⁸.

José M^a Monsalvo Antón realiza una sistematización de las razones del antisemitismo medieval castellano, aún no superada, en una interesante interpretación del fenómeno: el reduccionismo y manipulación de la realidad llevados a cabo en la formación de su estereotipo odiado⁹⁹ obedece a distintos intereses de todos los grupos socioeconómicos: algunos nobles ven en los judíos, no a un elemento desestabilizador del feudalismo, sino a una competencia contra la que luchar por el reparto de la plusvalía generada dentro de este sistema y por la ocupación sociopolítica que algunos de ellos consiguen en torno al monarca. Los ciudadanos los ven como los agentes más visibles de la actividad exaccionadora de la monarquía en sus ciudades; además, sus oligarcas rivalizan por el arrendamiento de impuestos y el influjo político que aquéllos detentan y a los que ellos aspiran. Los campesinos endeudados, como el resto de grupos sociales, pero más afectados por sus difíciles circunstancias económicas, pueden ver a sus acreedores judíos como causas de miseria; en general, para las clases trabajadoras los judíos son el elemento más visible de la opresión económica de la monarquía. También ésta tenía motivos para su hostigamiento: las propias razones religiosas de cada monarca, la progresiva identificación de reino y rey con la consiguiente conveniencia de una única religión que la fomentara y el perjuicio de un enfrentamiento abierto con el antijudaísmo demostrado por el resto de grupos sociales¹⁰⁰. Por último, la Iglesia, representante de la dominación de un credo religioso sobre los demás, toma

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 17-22.

⁹⁹ A pesar de existir entre ellos diferentes niveles de fortuna, profesión, etc., el judío será el deicida, usurero, inteligente, soberbio, de aspecto ingrato, etc. *Ibidem*, pp. 107-134.

¹⁰⁰ La tutela que ejerció la monarquía obedecía de hecho a la necesidad de evitar un declive de los ingresos reales y la disponibilidad de técnicos financieros. Este difícil equilibrio entre necesidad y perjuicio los llevó a fluctuar en sus políticas centrando su interés la mayoría de las veces simplemente a frenar las persecuciones y eliminar el radicalismo antijudío del resto de grupos. *Ibidem*. pp. 95-97.

partido y facilita el despliegue antijudío de toda la sociedad dotando de significativo ideológico al conflicto¹⁰¹. La creación de un modelo teórico-práctico que se alimenta de ese arquetipo y su realidad, a la vez que lo promueve a través de la legislación y disposiciones eclesiásticas, revela e incita la hostilidad. En fin, el conflicto entre judaísmo y sociedad cristiana puede caracterizarse pues como un conflicto social, si bien específico, en el marco de las luchas sociales de la baja Edad Media.

En cuanto al desarrollo del mismo, no siempre fue de la misma intensidad. Según he señalado, en épocas de bonanza económica los incidentes escaseaban. Así, en Castilla durante los siglos XII y XIII¹⁰², de gran expansión militar, política y económica, las relaciones con este pueblo fueron más armoniosas. No obstante, a finales del reinado de Alfonso X el panorama cambia: se inicia la paralización de la expansión y los primeros síntomas de crisis demográfica y económica comienzan a aparecer, con lo que la conflictividad social aumenta activando el sentimiento antisemita. Por su parte, la jerarquía eclesiástica mantiene desde este momento una actitud hostil hacia el grupo hebreo, sirviendo de legitimación ideológica las disposiciones emanadas de sus concilios y sínodos. Paralelamente, algunas órdenes mendicantes inician una ofensiva antijudía como parte de su programa general de reforma; etc.¹⁰³. Los indicios de estos nuevos aires se materializan por ejemplo en la caída en desgracia de los consejeros y oficiales judíos de la Corte alfonsina y en la disposición real que obligaba a la

¹⁰¹ No obstante, la diferencia de intereses materiales en el propio seno de la Iglesia originará diferentes tratamientos del problema judío, como en el caso de las fogosas predicaciones de Fernán Martínez, quien acaudilló un movimiento popular al que se opuso la jerarquía eclesiástica. *Ibidem*, p. 95.

¹⁰² En cuanto a la cronología del desarrollo del conflicto, señalo unos arcos temporales muy generales en los que coinciden tradicionalmente los historiadores, aún hoy vigentes, como puede comprobarse en obras de síntesis de reciente factura: VALDEÓN BARUQUE, Julio: *Judíos y conversos en la Castilla Medieval*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000; MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel: *Los judíos en la Edad Media española*, Arco Libros, Madrid, 2001. Naturalmente dicha cronología varía según se refiera a ámbitos histórico-geográficos más pequeños, o incluso pueden ser matizados según criterio del autor: *cfr.* Angus Mackay y Monsalvo Antón.

¹⁰³ MONSALVO ANTÓN, José M^a: *Teoría y evolución...*, pp. 207-211.

comunidad murciana judía a vivir en un barrio separado y a limitar el interés de sus préstamos¹⁰⁴.

Además dos nuevos argumentos se suman en contra de los judíos: primero, su misma diferenciación social entre una minoría privilegiada muy ligada a la alta nobleza y mayoritariamente a las finanzas, y una masa popular de artesanos, pequeños comerciantes, agricultores, etc.; segundo, la influencia de las doctrinas de Maimónides y Averroes, que redujo el contenido bíblico a un simple deísmo dejando el resto en un mero simbolismo alegórico. Participando de esta nueva visión la minoría oligárquica, el pueblo judío estaba enfrentado dentro de sus propias filas¹⁰⁵.

Sin embargo fue en el siglo XIV cuando las tendencias antisemitas cristalizaron: a la agudización de la crisis entrevista a finales del siglo XIII y que culminará a mediados de siglo¹⁰⁶, se suman la inestabilidad política durante las minorías de los monarcas, el ensañamiento en las críticas y el aleccionamiento antijudío desde la Iglesia cristiana¹⁰⁷ y las filas de apasionados nuevos conversos¹⁰⁸, la guerra civil y el triunfo del Trastámara¹⁰⁹, la influencia de la política antijudía de reinos foráneos como Inglaterra y

¹⁰⁴ VALDEÓN BARUQUE, Julio: *Los judíos de Castilla...*, pp. 15-16.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 16; SUÁREZ FERNÁNDEZ: *Los judíos: la historia más completa del pueblo judío*, Ariel, Barcelona, 2006.

¹⁰⁶ Recuérdese el hito de la peste negra: la muerte, inseguridad y contracción económica que trajo consigo tal epidemia supuso en algunos reinos como Aragón el asalto inmediato a las aljamas. Y, si bien en Castilla no se llegó a tales extremos, es cierto que la tensión social, en la que confluían, no lo olvidemos, factores sociales pero también económicos e ideológicos, aumentó peligrosamente.

¹⁰⁷ Sirvan como paradigmas el concilio de Zamora de 1312, las predicaciones de Ferrán Martínez, arcediano de Écija cuyas violentas prédicas fueron amonestadas bajo pena de excomunicación, e incluso combatidas por el mismo Enrique II, o la bula de Gregorio XI firmada en Aviñón en 1375 en la que exhortaba a este monarca a no consentir que los judíos tuvieran ningún tipo de dominio sobre los cristianos, pues ello sería una vulneración grave de la doctrina tradicional sostenida por la Iglesia. VALDEÓN BARUQUE, Julio: *Los judíos de Castilla...*, pp. 72-74; MONSALVO ANTÓN, José M^a: *Teoría y evolución...*, pp. 245-247.

¹⁰⁸ La mayoría de autores coincide en ver en los conversos el celo más ferviente en la catequización forzada de los judíos, destacando en esta acción la escuela de Abner de Burgos. MONSALVO ANTÓN, José M^a: *Ibidem*, p. 246.

¹⁰⁹ “La instalación de Enrique II como rey de Castilla marca un auténtico punto clave en la historia de las relaciones cristiano-judías de la Castilla medieval [...] pues es a partir de esos años cuando se evidencia de forma contundente la imposible convivencia armónica entre cristianos o judíos”, VALDEÓN BARUQUE, Julio: *Los Judíos de Castilla...*, p. 12. En efecto, a nivel general, toda la comunidad judía vivió un período de protección que desafiaba las anteriores disposiciones de mano de Pedro I durante el decenio 1350-1360. La explicación de este trastruque es compleja, fruto de la

Francia, etc. Todo ello se tradujo en una fuerte presión en las Cortes¹¹⁰, saqueos, destrucción de sinagogas, matanzas, sanciones económicas, etc.

No obstante, la colaboración de los hebreos con la monarquía y las altas esferas era por el momento insustituible en ciertas ramas de la administración, especialmente en las financieras, así como en otras actividades como la medicina, astronomía, diplomacia, etc. Por ello esta minoría privilegiada no dejó de estar presente en las altas esferas en ningún momento. Así, como en el pasado había sucedido, y ahora en menor medida, la hacienda regia, desde el puesto más alto, el de tesorero mayor, hasta los arrendadores locales de los diversos tributos, está ocupada en una cierta medida por hebreos¹¹¹.

Como ejemplo de esta realidad encontramos ocupando ese citado puesto de tesorero mayor a Samuel Levi¹¹², quien fue, con posterioridad, torturado y muerto por

conjunción de factores económicos, sociales y políticos. La pugna entre la tendencia partidaria del fortalecimiento de la monarquía y el estamento nobiliario se agudizó a raíz de la crisis demográfica de 1348-1350. Por ello, la nobleza procura resarcirse de las pérdidas y exige al monarca nuevas compensaciones. Pedro I, que pretendía instaurar un gobierno despótico, se verá forzado a sostenerse en el poderoso grupo financiero judío y en la pequeña nobleza. *Ibidem*, pp. 26-27. Su hermanastro utilizará precisamente este apoyo como arma contra él, desarrollando una línea antijudía paralela a la popular, pero no coincidente: durante esta pugna por el poder Enrique promovió violentas actuaciones contra los judíos, como el saqueo de la aljama menor en Toledo en 1355 y en Najera en 1360: LÓPEZ DE AYALA, Pedro: *Crónicas*, Ed. José Luis Martín, Planeta, 1991, pp. 146 y 239 respectivamente. Y dice el cronista de esta última entrada: “*e hicieron matar a los judíos [...] porque las gentes lo facían de buena voluntad*”, hecho que pone de relieve que el antisemitismo popular poseía un cariz de naturaleza violenta que en el caso del monarca obedecía más a una cuestión de estrategia propagandística. Así, la dura represión que tras alcanzar el poder ejerció sobre los judíos toledanos vino a confirmar la idea del supuesto antisemitismo del monarca en la masa popular, si bien cabe entenderla más como la consecuencia de la fuerte rebeldía de aquellos que como resultado de una política abiertamente antijudía. De hecho, bajo su mandato las reivindicaciones y acciones antijudías son frenadas en lo posible, desarrollándose el antijudaísmo popular al margen del poder público e incluso en contra suyo: MONSALVO ANTÓN, José M^a: *Teoría y evolución...*, pp. 227-236.

¹¹⁰ Para analizar la escalada de esta presión a lo largo del siglo, pueden compararse las Cortes de Alcalá de 1348, las de Burgos de 1367 y 1377, o las de Valladolid de 1385. *Ibidem*, pp. 238-251.

¹¹¹ En muy pequeña medida, si “*Recordamos que el gran papel hacendístico de los judíos es uno de los grandes mitos de la historiografía [...] Desde Enrique II los judíos eran raramente tesoreros y recaudadores y apenas contadores [...] los arrendadores judíos no toman el arrendamiento en un porcentaje mayor del 0,3-25 por ciento del total de las rentas reales entre 1439-1469*”, MONSALVO ANTÓN, José M^a: *Teoría y evolución...*, p. 76.

¹¹² Su ascenso fue promovido por Juan Alfonso de Alburquerque, a quien había prestado servicio con anterioridad: LOPEZ DE AYALA, Pedro: *Crónicas...*, p. 155. Este hecho permite aventurar que la inspiración política filojudía de Pedro I se debe a este noble. Aparece además en todas las instrucciones regias sobre rentas públicas, dirige la confiscación de los dominios de los nobles rebeldes, presiona en sus obligaciones fiscales a obispos, ejerce como oidor en la corte..., VADEÓN BARUQUE J: *Los judíos en*

orden del monarca, además de prendida toda su familia¹¹³. Este hecho no supuso el abandono de la colaboración real con la comunidad hebrea, ni siquiera con familiares del sentenciado como Juçaf Leví en Sevilla, y Zag Leví¹¹⁴, en Burgos, quienes ocupaban puestos claves en la administración financiera, siendo éste último, bisabuelo de Teresa de Cartagena.

Las hostilidades continuarán en el reinado de Juan I y estallarán durante la minoría de Enrique III en los famosos pogroms de 1391¹¹⁵. Como consecuencia de ello, a partir de esta fecha se producen nuevas distribuciones de las aljamas tanto dentro de las ciudades como en su traslado a zonas rurales, emigraciones de judíos a tierras extrapeninsulares; conversiones masivas, poco sinceras en su mayoría y muy condicionadas por predicaciones como las de San Vicente Ferrer, la traslación de las acusaciones antijudías a hombros conversos¹¹⁶, la aparición del estigma de cristiano nuevo frente al viejo, etc. Por todas estas razones, esta fecha de 1391 señalará, por antonomasia, el nacimiento del problema converso¹¹⁷, a la vez que estos cambios propiciaron una menor influencia de la población judía, cuya problemática *stricto sensu*

Castilla...p. 29. De la importancia de este personaje puede darnos idea el hecho de que en las Cortes de Toro de 1371, se haga clara referencia a él como testimonio de una situación con la que los procuradores pretenden terminar. *Ibidem*, p. 59.

¹¹³ Según cuenta López de Ayala en sus *Crónicas...*, p. 256.

¹¹⁴ Zag Leví aparece junto a Salomón Bienveniste en 1359 subarrendando las dos tercias de las alcabalas del Infantazgo de Valladolid. SERRANO, Luciano: *Colección diplomática de S. Salvador del Moral*, Madrid, 1906, pp. 155-157, en VALDEON BARUQUE, Julio: *Los judíos en Castilla...*, p. 30.

¹¹⁵ Para una ampliación específica de este fenómeno, pueden consultarse. MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel: "Antisemitismo sevillano en la Baja Edad Media: El pogrom de 1391 y sus consecuencias", *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza: La Sociedad Medieval Andaluza: Grupos no privilegiados*, Jaén, 1984 y MITRE FERNÁNDEZ, Emilio: *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El pogrom de 1391*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1994.

¹¹⁶ Sin embargo, esta imputación en cuanto lo fue por su lucha por el poder y la posición socioeconómica fue utilizada como algo adicional, no como motivación principal en el conflicto, como lo fue en el caso del conflicto judío. Por esta razón el conflicto de los conversos no ha sido definido en la categorización de conflicto social: LADERO QUESADA, Miguel Ángel: "Los judeoconversos en la Castilla del siglo XV", *Historia 16*, 194 (1992) 39-52; MONSALVO ANTÓN, José M^a: "Herejía conversa y contestación religiosa a fines de la Edad Media. Las denuncias a la Inquisición en el obispado de Osma", *Studia Histórica. Historia medieval*, 2 (1984), pp. 109-137.

¹¹⁷ No quiere esto decir que anteriormente no hubiera conversiones ni episodios conflictivos respecto de ellas: una ley recogida en la Séptima Partida sanciona a aquellos que insultaran a los recién convertidos. Pero hasta esta fecha son casos aislados. DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Los judeoconversos en la España Moderna*, MAPFRE, Madrid, 1992, p. 13.

pierde protagonismo durante el siglo XV¹¹⁸. A pesar de ello la situación no varía respecto a períodos anteriores: alternaron fases, normalmente coincidentes con gobiernos de monarquías “fuertes”, caracterizadas por la ausencia de tumultos, canalizados no obstante a través de una legislación de extrema dureza, predicaciones, debates y polémicas¹¹⁹, con momentos de inestabilidad general y revueltas antisemitas¹²⁰.

Paradójicamente, será en un ambiente de recuperación relativa de la comunidad judía gracias a la política de restablecimiento de la economía y el orden que llevaron a cabo los Reyes Católicos, cuando en 1492 se promulgue el edicto de su expulsión con vistas a la consecución de una unidad efectiva entre monarquía y reino, que precisaba de la unidad religiosa para su identificación¹²¹.

¿Cómo afectó a la familia de Teresa este proceso? Ciertamente su abuelo Salomón Leví era un gran rabino en Burgos, y fue precisamente durante los convulsos años de finales del siglo XIV, exactamente en 1390¹²², cuando se convirtió junto con su familia. Sobre la sinceridad de la misma puede alegarse en su favor el nombramiento del

¹¹⁸ Su menor presencia en las ciudades y la disminución de su número, ya sea por emigración o por conversión, no debe sin embargo entenderse como una desaparición absoluta de las esferas de influencia. Hay que tener en cuenta en esta disminución de la violencia explícita el hecho de que las ciudades habían conseguido ya gran parte de las exigencias concretas que tradicionalmente les inquietaban. Además la situación económica del siglo XV es relativamente desahogada, MONSALVO ANTÓN, José M^a: *Teoría y evolución...*, pp. 294, 311.

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 265-276.

¹²⁰ Especialmente reseñables son las actuaciones de Benedicto XIII, Fernando de Antequera y sobre todo la Sentencia-Estatuto de 1449 de Toledo, que supuso el antecedente de los estatutos de limpieza de sangre y que simboliza la “*alteración de las actitudes mentales de la sociedad castellana*”, radicalizada desde estos años centrales del siglo XV, significativamente afectados por las intrigas nobiliarias, *ibidem*, pp. 297-315.

¹²¹ Muchos han sido los argumentos dados para justificar esta expulsión: algunos hacían responsable a la nobleza, otros a las oligarquías urbanas, etc. Actualmente es prácticamente un consenso entre los historiadores que fue la monarquía, apoyada en su instrumento inquisitorial y en medio de una sociedad cuya mentalidad empezaba a mirar con ojos renacentistas, quien, en última instancia, para “*desarraigar al judaísmo como fe religiosa*” dictó esta solución definitiva: *ibidem*, pp. 323-336; LADERO QUESADA, Miguel Ángel: “Los judeoconversos...”, p. 40; MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel: *Los judíos en la Edad Media...*, p. 63; GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Los conversos y la Inquisición”, *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 207-236; etc.

¹²² Según recoge Francisco Cantera Burgos, *Alvar García de Santa María...*, p. 304

*Patriarca de Aquileya*¹²³ como obispo¹²⁴, desafiando incluso la ley de *Las Siete Partidas*, cuya defensa fue uno de los baluartes del monarca trastámara. Existen también testimonios de terceros que corroboran la sinceridad de la conversión: Sanctotis¹²⁵, Ha-Lorquí¹²⁶, etc.

También se pronunció esta familia, espoleada por la polémica iniciada contra los conversos, ante la mácula de la incipiente limpieza de sangre encarnando las dos direcciones que su defensa impulsó: una que renegaba ardorosamente de sus antiguos correligionarios, representada por la pluma de Pablo de Santa María y su *Scrutinium Scripturarum*; y la otra, inspirada en sentimientos de caridad evangélica, que pretendía la concordia, personificada por Alonso de Cartagena y su *Defensorioum unitatis christiana*e, abuelo y tío de Teresa respectivamente¹²⁷.

Estos datos, así como la evidencia de su avenencia con viejos correligionarios, advertida en el mantenimiento de relaciones con familias judías y la existencia dentro de la suya propia de elementos no conversos aún después del bautismo de Pablo y sus principales familiares¹²⁸, no han sido suficientes para dilucidar la política de esta casa al

¹²³ LÓPEZ MARTÍNEZ, Nicolás: *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*, Burgos, 1954, pp. 391-404.

¹²⁴ En 1402 Pablo de Santa María fue nombrado obispo de Cartagena y de Burgos tres años más tarde. CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, p. 277.

¹²⁵ SANCTOTIS, CRISTÓBAL DE: *Vita d. Pauli episcopi Burgensis*, Felipe Junta, 1591, BNM, sig.3-75.815.

¹²⁶ Carta de Yehosu'a Ha-Lorquí, convertido por su influencia, como otros muchos intelectuales judíos, y transformado en el activista cristiano Jerónimo de Santa Fe, a Pablo de Santa María recogida por CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, pp. 309-314.

¹²⁷ De hecho el aprecio y posición de esta familia se verá cuestionado con el auge de los estatutos de limpieza de sangre en el siglo XVI, especialmente en su segunda mitad, en la que sus descendientes “tuvieron que moverse mucho en Madrid y Roma para que se les reconociese”. Como ejemplo sirva la *Alegación en derecho sobre si debe ser excluida la familia de Don Pablo de Santa María de poder ser admitida a las órdenes militares por el Estatuto que ordena que los que han de ser admitidos, no tengan raza de judío, ni moro ni converso*, que en 1596 falla en beneficio de la familia, ms. 88 de la RAH, Anejo L del Boletín de la Real Academia Española, 1991. Finalmente Pedro Osorio de Velasco, descendiente en sexto grado por parte de madre de don Pablo, reunió dictámenes de teólogos y catedráticos y obtuvo de Clemente VIII un breve declarando su linaje apto para todos los honores, hasta alcanzar a título póstumo de Felipe III la real cédula de 7 de febrero de 1604 que le reconocía la limpieza de sangre para él y todos los descendientes de don Pablo de Santa María. DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Los judeoconversos...*, pp. 157-158.

¹²⁸ Según carta pública fechada el 24 de febrero en el castillo de Soria, CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, pp. 71, 248, 250.

respecto: mientras sus detractores (José Amador de los Ríos, Yitzhak Baer, Américo Castro¹²⁹, etc.) defienden el oportunismo de su conversión y su activo papel proselitista en la represión antisemita como máscara de su verdadera convicción religiosa, otros (Francisco Cantera, Antonio Domínguez Ortíz¹³⁰, etc.) afirman el carácter moderado y juicioso en sus intervenciones políticas y sociales, así como su santidad. Quizás sea más acertado explorar este aspecto distinguiendo generaciones y posicionamientos personales. En fin, el estudio de la obra de Teresa nos ayudará a dilucidar si su condición de descendiente de conversos imprime, como algunos autores han querido ver, algún carácter específico en la misma.

III.1.3. La Iglesia

A pesar del celo purista demostrado, la Corona de Castilla, de un modo similar a lo que sucede en toda la cristiandad occidental, vivió tiempos difíciles desde el punto de vista religioso a finales de la Edad Media. Los cambios operados en estos siglos finales de la Edad Media, ya comentados, afectaron, como no podía ser de otra manera, tanto a la organización de la Iglesia y sus instancias de poder como a la dimensión pastoral. La ruptura de la unidad de la Iglesia a consecuencia del Cisma fue sin duda el síntoma más espectacular de la crisis. No se trataba de algo superficial, sino muy profundo que clamaba por una reforma a todos los niveles: la intensificación del dominio señorial de los grandes obispos, interesados más en el mantenimiento de una posición privilegiada en la vida política, la crisis económica en las propiedades y rentas de la Iglesia, la disminución de la capacidad adquisitiva del bajo clero, etc., se reflejan en una

¹²⁹ AMADOR DE LOS RÍOS, J.: *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, Buenos Aires, 1943; BAER, Yitzhak: *Historia de los judíos en la España cristiana*, Atalaya, Madrid, 1981; CASTRO, A.: *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Crítica, Barcelona, 1983.

¹³⁰ CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*; DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Los judeoconversos en la España Moderna*, MAPFRE, Madrid, 1992.

relajación de las costumbres, que por otra parte afectaba a toda la sociedad bajomedieval. En el clero secular, el concubinato, la barraganía, la escasez de conocimientos doctrinales y la desatención de sus actividades pastorales eran comportamientos nada extraordinarios, como evidencian tantos sínodos y otro tipo de documentos escritos¹³¹. Entre el clero regular, mientras abades y priores vivían rodeados de lujo y ostentación y mal administraban los recursos de los monasterios, los monjes y frailes deambulaban fuera de sus casas, ofreciendo una conducta poco edificante en bastantes ocasiones. Incluso los frailes mendicantes, cuya pobreza estricta tan viva impresión había causado en las masas durante el siglo XIII, adolecían de las mismas dificultades una centuria después¹³².

Se imponía un movimiento reformador: el retorno al espíritu primitivo de la Orden, a la vida en común, la pobreza individual, la temporalidad de los cargos, la religión humilde y afectiva, la clausura femenina y una rigurosa selección de los candidatos a la vida religiosa son aspectos que definen las aspiraciones de las

¹³¹ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “La importancia de la formación religiosa” y “El contenido catequético de sínodos y catecismos” en *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s.XIV-XVI)*, Universidad del País Vasco, 1994, pp. 27-52; GUIJARRO GONZÁLEZ, Susana: “Las escuelas y la formación del clero de las catedrales en las diócesis castellano-leonesas (siglos XI-XV) en IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.): *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales. Nájera, 1999*, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, pp. 61-95, especialmente un posible signo de su decadencia en p. 93; GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “El catecismo medieval de Arnaldo de Barbazán, obispo de la diócesis de Pamplona (1318-1355)”, *En la España Medieval*, 15 (1992), pp. 328-352.

¹³² La irregularidad de los religiosos se hizo patente incluso en textos profanos: “*La insistencia de la legislación canónica de los siglos XIII y XIV en torno a la vida y honestidad de los clérigos, es testimonio evidente de la desmoralización en la que se encontraban inmersos [...] atestiguada igualmente por las fuentes literarias de estos mismos siglos*”, GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ignacio: *El Rimado de Palacio: una visión de la sociedad entre el testimonio y el tópico*, Diputación Foral de Álava, Vitoria, 1990, p. 250. Sirvan como ilustración de esta realidad el concilio de Toledo de 1323, el sínodo de Salamanca de 1451, el de Santiago de Compostela de 1435, el *Libro de Buen Amor* de Juan Ruiz y el *Quijote* de Avellaneda. Incluso, las críticas ante estos desórdenes se reflejaron en las Cortes, como las de Guadalajara de 1390: *Ibidem*, pp. 249-273; SÁNCHEZ HERRERO, José: *Concilios provinciales y sínodos de Toledo en los siglos XIV y XV*, La Laguna, 1976, p. 80; GARCÍA GARCÍA, Antonio (dir): *Synodicon Hispanum*, Madrid, 1991, IV pp. 311, 319-320, I p. 383. Para una visión general sobre la falta de preparación de los clérigos, *cfr.* SOTO RÁBANOS, José M^o: “Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas (siglos XIII-XV)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 23 (1993), pp. 257-356, especialmente sobre los sínodos castellanos y tratadistas, pp. 322-353.

comunidades del siglo XV¹³³. Los concilios, sínodos, catecismos y visitas pastorales serán los medios que intenten hacer realidad la reforma a nivel secular; a nivel regular, los primeros atisbos de renovación se dieron entre los frailes a finales del siglo XIV a iniciativa espontánea de algunos de ellos y originándose la “estricta observancia”, medidas todas ellas de limitado éxito¹³⁴.

La patente disociación entre prédica y práctica de la Iglesia también promovió movimientos en una sociedad laica que demandaba un acercamiento a la religión menos intelectual y el retorno a los principios evangélicos. La pérdida del monopolio cultural detentado por los monasterios corre pareja con las demandas que plantea esta sociedad en orden a satisfacer sus propias inquietudes religiosas, sin por ello abandonar la vida seglar. Las conquistas de una vivencia religiosa interior, unas relaciones con la divinidad más personales e individualizadas, la floración de movimientos heréticos como los mencionados anteriormente, la profusión de beaterios y formas de vida alternativos a las propuestas sistemáticas eclesiales, etc., son algunos de los exponentes del nuevo clima de efervescencia religiosa¹³⁵. La reforma promovió el comportamiento

¹³³ En realidad estas pretensiones estaban ya presentes en el intento de reforma que Juan de Abbeville impulsó entre 1228 y 1229, la cual promovía la materialización de las directrices del IV concilio de Letrán. Francisco Javier Fernández Conde señala concretamente para el territorio castellano como punto de arranque de la reforma monástica el reinado de Juan I, quien, rodeado de destacadas personalidades eclesiásticas, impulsó la fundación y consolidación de los Jerónimos, la cartuja de Santa María del Paular y el monasterio de San Benito de Valladolid, así como la reforma de los Premostratenses, algunas casas de la Orden de Santiago y varias abadías regulares como San Isidoro de León y Nuestra Señora de Parraces, FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: “La problemática eclesiástica: decadencia y reforma” en FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: *Las sociedades...*, pp. 133-141.

¹³⁴ Recuérdese a los renovadores San Benito de Valladolid, Santa Justina en Padua, San Matías de Tréveris en Alemania, etc. Para una visión general del proceso reformador en Europa, *cfr.* RAPP, F.: *La iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, 1973, pp. 158-176; RUCQUOI, Adeline: “Los franciscanos en el reino de Castilla” y GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Dominicos y franciscanos en el País Vasco (siglos XIII-XV)” en IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.): *Espiritualidad y Franciscanismo: VI Semana de Estudios Medievales Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1996, pp. 65-99 y 213-233 respectivamente.

¹³⁵ Dicho clima no supuso, sin embargo, un desplazamiento o una suplantación de las parroquias como instrumento de la Iglesia que más cercanamente competió a la mayoría de cristianos, como Tanner comprueba en Norwich a pesar de contar con figuras de la importancia de Juliana. TANNER, Norman P. : *The church...*, p. 17; y para el País Vasco GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: ““Las manifestaciones del poder de Dios”: la influencia ejercida por los clérigos y sus agrupaciones sobre la sociedad urbana” en GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: *Gobernar la ciudad...*, pp. 445-486.

humilde, ascético, la práctica metódica de las virtudes, la lectura meditada de la Biblia y la oración mental, pero también la implicación activa en dicha reforma¹³⁶.

Hay que destacar un fenómeno que, aunque no nuevo, fue revitalizado desde los Países Bajos en las últimas décadas del siglo XII y que tuvo en todo el occidente cristiano gran impacto, cobrando en estos siglos y aún en la Modernidad, un notabilísimo desarrollo: es el llamado por los historiadores *movimiento religioso femenino*. Se trata de mujeres que defendieron el derecho a vivir una vocación religiosa fuera de los muros de monasterios y conventos. Las modalidades adoptadas fueron principalmente dos: las beatas y las reclusas¹³⁷, según vivieran su vocación sin desvincularse de su entorno laico o se recluyeran voluntariamente en pequeñas celdas, habitualmente adosadas a iglesias o murallas. Otras, incluso, optaron por una vida más o menos errante.

Paralelamente a este fenómeno se observa una feminización del cristianismo en el desarrollo de los escritos medievales de corte místico, aunque debido a la dificultad de difusión de estos trabajos y, consecuentemente, el desconocimiento mútuo entre las autoras, no puede hablarse de un movimiento uniforme¹³⁸.

¹³⁶ En Italia, por ejemplo, el culto finisecular a Santa Úrsula y las once mil vírgenes desembocó en el deseo femenino de misiones del tipo desarrollado por mujeres santas como Juana de Arco, cuya historia fue incluida por Giovanni Sabadino de Arienti en *Gynevera de le clare donne*, imprimida posteriormente como *De claris selectisque mulieribus*. En los ejemplos propuestos en esta obra se exaltaba tanto el valor militar de las mujeres guerreras como el de quien desarrollaba un papel conductor en la Iglesia, al modo del Papa Juan XXIII, Brígida, que le recordaba la pobreza de la Iglesia primitiva, la propia Úrsula o Catalina de Siena. ZARRI, Gabriella: "The Marriage of Virgins in the Sixteenth Century" en COAKLEY, John; MATTER, E. Ann (eds.): *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1994, pp. 245-247.

¹³⁷ "Cellane, recluse, incarcerate, pinzoche, emparedadas, beguinias..." son algunas de las denominaciones que recibieron estas mujeres en el occidente cristiano. Cfr. MCDONEEL, E.W.: *The Beguines and Beghards in Medieval Culture, with special emphasis on the Belgian scene*, Octagon Books, New York, 1969. A pesar de este florecimiento, el papel jugado por las mujeres en la vida ascética y monástica no es nuevo, sino que fue fundamental desde los primeros tiempos del cristianismo, y como tal ha sido reiteradamente reivindicado.

¹³⁸ KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento en la temprana Edad Moderna Peninsular: Arboleda de los Enfermos y Admiración operum Dey de Teresa de Cartagena*, Tesis doctoral, Boston University, UMI 3207005, 2006, pp. 100-116.

Los puntos de contacto entre herejes y religiosas eran palpables y nacían de su creencia en la posibilidad de divinización del alma inocente por el Amor. Si bien el ser humano está manchado por el pecado original, puede volver a su pureza original si se entrega sin reservas a Él, sin congoja ni esperanza de recompensa. La ortodoxia doctrinal había dejado de ser el objetivo primordial. La obsesión del dogma quedaba relegado a la esfera jerárquica eclesiástica (y masculina). Para las religiosas era una cuestión de supervivencia y cuando la razón y el amor se encontraban, era éste segundo quien imperaba¹³⁹.

En la meseta castellana, un área de elevada densidad urbana y de intensa organización institucional eclesiástica, en este período de cambios profundos en las “políticas sexuales” del estado y de la iglesia jerárquica secular, este fenómeno también se acusó, aunque la falta de estudios sistemáticos en toda su extensión impide establecer su alcance¹⁴⁰.

La Iglesia deseaba en principio que las mujeres se dejaran guiar por la inspiración religiosa. Pero no imaginaba las implicaciones de este complejo y variado fenómeno. Cuando se percató de que este movimiento múltiple e inasible se encontraba absolutamente fuera de su control le supuso un reto que se prolongará durante los siglos XIII y XIV. Los intentos por parte de la Iglesia de controlar tales manifestaciones llevaron a la institucionalización de muchos de estos grupos en conventos regulares. Españolas, italianas, francesas y, sobre todo, alemanas sufrieron tal persecución por

¹³⁹ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos de l'Amè. Le imaginaire des religieuses dans les Pays-Bas du Sud, depuis le 13e siècle*, Bruselas, Martial et Snoeck, 1994, p. 19.

¹⁴⁰ No obstante pueden consultarse CAVERO DOMÍNGUEZ, G.: “Emparedamiento en Astorga”, *Yermo*, 16 (1978), pp. 21-44; MIURA ANDRADES, J.M.: “Milagros, beatas y fundaciones de conventos. Lo milagroso en las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a fines del siglo XVI” en ÁLVAREZ SANTALÓ, C. (coord.): *La religiosidad popular II. Vida y muerte: La imaginación religiosa*, Barcelona, 1989, pp. 443-460; MUÑOZ FERNÁNDEZ, Á.; GRAÑA CID, Mª M (eds): *Religiosidad femenina: Expectativas y realidades (ss.VIII-XVIII)*, Madrid, 1991; MUÑOZ FERNÁNDEZ, Á.: *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión correctoras del poder (ss XIV-XVII)*, Madrid, 1994; MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “Oria de Villavelayo, la reclusión femenina y el movimiento religioso femenino castellano. (Siglos XII-XVI)”, *Arenal* 5, 1 (1998); AVELLA CHAFER, F.: “Beatas y beaterios en la ciudad y arzobispado de Sevilla”, *Archivo Hispalense*, 198, 1982, pp. 99-132.

parte de la autoridad que no pudieron mantenerse, de tal forma que sus novedosas ideas y prácticas espirituales quedaron anuladas por su sometimiento a reglas monásticas preexistentes, uniformadoras y moldeadas por instancias varoniles¹⁴¹. En el siglo XV apenas si son rastreables aún en los Países Bajos, probablemente por una mayor facultad de adaptación que les permitió encontrar un término hábil de supervivencia entre el reconocimiento de su identidad y su eliminación por absorción o desaparición. Sirvan como ejemplos cercanos el monasterio de Santa Clara de Alcalá de Henares, en cuyo origen se halla el beaterio de Santa Librada o el Real Convento de Clarisas de Salamanca, que deriva del beaterio situado junto a la ermita de Santa María. No omitamos tampoco los beaterios femeninos existentes a mediados del siglo XV en el País Vasco, a los que se procura poner bajo la mirada vigilante de las jerarquías eclesiásticas¹⁴².

Este salto al protagonismo social de la mujer, a pesar de que supuso una reacción a la clericalización y fortalecimiento de las estructuras de la Iglesia y a sus instrumentos de control, no implica necesariamente un rechazo de la visión negativa que sobre la mujer predominaba. Paradójicamente muchas de estas mujeres utilizaron esta visión para declararse como los verdaderos instrumentos, las bocas por las que Cristo hablaba, de forma que cuanto más pobre e idiota se fuera, o al género femenino se perteneciera, mayor garantía de autenticidad adquirirían sus “divinas” palabras, como recuerdan las de la paradigmática Brígida de Suecia. Incluso la vituperada belleza femenina fue transmutada en una corriente literaria que la confundía con la divina con rasgos

¹⁴¹ Recuérdese que Santa Clara, cuando quiere poner en marcha un proyecto de vida evangélica de predicación y pobreza inspirado por Francisco de Asís, éste le envió a un monasterio benedictino de clausura. Tras la muerte de esta mujer, el privilegio de pobreza personal y colectiva que había logrado para su comunidad de San Damián fue derogado y sustituido por una regla mitigada que modificaba las aspiraciones de la fundadora. ECHÁNIZ SANS, María: *Heterodoxia y política de las mujeres. La relación con lo divino de las mujeres hispánicas de los siglos XV y XVI*, Seminario del Master en estudios de las dones del Centre de Recerca de Dones.

¹⁴² GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Alonso de Mella y los herejes de Durango en el siglo XV” en *Religiosidad y sociedad...*, pp. 83-115.

poéticos, de manera que se elude la condena ascética al ser la mujer admirada como obra de Dios: su belleza suscitaría la bendición de su creador¹⁴³.

Asimismo aquella caracterización negativa se tornó desde, aproximadamente, el siglo XII, positiva al identificarla con la humanidad de Cristo, su parte más vulnerable, posibilitando una feminización del cristianismo, es decir, un acceso a lo divino sin renunciar a su feminidad¹⁴⁴.

La devoción a la Virgen y otras mujeres bíblicas es otra de las manifestaciones de una cierta revalorización de la mujer. Si bien en algunas obras de la época como *Triunfo de las donas*, de Juan Rodríguez del Padrón, *Tratado en defensa de virtuosas mujeres*, de Mosén Diego de Valera, o *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, de Álvaro de Luna¹⁴⁵, los adjetivos que delimitan el protagonismo del género femenino explicitan la necesidad de las mujeres dentro de una realidad nada igualitaria y que las defiende en tanto que encarnen una imagen tradicional y conservadora, junto a éstas existen otros textos, mayoritariamente debidos a la pluma femenina, particularmente significativos por los cambios simbólicos propuestos. En ellos, en parte posibilitados por la vulgarización de las Sagradas Escrituras y, en palabras de Virginia Woolf, en el caso de las religiosas por la disposición de habitación propia y cierta independencia económica, es habitual una adaptación de los hechos y figuras bíblicas que promociona el

¹⁴³ HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario: *Monjas ilustres en la historia de España*, T.H., Madrid, 1996, pp. 70-71.

¹⁴⁴ Este cambio coincidió con la campaña contra el dualismo cátar. Cuerpos que llegaron a ser uno con el Cristo de la Pasión, visiones de ostias consagradas que se convertían en carne sanguinolenta, etc. eran profundas evidencias que enfrentaban la afirmación de este movimiento herético según la cual la materia no podía ser obra del buen Dios. BYNUM, Caroline Walker: "El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media" en FEHER, Michel; NADDAFF, Ramona; TAZI, Nadia (eds.): *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano I*, Taurus, Madrid, 1990, p. 175.

¹⁴⁵ Sobre esta última obra y su autor Cantera Burgos afirma ser esenciales en la vida y persona de Teresa: *Alvar García de Santa María...*, p. 546. M^a Milagros Rivera cree, sin embargo, que los contenidos de esta obra están mucho más cerca de los del *De mulieribus claris* de Bocaccio que de los trabajos de Teresa: "La Admiración de las obras de Dios de Teresa de Cartagena y la querrela de las mujeres" en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, I, Al-Mudayna, Madrid, 1992, p. 281, opinión que contrasta con la de M^a Isabel Montoya Ramírez en "Observaciones sobre la defensa de las mujeres en algunos textos medievales" en PAREDES, Juan (ed.): *Medioevo y Literatura: Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol.III, Granada, 1995, pp. 401-402.

reconocimiento y la autoridad femenina, como se verá a lo largo de este trabajo, ejemplificados en Isabel de Villena, Constanza de Castilla, Juana de la Cruz, etc.

No obstante estas posibilidades, reconocidas incluso por algunos varones de poder¹⁴⁶, la autoridad de estas mujeres-profetas, “tocadas” por Dios, hubieron de enfrentar un sistema que desconfiaba extraordinariamente de tales manifestaciones, pues cuestionaban la necesaria intercesión entre el creyente y Dios y, en consecuencia, el sentido de las jerarquías y competencias de la Iglesia institucional. En nuestro territorio las denuncias de Lope de Salinas o San Vicente Ferrer, o fuera de él las de Jean Gerson al respecto así lo demuestran, subrayando los tradicionales y misóginos clichés de locuacidad femenina, peligrosa sexualidad y debilidad ante la sugestión diabólica¹⁴⁷.

Este recelo aumentó a lo largo del siglo XVI de la voz de hombres como Luis de Maluenda o Melchor Cano. La presencia de manifestaciones extraordinarias en mujeres pertenecientes a movimientos heréticos o las así declaradas, las fisuras provocadas por algunas ortodoxas por innovadoras y públicamente activas, el descubrimiento de grupos protestantes en Sevilla y Valladolid, etc. hicieron que Castilla se aplicara a la implantación efectiva de la clausura femenina, creara el Tribunal de la Inquisición¹⁴⁸, se cerrara a la importación de libros extranjeros, se limitaran los estudios universitarios en

¹⁴⁶ Hay que recordar que la mayoría de textos que muestran la experiencia femenina fueron escritos por hombres. Parece, asimismo, que el interés por la santidad femenina no fue casual, sino más bien producto de una sincera e intensa fascinación y admiración, al menos con anterioridad a 1500. COAKLEY, John; MATTER, E. Ann (eds.): *Creative Women...*, p. 8

¹⁴⁷ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995, pp. 9-10.

¹⁴⁸ La polémica sobre las razones de esta institución está aún abierta y varía desde concebirla como un instrumento de control religioso que pretende la unidad religiosa (J. Amador de los Ríos o M. Menéndez Pidal), como excusa para la apropiación de los bienes de los condenados (J. A. Llorente), como una institución al servicio de la monarquía aspirante al poder político absoluto (Ranke) o como respuesta de los cristianos viejos contra unos arribistas acusados reiteradamente de herejía (B. Netenyahu). ECHÁNZ SANS, María: *Heterodoxia y política...* De todas formas es ya admitida sin duda la relación entre el nacimiento de esta institución y el fortalecimiento del Estado, REGUERA, Iñaki: “La Inquisición: su institucionalización y su relevancia social” en GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (dir.): *Religiosidad y sociedad...*, pp. 147-159.

el exterior, se prohibieran traducciones totales o parciales de la Biblia, se ordenara la supervisión de cualquier publicación, se incrementara notablemente la lista de libros censurados, se condenara prácticamente cualquier nuevo texto o manifestación extraordinaria femeninos, siendo determinante el Concilio de Trento (1545-1563) para el establecimiento de tales medidas.

III.1.4. Pensamiento y cultura

Culturalmente Europa vivió durante el siglo XV un proceso de transformación en el cual las enseñanzas escolásticas iban siendo desplazadas por las nuevas formas de pensamiento humanista, aunque no sin hostilidad por parte de algunos sectores, sobre todo relacionados con la nobleza y la clerecía.

Su origen italiano puede ser explicado por la confluencia de unas condiciones óptimas socioeconómicas y el legado cultural greco-romano. Este movimiento, desarrollado bajo el amparo de mecenas y príncipes, buscó las fuentes de la Antigüedad, cultivó las lenguas clásicas, cuidó con esmero la retórica, resucitó el idealismo neoplatónico y abogó por la realización del hombre en el mundo como intermediario entre éste y el cielo. El ritmo e incluso la adaptación de dicho pensamiento varía de un territorio a otro según su evolución histórica concreta.

Es un hecho aceptado generalmente que el humanismo castellano posee una serie de características específicas que lo distinguen y particularizan. La situación concreta de Castilla, en permanente estado de guerra, hizo difícil el desarrollo de la literatura. El estudio y dedicación a las letras, incluso la simple afición o el mecenazgo de las mismas, no se encontraban entre los valores más deseados de la nobleza, y por tanto de la sociedad en general, cuyo índice de analfabetismo superaba, por ejemplo, al de la

vecina Francia. El tardío desarrollo de las ciudades, condicionado por el desequilibrio en la convivencia interreligiosa, la prolongación de la hegemonía de las escuelas monásticas sobre las universitarias en comparación con otros territorios, etc. provocaron una tardanza en el surgimiento de una cultura vernácula burguesa y laica que sustituyera a la latina e institucional¹⁴⁹.

Fue precisamente durante el siglo XV cuando se produjo en todos estos frentes un desarrollo cualitativo y cuantitativo de relieve. Aunque durante la primera mitad de este siglo Castilla se hallaba aún profundamente inmersa en el escolasticismo, ya se atisban algunos indicios que anticipan los cambios venideros. Junto a la iniciación de un saber al margen de escuelas y universidades, va apareciendo una incipiente y aún pequeña élite secular de lectores que se ampliará en años sucesivos. El establecimiento de una política de exclusión religiosa y étnica definitiva, cierta estabilización social, el desarrollo urbano y universitario, la consolidación del castellano como lengua de cultura, el contacto con corrientes ideológicas y culturales humanistas y la feminización de las cortes reales constituyeron un campo fértil en el que la literatura pudo por fin desarrollarse.

La bibliofilia de los magnates laicos, para quienes a finales del siglo XIV la condición de “letrado” era aún mayoritariamente patrimonio de los obispos, se extenderá concediendo un espacio a los clásicos griegos, latinos e italianos del *Trecento*, aunque formalmente se da un predominio de las glosas y otros tratados de carácter religioso-moral, siguiéndoles los de historia y genealogía, en menor medida los de caballería y lejanamente de mitología, gramática, geometría o medicina. Su gusto se extenderá a la pequeña nobleza, a los burgueses enriquecidos y al grupo de letrados y

¹⁴⁹ ESCOBAR SOBRINO, Hipólito: “Libros y bibliotecas en la Baja Edad Media” en *La enseñanza en la Baja Edad Media...*, pp. 297-302.

otros liberales, algunos de los cuales, en virtud de este acceso al mundo de la cultura, llegarán a las primeras filas de la jerarquía social, y todos ellos en general a gozar de mayor respeto y prestigio¹⁵⁰.

Sin embargo, la apertura hacia el pensamiento de la Antigüedad operada en Italia, y que se ocupaba de aprehender el clima cultural e intelectual del que surgió su retórica, no tuvo una traducción directa en Castilla. En este territorio la vuelta a la Antigüedad estuvo marcada en principio por un interés puramente estilístico, que obviaba incluso cualquier mecanismo crítico. En palabras de Ottavio di Camillo, muchos de los escritores de este tiempo, como el Marqués de Villena, Alonso de Madrigal o Juan de Mena, se acercaban al pasado clásico “*con la actitud típica de la tradición latina medieval*”¹⁵¹. No obstante pueden encontrarse testimonios como el de Pero Díaz de Toledo, Núñez de Guzmán y, sobre todo, Alonso de Cartagena¹⁵², que delatan una visión más humanística en el sentido dado a dicho término en Italia.

A pesar de la clara adscripción al Humanismo de éste último, como demuestra su utilización crítica del revivir un pasado como instrumento de renovación política, moral y educativa, en calidad de súbdito de un reino, Alonso buscó, no una restauración de la supremacía cultural del mundo antiguo, sino una justificación histórica y jurídica de la monarquía castellana y su política expansionista que lograra encauzar pacíficamente los conflictos violentos que, como ya se ha visto, sacudieron el territorio¹⁵³. Junto al acento

¹⁵⁰ BECEIRO PITA, Isabel: “La biblioteca del conde de Benavente...”, pp. 135-145; VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “El contexto social de las universidades medievales” en IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.): *La enseñanza...*, p. 248. Un acercamiento a la evolución de algunas de las bibliotecas más importantes a nivel europeo a lo largo de la Edad Media, en ESCOLAR SOBRINO, Hipólito: “Libros y bibliotecas en la Baja Edad Media” en IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.): *La enseñanza...*, pp. 269-302.

¹⁵¹ CAMILLO, Ottavio di: *El Humanismo Castellano del siglo XV*, Fernando Torres, Valencia 1976, p. 114.

¹⁵² Dado que fue el máximo representante y gestor del Humanismo castellano y su ascendiente general y particular sobre Teresa de Cartagena, me centraré en la singularidad de su adaptación para ilustrar este movimiento en territorio castellano.

¹⁵³ Más adelante se advertirá que, dada la condición de converso de este autor, este interés político se veía secundado por el personal, que precisaba del favor real para la consecución exitosa de su carrera pública.

puesto en la cultura nacional, Alonso dejaría como herencia su énfasis en el saber de los Padres de la Iglesia y San Pablo, principalmente, intentando una reconciliación del pensamiento pagano con el cristiano, de forma que la secularización que caracterizó el humanismo en algunos territorios, en Castilla no se produjo, conservando su teocentrismo intacto.

A consecuencia de ello, del intento de incorporar al viejo sistema los nuevos intereses, se produjo un debilitamiento de los valores morales anteriores y una gradual afirmación de otros nuevos. Ejemplo paradigmático fue la transformación de la virtud: de ser señal causante de linaje, fama y bienes pasó a identificarse con lo útil, lo provechoso y placentero, antes que con una desinteresada y abstracta recompensa moral. Así lo expresa Diego de Valera:

“Ya son mudados por la mayor parte aquellos propositos, con los quales la cavalleria fue comenzada: estonce se buscaba en el cavallero sola virtud, agora es vuscada cavalleria para no pechar; estonce a fin de honrar esta orden, agora para robar el su nombre...”¹⁵⁴,

incluso más explícitamente, pasado el ecuador del XV, Juan de Lucena dice en su *Tractado de los galardones*:

“Como quier que la virtud por sy mesma es de querer... mucho mas es de amar por el premio que se espera por ella. Nazçe della la gloria y de la gloria nazçe ella. ¿Quien de vosotros, caualleros, militares, nobles varones, con tanto peligor atantas afrientas se parasse syno esperase de su virtud otro fruto que la sola delectación de aquellas que trae consigo?”¹⁵⁵.

Esta tendencia fue acelerada por los profesionales que crecientemente empezaban a participar en la administración. La progresiva valoración burguesa del individuo como destino personal, ansioso de realizarse en esta vida, junto a cierta crispación emocional y desmesura, dan el tono de secularización mediatizada que marcó este tiempo¹⁵⁶.

¹⁵⁴ En CAMILLO, Ottavio di: *El Humanismo...*, p. 189.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 190.

¹⁵⁶ GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel: *La época medieval*, Alianza, 1981, p. 479.

Paralela y paradójicamente, ese individualismo también marcó la religiosidad: el desprestigio de la Iglesia y del orden religioso tradicional, unido a la valoración de la intención en el pecado, revirtieron en la responsabilidad del cristiano bajomedieval sobre su propia salvación¹⁵⁷. A su vez, la muerte aparece como el *equo pulsat pede* de los clásicos, lo cual se traducirá en su comprensión como realidad autónoma, sin función ética ninguna, como ley inexorable sin condicionamientos ni motivaciones morales, que redundará en una percepción de la existencia terrenal como valor fundamental¹⁵⁸.

Así, la fama, los caprichos de la fortuna y la angustia pasaron a ser temas predilectos de la literatura, así como la transición humana, la predestinación, la operatividad de la providencia, la importancia del buen gobierno, breves biografías, el goce del amor y el sexo, los tratados consolatorios, de medicina, de cartografía, etc. Otros de interés general son los que tratan de la naturaleza de los sexos, las relaciones de género y los conflictos derivados de la convivencia con minorías religiosas.

El realismo y efectismo, de tradición borgoñona o flamenca, modelaron las artes plásticas y, junto a la Virgen con el Niño, la Crucifixión y los santos como temas favoritos, se inicia el gusto por el retrato.

La tensión de la convivencia de las nuevas tendencias individualistas y las fórmulas antiguas exacerbaban el miedo a la difusión de ideas heterodoxas, que condujo a una persecución de todo material no ortodoxo, sospechoso o que pudiera ser susceptible de malinterpretación. Los índices de obras prohibidas crecían y engrosaban:

¹⁵⁷ MONSALVO ANTÓN, José M^a: *La Baja Edad Media en los siglos XIV-XV. Política y cultura*, Síntesis, Madrid, 2000, p. 186.

¹⁵⁸ FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: *Las sociedades...*, p. 143; FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: *La España de los siglos XIII al XV. Transformaciones del feudalismo tardío*, Nerea, San Sebastián, 2004, pp. 152-153.

las obras en romance se veían con recelo así como las que defendían la piedad personal y recogida; se prohibió la divulgación masiva de sermones, tratados, cartas, oraciones y otros textos de interpretación no canónica de las Sagradas Escrituras; la vivencia personal se invalidó como procedimiento de acceso a lo divino, etc.

III.1.5. En femenino

Parece que una máxima se ha venido verificando impertérritamente a lo largo de los siglos: parafraseando las palabras de Dominguez Ortiz “*la marginación femenina es milenaria, es una constante histórica*”¹⁵⁹. Para el período que nos ocupa, esta segregación se sostiene desde el ámbito jurídico¹⁶⁰, marco fundamental para el establecimiento del orden político y social, dentro del cual, como código fundamental que sirve de sustrato legal a toda legislación posterior, figuran *Las Siete Partidas* de Alfonso X¹⁶¹, definitivamente transformadas en derecho positivo a partir del

¹⁵⁹ DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio: “La mujer en el tránsito de la Edad Media a la Moderna” en SEGURA GRAIÑO, Cristina: *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación interdisciplinaria*, UAM, Madrid, 1990.

¹⁶⁰ Soy consciente de que la normativa jurídica no es un reflejo fiel de la realidad, sino más bien su armazón ideal. No obstante, su existencia y aplicación genera también realidad, no solo teórica sino práctica en una incidencia directa en la vida de hombres y mujeres. Precisamente por su función organizativa social, me centraré en ella para la ilustración de las condiciones del género femenino en cuanto diferenciado del masculino. Otras vías pudieran ser la literatura, laica o religiosa. Para una aproximación al tema, *cfr.* CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M^o: “La mujer en el sermón medieval (a través de textos españoles)”, pp. 39-50 y FIRPO, Arturo: “‘Como puerca en cenegal’, remarques sur quelques naissances insolites dans les légendes ténéalogiques ibériques”, pp. 343-370 en *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, UMA, Madrid, 1986; LACARRA, M^o Eugenia: “Los paradigmas de hombre y mujer en la literatura épica legendaria medieval castellana” en VV.AA.: *Estudios históricos y literarios sobre la mujer medieval*, Diputación Provincial de Málaga, Málaga, 1990, pp. 7-34.

¹⁶¹ Tradicionalmente *Las Siete Partidas* de Alfonso X han representado el paso definitivo de la *lex gotica* a la vuelta al derecho romano. No obstante conviene matizar aquella generalizada opinión con la aseveración de A. D’ors: “*España, en un cierto momento de su historia, se consideró segregada del Imperio Romano medieval, de modo que evitó una recepción del derecho común como acaeció en otros reinos de nuestro continente [...] es precisamente en la ley de las Siete Partidas (donde) se suele colocar el punto máximo de la recepción romanista en España (si bien) aquella ley de Partidas netamente romana podía corresponder a la ambición de un emperador del Sacro Imperio Romano, deseoso de extender la recepción del ius commune; pero, fracasado el intento, se convirtió en una compilación genuinamente española, aunque de derecho romano; como tal preservó a España de una verdadera recepción del derecho romano común*”. *Cfr.* D’ORS, Álvaro: “La singularidad de España en la historia jurídica de Europa”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 13, (1989-1990), pp. 158-159 tomado de

Ordenamiento de las Cortes de Alcalá de 1348 y las *Conmemoraciones* de las Cortes de Monzón de 1470¹⁶².

Así, se puede leer en la *Partida IV, XXIII, II*:

*“Otrosi de mejor condicion es el varon que la mujer en muchas cosas et en muchas maneras, asi como se muestra abiertamente en las leyes de los títulos deste nuestro libro”*¹⁶³;

en la *I, IV, XXVI* con respecto a cómo deben situarse las mujeres en confesión:

“débela castigar que se asiente á alguno de los lados del confesor, et non muy cerca nin delante, mas de guisa que la oya, et nol vea la cara...que la cara de la muger, es asi como viento que quema al que la cata”;

en la *VI, I, IX*:

“Testiguar non pueden...nin las mugeres, nin los que fuesen menores de catorce años, nin los siervos, nin los mudos, nin los sordos, nin los locos, mientre que estodieren en la locura”, etc.

¿Pero de dónde proviene este concepto de inferioridad femenina? No podemos sino pensar en Aristóteles. Así lo recuerda Michael Müller: *“Tras la amenaza a través del dualismo gnóstico en la Antigüedad, el mayor daño a la mujer se produjo en el siglo XIII mediante la recepción ilimitada de la biología aristotélica”*¹⁶⁴ especialmente de mano de Tomás de Aquino. Según éste, desde Eva y su responsabilidad en el pecado original hasta su concepción de “varón fallido” o “varón defectuoso”, ella no responde a la primera intención de la naturaleza, que apuntaría a la perfección (varón), sino a su intención secundaria como *“putrefacción, malformación y debilidad de la edad”*¹⁶⁵.

ORTUÑO SÁNCHEZ-PEDREÑO, José M^a: “Tratamiento jurídico de la enfermedad en las Partidas”, *Glosase. Revista de historia del Derecho europeo*, 3 (1992), pp. 135-136.

¹⁶² GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel: *La época medieval...*, p. 291.

¹⁶³ Ésta y las siguientes citas están tomadas de *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio, cotejadas por la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1807.

¹⁶⁴ MULLER, M.: *Grundlagen der katholischen Sexualethik*, 1968, p. 62, en RANKE-HEINEMANN, Uta: *Eunucos por el reino de los cielos*, Trotta, Madrid, 1994, p. 168.

¹⁶⁵ AQUINO, Tomás de: *Summa teológica Suppl...q.52 a.1 ad2* en *ibidem*, p. 170. Dayle Seidenspinner-Núñez reconoce esta tradición exegética del Génesis como la apropiada por la doctrina escolástica: *“For the scholastics, Aristotle’s androcentric biological hierarchy neatly provides a ‘scientific’ basis for the rich antifeminist tradition inherited from the church fathers [...] Eve’s supervenience defines her ontological status before the Fall and also accounts for her subsequent betrayal of mankind”*, *The Writings of Teresa de Cartagena*, Boydell & Brewer, Cambridge, 1998, p. 17.

Opina asimismo que el alma del varón cae de su elevada altura mediante el contacto con la mujer, cuya mente defectuosa “*es patente también en los niños y en los enfermos mentales*”. Cabe señalar también su idea de acción masculina *versus* pasividad femenina en la procreación¹⁶⁶.

Así pues tenemos que en lo jurídico, edificado desde la Plena Edad Media sobre el derecho justiniano y la filosofía aristotélica, y codificado de forma rotunda y permanente en su influencia en *Las Siete Partidas* alfonsíes, la mujer es inferior al hombre, justificación por la que se verá compelida *a priori* hacia una orientación funcional, el matrimonio¹⁶⁷. Es dentro de esta institución donde el valor de la mujer, aunque despreciado, se reviste de especial significado.

Si consideramos, como a menudo se hace, al sistema feudal o feudalismo como el signo más característico de la estructura social en la Edad Media, observamos que una de las herramientas más eficaces para su desarrollo e implantación fue el cambio de sistema de transmisiones, esto es, de un reparto equitativo bilineal se pasó a una vía agnaticia que primaba generalmente al varón primogénito. Desde la Plena Edad Media, la progresiva aparición del sentimiento de comunidad de base territorial motivó una

¹⁶⁶ Aunque no es original tal pensamiento ni de Aquino ni de Aristóteles, sino que ya Esquilo, muerto en 525 a. C., veía en su *Orestíada* al varón como progenitor exclusivo. RANKE-HEINEMANN, Uta: *Eunucos...*, p. 171. También en las concepciones aquinianas a menudo se recogen formulaciones que los Padres de la Iglesia, y sobre todo Agustín, establecieron a partir de su interpretación de la creación humana y la salida del paraíso (Gn 2,3): éste, guiado por San Pablo, entendía que la mujer, al ser creada a partir del hombre, sólo desde la unión a éste podía decirse hecha a imagen y semejanza de Dios, afirmando además la razón de su creación fue servir como objeto de procreación a beneficio del hombre, el cual deberá ser su guía a la vez que protegerse de ella como responsable y símbolo de la Caída. LACARRA LANZ, Eukene: “El otro lado de la virginidad conventual: edición, anotación y traducción de un *maldit* anónimo”, *Criticón*, 87-88-89 (2003), p. 415.

No obstante estos precedentes, la importancia de Tomás de Aquino estriba en haber dado a esas ideas una forma de teoría, una sistematización de toda la edad de oro de la Escolástica que sobrevivirá aún hasta hoy.

¹⁶⁷ Sobre éste dice la *Partida IV, 2,2*: “*Matris et munium, son palabras de latin, de que tomo nombre matrimonio, que quier dezir tanto en romance, como officio de madre. E la razon por que llaman matrimonio al casamiento, e non patrimonio, es esta. Por que la madre sufre mayores trabajos con los fijos, que el padre. Ca como quier que el padre los engendra, la madre sufre muy grand embargo, con ellos, demientra aquellos trae, e sufre muy grandes dolores quando han de nacer, e despues que son nascidos, ha muy grand trabajo en criar a ellos mismos por si. E demas desto, por que los fijos mientras son pequeños, mayor menester han dela madre que del padre*”.

transformación del sentimiento de vinculación que otorga preeminencia al lazo común de naturaleza sobre el lazo privado¹⁶⁸. Esta evolución hará que la protección del patrimonio familiar signifique la salvaguarda de una tierra que se erige como la razón misma de ser del grupo familiar¹⁶⁹. De este modo resulta una defensa de la naturaleza jerarquizada de la familia y su consecución progresiva en linaje, cuya cabeza encarna el hijo varón primogénito¹⁷⁰. Vetado su acceso a los bienes inmuebles, transformado su derecho a herencia en una dote pecuniaria, la mujer se ve postergada a una situación de mayor marginación y sujeción socio-económica respecto de su marido. Además, como consecuencia de esta nueva concepción del grupo familiar, la ampliación de su prestigio y fuerza se basará en la incorporación al mismo de nuevos miembros a través del matrimonio.

El plegamiento forzoso de la mujer a este proceso conllevará un férreo control del cuerpo y la sexualidad de la mujer, que puede seguirse de la reiteración de las quejas de doncellas y viudas en Cortes a las que se pretende casar bajo coacción durante los siglos bajomedievales, a pesar del establecimiento de la libre voluntad como requisito previo y necesario al matrimonio desde el siglo XIII¹⁷¹; de las querellas de algunas hijas que se revelan ante la autoridad paterna que las obliga a entrar en religión; de la regulación de los plazos para contraer segundas nupcias por las viudas (que no por los viudos); de la penalización del adulterio femenino; del castigo de las relaciones entre cristianas y judíos; de la administración de sus bienes por parte del marido, quien además la representa en los procesos judiciales; de la responsabilidad femenina frente a las deudas

¹⁶⁸ GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel: *La época medieval...*, pp. 291, 441.

¹⁶⁹ ASENJO GONZÁLEZ, María: "Las mujeres en el medio urbano a fines de la Edad Media: el caso de Segovia" en SEGURA GRAIÑO, Cristina: *Las mujeres en las ciudades...*, p. 115.

¹⁷⁰ Aunque ésta fue la tendencia que, con ritmos cronológicos diversos, se desarrolló entre los siglos XIII al XV, no todas las familias participaron del mismo.

¹⁷¹ Partida IV, 2, 5: "Consentimiento solo con voluntad de casar face matrimonio entre varon et la muger".

de su marido; de la violencia de hostigaciones de mozos y malos tratos familiares; de las violaciones; del uso, que no reconocimiento, de su capacidad y derecho sobre los oficios; de la valoración dependiente del juicio de los vecinos sobre sus buenas costumbres; de su reducción exclusiva al ámbito erótico-sexual en algunos géneros literarios, como las cantigas de escarnio y maldecir, etc.¹⁷².

En fin, los ejemplos podrían multiplicarse, pero quizás donde mejor podemos apreciar esta presión sobre la mujer es en las limitaciones soportadas en el ámbito religioso. En este contexto ella es la portadora del pecado y la culpa, transgresora y subversiva, es por ella por quien el Paraíso fue perdido. Esta visión justificará su exclusión general del ámbito institucional eclesiástico e instancias de poder público, así como su necesidad de dirección y supervisión espiritual. Durante el bajo Medievo, dicha tensión se reforzará tras la disolución de las comunidades dúplices y en especial en las comunidades franciscanas femeninas con el intento de imposición de la clausura y el silencio.

Efectivamente, el rasgo más característico de estas comunidades es el establecimiento de la clausura estricta desde la misma creación de las órdenes¹⁷³. No obstante, la exigencia de este aislamiento no surge por vez primera en los siglos de la

¹⁷² Estos datos específicos para el siglo XV pero con tradición secular, están tomados de MITRE FERNÁNDEZ, Emilio: "Mujer, matrimonio y vida marital en las Cortes castellano-leonesas de la Baja Edad Media" en *Las mujeres medievales y su ámbito jurídico. Actas de las II Jornadas de Investigación Interdisciplinaria*, UMA, Madrid, 1983, pp. 80-81; CABAÑAS, M^a Dolores: "La imagen de la mujer en la Baja Edad Media castellana a través de las Ordenanzas municipales de Cuenca", pp. 103-108; ASENJO GONZÁLEZ, María: "Las mujeres en el medio urbano...", pp. 109-124 en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *Las mujeres en las ciudades...*, pp. 109-124; LACARRA LANZ, Eukene: "Sobre la sexualidad de las soldadeiras en las cantigas d'escarnho e de maldizer" en LACARRA LANZ, Eukene (dir. y ed.); TEMPRANO FERREIRO, Andrés (coord.): *Amor, escarnio y linaje en la literatura gallego-portuguesa*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2002, pp. 75-98.

¹⁷³ Clara, fundadora de la orden franciscana femenina, escogió desde el principio la vía alternativa de la vida contemplativa, una vía que parece haber tentado incluso en algunos momentos a Francisco. Si fue una opción personal o fruto de la coactiva posición de la Iglesia oficial, no puedo decirlo. RODRÍGUEZ NÚÑEZ, Clara Cristela: "El conventualismo femenino: las clarisas" en IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.): *Espiritualidad y Franciscanismo...*, pp. 88-89. Para ampliar el significado más teológico de esta práctica puede consultarse la obra de ARANA, M^a José: *La clausura de las mujeres: una lectura teológica de un proceso histórico*, Ed. Mensajero, Bilbao, 1992, especialmente los dos primeros capítulos.

plena Edad Media: ya Cesáreo de Arles en el siglo VI instituye para las mujeres que deseen consagrarse a Dios un encierro absoluto hasta el fin de sus días¹⁷⁴, entendido éste como medida de protección a causa de la inseguridad del momento. Sin embargo, a lo largo de los siglos altomedievales, con el triunfo de la reglamentación benedictina común a hombres y mujeres, desaparece esta obligación, y las religiosas pueden abandonar con una cierta libertad el monasterio siempre que se lo autorice la superiora.

En el siglo X pueden observarse los primeros indicios del cambio con la descomposición de las comunidades dúplices. Su reforma anunciaba la ruptura con la tradición y denunciaba el contacto con los clérigos carolingios, quienes en su territorio pretendían el regreso a la pureza de los orígenes, para lo cual reintrodujeron la idea de que las mujeres eran el sexo débil, de tal manera que la estricta clausura, la gestión de los bienes encomendada a personas externas y la austeridad, eran los rasgos dominantes de la nueva manera de entender el monaquismo femenino¹⁷⁵. A partir de este momento, las ideas carolingias de la reforma se empezarán a extender.

“En el s. XII comienzan a levantarse voces contrarias a la libertad femenina a la que antes nos referíamos [...] con el argumento fundamental de la mayor fragilidad de las mujeres -tras el que J. Leclercq señala otros motivos más profundos no formulados, como el temor de los clérigos por su propia virtud si tenían que enfrentarse con mujeres consagradas o el hecho de que muchas monjas hubiesen ingresado en los monasterios sin ningún tipo de vocación”¹⁷⁶.

Así, a medida que la reforma gregoriana iba imponiendo con carácter general el celibato clerical, se acentuará el retrato de las mujeres como simples seductoras y tentadoras, a la vez que se presenta a María como el modelo ideal, pero inimitable, femenino: frente a las vírgenes, el resto de mujeres son hijas caídas de Eva. De este modo es construida la profunda dicotomía medieval del modelo femenino: junto a

¹⁷⁴ RODRÍGUEZ NÚÑEZ, Clara Cristela: *Los conventos femeninos...*, pp. 228-235.

¹⁷⁵ Como ejemplo de este proceso, se puede consultar PALLARES MÉNDEZ, M^a del Carmen: *Ilduara, una aristócrata del siglo X*, Seminario de estudios galegos, Do Castro, A coruña, 1998, pp. 117-141.

¹⁷⁶ RODRÍGUEZ NÚÑEZ, Clara Cristela: *Los conventos femeninos...*, pp. 228-235.

“*perversidad y astucias de serpe*”, caracterizan a la mujer la sumisión, humildad, mansedumbre, inferioridad, debilidad, etc.

Otras motivaciones que pueden apuntarse son el miedo de los hombres frente a las mujeres por su desconocimiento y distanciamiento (potenciados determinantemente por los eclesiásticos en razón de su necesidad misógina para mantener su celibato), el cual lleva a los primeros a ver perfidia en las segundas¹⁷⁷; un temor hacia la mujer que se piensa inflamada por un deseo que el hombre no será capaz de satisfacer, o, en palabras de Marta Madero, “*el fantasma de la impotencia masculina*”¹⁷⁸; las estrategias de control de natalidad en una estructura social que prefiguraba ya el pleno feudalismo y el sistema agnaticio que asegurará la consecución de los linajes; etc.

Siguiendo con la trayectoria que impondrá finalmente la efectiva clausura a la religiosa, el papado no tardó en hacerse eco de las nuevas teorías sobre la mujer, y ya Alejandro III a fines del siglo XII regula el enclaustramiento para las gilbertinas inglesas¹⁷⁹. Más adelante, cuando el cardenal Hugolino concede en 1219 los estatutos a las monjas de San Damián¹⁸⁰, quienes habían adoptado como primera regla la benedictina, común a hombres y mujeres y que no incluía de forma expresa el deber de las monjas de permanecer encerradas en el monasterio de por vida¹⁸¹, está instituyendo en una regla monástica la clausura canónica, lo cual conducirá a que las clarisas sean

¹⁷⁷ PALLARES MÉNDEZ, M^a del Carmen: *A vida das mulleres na Galicia medieval 100-1500*, Servicio de publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1993, p. 30

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 28.

¹⁷⁹ Esta Orden exclusivamente femenina fue fundada por Gilbert de Sempringham, y constituye uno de los ejemplos de ensayos organizativos que las nuevas necesidades espirituales femeninas provocaban dentro de la Iglesia. RODRÍGUEZ NÚÑEZ, Clara Cristela: “El conventualismo femenino...”, p. 88.

¹⁸⁰ La de Hugolino es una de las distintas reglas que entre 1245 (primera regla de Inocencio IV) y 1263 (Regla general de Inocencio IV) rigieron los monasterios de franciscanas. Otras fueron ya instituidas como la de San Benito, o de nueva creación como la redactada por la Beata Isabel de Francia para el monasterio de Longchamp y aprobada por Alejandro IV en 1259. PRADA CAMÍN, M^a Fernanda; MARCOS SÁNCHEZ, Mercedes: *Historia, vida y palabra del Monasterio de la Purísima Concepción (Franciscanas Descalzas) de Salamanca*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2001, pp. 10-11; RODRÍGUEZ NÚÑEZ, Clara Cristela: “El conventualismo femenino...”, pp. 90-93.

¹⁸¹ RODRÍGUEZ NÚÑEZ, Clara Cristela: “El conventualismo femenino...”, p. 95.

conocidas de forma popular por “monjas reclusas” o “monjas encerradas”¹⁸², nombre trasladado también posteriormente a otras religiosas, como dominicas y agustinas.

Sin embargo, la acción más importante emprendida por Roma en este sentido es la publicación de la bula *Periculoso* en 1298, a partir de la cual se estipula la clausura para todos los monasterios femeninos, sea cual sea la regla a la que se adscriban; aún más, la clausura es valorada en este documento por encima de otros votos como el de pobreza, apreciación lógica dado que la vida reclusa exigirá la acumulación de rentas que permitan el mantenimiento de la comunidad.

Estamos asistiendo sin duda a la elaboración de un nuevo modelo religioso, en el cual el valor central para la mujer va a ser a partir de ahora la castidad. Este paradigma, en cuya difusión tuvo un importante papel la predicación mendicante a través de los sermones dirigidos hacia diversos grupos sociales, tiende a establecer una clasificación más ideológica que sociológica en el seno del colectivo femenino: mientras para los hombres la clasificación habitual partirá de su posición social (artesanos, labradores, caballeros...), para la mujer la jerarquía triunfante será aquella establecida en torno a la “integridad” de su cuerpo, situándose en cabeza las vírgenes, seguidas de las viudas y las casadas (barraganas, rameras y mujeres públicas están desclasadas en razón a su marginalidad).

Volviendo a las monjas mendicantes, las regulaciones diferencian dos tipos de clausura que habitualmente la definen como activa (imposibilidad para las monjas de abandonar el monasterio) y pasiva (prohibición de recibir extraños en el mismo), no obstante lo cual constituyen, según constatamos en nuestra protagonista al igual que en

¹⁸² *Ibidem*. De su éxito, propagación y especificidad en la península *cfr.* OMAECHEVARRÍA, Ignacio: *Las clarisas a través de los siglos*, Cisneros, Madrid, 1972; CALVO MORALEJO, Gaspar: *Las clarisas en España y Portugal*, Cisneros, Madrid, 1994; SÁNCHEZ FUERTES, Cayetano; PRADA CAMÍN, M^a Fernanda: *Reseña histórica de los monasterios de Clarisas en España y Portugal*, I., Ávila, 1996.

otras muchas comunidades, un mero marco teórico en el que encuadrar la actividad real de un grupo social: “*son fruto de una ideología dominante que trata de imponerse, pero de ningún modo constituyen un reflejo exacto de la sociedad, demasiado dinámica para ser recogida de forma definitiva en una legislación*”¹⁸³. De todas formas la idea que las propias religiosas parecían tener de su condición es inequívoca. Finalmente será la clausura activa estricta y un apartamiento absoluto de las monjas de la vida exterior la realidad que triunfará, teniendo su refrendo incontestable en el concilio de Trento, que suprimirá incluso las monjas exteriores.

Respecto del silencio, se recoge en su imposición la tradición clásica de los filósofos griegos partidarios de la primacía masculina como Demócrito, Xenofón, Gorgias, Sófocles y Aristóteles: “*por eso se debe aplicar a todos lo que el poeta dijo de la mujer: ‘en la mujer el silencio es un ornato’, pero no en el hombre*”¹⁸⁴. Continuará este axioma en San Pablo: “*las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice...pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea*” (I Cor.14:34-35)¹⁸⁵ y es recogido en la obra de Francesco Barvaro en su *De re uxoria* de 1416, en la que afirma que la mujer

¹⁸³ Cfr. RODRÍGUEZ, Clara Cristela: *Los conventos femeninos...*, pp. 93-114, 142-145. Teresa habla de “quando alguna persona de grand estado e dinidad nos quiere venir a ver...” (43v), o de cuando le piden “Id a fulanos qu’os quieren ver” (4r), confirmando la relatividad de la clausura en la vida real de los conventos, bien sea en los franciscanos o en los benedictinos, que, según se verá más adelante, fueron las órdenes en las que profesó Teresa.

¹⁸⁴ KAUTZMAN, Kerry Ann: *The Parallel and Intersecting Planes of Teresa de Cartagena’s “Arboleda de los enfermos” and “Admiración operum Dei”*, Tesis doctoral, University of Cincinnati, UMI 3081993, 2003, p. 31; RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Vías de búsqueda de existencia femenina libre: Perpetua, Christine de Pizan y Teresa de Cartagena”, *DUODA*, 5 (1993), pp. 51-71, 58.

¹⁸⁵ A pesar de esta cita, llamo la atención sobre las amplias posibilidades ejemplificadoras que siempre brindan las Sagradas Escrituras. Sobre las múltiples interpretaciones y traducciones interesadas, especialmente de Jerónimo, en la formación de ese concepto de mujer, cfr.: “El nuevo testamento y sus erróneas interpretaciones”, *Eunucos...* pp. 29-46; VAUCHEZ, André: *La espiritualidad del occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Cátedra, Madrid, 1985, p. 97. También Elisabeth Schüssler Fiorenza critica la lectura irreflexiva de la Biblia, especialmente este silencio referido, y lo interpreta precisamente como reacción ante el protagonismo de las mujeres en las primeras comunidades cristianas, *In Memory of Her. A feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York, 1992; SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid, 1996.

obtendrá la gloria de la elocuencia si se adorna con el famoso ornamento del silencio¹⁸⁶. Aún en otro contexto, el mundo del laicado, los diferentes modelos de comportamiento religioso determinados por la Iglesia siguen esta línea activa-masculina frente a la pasiva-femenina¹⁸⁷. No obstante esta realidad, hay que recordar que fue una mujer, Clara de Asis, quien por primera vez introdujo esta exigencia en una regla monástica¹⁸⁸:

“Desde la hora de completas hasta la de tercia, las hermanas guarden silencio, exceptuadas las que prestan servicio fuera del monasterio. Guarden también silencio continuo en la iglesia, en el dormitorio, y en el refectorio sólo mientras comen... No sea lícito a las hermanas hablar en el locutorio o en la reja sin permiso de la abadesa o de su vicaria. Y las que tienen permiso, no se atrevan a hablar en el locutorio si no están presentes y las escuchan dos hermanas. A dicha reja póngasele por el interior un paño, que no se remueva sino cuando se exponga la palabra de Dios o alguna hermana hable con alguien. Tenga también una puerta de madera muy bien asegurada con dos cerraduras de hierro diferentes, con batientes y cerrojos, para que se cierre, máxime de noche, con dos llaves, una de las cuales la tendrá la abadesa, y la otra la sacristana; y permanezca siempre cerrada, a no ser cuando se oye el oficio divino, y por las causas antes mencionadas...” (cap. V)¹⁸⁹.

Resumiendo, clausura, apartamiento, sumisión, silencio para la monja frente a predicación, contacto popular, promoción del asociacionismo, libertad personal para el monje.

Siguiendo la opinión de M^a del Carmen Pallares, lo hasta ahora dicho responde a una de las dos estructuras que conforman el concepto de mujer medieval: a su concepción abstracta, esto es, al modelo jurídico, religioso, etc. de que se sirven las autoridades eclesiásticas y laicas para la afirmación de sus poderes y que caracterizaría

¹⁸⁶ CARRIÓN, María M.: *Arquitectura y Cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*, Anthropos, Madrid, 1994, p. 58

¹⁸⁷ SEGURA GRAIÑO, Cristina: “Fuentes para hacer una historia de la religiosidad de las mujeres” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Á.; GRAÑA CID, M^a M (eds): *Religiosidad femenina...*, p. 11.

¹⁸⁸ Sobre las posibles razones de esta asunción de preceptos masculinos como propios se discutirá más adelante.

¹⁸⁹ Bula del Papa Inocencio IV, www.franciscanos.org/esscl/rcla.html

a la f emina como un ser d ebil e inquieto de alma, tentador, necesitado de custodia, represión y vigilancia.

La otra estructura ata er a a la mujer real, condicionada por la abstracta pero no anulada totalmente. Muestra evidente de ello resulta la feminización que se produjo de la corte castellana, en la que la presencia e influencia de reinas, regentes, favoritas, damas de corte y consejeras fueron reales, explícitas y efectivas. Destacan de entre ellas Catalina de Lancaster, Isabel de Portugal, Juana la Beltraneja, María de Padilla, Constanza de Castilla, Isabel la Cat lica¹⁹⁰, etc. También las abadesas participan desde un primer plano del poder público, paradigmáticamente las de las Huelgas de Burgos¹⁹¹. A otras mujeres las encontramos ejerciendo un papel supuestamente privativo de los varones se oreando su casa desde el punto de vista socio-económico, militar y jurídico, como Leonor Pimentel; con una presencia significativa en luchas armadas, como María Sarmiento en la defensa de Toro; o en la promoción de obras arquitectónicas, como Constanza de Castilla. A la mayoría de ellas, en su función de madres, se les reconoce su innegable protagonismo como nutridoras, cuidadoras del cuerpo, educadoras de hijas

¹⁹⁰ VAL VALDIVIESO, M  Isabel del: *Isabel la Católica y su tiempo*, Universidad de Granada, Granada, 2005; SEGURA GRAIÑO, Cristina: "Participación de las mujeres en el poder político", *Anuario de estudios medievales*, 25, 2 (1995), pp. 449-462; SEGURA GRAIÑO, Cristina: "Las mujeres y el poder real en Castilla: finales del siglo XV y principios del XVI", en SEGURA GRAIÑO, Cristina; CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel (eds.): *Las mujeres y el poder. representaciones y prácticas de vida*, Al-Mudayna, Madrid, 2000, pp. 135-146; SEGURA GRAIÑO, Cristina: "Las Reinas Castellanas y la Frontera en la Baja Edad Media" en TORO CEBALLOS, Francisco; RODRÍGUEZ MOLINA, José (eds.): *Historia, tradiciones y leyendas en la frontera: IV Estudios de Frontera: Congreso celebrado en Alcalá la Real en noviembre de 2001: Homenaje a Don Enrique Toral y Peñaranda*, Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2002, pp. 519-534.

¹⁹¹ Como se verá, éste ha sido el monasterio señalado como más probable para el traslado de Teresa tras su paso por las clarisas. Fue dicho monasterio la casa madre de la orden cisterciense en España, fundada dependiente directamente del Papa y representante de los demás monasterios cistercienses y benedictinos. Su historia de los siglos XII a XV est  fundada en el poderío económico y privilegios reales en todo el reino de Castilla. Sus abadesas, normalmente nobles, gozaban de plena autoridad jurídica, espiritual y material sobre las casas filiales al monasterio. Su poder, casi episcopal, era incuestionable en sus extensos dominios señoriales. Sus nombres en el tiempo en que fue probable la estancia de Teresa fueron María de Guzmán (1436-1457), María de Almen rez (1457-1459) y Juana de Guzmán (1459-1477), tía esta última de Fernando el Católico. Para ilustrar el alcance del poder que detentaban citar  un suceso que tuvo lugar durante la abadía de María de Guzmán. Esta abadesa se enfrentó a los monjes del abad de la Espina que querían apropiarse del claustro de la abadía de las monjas de Torquemada acogiendo su casa bajo la afiliación y subvención de Las Huelgas. KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, pp. 31-35.

e hijos, promotoras de relaciones sociales y coautoras de las estrategias de linajes, como se demuestra en el estudio de las mujeres de la familia Eguino-Mallea de Bergara¹⁹²; preservadoras del orden establecido unas veces, otras enfrentándolo, haciendo uso del derecho en nombre propio, como apuntan algunos ejemplos conocidos como el de Teresa Gómez, quien denuncia ante los regidores y el procurador de Ourense a Johán de Nolboa por un intento de violación en 29 de abril de 1458¹⁹³, o el de Elvira Rodríguez, quien herida por su marido se refugia en casa del regidor y juez de su ciudad para hacer valer sus derechos ante la ley en 1465¹⁹⁴; y otros ejemplos más anónimos y generales como los de las mujeres cuyas prácticas de adulterio, aborto, uso de métodos anticonceptivos, barraganía, etc. son reiteradamente sancionadas en la legislación conciliar¹⁹⁵. Recordemos asimismo a aquellas que desempeñan una labor profesional tanto en el sector primario como en el secundario y terciario¹⁹⁶.

Esta otra realidad también puede aplicarse al ámbito religioso, aquel que, según se ha visto, imponía serias restricciones a las libertades femeninas y que incluso podía ser

¹⁹² OLIVERI KORTA, Oihane: *Mujer y economía en la configuración del estamento hidalgo guipuzcoano durante el siglo XVI: Los Eguino-Mallea de Bergara*, Tesis doctoral, UPV/EHU, leída el 1 de diciembre de 2006.

¹⁹³ FERRO COUSELO, Xesús: *A vida e a fala dos devanceiros: Escolma do documentos en galego dos seculos XIII ao XVI*, Galaxia, I, Vigo, 1967, pp. 335-337.

¹⁹⁴ *Ibidem*, pp. 144-145.

¹⁹⁵ SEGURA GRAIÑO, Cristina: "Legislación conciliar sobre la vida religiosa de las mujeres" en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 121-127.

¹⁹⁶ Me hago eco de la propuesta analítica para el estudio del trabajo femenino de Cristina Segura, quien, con gran acierto, considera que, más allá del espacio donde se ejerza dicho trabajo (público o doméstico), será la remuneración, o la falta de ella, la condición que establezca la distinción entre las mujeres en el ámbito laboral. SEGURA GRAIÑO, Cristina: "Mujeres, trabajo y familia en las sociedades preindustriales" en VAL VALDIVIESO, M^a Isabel; SANTO TOMÁS PÉREZ, Magdalena; DUEÑAS CEPEDA, M^a Jesús; ROSA CUBO, Cristina de la (coords.): *La historia de las mujeres...*, pp. 229-248; PALLARES MÉNDEZ, M^a del Carmen: *A vida das mulleres...*, pp. 109-132; ESCOBAR CAMACHO, José Manuel; NIETO CUMPLIDO, Manuel; PADILLA GONZÁLEZ, Jesús: "La mujer cordobesa en el trabajo a fines del siglo XV" en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *Las mujeres en las ciudades...*, pp. 153-160; GARCÍA HERRERO, M^a del Carmen: *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Madrid, 2006; CID LÓPEZ, Rosa M^a (coord.): *Oficios y saberes de mujeres*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2002; VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: "Mujer y trabajo en Castilla al final de la Edad Media", *Aragón en la Edad Media*, 2 (1999), pp. 1585-1596; IRADIEL, Paulino: "Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias" en *La condición de la mujer...*, pp. 223-260.

canal de propagación de los conceptos que las limitaban. Y es que el convento, en parte por su complejidad, pues lo mismo eran centros de vida religiosa que guarderías, internados de señoritas, locales para las sin-casar, refugios de viudas, residencia de ancianas, hostales, prisiones para las deshonradas, etc.¹⁹⁷, que podía suponer un espacio de mayor control siempre bajo la supervisión masculina, se constituía de hecho como ámbito posibilitador (por tanto, no siempre así sentido ni vivido) de mayores libertades para la mujer, tanto como alternativa real a un matrimonio no deseado como impulsor de un desarrollo espiritual, relacional y cultural muy difícil fuera de sus límites, hasta el punto de constituirse medio desencadenante de sociedad femenina, esto es, un espacio en el que la energía femenina es redistribuida prioritariamente entre mujeres en lugar de ser canalizada a sustentar proyectos de hombres¹⁹⁸.

Otras lo hicieron, según viéramos más arriba, fuera de los cauces para ellas instituidos, en grupos laicos o a título individual, viviendo en el mundo según su sentido de perfección cristiana.

Estas mujeres buscaron formas de espiritualidad y religiosidad alternativas a las propuestas desde la Iglesia, casi siempre desde espacios marginales, dada la posición

¹⁹⁷ VIGIL, Mariló: “Conformismo y rebeldía en los conventos femeninos de los siglos XVI Y XVII” en MUÑOZ, Ángela; GRAÑA CID, M^a del Mar (eds.): *Religiosidad femenina...*, p. 170. Aunque la referencia se dirija a un tiempo algo posterior, su realidad puede retrotraerse sin recelo al siglo XV. Expresión de esta ambigüedad respecto de la vida conventual y sus posibilidades son las acusaciones sobre la conducta lasciva de algunas de sus religiosas, que, más allá de representar los miedos y prejuicios masculinos, pudieron responder a una realidad. Cfr. LACARRA LANZ, Eukene: “El otro lado de la virginidad...”, pp. 415-424. Ángela Muñoz profundiza en esta complejidad del convento femenino definiéndolo como espacio intersticial maleable desde los particularismos propios de la tradición local en la que nace y se desarrolla hasta la fuerza personal y estatus socioeconómico de fundadoras, prioras, abadesas o monjas implicadas en la historia de cada uno de ellos y los niveles de relaciones políticas y sociales de que pueden hacer uso, MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada concepción de María y la representación de la sexuación femenina” en *Pautas Históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de Representación. Actas del V Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1999, p. 72.

¹⁹⁸ Concepto tomado del grupo Diótima de Milán por M^a Milagros Rivera en “Vías de búsqueda...”. Cfr. SEGURA GRAIÑO, Cristina: “La vida conventual, ¿opresión o liberación para las mujeres?” en JIMÉNEZ TOMÉ, M. J.; BARRANQUERO TEXEIRA, E. (eds.): *Estudios sobre la mujer, marginación y desigualdad*, Universidad de Málaga, Málaga, 1994, pp. 41-53.

que esta institución les deparaba. Parte de ellas lo lograron desde una subjetividad que descubría el carácter generizado de su cuerpo como vía de acceso a lo divino¹⁹⁹, aunque no siempre esta secuencia fue necesaria para dicho acceso²⁰⁰.

Otro de los espacios en los que se percibe una incomodidad respecto de la divergencia de géneros es el pedagógico. Que la mujer siempre ha sido educada está claro, aunque su educación no haya seguido los mismos cauces ni tuviera en la mayoría de las ocasiones los mismos contenidos que la recibida por los varones. El modelo patriarcal femenino fue consolidado por el cristianismo a través de los textos de autores como San Pablo y San Jerónimo, configurando una mujer siempre ocupada en el trabajo doméstico (aunque ante la necesidad también podía contribuir en la producción fuera del hogar), esposa obediente, madre abnegada, silenciosa, buena cristiana, transmisora de estos valores a sus hijas, etc. Este modelo, que se mantiene a lo largo de todo el Medievo, se alimenta además de la concepción aristotélica de la mujer, de tal manera que el cultivo intelectual del género femenino no tendría objeto ni sentido, es más, podría dañarle o corromper su natural constitución. Desde el dicho atribuido a Sócrates recogido en los *Bocados de oro* del siglo XIII:

“E vio una moça que apredie escrever, e dixo: Añades al escurpión vedegambre sobre vedegambre”,

y desarrollado como *Exemplo de buen vivir* por Fernán Pérez de Guzmán a finales del mismo siglo:

*“Ni es conveniente á ellas sciencia
Por el gran trabaio del’ estudiar;
No sería á ellas honesta presencia*

¹⁹⁹ Una interesante visión de esta construcción en RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Parentesco y espiritualidad femenina en Europa. Una aportación a la historia de la subjetividad”, *Revista d’Història Medieval* 2 (1991), pp. 29-49.

²⁰⁰ Este enfoque se desarrollará a lo largo de este trabajo.

De los escolares en su conversar.

....

*Así como es propio al varón trabaiair
Por artes é sciencias é caballería,
Por agricultura é mercadería,
Fuera de la casa por tierra é por mar;
Assi á las mujeres regir é guardar
De la puerta adentro es muy grand ayuda;
Ca por mucha agua que trayga la azuda
En alberca rota no puede durar”²⁰¹,*

se llega a una concepción que se revalida, tras dos siglos, en las coplas de Carvajales:

*“Amad, amadores, muger que non sabe
a quien toda cosa paresca ser nueua,
que, quanto más sabe, muger menos vale
segund por exemplo lo hemos de Eva”²⁰².*

A pesar de las limitaciones esperadas de tal programa ideológico, hay autores, como Karl Bartsch²⁰³, que a través de medios como la difusión de libros de horas o devoción, de libros de ficción caballeresca o sentimental, cancioneros, imágenes pictóricas y gravados, etc. han llegado a concluir que durante la Edad Media las mujeres leían más que los hombres, lo cual no contradice su exclusión para la concreción pública del saber adquirido. Incluso la difusión de las corrientes humanísticas y sus proyectos de instrucción femenina no lograron (¿porque no interesaba?) una proyección distinta y efectiva de las mujeres en el ámbito público y continuaron vedando aquellas áreas que las hubieran capacitado para el ejercicio público del saber en aras del decoro

²⁰¹ PÉREZ DE GUZMÁN, Juan: “Bajo los Austrias: la mujer española en la Minerva literaria castellana”, *La España Moderna* 6 (1898), p. 71.

²⁰² Tomado de LÓPEZ ESTRADA, Francisco: “Las mujeres escritoras en la Edad Media castellana” en *La condición de la mujer en la Edad Media*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1986, p. 12.

²⁰³ Estudio referido por R. Pernoud en *La mujer en el tiempo de las catedrales*, tomado de *ibidem*, p. 12; TAVERNINI, Luciana: “Hrotsvitha de Gandersheim. El placer y la necesidad de escribir” en TAVERNINI, Luciana; MARTINENGO, Marirè; POGGI, Claudia; SANTINI, Marina; MINGUZZI, Laura: *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, Narcea, Madrid, 2000, p. 168. Sin llegar a este extremo, Montserrat Cabré i Pairet confirma que tanto la lectura como la posesión de libros adquiere cada vez más prestigio entre ambos sexos, PERNOUD, R.: “La ciencia de las mujeres en la Edad Media. Reflexiones sobre la autoría femenina” en SEGURA GRAÍÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio, II. Historia de las mujeres. Compromiso y método*, Madrid, 1993, pp. 41-74. Para fechas cercanas y un espacio que pudiera ser comparable, como Valencia, L. M. Mandigorra Llavata establece estadísticamente que el 42,4% de los poseedores de libros eran clérigos, el 9,7% notarios, el 6,9% juristas, el 4,1% mujeres, el 3,5% médicos, el 3,5% mercaderes y el 1,4% caballeros, PERNOUD, R.: “El libro y la lectura en Valencia (1300-1410). Notas para su estudio”, *Anuario de Estudios Medievales*, 21 (1991), p. 568, tomado de VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “El contexto social...”, pp. 248-249.

femenino, como se desprende de obras como el *Manual de instrucción de la mujer cristiana*, de Juan Luis Vives, *La instituione di una fanciulla nate nobilmente* de Gian Mucchele Bruto o *Mirrhoe of Modestie* de Thomas Salter.

No obstante, este esfuerzo en el mantenimiento de una exclusividad de la instrucción pública y el mantenimiento de un cliché subordinado y negativo de la mujer coexistía con un movimiento de signo contrario: la llamada *Querrela de las mujeres*. Fue éste un movimiento intelectual reivindicativo y de debate sobre la mujer, sobre su sentido y valor, cuyos inicios pueden rastrearse desde el siglo XII, y considerado plenamente formado en el XIV. Durante el siglo XV toma contenido primero en los círculos humanistas, más tarde en la corte y hasta en la universidad, a partir de la polémica originada en Francia en torno al *Roman de la Rose*. Con Christine de Pizan como protagonista y la difusión de sus obras *La Cité des Dames* o *Livre des Trois Vertus*, este fenómeno alcanzó carácter internacional: Borgoña, Italia, Portugal, etc, que perduraría hasta la Revolución Francesa. Esta autora no intervino por razones literarias, morales o filosóficas, sino por reacción frente a los razonamientos injuriosos esgrimidos contra las mujeres desde todos los ámbitos del saber, recogiendo una tradición misógina que se repetía desde la Antigüedad.

Esta reacción fue fruto de la desconfianza que el avance del renacimiento de la cultura clásica despertó entre las mujeres, puesto que supuso el desplazamiento de algunas formas de vida de las que las mujeres (o parte de ellas) se habían beneficiado, muestra de las cuales pueden ser las trovadoras, cátaras, beguinas, místicas, teólogas, etc.²⁰⁴.

²⁰⁴ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Juana de Mendoza (ca.1425-1493)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2004, pp. 16-17; RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “El impacto del Humanismo en la cultura

Asimismo, el triunfo de aquella tradición clásica era el reflejo de la condena a que se vio sometida la teoría política sexual de la complementariedad de los sexos a favor de la teoría de la polaridad, sostenida ésta en la revolución aristotélica a que se vio abocada la universidad bajo el patrocinio de la Iglesia, la cual dejaba la diferencia sexual sin infinito propio y al género femenino en consideración inferior respecto del masculino. La otra corriente sexual surgida en Italia, la que consideró a hombres y mujeres iguales, tuvo los mismos efectos. De ahí que la educación humanista no satisficiera a las mujeres que la recibieron y desarrollaran en torno al valor de la mujer y relación de sexos dicho movimiento de la *querella*, que desde estos presupuestos puede ser considerado como un fenómeno político y social de grandes dimensiones.

En España esta *querella* quizás no alcanzó la riqueza ni la profundidad de desarrollo que en los países mencionados²⁰⁵. Contamos no obstante con varias obras cuyo objeto en uno u otro sentido es la mujer: como detractoras de la misma figuran el *Corbacho* de Alfonso Martínez de Toledo, *Repetición de amores* de Luis de Lucena, *Historia de Grisel y Miravella con la disputa de Torrellas y Braçayda*, el *Breve Tratado de Grimalde y Gradisa* de Juan de Flores, los *Quinze foies du mariage* atribuido a Antoine de la Salle o Jean de Wauquelin, el *Llibre de las Dones o Espill* de Jaume Roig, las *Lamentaciones* de Mateo de Bolonia, la *Glosa* de Juan de Tapia y *Coplas de las*

femenina bajomedieval” en *Aragón en la Edad Media: Sociedad, culturas e ideologías en la España Bajomedieval: Sesiones de trabajo: Seminario de Historia Medieval*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2000, pp. 45-54.

²⁰⁵ Carmen Marimón reafirma la opinión de Jacob Ornstein al entender que en Castilla se produce una “inceptión” de esta cuestión. La tardía recepción de esta controversia, la lejanía de las polémicas sobre el *fragilitas sexus*, la vuelta hacia el Mediterráneo y la Antigüedad greco-latina, la carencia de un ataque previo a la confección de obras de defensa del sexo femenino, etc. conducen a Carmen a afirmar que “no es aventurado suponer que las obras sobre el tema fueran recibidas por escritores y poetas como un puro divertimento de corte totalmente desideologizado. Así, los escritores castellanos componían [...] con la misma conciencia de estar ejercitándose en nuevas técnicas literarias que cuando escribían canciones o poemas alegórico-dantescos...en Castilla ni siquiera llegó a plantearse a nivel de polémica entre grupos ideológicos rivales”, *Prosistas castellanas...*, pp. 70-77.

calidades de las donas de Pero Torrellas; como defensoras, además de las señaladas en el apartado “III.1.3. La Iglesia”, se cuentan tradicionalmente entre otras el *Jardín de nobles doncellas* y *Alabanzas de la virginidad* de Fray Martín de Córdoba, el perdido *Libro de las mujeres ilustres* de Alonso de Cartagena, el tío de Teresa, la parte final de *Los doce trabajos de Hércules*, de Enrique de Villena, el *Libro de las claras e virtuosas mujeres* de Álvaro de Luna y *Sermón de amores* y *Tratado de amores de Arnalte* y *Lucenda* de Diego de San Pedro; algo posteriores son el *Diálogo en laude de las mujeres* de Juan Espinosa y el *Tratado en loor de las mujeres* de Cristóbal Acosta. Incluso puede encontrarse alguna obra que contempla ambas posiciones, como las *Coplas en vituperio de las malas hembras y en loor de las buenas*, del sobrino de Teresa, Íñigo de Mendoza o *Lo Somni* de Bernat Metge.

A pesar de esta tipificación, la crítica actual señala la dificultad de deslinde entre ambas, pues además de constatar la ineficacia de los tratados pro-féminas para cambiar la realidad de las mujeres, se encuentran de hecho grandes similitudes entre ambos enfoques, quizás incluso por las razones que los alientan, pues algunas de las más paradigmáticas valedoras de la fémina, como las obras de Álvaro de Luna y Diego de Valera, son puestas hoy en entredicho, pues podrían responder a la apelación que la reina Doña María hizo a los literatos para rehabilitar a las mujeres ofendidas por la aparición de la *Reprobación del amor mundano* del Arcipreste de Talavera, no correspondiendo a los verdaderos sentimientos e intereses de sus autores²⁰⁶.

En líneas generales, en lugar de pautas de innovación, estos trabajos aportan sobre todo un carácter moralizante que reafirma una imagen concreta e ideológica de la mujer

²⁰⁶ MONTROYA RAMÍREZ, M^a Isabel: “Observaciones sobre la defensa ...”, p. 404. Una interpretación que juzga estructural la ambivalencia entre la misoginia y las alabanzas de las vírgenes en RUETHER, Rosemary R.: “Misogynism and Virginal Feminism in the Fathers of the Church” en *Religión and Sexism. Images of women in the Jewish and Christian Traditions*, Simon and Schuster, New York, 1974, pp. 150-183, tomado de LACARRA LANZ, Eukene: “El otro lado de la virginidad...”, p. 415.

que necesariamente distorsiona la realidad, pero también la crea anquilosando al género femenino en su representación tradicional²⁰⁷.

A título excepcional, e incorporando auténticas novedades, contamos con algunas obras cuyo contenido, aunque bajo un formato no tan evidente como el que estructura las anteriores obras, rebasa el sentido espiritual que en principio las inspira, contemplando una potenciación simbólica de lo femenino que revertiría en una defensa del sexo femenino. Entre éstas pueden citarse la *Vita Christi* de Isabel de Villena²⁰⁸, el *Libro de la oración y contemplación* de María de Santo Domingo, el *Libro de devociones* de Constanza de Castilla y el *Conorte* de Juana de la Cruz²⁰⁹. Las *Memorias* de Leonor de Córdoba también son susceptibles de inclusión por cuanto significan un deseo explícito de hacer notoria y pública su vida. Si se concibe el ser mujer autora como requisito implícito, por lo trasgresor, para entrar en la polémica, podrían añadirse los poemas de Florencia Pinar, *Nove estações ou meditações de Paixão* de Felipa de Lencastre, la *Carta al Arzobispo D. Francisco Jiménez de Cisneros* de María de Santo Domingo y los memoriales del proceso contra María González²¹⁰.

A modo de ilustración: junto a testimonios que sancionan el modelo institucional, que podríamos resumir como mujer virtuosa *versus* mujer mala, como el que aparece en las mencionadas *Coplas* del sobrino de Teresa, Íñigo de Mendoza:

²⁰⁷ Cfr. RÁBADE OBRADÓ, M^a del Pilar: “El arquetipo femenino en los debates intelectuales del siglo XV castellano”, *En la España medieval*, 11 (1988), pp. 261-301. Un ejemplo paradigmático de distorsión por el interés en GRANA CID, María del Mar: “Religión y política femenina en el renacimiento español. Lecturas simbólicas de Teresa Enríquez” en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos...*, pp. 145-172.

²⁰⁸ Este texto religioso podría haber surgido como réplica a la obra de Jaume Roig. MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “El monacato como espacio...”, p. 85.

²⁰⁹ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “María de Santo Domingo, beata de Piedrahita. Acercar el cielo y la tierra” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *La escritura femenina. De leer a escribir II*, A.C. Al-Mudayna, Madrid, 2000, pp. 114-115.

²¹⁰ OLALLA, Ángela: “Bajo el signo del doble (La mujer en los textos de ‘agravio’ y ‘defensa’ medievales)” en PAREDES, Juan (ed.): *Medioevo y Literatura...*, III, pp. 473-489.

*“...son el cbvo del anzuelo
que haze costar la vida
a los peces que lo comen;
son secreta saetera
do nos tira Lucifer
con yerva por nos matar
son carne puesta en buytrera,
que quien la viene a comer
escota bien el yantar...*

*...Aquellas damas hermosas
en esta nuestra comarca,
de virtudes tan mañera
entre las gentes viciosas
tienen guardada en su arca
su limpieza verdadera,
es clara cosa que tienen
mucho luzidos y altos
los quilates de bondad...”²¹¹,*

encontramos argumentos que cuestionan la validez de tal ideario. Entre ellos destacaría las obras de religiosas en que, además de reconocer en figuras universalmente admitidas, como la Virgen María, facultades tradicionalmente masculinas, como en la obra de Constanza de Castilla, en la que aparece como testigo, predicadora, transmisora de su conocimiento por escrito y maestra²¹², rehabilitan con toda magnificencia y poder precisamente las figuras femeninas más denostadas por la tradición exegética de las Sagradas Escrituras. De entre ellas, y por no extenderme en demasía, destacaré como prototipo a María de Magdalena²¹³.

A pesar de que esta figura ha llegado hasta hoy como la prostituta por excelencia, en los Evangelios Canónicos nunca se la presenta como tal, sino como mujer que sigue

²¹¹ Edición digital a partir de la edición de Foulché Delbosc, *Cancionero castellano del siglo XV*, Madrid, Casa editorial Bailly-Baillière, 1912-1915 (Nueva Biblioteca de Autores Españoles; 19-3) pp. 60-63 y cotejada con la edición crítica de Julio Rodríguez Puértolas: Fray Íñigo de Mendoza, *Cancionero*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968, pp. 223-232, en www.cervantesvirtual.com

²¹² SURTZ, Ronald E.: *Writing Women ...*, pp. 50-52.

²¹³ El estudio de la evolución sociopolítica y su impacto en otras figuras paradigmáticas como María o Eva se analiza en PÉREZ DE TUDELA, M^a Isabel: “María en el vértice de la Edad Media” en *Las mujeres en el cristianismo...*, pp. 59-70; PETERS, Christine: *Patterns of Piety. Women, Gender and Religion in Late Medieval and Reformation England*, University Press, Cambridge, 2003, especialmente sobre Eva, pp. 130-153 y María pp. 60-96.

a Jesús después de haberle sacado siete demonios y como la primera testigo y mensajera de la Resurrección. Dicha polémica interpretación, que data por lo menos del siglo IV, circunscrita a algunos círculos eclesiásticos, y de forma instituida desde el siglo VI en que aparece en las homilías del Papa Gregorio el Grande (540-604), es fruto de una discutible lectura del pasaje de Lucas 7:36-50, que la identifica con la pecadora arrepentida (que no prostituta) que enjuaga con lágrimas y perfuma los pies de Jesús. A pesar de lo contingente (¿o premeditado?) de tal circunstancia, el hecho es que esta visión ha sido la que ha prevalecido, con la identificación en una sóla de varias mujeres evangélicas bajo un mismo nombre encarnado por un cuerpo relacionado con la sexualidad y el pecado femenino²¹⁴.

No obstante esta visión, también es cierto que existen numerosos textos que no la estigmatizan de esta manera. Así, San Ambrosio (340-397) dice a propósito de ella que

*“de la misma manera que, al principio, la mujer fue la causante del pecado del hombre y éste quien consumó el engaño, así también ahora, la primera que había gustado la muerte fue quien vio primera la resurrección pues, al ser la primera en la culpa, era justo que lo fuese también en el remedio”*²¹⁵.

También los carmelitas apostaron por esta figura y elaboraron la leyenda de la vida de la Magdalena después de la muerte de Jesús, su penitencia y soledad de ermitaña, que ya aparecían en una tradición de la Iglesia griega, según la cual el mismo Cristo o un ángel la arrebató a los Cielos. Esta leyenda pasó a Occidente en tiempo de las Cruzadas, cambiando el destierro al desierto de Siria al que se exilió la santa por el de Sainte-Baume, sirviendo de esta manera para autorizar las reliquias de María Magdalena, halladas a finales del siglo XIII, en la iglesia de San Maximino, próxima a

²¹⁴ Sobre el complejo desarrollo de esta construcción, y que no sólo implicó identificaciones entre distintas mujeres, sino incluso con el apóstol Juan, *cfr.* HASKINS, Susan: *Mary Magdalen. Mith and Metaphor*, Herder, New York, 1992; ALADRO FONT, Jorge: *Pedro Malón de Echaide y La conversión de la Magdalena. (Vida y obra de un predicador)*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 86-88; *Evangelio de María Magdalena*, Obelisco, Barcelona, 2004, pp. 9-32.

²¹⁵ *Evangelio de María Magdalena...*, p. 23.

aquél. Esta versión de los hechos fue enormemente popular gracias a la *Leyenda dorada* de Jacobo de la Vorágine (1230-1298), en la que no sólo no aparece como prostituta, sino como rica propietaria de Magdala. Esta leyenda se hizo historia en la anónima *Vita Mariae Magdalena*, del siglo XV (1456). Otra versión de la vida de esta mujer (y de otras muchas) la ofrece Domenico Cavalca en sus *Vite dei santi padri* de las primeras décadas del siglo XIV. En ella Magdalena aparece prometida y abandonada en su noche de bodas por Juan el Evangelista, de quien está profundamente enamorada. Para acallar su dolor y por ser de “gran espíritu”, Magdalena sale a menudo a relacionarse con otras gentes. Es por ello por lo que adquirió reputación de mujer pública, por ser demasiado visible en la vida social, siendo sin motivo frecuentemente insultada²¹⁶.

La redención de esta mujer fue de tal calado que fueron numerosísimos los conventos que se instituyeron bajo su advocación. Asimismo es frecuente su intermediación en visiones como las de María de Santo Domingo, que la entiende además como el reverso liberador de la culpa de Eva en su calidad de testigo de la Resurrección, y papeles ambos presentes en sermones, por ejemplo en las *Homilias sobre el Evangelio de San Juan* de San Agustín, en las *Cuarenta Homilias sobre los Evangelios* de San Gregorio o el *Sermón II. In veneratione Sanctae Mariae Magdalena* de Odo de Cluny, en *Glosarios ordinarios* o en obras más generales como *La leyenda dorada*, la *Vita Christi* de Isabel de Villena o *La ciudad de las mujeres* de Christine de Pizan²¹⁷. Además, según afirma W.R. Boniwell, María Magdalena fue la protectora no oficial de la orden dominica, la cual se convirtió en guardiana de su tumba en San Maximino, que a su vez se convirtió en reputado lugar de peregrinación²¹⁸. Dentro de la

²¹⁶ GILL, Katherine: “Women and Production of Religious Literature in the Vernacular” en COAKLEY, John; MATTER, E. Ann (eds.): *Creative Women...*, pp. 73-4.

²¹⁷ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 179-180.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 182; SAXER, Víctor: *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge*, París, 1959. En sus páginas, entre otras muchas, se relata la peregrinación a pie de una mujer

tradición iconográfica, es la única mujer que lleva el Verdadero Rostro de Cristo sobre su pecho, esposa mística por excelencia²¹⁹. Ella, en fin, se convirtió, por detrás de María, en el principal modelo de identificación para las religiosas²²⁰.

De la dificultad en la formación de estereotipos como el de esta mujer da cuenta la polémica humanista que desde 1516 planteó Lefèvre d'Étaples en su *María Magdalena*, cuestionándose dicha identidad, a lo que replicó categóricamente el teólogo John Fisher con *De única Magdalena*. Tras ellos aparecieron un corolario de intervenciones como los *Tratados de Beda y de Fisher sobre las controversias de las Magdalenas* (1520)²²¹, *De Maria Magdalena et triduo Christi disceptatio* de Faber Stapulensis²²², etc. El debate superó las esferas religiosas e inundó el arte (literatura, pintura, escultura, etc.).

Asimismo deben contemplarse dentro de estos parámetros las disputas inmaculistas de los siglos XIV y XV, pues sus distintas posiciones son “*maneras de significar en el orden sociosimbólico el valor de las formas masculina y femenina de la sexuación humana, incompletamente representadas en el esquema trinitario de la divinidad y desigualmente involucradas en la Historia de la Redención*”²²³.

valenciana. Anteriormente a San Maximino, las reliquias de María Magdalena circularon por Exeter, Halberstadt, Verdun, Vezelay, Sainte-Baume, etc. VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, p. 266.

²¹⁹ Así aparece en la obra de Tiziano, Luca di Tommé, Ambrogio Lorenzetti, Cristofano di Bindoccio, etc. BERGMANS, Anne: “Un mariage mystique en l’année 1300. la douce Madeleine?” en VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, p. 265.

²²⁰ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, p. 51.

²²¹ ALADRO FONT, Jorge: *Pedro Malón...*, p. 89.

²²² BERGMANS, Anne: “Un mariage mystique...”, p. 267.

²²³ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “El monacato como espacio...”, pp. 78-89. Otra forma de resistencia al discurso uniformador y jerarquizante del poder institucional, aunque no en el ámbito literario, fue las dificultades que las religiosas opusieron a la obligación de someterse al voto de clausura que se pretendía, evidenciando, como demuestra Ángela Muñoz, que en la manera de concebir la vida regular femenina el manacato se presenta como espacio en el que se manifiestan los procesos de conflictividad social, particularmente los que se juegan en el campo de las relaciones entre sexos. *Ibidem*, p. 75. Cfr. CASTRO, Manuel de: “Desamortización de Terciarios franciscanos regulares en el reinado de Felipe II”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXX (1983), pp. 12-148; ARANA, M^a José: *La clausura de las mujeres*, Bilbao, 1992; ECHÁNIZ SANS, María: *Las mujeres en la Orden Militar de*

El afán por una reconsideración de la imagen y realidad femenina es igualmente detectable en leyendas como la de *La sagrada familia*, posiblemente originada a comienzos del siglo IX y de gran popularidad a finales de la Edad Media por su inclusión, entre otras, en la mencionada *Leyenda dorada* y su frecuente representación artística. Este linaje, que estuvo formado por una extensa red de familiares bíblicos y apócrifos (hasta treinta integrantes, cifra comprensible por el triple matrimonio de su cabeza femenina), gravita en la matrilinealidad exclusiva, buscando sus enlaces a partir de Ana, madre, entre otros muchos, de María²²⁴. Asimismo es frecuente el retrato de la Sagrada Familia exclusivamente en las personas de Ana, María y Jesús, probablemente influenciado en la imagen popularizada a finales de la Edad Media de la Trinidad de Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo, Éste en forma de paloma que revolotea sobre los anteriores.

Esta traslación figurativa, según Pamela Sheingorn, presenta una valoración positiva del matrimonio y acentúa el papel de la mujer no sólo en la nutrición, sino en la educación de los hijos e, implícitamente por ello, en la moral organizadora de la sociedad, como puede observarse en tantas imágenes de Ana enseñando a leer a María²²⁵.

Santiago, Junta de Castilla y León, Consejería de Turismo, 1992; MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Beatas y santas...*

²²⁴ Otra interpretación hace de las frecuentes referencias a Santa Ana una respuesta a una creencia muy extendida cuyos máximos exponentes fueron Tlemont (*De Maria Virgin*), Antonio Sandin (*Historiae Familiae Sacrae: de Maria Virgin*) y Benedicto XIV (*De festis*). En palabras de éste último: “*Los romanos pontífices quizá permitieron que se aumentara el culto a San Joaquín y a Santa Ana, porque ambos murieron después del nacimiento de Christo y por tanto parece que pertenecían al nuevo testamento*”, cap. 144. FERRER NAVARRO, Ramón: “Entorno medieval de Sor Isabel de Villena en su *Vita Christi*”, *Ligarzas* 4 (1972), p. 292.

²²⁵ Esta valoración del matrimonio como vía santífica (o al menos no invalidatoria) en la figura de Santa Ana tuvo su mayor proyección a través de la celeberrima Santa Brígida de Suecia, quien gozó de sus enseñanzas en sus experiencias visionarias. La validación universal de su estado como mujer casada y madre se ilustra perfectamente en Colette Boilet, quien siempre había mostrado profundo desagrado por el matrimonio y había cultivado celosamente su virginidad. En una de sus revelaciones es Santa Ana misma quien la instruye sobre su honor. SHEINGORN, Pamela: “The Holy Kinship: The Ascendency of Matriliney in Sacred Genealogy of The Fifteenth Century”, *Thought*, LXIV (1989), pp. 268, 281, 283.

En efecto, el siglo XV se caracteriza por un aumento del número de santas femeninas que, además de poder ser mujeres casadas, como Santa Catalina de Génova, podían obrar como madres, por ejemplo Santa Rita de Cascia o Santa Francisca Romana²²⁶.

Como reconoce Ángela Muñoz, este camino de santidad es uno de los pocos donde las mujeres han dejado genealogías visibles. A su través, se han logrado transmitir referentes de mujeres carismáticas que han subvertido el orden establecido. Su influjo es percibido con claridad desde finales del siglo XV en Castilla donde, junto a los proyectos de reforma sustentados por la sociedad en general, aparecen mujeres que se apropian de elementos de esa santidad femenina mística y visionaria, siguiendo modelos que ya contaban con cierta tradición en otros lugares de la Europa cristiana: María de Santo Domingo, María de Ajofrín, Isabel de la Cruz..., son algunas exponentes del fenómeno que se ve reforzado por la divulgación de traducciones de figuras señeras de la santidad mística italiana promovida por el cardenal Cisneros²²⁷, con su doble significación de contenido y transmisión en lengua materna.

Por otra parte, aunque los testimonios ofrecidos por la literatura siempre se han cuestionado como material documental para la Historia, puesto que su objetivo primero no es evidenciar fehacientemente una realidad, sin embargo este arte tiene la cualidad, entre otras muchas facultades, de posibilitar el reflejo de anhelos y deseos (conscientes o inconscientes) del imaginario social²²⁸. De este modo, en la literatura del siglo XV,

²²⁶ Tomado de la página creada por Las Siervas de los Corazones Traspasados de Jesús y María, www.corazones.org

²²⁷ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “Madre y maestra, autora de doctrina. Isabel de la Cruz y el alumbradismo toledano del primer tercio del siglo XVI” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *De leer a escribir I...*, pp. 112-113.

²²⁸ Tampoco hay que olvidar que la Historia se confeccionaba y entendía, ya desde antiguo, como un género literario, pudiéndose rastrear su relación incluso con la oratoria y la poesía. Pero, advierte

tanto en prosa como en verso, encontramos que la mujer fue tema de indiscutible popularidad al margen de que conscientemente quien escribiera tuviera en mientes el debate de la *querella*.

Entre los modelos de mujeres que desafían aquel supuesto dualismo en la literatura más propiamente de ficción, encontramos novelas que ofrecen planteamientos de algo tan de moda como el cambio de papeles. Citaré como más representativa el *Triunfo de Amor* de Juan de Flores, en la que asistimos a un cambio de paradigma en varias condiciones generizadas: así, en contra de la costumbre, es una mujer, Medea, quien actúa como fiscal en representación de hombres y mujeres en el juicio instituido contra el dios Amor; ambos sexos participan en pie de igualdad en formación de batalla frente a los ejércitos de Aquél; los papeles tradicionalmente asumidos por hombres y mujeres en el cortejo y requerimiento de amores se truecan, de tal forma que son ellas las que toman toda iniciativa quedando los varones al arbitrio del deseo femenino. Quedan en evidencia la maestría retórica de las mujeres, el mayor conocimiento que de su propio sexo tienen (por evidente que esto parezca, recuérdese que son mayoritariamente los hombres quienes imponen y componen los atributos de la naturaleza femenina), su capacidad intelectual y de lucha, su deseo y la arbitrariedad por costumbre de los diferentes comportamientos:

[habla el narrador testigo de los hechos]: “*Mas habéis de creer que ellas, después de averse aprovechado de las razones que a nosotros solían oír, dizían otras nuevas, que en el secreto de su saber tenían guardades, las quales nosotros no podíamos alcanzar, porque no sabíamos, como ellas, lo que se debía dezir, que más perteneciese y enamorase. Mas ellas de nuestro saber público y del suyo secreto en aquellas prissas se aprovechavan...*”

Francisco José Aranda, “no le corresponde al historiador un juicio ético (el eterno dilema de la objetividad o la subjetividad del mismo)”. Al hilo de esta reflexión se pronunciaba ya Caro Baroja respecto de las fabulaciones y fraudes históricos afirmando la conveniencia “No sólo desde el punto de vista crítico, sino también como algo que puede tener fuerza social, política, estética...”, ARANDA PÉREZ, Francisco José: “Autobiografías ciudadanas...”, p. 160.

Y tanto era ya venido en uso y costumbre aquello en la corte, como si del principio del mundo lo hizieran, no se mirava más la cosa nueva”²²⁹.

De hecho existen documentos que sugieren que, efectivamente, entre las mujeres se estaba produciendo un movimiento de independencia que las hacía desconocidas a sus compañeros²³⁰. Me refiero a la asimilación de comportamientos foráneos que denuncian por ejemplo Francesc Eiximenis en su *Lo libre de les Donas*, Bernat Metge en *Lo Somni* o Jaume Roig en *Liibre de les Dones* o *Spill*. Sus comentarios versan sobre la pericia femenina con hierbas, medicinas y hechizos, sus nuevos hábitos estéticos, su hermanamiento para afrentar a los hombres, su cultivo de la música, los poemas trovadorescos e historias clásicas y el manejo de un lenguaje propio al que los varones no tienen acceso:

“Mas què direm de les dones presens qui.s fan dir dones del temps, dones de la guisa, e dones de la verdura, e dones de la cort; que van ab noveylls taylls de vestidures, ab gets enamorats; que gíran los uylls a ça e lla, e van juntes braç per braç (...) que fan los marits bèsties (...) e parlen un lenguatge que hom no les entén”²³¹.

Predominantemente mujeres son también las protagonistas de la literatura medieval que encarnan cualidades y virtudes mágicas, generalmente “*bellas, libres y de noble familia, al menos por su porte*”²³².

²²⁹ FLORES, Juan de: *Triunfo de amor*, Giardini Editori, Pisa, 1981, pp. 173-175.

²³⁰ Me hago eco en este punto del artículo de Claudia Costa Brochado “Los extrangerismos-Las desconocidas” en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos ...*, pp. 87-93.

²³¹ EIXIMENIS, Francesc: *Lo libre de les Donas. I*, F. Nacarato (ed.), Barcelona, 1981, p. 88. Tomado de *ibidem*, p. 89.

²³² Así la Dama del Lago, Melusina, Lanval, Guigemar, Graellent, ninfas, lamias, etc. Su relación con el poder de la tierra puede rastrearse hasta más allá de la cultura griega. ALVAR, Carlos: “Mujeres y hadas en la literatura medieval” en LACARRA, María Eugenia (ed.): *Evolución narrativa e ideológica de la literatura caballeresca*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1991, pp. 21-33.

Otra forma de preeminencia femenina en la literatura es la transformación paradójica de su figura como agente pasivo de la trama en fundamento activo del desarrollo del mismo²³³. Sirva como ejemplo Laureola en la *Cárcel de amor* de Diego de San Pedro, en la que, al igual que sucede en otras obras, además de brindar relación de numerosas mujeres de la mitología, Sagradas Escrituras e Historia y sus virtudes, ilustra mujeres con nombre propio del momento, por ejemplo María Cornel o Isabel de las Casas, haciendo un típico alegato en favor de este género:

*“En verdad, Tefeo, segund lo que has oído, tú y los que blasfemáis de todo linage de mugeres sois dinos de castigo justo, el qual, no esperando que nadie os lo dé, vosotros mismos lo tomáis, pues usando la malicia condenáis la vergüença”*²³⁴.

Aunque algo posteriores, y probablemente como resultado del influjo de todos estos modelos, nombraré a las mujeres andantes de los libros de caballerías. Se trata de mujeres independientes que viajan solas por los caminos. En palabras de Cervantes, son mujeres

*“de aquellas que andaban con sus azotes y palafrenes y con toda su virginidad a cuestras, de monte en monte y de valle en valle: que si no era que algún follón o algún villano de hacha y capellina o algún descomunal gigante las forzaba, doncella hubo en los pasados tiempo que, al cabo de ochenta años, que en todos ellos no durmió un día debajo de tejado, y se fue tan entera a la sepultura como la madre que la había parido”*²³⁵.

Encontramos muy diferentes tratamientos respecto de esta figura en las distintas novelas: desde las necesitadas de amparo, como sucede en *Don Quijote de la Mancha* o el *Palmarín de Inglaterra*, a las engañosas, que también aparecen en ésta última, y las

²³³ Escojo este ejemplo como testigo de la renovación interpretativa que se está realizando desde los últimos estudios sobre obras que, hasta hace bien poco, eran invariablemente catalogadas en el grupo de literatura misógina. Cfr. GASCÓN-VERA, Elena: *Un nuevo mito: la mujer como objeto/sujeto literario*, Pliegos, Madrid, 1992.

²³⁴ SAN PEDRO, Diego de: *Cárcel de Amor. Con la continuación de Nicolás Núñez*, Crítica, Barcelona, 1995, p. 76.

²³⁵ CERVANTES, Miguel de: *Don Quijote de la Mancha*, ed. dir. Francisco Rico, Crítica, Barcelona, 1998, pp. 106-7. Ésta y el resto de referencias a doncellas andantes están tomadas de la conferencia de M^{ra} Carmen Marín Pina “La libertad imaginada: las doncellas andantes en los libros de caballerías”, ofrecida en las *II Jornadas sobre literatura y género. Del discurso didáctico a la ficción*, UPV/EHU, 18-19 noviembre, 2004.

denostadas y criticadas, como en *Florisando* de Páez de Ribera, *Lisuarte de Grecia* de Juan Díaz, *Cuarta Parte de Florisel de Niquea* de Feliciano de Silva, el *Floriseo* de Fernando Bernal, *Clarisel de las flores* de Jerónimo Jiménez de Urrea, y *Orlando furioso* de Ariosto.

Como antes he señalado, no pretendo afirmar estas figuras literarias y sus acciones y circunstancias como reales (aunque tampoco lo desmiento, pues no es objeto de mi investigación ni soy capaz de pronunciarme al respecto), y tengo bien presente que gran parte de los escritores fueron hombres, de cuya mano nacieron posiblemente algunos de estos prototipos como deseos inalcanzables. No obstante, todos estos escritos eran leídos tanto por hombres como por mujeres. Y no sólo leídos, sino que muchos de ellos responden al encargo de alguna mujer. Por ello creo que debemos aceptar la influencia histórica de estos prototipos en la consecución de un paradigma femenino que, si bien, no obtuvo en el propio tiempo de su producción una traducción simultánea en la vida real, al menos de forma generalizada, sí ha contribuido en su formación a lo largo de los siglos, proceso en el que aún estamos inmersos.

A pesar de haber sido ya apuntada, destacaré la obra de las mujeres en la cultura como promotoras (como las reinas María de Portugal, que hizo escribir a Fray Juan García de Castrojeriz *Regimiento de Príncipes* para la educación del Príncipe heredero²³⁶, e Isabel la Católica, propulsora de la educación de sus súbditos y, especialmente, de sus hijos²³⁷), copistas (según tantas ilustraciones, como la de *Le livre*

²³⁶ PÉREZ DE GUZMÁN, Juan: “La mujer española...”, p. 63.

²³⁷ GÓMEZ MOLLEDA, M^a Dolores: “La cultura femenina en la época de Isabel la Católica”, *Revista de Archivos, Biblioteca y Museos*, LXI, 1 (1995), pp. 164-175; VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “Isabel la Católica y la educación”, *Aragón en la Edad Media* 19 (2006), pp. 555-562; VAL VALDIVIESO, M^a

des femmes nobles et renommées de G. Boccaccio²³⁸), iluminadoras (como las ocho mujeres que Françoise Baron referenció en los censos de diversas parroquias parisinas de finales del siglo XIII e inicios del XIV²³⁹ o la italiana María Ormani²⁴⁰), consumidoras y promotoras de arte (como Clara de Gambacorta en la dotación imaginaria del convento de San Domingo de Pisa²⁴¹), editoras (como Sor Aldonza de Monsoriu, que hizo imprimir la *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena), lectoras (como Juana, hermana de Teresa leyendo el Boecio en latín y castellano de su tío Alvar²⁴²; o Ana de Toledo con sus disposiciones testamentarias respecto de sus libros religiosos, poéticos, de cocina y medicina²⁴³), maestras (además de su ejercicio en el entorno familiar, otras a nivel público como Beatriz Galindo²⁴⁴), escritoras y poetas (la propia Teresa, Christine de Pizan, Constanza Vélez de Guzmán²⁴⁵, etc.), contertulias (como Juana de Contreras o María Pacheco²⁴⁶), bibliotecarias (como Urraca López, encargada del cuidado de la biblioteca de María de Portugal²⁴⁷), transmisoras (como Juana de Mendoza, quien en su testamento deja sus libros a su nieta Ana de Manrique²⁴⁸),

Isabel del: “Isabel la Católica en el contexto cultural de su tiempo” en VALDEÓN BARUQUE, Julio (ed.): *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, Ámbito, Valladolid, 2003, pp. 369-390.

²³⁸ PALLARES MÉNDEZ, M^a Carmen: *A vida das mulleres...*, p. 146.

²³⁹ CHADWICK, Whitney: *Mujer, arte y sociedad*, Destino, Barcelona, 1992, p. 57. Aunque básicamente me refiero al mundo literario, por cuanto atañe a la obra que analizaremos, la esfera de la mujer artista alcanza otros campos. *Ibidem*, pp. 15-32.

²⁴⁰ GILL, Katherine: “Women and Production of Religious Literature...”, p. 68.

²⁴¹ ROBERT, Ann M.: “Beata Chiara Gambacorta, O.P. , of Pisa”, www.umilta.net/pisa.html.

²⁴² CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, p. 443.

²⁴³ PALLARES MÉNDEZ, M^a Carmen: *A vida das mulleres...*, p. 146. Ejemplos de otras mujeres europeas, *cfr.* TANNER, Norman P. : *The church...*, pp. 111-112. La existencia de un auditorio específicamente femenino no sólo tuvo importancia en su contribución a la lectura general, sino que fue factor histórico en la consecución de una prosa personalizada, pues sus gustos consagraron estilos expresivos que, por ejemplo durante el siglo XV en Castilla, favorecieron el desarrollo de la prosa discursiva humanista. MARICHAL, Juan: *La voluntad de estilo. Teoría e historia del ensayismo hispano*, Alianza, Madrid, 1986, p. 29.

²⁴⁴ GÓMEZ MOLLEDA, M^a Dolores: “La cultura femenina...”, pp. 176-179.

²⁴⁵ PÉREZ DE GUZMÁN, Juan: “La mujer española...”, p. 72.

²⁴⁶ RUCQUOI, Adeline: “Lieux de spiritualité féminine en Castille au XV^e siècle”, *Via spiritus* 7 (2000), p. 7.

²⁴⁷ PÉREZ DE GUZMÁN, Juan: “La mujer española...”, p. 63.

²⁴⁸ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Juana de Mendoza...*, pp. 68, 75; RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “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.

traductoras (como Constanza de Castilla sobre algunos fragmentos de su propia obra), musas y dedicadas (como Beatriz, esposa de Pero Manrique y Beatriz de Portugal, esposa de Pero Niño, cuyos consortes mandaron escribir por ellos a sus amadas²⁴⁹ o Leonor de Ayala, a quien Alonso-Núñez de Toledo dedica su *Vençimiento del mundo*) y matrocinadoras²⁵⁰ (como Juana de Mendoza induciendo la obra *Admiración operum Dei*; la Duquesa de Frías y Condesa de Haro, que pidió y mandó la traducción de “*Otro libro de Dante, traducido de lengua toscana en castellana por D. Pedro Fernández de Villegas*”²⁵¹, lo mismo que hiciera Inés de Torres con *De ira* de Séneca²⁵²), etc.

El nivel de impacto según el caso difiere, pero en todo caso es real y no debe despreciarse su importancia.

La mujer, por tanto, era materia de actualidad. El cuestionamiento sobre la validez de los prototipos generalmente aceptados, su cualidad intelectual, sus fragilidades y fortalezas, etc. no fue tema baladí, sino que, a mi entender, respondía no sólo a un lucimiento retórico, posible en algunos casos, sino a una auténtica preocupación.

Resumiendo, con esta inversión de valores, lo que autoras y autores están proponiendo es un desafío al pretendido dualismo institucional, una vía posible de dignidad vital para todas las mujeres, puesto que, dado que ninguna mujer puede alcanzar el modelo inimitable de María, Virgen, Esposa y Madre (todo ello a un tiempo), todas quedarían incluidas más o menos evidentemente en el modelo de Eva, la

²⁴⁹ PÉREZ DE GUZMÁN, Juan: “La mujer española...”, p. 72.

²⁵⁰ Utilizo esta palabra y sus derivadas siguiendo a Montserrat Cabré i Pairet, quien subraya así el sexo femenino de las mujeres que sostienen una relación de fomento creativo, al modo que patrocinio designaría el sostenido por los hombres.

²⁵¹ PAZ Y MELIÁ, Antonio: “Biblioteca fundada por el conde de Haro”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y museos* 4 (1900), p. 663.

²⁵² SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 162.

causante del pecado original. Ni siquiera las mujeres que renuncian al sexo quedan libres de esta asociación, puesto que intrínsecamente su género las penaliza.

En fin, ésta es la realidad general y tornasolada en cuanto cambiante que rodeaba la vida de Teresa de Cartagena. Sobre su influencia, asunción o alteración en su experiencia vital, se tratará en los apartados siguientes.

III.2. Algunas coordenadas personales

III.2.1. Breve biografía familiar

Debo advertir antes de sumergirme en este punto que puede que algunos lectores encuentren su contenido parco e incluso quizás insuficiente por la limitación de relaciones reflejadas y el ascendiente social de algunos de sus componentes²⁵³. Quiero decir que esta opción es consciente y deseada por las siguientes razones. Es cierto que Teresa, como casi cualquier otra persona, vivió en familia y que esta experiencia hubo de marcarla y conformarla en muchos sentidos. De hecho este epígrafe se entiende justificado por ello. No obstante, la dificultad que entraña desvelar íntimamente el grado de influencia particular de cada emparentado es enorme. A ello se suma la seria dificultad, en ocasiones imposible misión, de establecer una genealogía femenina. Afortunadamente existen algunos documentos de los que los estudiosos se han servido para intentar dibujar una historia familiar, pero han sido de carácter notoriamente parcial, puesto que son los referidos a muchos de sus parientes masculinos cuyo peso social ha eclipsado tanto la realidad íntima familiar (que por otro lado apenas si deja rastro) como la femenina. Esta situación, por supuesto, no es exclusiva de la familia de Teresa, sino que es extensible a prácticamente cualquier familia, con la ventaja que supone no obstante, insisto, siquiera poder contar con dichos testimonios de varones notorios.

Dado que la historia ha favorecido singular y profusamente el recuerdo y estudio de estos varones, no insistiré en ellos, remitiéndome a los trabajos de sus especialistas

²⁵³ Para una visión más completa y general de la familia Santa María/Cartagena, puede consultarse la obra de Francisco Cantera Burgos *Alvar García de Santa María...*

para una profundización en su conocimiento, que por otra parte no es objetivo de esta investigación. A pesar de ello sí me extenderé algo más en la figura de Alonso de Cartagena, tío de Teresa, por el papel de tutor y guía que, intuyo, tuvo en la vida de su sobrina, como se verá más adelante.

Además, y porque la complejidad que el término *familia* entraña es grande, mi apuesta personal apunta a un factor definitorio que va más allá de alianzas y grados de consanguinidad y que es el que me guiará en la inclusión de dos personas que, a pesar de guardar relación familiar lejana, comparten con Teresa el sentimiento que, a mi entender, es en esencia el que determina la verdadera familia de cada persona, el amor. Me refiero a Juana de Mendoza, bajo cuyo aliento escribió el segundo de sus tratados (quizás también el primero, aunque guarde en éste el anonimato), y su esposo Gómez Manrique, a quienes Teresa demuestra gran deferencia y afectuosidad profunda²⁵⁴.

Así pues, me limitaré a esbozar brevemente una pequeña semblanza de aquellas personas que parece *a priori* hayan tenido mayor relevancia en la vida de la autora, señalando en el encabezamiento su relación con ésta para mayor claridad expositiva.

²⁵⁴ Además de los lazos lejanamente familiares y afectivos que unían ambas familias, también los hubo militares: los vemos en acción conjunta guerrera, según registra el doc. AMB. SH. n° 2829, cuando el Concejo burgalés dio poder a Gómez Manrique, Hurtado de Mendoza y Alonso de Cartagena para que quitaran el cerco que tenían puesto varias personas en el castillo de Cellóriga. Tal vez asimismo los unieron relaciones comerciales, según se lee en el testamento de Alvar García de Santa María, de 1457, cuando señala respecto de unas casas que poseía en Belbimbre: “*demandomelas Gomez Manrique e ovegelas de dar el año de [...] por 6.000 mrs [...], que no puede más fazer*”. Francisco Cantera Burgos cree, no obstante, que dicho Gómez puede ser el fundador, junto con su esposa Sancha de Rojas, del monasterio jerónimo de Fresdelval, *Alvar García de Santa María...*, p. 192.

Juana (?-1425), abuela paterna de Teresa

Casada con Selomó ha-Leví, permaneció algunos años más en la religión judía tras la conversión de su marido, por lo que éste le privó de sus hijos, Gonzalo, María, Alonso, Pedro y Alvar, remitiéndolos a su abuela para su educación²⁵⁵.

Pablo de Santa María (c.1352-1435), abuelo paterno de Teresa

Esposo de Juana. Antes de adoptar este nombre cristiano, Selomó ha-Levi fue un importante rabino entre la comunidad hebrea burgalesa. En 1390/1 se convirtió al cristianismo junto con sus hijos y hermanos, adoptando el apellido de Santa María.

Estudió en la universidad de París, famosa por sus estudios bíblicos y teológicos. Su carrera política y eclesiástica fue fulminante, alcanzando en 1402 el cargo de obispo en Cartagena y posteriormente en Burgos. Fue nuncio papal y sirvió como real canciller de Castilla en las cortes de Enrique III y Juan II, además de tutor de éste último durante su minoría. Viajó extensamente por el extranjero, unas veces comisionado de Enrique III y otras como representante de Burgos en negociaciones comerciales.

Verdadero artífice del protagonismo de su familia en las esferas de poder²⁵⁶, fue autor de numerosos tratados teológicos, históricos y didácticos²⁵⁷, promotor de

²⁵⁵ ARRIAGA, Gonzalo de: *Historia del insigne convento de San Pablo de la ciudad de Burgos*, I, p. 77; FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena*, pp. 26-27, citas en RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena vivía en 1478”, *en prensa*. Ottavio di Camillo duda de la veracidad de la conversión de Juana, ya que Pablo, según Luciano Serrano dice en *Los conversos Don Pablo de Santa María y don Alfonso de Cartagena*, CSIC, Instituto Arias Montano, Madrid, 1942, “se acogió al privilegio paulino, consiguiendo [...] la disolución de su matrimonio con una mujer que tan obstinadamente rechazaba todo cambio de religión”, p. 23.

²⁵⁶ En toda la obra de Cantera Burgos se hace patente su intervención promoviendo a hermanos, sobrinos, yernos, etc. De su ideario al respecto da cuenta su codicilo, en el que, despidiéndose de sus hijos Alonso y Gonzalo, les recomienda encarecidamente a los parientes más próximos “*et clientela antiquior et familiaritas graciosa [...] Inter quos transire sub silentio non potui Gundisalvum et Alvarum, quorum obsequia secundum uniuscuiusque modum vos ipsi nostis. Et ideo non espediit prolixiori epistola commendare; frater autem illorum Iohannes vester est. Et ideo speciali commendatione opus non habet cum antiqua familiaritas et nova eius necessitas liberati vestre faciant commendatum*”, Alvar García de Santa María ..., pp. 390-391.

²⁵⁷ Además de las epístolas de su etapa como rabino, destacan entre sus obras *Additiones ad postillam Magistri Nicolai Lyra* (incluye opúsculos como *In coena Domine liber*, *De genealogia Jesu Christi*, *De divinis nominibus quaestiones duodecim* o *Questiones de nomine Tetragrammaton*), *Scrutinium*

fundaciones pías, de edificaciones religiosas y de obras de caridad, manteniendo una especial relación con el convento de San Pablo, donde, junto a otros familiares, fue enterrado.

Álvar García de Santa María (c.1380-1460), tío abuelo paterno de Teresa

Casado con Isabel Rodríguez, tuvieron a Beatriz García de Santa María.

Introducido en la corte por su hermano Pablo, su propia educación y valía le hicieron ocupar los más importantes cargos políticos a los que podía aspirar: escribano real, secretario de cámara, cronista y consejero de Juan II. Tenía además una escribanía en Calahorra y era alcalde de la moneda de Burgos.

Sus inclinaciones espirituales se concretaron, entre otras maneras, en la compra a censo del convento de San Vicente, en Pampliega, pero sobre todo en la dotación, reconstrucción, reforma y especial relación que tuvo con el monasterio benedictino de San Juan Bautista de Burgos (que hizo extensiva a hermanos y sobrinos) donde fue enterrado. Por testamento vinculó los bienes dados a sus herederos.

Gonzalo García de Santa María (1379-1448), tío paterno de Teresa

Hijo de Juana y Pablo, fue profesor en la universidad de Salamanca, obispo de Astorga, Plasencia y Sigüenza, diplomático y embajador eclesiástico para la corte castellana y oidor de la Audiencia y el Consejo reales. “*Hizo muchas fundaciones en Burgos, Plasencia y en el monasterio de San Justo*”²⁵⁸.

Pedro de Cartagena (1387-1478), padre de Teresa

Hijo de Juana y Pablo, se casó dos veces, la primera con María de Saravia, con quien tuvo dos hijos, Alonso y Álvaro, y tres hijas, Juana, María y Teresa; la segunda

scripturarum, la Suma de las Crónicas de España y Las siete edades del mundo. CANTERA BURGOS, Francisco: Alvar García de Santa María..., pp. 339-345.

²⁵⁸ CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, p. 414.

enlazó con la riquísima Mencía de Rojas, con quien tuvo a Lope y Elvira. Además se le conocen otros tres hijos ilegítimos, Pablo, Gonzalo y Pedro.

Fue alcalde de la fortaleza y villa de Lara, regidor de Burgos en 1423 y regidor principal en 1441²⁵⁹, guardia del cuerpo de Juan II y consejero de Enrique IV y los Reyes Católicos. Este caballero, guerrero y cortesano, gozó de enorme fama, prueba de la cual es el hospedaje en su casa de la princesa Blanca de Navarra, su hermano y la reina de Navarra, en su viaje hacia Valladolid previo al matrimonio de la primera (1440). También el Condestable don Álvaro de Luna, privado del rey Juan II y figura central de la política castellana hasta su caída (1453), se alojó en la casa del padre de Teresa²⁶⁰. Fundó mayorazgo en 1446. Sanctotis afirma que su herencia fue parva, pues prefirió batallar que adquirir riquezas²⁶¹.

María de Saravia (?-?), madre de Teresa

De la antigüedad de su linaje y limpieza de sangre dan cuenta algunos expedientes de hidalguía que aún durante el siglo XVII y XVIII sitúan a parte de esta familia en Ramales, Rosas, Rassines, etc.²⁶²

En la vuelta de uno de los escasos documentos que referencian a Teresa de Cartagena y su madre, puede leerse

“En el valle de Giuaxa ay [...] muy antiguo que llaman de Sarauia y pobló allí un cauallero de los godos que arriaron e[...]cho es el qual pobló en Rassines. Y porque dixo que queria poblar en aquel ca[m]jino que en su lenguaje decian por camino y por carrera Sarauia Sarauia llamaronse los

²⁵⁹ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena vivía...”.

²⁶⁰ GARCÍA DE SALAZAR, Lope: *Las Bienandanzas e Fortunas. Edición del texto completo por Ángel Rodríguez Herrero*, Ellacuría Lab., Erandio, 1984, vol.IV, p. 59 (XX, f.24r). Modesto Lafuente incluso sitúa al rey comiendo en esta casa el 4 de abril de ese mismo año, *Historia General de España desde los tiempos más remotos hasta nuestros días*, Madrid, 1852, vol. III, p. 259.

²⁶¹ CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María ...*, p. 473.

²⁶² *Expediente de Felipe de Sarabia de la Serna y Josefa Ochoa Gutiérrez. Maturales de Ramales*, ACJG, Fondo de la Diputación Foral de Vizcaya. Hidalguías. Reg.105, Gen.1353. Reg.106, Gen.1356; *Expediente de Hidalguía de Felipe Gutiérrez de Rozas Sarabia Ortiz Allende*, incluye noticias de solares de Sarabia en Ramales. ACJG, Fondo de la Diputación Foral de Vizcaya. Hidalguías. Reg.28, Gen.473; Reg.173, Gen.1947.

que del vienen, Sarauias. El qual ca(m)ino hizo aquella torre y el monasterio de Rassines que es de su generacion y destos del que hay más memori[a] [...] fue Ruy Sanchez de Sarauia de Rassines y algunos de sus descendientes fueron a poblar tierra de Burgos y también a tierra de Rioxa, que ay de su generación buenos escuderos y de los que en la tierra quedaron fue el que más valió [...]pez de Giuaxa el qual casso en Marron y hubo hijos a Ruy Sánchez de Sarauia y a Pablo Sánchez de S[arauia] [...] [S]anchez. Ruy sanchez de Sarauia hijo mayor casso en Trucios con hija de Diego Pérez de Trucios y uvo en ella a Joan de Sarauia e Garci Lopez de Giuaxa, cap[...] [...]hez. El hijo segundo casso con hija de Joan Gonzales de Alvarado y huvo de ella (hijo)s e hijas. Y Diego Sánchez, el hijo mayor casso con hija de Pero Martinez de Auillaneda de Garai e hizo [...] Sarauia y al arcipreste. Destos susodichos y de otros ay que vienen deste linaje y al presente dezen que es la tal cassa de Ramales”²⁶³,

copia clara de *Las bienandanzas e Fortunas* de Lope García de Salazar (XXI, 63r)²⁶⁴.

En el estudio sobre los linajes de Bizkaia de Arsenio Dacosta²⁶⁵ se constata la siguiente relación con los componentes del linaje de los Garay de Sopuerta: Pero Núñez de Garay de Avellaneda, casado con la hija de Juan Ortiz de Sestao (Portugalete), tienen a Mari Ochoa, casada con Diego Sanchez de Saravia, cuya descendencia comprende a Juan Sarabia, el arcipreste de Sarabia (Gibaja), y tres mujeres anónimas. En mayor o menor grado, dependiendo de si María descendiera de Diego o no, parece indiscutible la relación que se establece entre los Cartagena y los Avellaneda.

He intentado rastrear la confirmación explícita de Teresa con esta filiación en numerosos árboles genealógicos²⁶⁶, traspasos de poderes²⁶⁷, certificaciones para ingresos en órdenes militares²⁶⁸, testamentos²⁶⁹ etc., sin resultados hasta el momento.

²⁶³ RAH, Fondo Salazar y Castro, leg. 39, carp. 1, nº 6. Esta muy deficiente transcripción la realicé como primera toma de contacto con el documento, tras lo cual, y debido al deteriorado estado del documento, se me impidió sin aviso acceso alguno a este texto, por lo que queda pendiente de revisión.

²⁶⁴ GARCÍA DE SALAZAR, Lope: *Las Bienandanzas e Fortunas...*, vol IV, pp. 248-249.

²⁶⁵ DACOSTA, Arsenio: *Los linajes de Bizkaia en la Baja Edad Media: poder, parentesco y conflicto*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2003, p. 405.

²⁶⁶ RAH, Fondo Salazar y Castro, C-15, D-33; BNM, ms. 2821,

²⁶⁷ BNM, ms. 21698.

²⁶⁸ RAH, Salazar, D-53.

²⁶⁹ Por ejemplo el testamento de Amada Mendoza, hija de Martín de Rojas y Francisca de Mendoza, señores de Saravia, en el que se destaca la devoción a la orden clarisa, en esta ocasión en su monasterio de Palencia. CASTRO, Manuel de: *Santa Clara de Palencia. Apéndice documental*, 1983, AHPP leg. 8330, ff.416r-424v.

Mencía de Rojas (?-?), segunda esposa del padre de Teresa

Hija de Pedro de Rojas, de esta antigua y nobilísima familia proceden los marqueses de Poza, los condes de Mora, y con ella entroncaron los condes de Orgaz y otras esclarecidas casas.

Alonso de Cartagena (1385-1456), tío paterno de Teresa

Hijo de Juana y Pablo. Bautizado al mismo tiempo que su padre y hermanos, se educó en la escuela catedralicia de Cartagena y posteriormente en la universidad de Salamanca, donde estudió Filosofía y Derecho civil y canónico, tras lo cual inició su carrera eclesiástica. Fue deán de Santiago de Compostela y posteriormente de Segovia. En 1416 sucedió a su padre en el obispado de Burgos y, como él, fue designado nuncio papal en 1419. También fue colector general de la cámara apostólica en las diócesis de Toledo, Sevilla, Plasencia, Badajoz, Cádiz, Córdoba, Jaén, Cartagena, Cuenca, Sigüenza, Segovia y Coria²⁷⁰.

Destacó como político, iniciándose en esta carrera como auditor de la Audiencia Real de Castilla (1415) y convirtiéndose en consejero de Juan II cuatro años más tarde. Se caracterizó por los múltiples viajes y misiones diplomáticas que emprendió, así como, aparte de su pública retórica, la ambigüedad e indeterminación deliberada (y necesaria en el cambiante y violento clima político del reinado de Juan II) de su auténtica identidad política. Probablemente lo único seguro que pueda atestigüarse es su firme apoyo a la monarquía, consciente quizás de que sólo el favor real y la existencia

²⁷⁰ ECHEVARRÍA GAZTELUMENDI, M^a Victoria: *Edición crítica del discurso de Alfonso de Cartagena 'Propositio super altercatione praeminentia sedium inter oratores regum castellae et angliae concilio basiliense': versiones en latín y castellano*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992, p. 3.

de un gobierno central fuerte podía viabilizar y sostener las aspiraciones propias de su familia²⁷¹.

Entre los trabajos relacionados con su condición de obispo se cuentan la promoción de canonjías, nombramiento de arcedianos, préstamos de rentas propias o de la catedral tanto al rey para la financiación de guerras, como a la ciudad para su fortificación, fundación de monasterios, fundaciones pías de Misas varias, celebración del Sínodo en 1443, participación en varias reformas disciplinarias de monasterios, promoción de múltiples edificaciones eclesiásticas, entre ellas la capilla de la Visitación en la Catedral burgalesa, donde está enterrado, etc.

Como escritor se le reconoce el mérito de ser el mayor impulsor del Humanismo castellano de la época, divulgando sus conocimientos, entre otros foros, en una “escuela” creada en su propia casa²⁷². Mantuvo correspondencia con la mayoría de los más conocidos humanistas italianos, quienes le reconocían y respetaban como jurista y teólogo. Se cuentan en su obra, entre originales y traducciones de clásicos, once tratados jurídicos, doce obras filosófico-morales y cuatro histórico-literarias²⁷³.

²⁷¹ SKADDEN, Michael James: *The 'Doctrinal...*, pp. xvii-xviii. Muestra de esta confianza es la estancia en su propia casa del monarca durante el arresto y muerte de Álvaro de Luna. ECHEVARRÍA GAZTELUMENDI, M^a Victoria: *Edición crítica...*, p. 6.

²⁷² ECHEVARRÍA GAZTELUMENDI, M^a Victoria: *Edición crítica...*, pp. 8, 13.

²⁷³ En este mismo orden, que es el observado por Francisco Cantera Burgos en *Alvar García de Santa María...*, pp. 450-464: “*Tratado sobre la ley Gallus: De postumis instituendis vel exhereandis*”, “*Colección de consultas o informes jurídicos diversos emitidos durante el concilio de Basilea*”, “*Proposición sobre la preeminencia que el rey nuestro señor ha sobre el rey de Inglaterra*”, “*Alegato contra los Portugueses sobre la Conquista de las Islas Canarias, Trato de paz con Portugal*”, “*Mauriciana*”, “*Conflatorium*”, “*Sinodales de la diócesis de Burgos*”, “*Defensorium unitatis christianae*”, “*Respuesta de Una letra e quíestion que el señor don Iñigo Lopez de Mendoza, marques de Santillana in bio al reverendo padre e señor don Alonso de Cartajena, obpo. De Burgos, sobre el acto de la cavallería*”, “*Doctrinal de caballeros*”, “*Memoriale virtutum*”, “*Oracional*”, “*Otro deboçional*”, “*Apología sobre el salmo 'Iudica me, Deus'*”, “*Declaración de un Tractado que fizo sant Iohan Crisostomo*”, “*Pastoral sobre las reliquias de Santa Juliana*”, “*Sermones*”, “*Declamaciones supertranslationem eticharum con Leonardo de Areçio*”, “*Los libros de Séneca... romanceados por el dicho señor Obispo por mandado del... Rey don Juan, e en algunos lugares estan glosados*”, “*Dichos de Quinto Curcio*”, “*Caída de Príncipes*”, “*Anhacephaleosis*”, “*Compendio de la “Suma de las Coronicas de España” hecha por D. Pablo hasta 1422*”, “*El Duodenario que endereçó a Fernand Peres de Guzman*”, quizás “*Libro de las mujeres ilustres*” y “*Retórica de Cicerón*”.

Su especial relación con Teresa la deduzco del hecho de que algunas de las escasas noticias que de ella tenemos se obtienen de documentación cuyo protagonista es precisamente él. Así, en su testamento²⁷⁴ se aprecia un fuerte vínculo con el padre de aquélla, Pedro de Cartagena: tras encomendarse al Altísimo, establecer y dotar el régimen de misas y solemnidades que por la salvación de su alma desea se celebren, una vez repartidas entre las distintas comunidades religiosas, así como entre hospitales y pobres, bienes y dineros diversos, etc., determina que después de las causas pías bien está ocuparse de los familiares.

“Mas como sería muy difícil en el presente testamento mencionarlos singularmente, por las alteraciones que en corto tiempo suceden cerca de ellos [...]; por eso omito al presente lo que según la condición de ellos debe diversificarse, ya que no podría hacerlo bien”.

Tras lo cual dispone lo que corresponde en su conjunto a los comensales continuos, quienes o bien comen asiduamente en su palacio o reciben ración diaria para hacerlo en su casa, o bien reciben *tercia*, una asignación anual para vestir y otras expensas, así como porción de dinero o alimentos. También deja dispuesto en forma conjunta lo que deben recibir aquellos familiares que no son continuos comensales, *“pero que reciben de mí alguna cantidad mensual o anual, asignada por servicio de Dios en concepto de limosna”*, y aquellos que reciben *tercia* por servir en armas o por otra causa que no sea de limosna.

²⁷⁴ El documento que se conserva de este testamento no es el original ni copia autorizada por Alonso, sino *“un traslado de los testamentos, memorias y otras obras pías, fechas y hordenadas por los señores Don Pablo e Don Alonso de Cartagena, Obispos que fueron de Burgos [...]; el qual fizó compilar e trasladar de sus oreginales, que en diversos lugares halló, Luys de Maluenda, Canónigo en la Iglesia de Burgos, Capellán Mayor de la Capilla de la santa Vesitación”*. MARTÍNEZ BURGOS, M.: “Don Alonso de Cartagena, obispo de Burgos. Su testamento”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXIII, 1 (1957), p. 83. Es de este texto de donde se extraen los párrafos transcritos de dicho documento, pp. 97-110.

Según lo visto, se puede deducir una especial y general atención de Alonso hacia las necesidades familiares, que se acentúa en la salvedad que a sus propios designios antepone:

“Pero, entre los familiares comensales continuos, no se cuente para este menester a Pedro de Cartagena mi hermano, ni a sus hijos o descendientes; ya que es justo que a ellos se les deje algo más de los que podrían haber, sin gran daño de los otros, en esta distribución corriente entre los familiares”.

Y a continuación específica individualmente el repartimiento a realizar entre los descendientes de tal hermano, entre los que se cuenta a Teresa a quien identifica como “monja”.

Además de esta distinción, Alonso deja evidenciada de forma irrecusable su confianza y gran cercanía hacia su hermano al nombrarle, junto a otros tres varones, albacea de su testamento:

“Y si cumplidas todas, como va dicho arriba, sobrare algo de la citada cantidad de dieciocho mil florines, quiero que lo tenga el referido Pedro de Cartagena, y Luis González de Llanos, Chantre de la iglesia de Burgos y Capellán Mayor de la Capilla de la Santa Visitación, y Fray Alfonso Doctor, por sobrenombre ‘el de la calle de Las Armas’, del Orden de los Predicadores; a todos los cuales mancomunadamente, o a dos de ellos, otorgo pleno poder de ejecutar este mi testamento y de llevarle a su debido ejecución”.

Además de esta prueba, que avala un seguimiento muy próximo de los componentes de la familia de Teresa, nos encontramos con dos dispensas papales dirigidas por Alonso al Papa Nicolás V en las que intercede por Teresa de Cartagena para su traslado de orden, sin perjuicio del mantenimiento de todas sus capacidades para ocupar cualquier dignidad en religión²⁷⁵.

²⁷⁵ BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente: *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, III, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1967, pp. 39-40.

Este tipo de intercesión no era excepcional en la época. Al contrario, la solidaridad familiar, especialmente la relación entre tío/a y sobrino/a en religión era muy común y vista con gran naturalidad.

Del reconocimiento que la familia Santa María/Cartagena gozaba entre las más altas esferas religiosas y de la posibilidad de dicha solidaridad da cuenta la “*Concesión a Pablo de Cartagena, obispo de Burgos, de 80 años, para disponer por testamento de 2.000 florines en favor de sus familiares...*” que Eugenio IV le dispensó en 1432²⁷⁶; y las bulas papales o peticiones de concesión papal de distintos miembros de la familia en que se referencia expresamente la relación entre el beneficiado y el intercesor reputado de ésta. Así, podemos ver que sucede en la “Colación de un canonicato en Coria a Pedro García de Santa María, bachiller en leyes y pariente de don Gonzalo obispo de Plasencia, concedida por Martín V en 1427²⁷⁷”; la petición de “*Juan Díaz de Coca, sobrino de Pablo de Cartagena, licenciado en decretos*” de “*ser incorporado al gremio de los acólitos de Eugenio IV y de la sede apostólica*” de 1431²⁷⁸; o en la “Dispensa de edad a Pablo de Cartagena, de 18 años, sobrino de los obispos de Plasencia y de Burgos, para que al cumplir los veinte pueda obtener dignidades en catedrales metropolitanas”, concedida por Eugenio IV en 1439²⁷⁹. Reconocimiento y solidaridad que también se extiende a la carrera cortesana: en 1423 Juan II comunicaba al Concejo de Burgos que ante la imposibilidad de juramento y prestación de pleito-homenaje por el Reino a la nueva infanta Catalina debido a la peste, se realizara a través de la presentación de dos o tres procuradores de los oficiales del ayuntamiento ante Alvar García de Santa María, tío-abuelo de Teresa²⁸⁰; en 1492 los Reyes Católicos ordenaban al Concejo de Burgos

²⁷⁶ Reg. Suppl. 276, ff.219v-220. *Ibidem*, pp. 362-363.

²⁷⁷ Reg. Lat. 275, ff.304v-306. *Ibidem*, p. 310.

²⁷⁸ Reg. Suppl. 267, f.84. *Ibidem*, p. 344.

²⁷⁹ Reg. Lat. 370, ff.181v-182. *Ibidem*, p. 451.

²⁸⁰ AMB, SH., nr. 179, 234.

que recibiera como escribano mayor a Gonzalo de Cartagena, pariente del que lo fuera antes, Pedro Suárez (c. 1366-c.1438), tío-abuelo de Teresa²⁸¹.

Teniendo en cuenta las consideraciones anteriores (el apoyo familiar en la mejora profesional y económica de los parientes, la relación de Alonso con la familia de Teresa, el ascendiente literario y religioso de Alonso de Cartagena y su intervención directa en la carrera eclesiástica de Teresa), creo que es del todo oportuno deducir una influencia bastante directa de este obispo en su sobrina. Por este motivo, a lo largo de esta investigación hago alusiones directas a la posible relación entre el pensamiento de Alonso y el reflejado en sus escritos por Teresa, dado que sería lógico pensar que ésta lo conociera bien por cercanía, bien por la lectura de su obra.

Alonso de Cartagena (?-1467), hermano de Teresa

Hijo de María de Saravia y Pedro de Cartagena, fue casado con María Hurtado de Mendoza, de cuya unión nacieron Álvaro, Alonso y una hija. Se dedicó a las armas y murió joven en batalla.

Alvar de Cartagena (?-1471), hermano de Teresa

Hijo de María de Saravia y Pedro de Cartagena, casado con Beatriz de Luxan, hermana de Fernando de Luxan, obispo de Cuenca, cuyo nombre recaería en el hijo de aquéllos. Fue hombre de corte y armas. Murió en la batalla de Munguía

Juana de Cartagena (?-?), hermana de Teresa

Hija de María de Saravia y Pedro de Cartagena, casada con Diego Hurtado de Mendoza, señor de Alvillos, tuvieron a Íñigo de Mendoza.

Se le presupone de educación esmerada, como lo sería toda su familia. Así lo sugiere el testamento de su tío Alvar, en el que éste afirma haber prestado un Boecio a Juana y no haber sabido más de él. También ella misma fue promotora de letras, como

²⁸¹ AMB, SH., nr. 3229.

recogen las coplas incompletas *Vita Christi* que compuso su hijo “a pedimento de la duenya Juana de Cartagena, madre suya”²⁸².

María de Saravia (¿-?), hermana de Teresa

Hija de María de Saravia y Pedro de Cartagena. En el testamento de su tío Alonso se destaca su abundancia pecuniaria, pues la considera bien dotada y casada con hombre muy rico, por lo que le deja tan sólo 100 florines. Este hombre ha sido identificado como García Franco, señor de Presamo²⁸³, hijo del doctor converso Diego González de Toledo, acreditado en crónicas y documentos como el doctor Franco, desconociéndose su madre. La fortuna de este matrimonio Franco-Saravia, a pesar del revés de las Declaratorias de Toledo (1480) en que le fueron sustraídos 180.000 maravedís (mrs.) de juro, se mantuvo en otros 50.000 mrs. de juro y las tercias de su tierra en Valladolid y merindades, equivalentes a 15.000 mrs.²⁸⁴.

Tuvieron tres hijos: Pedro de Cartagena, famoso e influyente poeta, consejero real, casado con la nobilísima doña Guiomar, hija de Isabel de Castro y Pero Niño; Antonio Franco, también poeta, cuyo hijo Gonzalo Franco heredó el mayorazgo instituido por Pedro de Cartagena; y Alfonso de Saravia, comunero ajusticiado.

Lope de Rojas (1444-1477), hermano por parte de padre de Teresa

Hijo de Mencía de Rojas y Pedro de Cartagena, canónigo, en su testamento estipuló que su hija Mencía de Rojas fuera religiosa en Cuenca de Campos o en Astudillo. Hasta entonces, deberá permanecer con su tía Elvira²⁸⁵.

²⁸² RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena vivía...”.

²⁸³ RAH, fondo Salazar y Castro, leg. 39, carp. 1, n^o 6.

²⁸⁴ Para hacerse una idea de su magnitud, don Juan Girón, conde de Ureña, uno de los primeros magnates del reino, tenía 171.000 mrs. de juro, o sea, que María y García Franco gozaban, hasta 1480 de 59.000 mrs. de juro más que uno de los más encumbrados linajes de Castilla. AVALLE-ARCE, Juan Bautista: *Temas hispánicos medievales*, Gredos, Madrid, 1974, pp. 289-290, 293-294.

²⁸⁵ ACB, vol. 48, ff.323-325

Elvira de Rojas (?-?), hermana por parte de padre de Teresa

Hija de Mencía de Rojas y Pedro de Cartagena. Según recoge un árbol genealógico anónimo del siglo XVI, estuvo casada con Juan Ochoa de Avellaneda, de quien enviudaría moza contrayendo segundas nupcias contra la voluntad de su hijo Lope Ochoa, quien mató al marido de su madre y a ésta la metió monja clarisa en Castil de Lences²⁸⁶. ¿Acaso su hermano Lope se refería a la estancia de su hija Mencía junto a Elvira en este convento? ¿Sería su primer enlace oportuno para revalidar el vínculo entre los Cartagena y los Avellaneda, muerta María de Saravia y por tanto debilitada esta conexión?

Paulo de Cartagena (?-?), hermano por parte de padre de Teresa

Hijo de Pedro de Cartagena y madre desconocida. Dedicado a la carrera eclesial, ayudado por su tío Gonzalo y su abuelo Pablo.

Gonzalo Pérez de Cartagena (?-1519), hermano por parte de padre de Teresa

Hijo de Pedro de Cartagena y madre desconocida. Dedicado a las armas y camarero real²⁸⁷, instituyó el segundo mayorazgo de esta familia y fundó la capilla de Nuestra Señora de la Piedad de San Agustín de Burgos²⁸⁸.

Pedro el Romo de Cartagena (?-1482/1483), hermano por parte de padre de Teresa

Hijo de Pedro de Cartagena y madre desconocida. Tuvo asiento en la corte de los Reyes Católicos. Murió al servicio de ellos en la guerra. Casado y con hijos. A él se le atribuyen algunas composiciones poéticas del *Cancionero general*, aunque no está clara esta procedencia.

²⁸⁶ RAH, Salazar, leg. 39, carp. 1, nº 6.

²⁸⁷ RGS 149207, 32.

²⁸⁸ CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, pp. 508-510.

Íñigo de Mendoza (c.1425-c.1507), sobrino de Teresa

Hijo de Juana de Cartagena y Diego Hurtado de Mendoza. Confesor de Isabel I, fue fraile franciscano y autor de un cancionero cuya obra más famosa es el poema *Vita Christi*, compuesto a petición de su madre. También a su mano se debe un *Tratado breve y muy bueno de las ceremonias de la misa con sus contemplaciones*, dedicado a Juana de Mendoza²⁸⁹ (la misma a quien Teresa dedicó al menos el segundo de los tratados que escribió).

*Juana de Mendoza*²⁹⁰ (c.1425-1493), *prima carnal de los consortes de Juana y Alonso, hermanos de Teresa*

Hija de Teresa de Guzmán y Palomeque y Diego Hurtado de Mendoza. Tuvo una hermana, Beatriz, y dos hermanos, Juan e Íñigo. Perteneció a una “rama menor” del linaje de los Mendoza, de gran ascendencia en la Castilla bajomedieval. El padre, señor de Cañete, fue miembro del Consejo Real, guarda y montero mayor de Juan II. Se casó con Gómez Manrique, de cuya mano se convirtió en la señora de Cordovilla la Real, Villazopeque, Bembibre y Matanza (señoríos los tres últimos que éste heredó de su madre) y tuvieron a Luis, Catalina y María.

Recibió una esmerada educación según el patrón que el Humanismo preconizaba a tal efecto²⁹¹. Es de destacar su papel como matrocinadora e inspiradora de escritos tanto femeninos como masculinos de relieve: fue probablemente la destinataria anónima de *Arboleda de los enfermos* y la impulsora de *Admiración operum Dey*, ambos de Teresa

²⁸⁹ CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María ...*, pp. 559-582.

²⁹⁰ Basaré este retrato en la biografía que M^a Milagros Rivera traza en *Juana de Mendoza...* y en su artículo: “Los testamentos de Juana de Mendoza...”, pp. 139-180.

²⁹¹ Si bien es cierto que esta corriente proponía la igualdad de los sexos, el femenino quedaba excluido del aprendizaje del arte de la retórica (precisamente aquel que posibilitaba un acceso a la política de poder). Otras exponentes de este nuevo modelo educativo son Juana de Contreras, Beatriz Galindo, Anna Cerbató, Luisa de Medrano, Ángela de Carlet e Isabel de Bergara. RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Las prosistas del Humanismo y del Renacimiento (1400-1550)” en ZAVALA, Iris M. (coord.): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). La literatura escrita por mujer (De la Edad Media al s. XVIII)*. IV, Anthropos, Barcelona, 1993, pp. 115-129.

de Cartagena; el sobrino de ésta, Íñigo de Mendoza, le dedicó su *Tratado breve y muy prouehoso de las cerimonias de la missa con sus contemplaciones* y la *Vita Christi fecho por coplas*; también fue la musa de su esposo en *Los cuchillos de dolor de Nuestra Señora*, quien además le brindó una *Consolatoria*, algunas estrenas y, quizás, las *Querellas de fortuna de Gómez Manrique*; parece que Juana fue también protagonista de alguno de sus poemas amorosos y de despedida.

Cuando contaba con 55 años se convierte en mujer de confianza de la reina, residiendo a partir de entonces en su corte castellana en la que desempeñó importantes cargos: camarera de la infanta Isabel, preceptora de las hijas nobles educadas en la corte y guarda de damas o camarera mayor de Isabel la Católica. Estos cargos y relaciones, además de su amistad y condición de consejera de la reina Isabel²⁹² y su hermano el príncipe-rey Alfonso, le llevaron a representar un papel principal en la gestión política y administrativa de Castilla.

No descuidó Juana el cultivo de su espíritu, como demuestran algunas de las obras anteriores, los testimonios de algunos cronistas y su estrecha relación con el monasterio de clarisas de Nuestra Señora de la Consolación de Calabazanos, donde fue enterrada en a petición suya.

*Gómez Manrique*²⁹³ (c.1412-1490), esposo de Juana, prima carnal de los consortes de Juana y Alonso, hermanos de Teresa

²⁹² Sus servicios y lealtad se vieron reconocidos y recompensados por Isabel I con numerosos privilegios: de los 2.204.900 maravedís de que dispuso en su testamento en contante, 2.200.000 maravedís le fueron dados en merced por la reina. También dan cuenta de la consideración que la reina le profesaba algunos datos conservados en TORRE, A. de la; TORRE, A. E. de la (eds.): *Cuentas de Gonzalo de Baeza, tesorero de Isabel la Católica (1492-1504)*, II, CSIC, Madrid, 1956, pp. 9, 28, especialmente 71, 82, 120, 121, 153 y 233, según los cuales Isabel dispone para sus honras 61.940 mrs., más 13.500 para el vicario y los 110 clérigos que colaboraron, 3.000 mrs. para los capellanes, 1.500 mrs. para Juan Yñiguez, capellán real, y 5.000 mrs. para los acompañantes que trasladaron el cuerpo a Calabazanos, más, finalmente, 6.000 mrs. para la cera utilizada compartida en las honras del príncipe de Portugal.

²⁹³ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Juana de Mendoza...*; LANDWEHR, Hilary W.: “Gómez Manrique (1412?-1490)”, *Castilian Writers, 1440-1500. Dictionary of Literary biography*, vol. 286, Gale

Hijo de Leonor de Castilla y Pedro Manrique, Adelantado de León y Señor de Treviño. Tuvo siete hermanos y siete hermanas. Fue su madre nieta de Enrique II, amiga de Catalina de Lancaster y camarera mayor de la reina María de Aragón.

Los Manrique fueron una de las casa de la alta nobleza de Castilla más antiguas: la Casa de Lara. Los miembros de esta familia enlazaron con la de los Mendoza a través de una triple alianza: la de los hermanos Beatriz, Juan y Gómez Manrique con los hermanos Rodrigo, Inés y Juana de Mendoza.

Gómez destacó en la vida pública como escritor y hombre de armas de gran habilidad diplomática. Entre sus preceptores literarios se encuentran el poeta Garcí Fernández del Castillo, Juan de Mena y su tío Íñigo López de Mendoza, marqués de Santillana. A su vez, él fue mentor de su sobrino Jorge Manrique. Escribió más de cien composiciones poéticas. En la mayoría de ellos sigue los cánones del momento, rompiendo esta tendencia para aparecer con una voz profundamente personal e íntima cuando en el texto establece comunicación con su mujer Juana. Comúnmente se le reconoce como el primer dramaturgo medieval castellano, con cuatro trabajos en los que pueden reconocerse algunas características dramáticas. Del favor de que gozó como hombre de letras da cuenta la importancia de sus patrocinadores, entre los que se encuentra, por ejemplo, la infanta Isabel.

Como caballero intervino en varios de los numerosos conflictos que caracterizaron el siglo XV. Fue corregidor de Ávila, Burgos, Salamanca y Toledo, ciudad esta última en que también fue justicia mayor hasta su muerte. Fue enterrado, como su mujer, en su protegido monasterio de Nuestra Señora de la Consolación de Calabazanos, fundado por su madre, dirigido por su hermana y en el que profesó también su hija.

Group, Detroit, 2004, pp. 51-59; MONTERO , Rosa M^a: *Nobleza y sociedad en Castilla: El linaje Manrique (siglos XIV-XVI)*, Caja de Madrid, Madrid, 1996.

III.2.2. Teresa de Cartagena

Si bien es cierto que la figura de Teresa de Cartagena, autora de dos tratados, *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dei*, aún se caracteriza por su oscuridad, poco a poco su escurridiza vida va desvelándose.

A pesar de las dudas que han rodeado su filiación hasta fechas muy recientes²⁹⁴, la mayoría de sus estudiosos aceptaron la propuesta de Francisco Cantera Burgos que la hacía hija de Pedro de Cartagena y María de Saravia.

El documento presentado por él en 1952 para avalar esta relación de parentesco²⁹⁵ fue el testamento de Alonso García de Santa María²⁹⁶, su tío, fechado el 6 de julio de 1453 en Santa Eulalia (diócesis de Toledo). Tomo de la traducción que en 1957 hizo de tal documento, originalmente en latín, M. Martínez Burgos el fragmento pertinente íntegro con el fin de que pueda advertirse mejor el espíritu que lo alienta:

“...al citado Pedro [padre de Teresa y hermano de quien testa] le lego, y mando que se le den para él y para sus hijos tres mil florines, a repartir entre ellos de la manera siguiente: -A Alfonso su primogénito denle trescientos florines; porque, si bien por la prioridad de edad y generación debería legarle más que a los otros, no obstante, como espera más caudalosa sucesión que sus hermanos, debe llevar con paciencia que el legado sea algo más corto. -A su hermano Alvaro denle quinientos florines. -A Lope de Rojas su hermano seiscientos florines; pues es congruente que reciba algo más, ya que es el más tierno en años, y así no puede procurárselo como los otros. -A doña Juana hermana de ellos, doscientos florines como ayuda de sustentación, por haber recibido ya su dote y tener marido. -A Teresa monja, cien florines para ayudar en algo su sustento. -A María Sarabia, aunque no lo necesita, por haber recibido ya su dote, y tener marido razonablemente opulento, sin embargo, para que participe algo de mi testamento, denle cien florines. [-A Doña Elvira de Rojas seiscientos florines, ya que no le fue concedida dote, para que pueda ser dotada de una manera más conveniente]”²⁹⁷. Y los otros seiscientos florines,

²⁹⁴ Así por ejemplo Esther Pascua Echegaray dudaba de esta filiación en MARTÍNEZ, Cándida; PASTOR, Reyna; PASCUA, M^a José de la; TAVERA, Susanna (dirs.): *Mujeres en la Historia de España*, Planeta, Barcelona, 2000, pp. 173-177.

²⁹⁵ CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, pp. 537-538.

²⁹⁶ Y no el de su abuelo Pablo de Santa María, como recoge Hutton en *Arboleda...*, p. 8.

²⁹⁷ Esta frase falta en la traducción aludida.

*que restan de la dicha suma de tres mil florines, téngaselos Pedro para disponer de ellos como le pluguiere*²⁹⁸.

La relación intuida entre la autora de *Arboleda de los enfermos* y la citada en dicho testamento obedeció sin duda al ascendiente literario de dicha familia, que otorgaba credibilidad o simplemente ilustraba cierta coherencia en la incursión de esta mujer en el mundo de las letras.

En 2003 M^a Milagros Rivera aportó en su Memoria de Investigación a cátedra una confirmación de Juana de Castilla de una cédula de Fernando el Católico en que se ratificaban unos juros a favor de los descendientes de Pedro de Cartagena, acompañada de una declaración de testigos, hecha en Burgos el 24 de mayo de 1509, sobre los hijos e hijas de aquél con María de Saravia y Mencía de Rojas. La declaración del primero de esos testigos, Martín Crespo, que *“conoció a todos [...] e a cada uno dellos por vista e habla e conversación”*, dice así:

“E que sabe e fue público e notorio en la dicha çibdad (Burgos) e en otras partes que durante el matrimonio con la dicha doña María Saravia ovo en ella a los dichos Alonso de Cartajena e Alvaro de Cartajena e doña Juana de Cartajena e doña María Saravia e doña Teresa de Cartajena. E que sabe que el dicho Pedro de Cartajena no ovo otros fijos ni hijas e que sy los oviere este testigo lo supiera porque tovo en su casa gran criança e conversación. E otrosy dixo que sabe quel dicho Pedro de Cartajena ovo por su hija ligítima a doña Elvira de Rojas”.

Los otros dos testigos, también de gran trato con la casa familiar de Cartagena, se expresan en la misma tesitura. Dado el carácter oficial del documento y la calidad de sus exponentes, la filiación de Teresa se considera suficientemente probada.

Por mi parte, he hallado tres documentos genealógicos en que específicamente se la presenta como hija de Pedro de Cartagena.

En el legajo 39 carpeta 1 del fondo de Salazar y Castro de la Real Academia de la Historia se halla el documento nº6, manuscrito de letra del siglo XVI muy estropeado

²⁹⁸ MARTÍNEZ BURGOS, M.: “Don Alonso...”, p. 108.

por la humedad, que incluso ha hecho desaparecer varios trozos del mismo²⁹⁹. Su reseña dice: “*Descendencia de Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, llamado también D. Alonso de Santa María*”. A la vuelta del mismo encontramos una letra distinta a la que describe propiamente dicha descendencia que dice:

“En la ciudad de Valladolid, en diez y siete de febrero de 1622, comprobamos esta copia con un árbol de genealogía del obispo don Pablo que queda en poder de don Antonio Franco de Guzmán, que es el que çita en su dicho, el qual dio para que se copiase como en el declara y concuerda con el dicho original y va testado: Rojas \Ochoa/ \a número veynte y quatro/³⁰⁰. Y por ser verdad todo lo suso dicho lo firmamos *Francisco* [?] Alfón diego Pallos y Guzmán, Fray Juan mexia de loaysa [?]”.

Se trata de un árbol genealógico en el que se dan cuenta de, al menos, noventa y nueve componentes de esta casa, iniciándose la saga en el nivel que correspondería a Çag Levi y doña María, padres del que sería Pablo de Santa María. El lugar ocupado por este grado primero está tan deteriorado que sólo alcanzo a leer las palabras “...e de sus herm[...] anas. Murio Año de [...] en San Pablo enel [...] en un Arco yn[...]o”. Dado que se refiere a una sola persona, creo que la saga se inicia en la persona de María, como sucede en otros documentos, probablemente debido a su conversión al cristianismo.

En el tercer nivel generacional encontramos que de la rama que parte de “Pedro de Cartagena, hijo de Don Pablo, regidor de Burgos, y de Doña Joana. Murio año de 1477 de hedad de 90 años. Esta en sant Pablo con [su]s mugeres”, quien a su izquierda se une a “Doña maria sarauia, primera muger de Pedro de cartagena. Esta con el en su sepultura y con la otra muger” y a su derecha con “Doña maria de rroxas muger segunda

²⁹⁹ Debido a esta circunstancia me fue imposible manipular dicho documento permitiéndome tan sólo dar un vistazo rápido por encima. Es por ello que la transcripción puntual que hago puede (y debe) ser mejorada, aunque hasta que la Real Academia de la Historia realice la restauración del mismo y dé su aprobación resultará imposible, puesto que el documento está retirado del uso público.

³⁰⁰ Estas acotaciones de Rojas y Ochoa seguramente se refieren al anillo que representa con el número 24 a Elvira de Rojas, casada Juan Ochoa de Avellaneda, según se leerá a continuación. Junto al añadido que se transcribe, aparece en otra letra la palabra “ojo”. Quizás se pretendiera subrayar la fidelidad del árbol genealógico en general y en especial este párrafo.

de Pedro de cartajena hija de Pedro de rroxas esta en sant Pablo con el”, salen las siguientes directas:

“dona maria Sarabia, hija de pedro de cartajena e de doña maria Sarabia. Muger de garcia franco”

“allonso de cartajena, hijo de *pedro* de cartajena e *doña* maria sarauia. Murio en la de monguia año de 1472 en seruicio del conde estable”

“Doña juana de cartajena, hija de *pedro* de cartajena y *doña* maria Sarabia. Muger de hernan hurtado de mendoça. Estan en el capitulo en San pablo”

“Lope de Roxas, hijo de pedro de cartajena y doña maria de Roxas. Murio año de 1478. Fue cononigo de Burgos. Esta en Sant Pablo. De 34 años”

“Doña elbira de rroxas, hija de Pedro de cartajena y de Doña maria de rroxas. Muger de juan ochoa de auellaneda. Esta en castil de lences. Murio monja”...“Doña elbira de Roxas caso con Juan ochoa de auella[neda] y enviudo moza y casose contra la boluntaz del hijo lope ochoa con un tal deosempo [?], el qual *dicho* ochoa le mato al padre y a la ma[*dre*] metio monja en castil de lences de la orden de santa clara [...]”

“Gonzalo perez de cartajena, hijo de Pedro de cartajena, hijos de *Pedro* del romo de cartajena, rregidor. Casso con Doña ysabel bonifaz, rregidor”

“Doña theresa de cartajena hija de Pedro e de Doña maria sarauia. Monja fue desposada con el señor de ormaza”.

El siguiente documento en que Teresa aparece es el O-19, f.251v del mismo fondo Salazar y Castro. Es una “Tabla genealógica de la familia Santa María, de Burgos. Empieza con doña María, judía, convertida por su hijo, Pablo de Santa María, obispo de Cartagena y de Burgos, patriarca de Aquileya. Termina en su 4º nieto, Juan de Cartagena, IV señor de Olmedillo”, autógrafa de Luis de Salazar y Castro.

De nuevo, de la rama de “*Pedro* de Cartagena señor de Olmillos, Sasamon, Villusto, de rregidor [?] de Burgos, del consejo del Rey. *Murió* en 10 Mayo, 1478, con 90 de edad. Casó 1º con *doña* María de Saravia, 2º con *doña* Mencia de Rojas hija de Lopez señor de Santa Cruz de Campezo” parten las correspondientes a su descendencia numerada con un 1 o un 2, acaso para indicar que son del primer o segundo matrimonio:

1 “Alonso de Cartagena, guarda y vasallo del Rey. Fue muerto año 1467 por los de [?] Sandino y Sasamon. Casó 1º con *doña María de Mendoza*, hija del Prestamero de vizcaia y hubieron 2 hijos *que murieron niños*. 2º con *doña Ynés de Escovar y Villalobos*”

1 “Pedro el Romo vasallo del Rey y contino de su casa. Casó con *doña Catalina* hija de Diego Carrillo y *doña Juana de Toledo* y no dejaba su *suzección*”

1 “Aluaro de Cartagena *Murió* 18 Abril 1471 en la batalla de Munguia. Nómbrale la crónica de *Don Juan 2 año 52 capítulo 128*. Casó con *doña Beatriz de Luján*, hermana de *Don Fernando obispo de Cuenca*”

1 “Gonzalo de Cartagena, alcalde mayor de Burgos y su procurador de Cortes, contino de la casa *real*, alcaide de Lara y Benquerencia. Casó con *doña Isabel de Bonifaz* y fundaron *maiorazgo* el año 1519”

1 “*Doña María de Saravia*. Casó con *Garcí Franco señor de Prejamo*”

1 “*Doña Juana* casó con *Diego Hurtado de Mendoza, señor de Alvillos*”

2 “Sancho Ila pa(sa)do[?] al *maiorazgo* de *Santa Cruz*”

2 “Lope de Rojas, *canónigo* de Burgos”

2 “*Doña Elvira*. Casó con *Juan Ochoa de Avellaneda*”

2 “*Doña Teresa*. *Murió* desposada con el *señor de Hormaza*”.

El tercer documento corresponde a la signatura B-92 ff.67-82, numerados particularmente desde el número 1. Nuevamente se refiere a la “Casa de Cartagena. Sucesión de Pablo de Santa María”. Es un manuscrito autógrafo de Luis de Salazar y Castro. En él se da noticia de esta sucesión con un desarrollo muy amplio de las personas de Pablo y sus hijos Alonso y Pedro. Respecto de éste último, transcribiré solamente los datos que vienen al caso de la filiación, omitiendo el correspondiente a los hermanos por su también dilatada exposición.

“El 3º hijo del patriarca D. Pablo fue Pedro de Cartagena, qual así como sus ermanos fueron tan señalados en *servicio* de la iglesia, él lo fue en el de los reies. Casó dos veces: la 1ª con *doña María de Sarauia*, hija maior del *señor* de la casa de Sarabia en Ramales, que es un linaje mui ilustre en las montañas de Castilla. Y biudo de tal y con muchos hijos casó 2ª vez con

doña Mencía de Roxas, hija de la casa de Poza de quien también tubo hijos que nombraremos adelante” (8v)

“Dejó zinco hijos y quatro hijas. Los hijos fueron 1º Alonso de Cartagena, 2º Alvaro de Cartagena, 3º Lope de Roxas que murió canónigo de Burgos; yaze en la capilla de San Pablo de aquella *ziudad*, 4º Gonzalo Pérez de Cartagena y 5º Pedro llamado el romo, y la suzesión que ubo dellos se dirá adelante” (9v)

“Las hijas fueron 1 Doña María de Sarauia, 2 Doña Juana de Cartagena, 3 Doña Eluira de Roxas, 4 Doña Teresa de Cartagena” (10r)

“La 4ª hija de Pedro de Cartagena fue doña Teresa que fue desposada con el señor de Hormaza y murió sin suzesión” (11r).

Como puede advertirse, estos tres últimos documentos presentan diferencias que inducen a cuestionar su validez. Por la coincidencia general que se evidencia con el árbol genealógico establecido por Francisco Cantera Burgos, al que en muchas ocasiones complementa, y por cuanto suponen la herencia de una tradición, considero oportuno atender a las informaciones que reportan.

De los datos que conciernen a Teresa se recapitula que fue hija de Pedro de Cartagena, casi con seguridad su madre fue María de Saravia (la interpretación de la numeración del segundo documento no es segura, tal solo refleja una posibilidad); que fue desposada con el señor de Hormaza, que fue monja y que murió sin sucesión.

No obstante todas estas posibilidades, hay que tener en cuenta que el documento nº6 de la carpeta 1 del legajo 39 del fondo Salazar y Castro, es anterior a los otros dos, puesto que corresponde a una letra del siglo XVI, y que, como ya se ha señalado, cuenta con posteriores ratificaciones. Es por ello por lo que me inclino a pensar que es más probable que la información dada por este árbol genealógico sea más fiel que las elaboradas por Salazar y Castro. Sin embargo, los informes de éste nos dan cuenta de la

transmisión de una tradición, que en este caso, sobre todo revalidaría las nupcias de Teresa con el señor de Hormaza³⁰¹.

He intentado comprobar este enlace en diversa documentación relativa al señorío de Hormaza: varios árboles genealógicos³⁰², documentos de escudos de armas que pudieran hacer referencias familiares³⁰³, litigios por mayorazgos³⁰⁴, libros de difuntos y parroquiales de la propia localidad de Hormaza³⁰⁵..., pero no he obtenido resultados que demostraran tal relación, a pesar de estar constatada la cercanía de algunos de sus miembros, bien por la proximidad profesional o residencial³⁰⁶, bien por aparecer el linaje de los Cartagena emparentado con los Carrillo³⁰⁷.

M^a Milagros Rivera, por su parte, ha intentado verificar la realidad de este tercer documento en los archivos del señorío de Hormaza, que pasaron a la Casa de Orgaz, donde revisó las carpetas más indicadas para ello, sin éxito³⁰⁸. A pesar de ello aventura un posible consorte, Alfonso Fernández de Castro, hermano y sucesor en el señorío del regidor de Burgos Juan Carrillo de Hormaza. También advierte la posibilidad de que

³⁰¹ Asimismo en la confirmación de Juana I antes mencionada, el testigo Juan de Castro, vecino muy cercano a Pedro de Cartagena, afirma que éste casó a sus hijos legítimos y que tras su muerte heredaron sus bienes (83v-84r). Dado que hay constancia de que varios de sus hijos no le sobrevivieron y que ello no queda reflejado en esta declaración, la falta de especificación en cuanto a los enlaces matrimoniales puede restar veracidad a la información, por lo que no considero este documento relevante en este aspecto.

³⁰² RAH, Col. Salazar y Castro, B-31, D-25, D-53, E-7, K-106, leg. 20, M-61.

³⁰³ *Ibidem*, leg. 15, carp. 4, n^o 2.

³⁰⁴ *Ibidem*, M-10, ADB, sig.46.

³⁰⁵ Las ascendencias personales de *Hormaza* no se retrotraen hasta fechas en que podríamos rastrear a Teresa.

³⁰⁶ En los mss. 2821 y 18192 de la BNM aparecen el padre de Teresa y Juan Carrillo de Hormaza compitiendo en las justas que Burgos organizó con ocasión de la primera visita de Juan II a la ciudad. CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, p. 465. Según el Libro de Actas del AMB 1426, Juan Carrillo d'Ormaza fue regidor de Burgos en 1426. *Ibidem*, p. 92. En el testamento de Juan Fernández de Hormaza (ADB, sig.46) se atestigua su posesión de unas casas que estaban situadas en la trasera del barrio de Cantarranas la Menor, precisamente donde se localizaba la casa paterna de Teresa.

³⁰⁷ Esta relación puede verse atestiguada en BNM ms. 2821 f.256. Asimismo, la correlación entre los Carrillo y el señorío de Ormaza en RAH, Col. Salazar y Castro, ms. B-31.

³⁰⁸ Una posible explicación a esta ausencia sea la expurgación de documentos no imprescindibles sobre su ascendencia judeoconversa que muchas casas nobles defensoras de los Austrias realizaron a raíz de la Guerra de Sucesión. La obra *Papel genealógico de la antigüedad, origen y servicios de las Casas de Crespí y de Valldaura, Avellaneda y Delgadillo... hasta su actual poseedor, D. Joseph Francisco Crespí de Valldaura*, de Joseph de los Ríos Casquero (1745) obvia el siglo que incluye las fechas en que Teresa pudo enlazar con la casa de los Hormaza. RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: "Teresa de Cartagena vivía...".

uno de los escudos del siglo XV de esta casa en el que “*hay flores de lis en el campo de la mujer*” fuera el de Teresa.

Sin embargo, en *Bienandanzas e Fortunas* García de Salazar afirma:

“*Gonzalo Muños de Castañeda, que casó con fija de Pedro del CaRillo de Ormasa, e ovo fijo della a Gonzalo Muños de Castañeda, que eredó la casa de Ormasa, porque Juan Carrillo de Ormasa, su tío, no dexó fijos*” (XXI, 69r)³⁰⁹.

En el documento RAH B-31 encontramos relación de los señores de Hormaza. En su f.120v leemos esta misma relación: de “Pedro Carrillo, sétimo señor de Ormaca, sirvió a Don Enrique 2º” salen dos ramas, las de sus hijos “Juan Carrillo octavo señor de Ormaça, sirvió en la guerra de Antequera, crónica de Don Juan 2º. Ano 13 cap. 162. Ano 31 cap. 200. Hasta anno 1431³¹⁰” y “Pedro Carrillo, sucedió en el señorío de Ormaça”. De éste último parte la rama de “Dona Inés Carrillo, señora de Ormaça, casó con Gonçalo Núñez de Castañeda, *senor* de las Cavanas i Villa ureldo (ireldo)” de quienes nacieron “Alonso Núñez de Castañeda, *senor* de Ormaça” y “Gonçalo Núñez de Castañeda”.

Esta tradición se ve corroborada en algunos documentos: en 1485 Gonzalo de Castañeda, señor de Las Cabañas, interpone una apelación al asistente y alcalde de Burgos y al corregidor de Castrojeriz contra una sentencia que le despojaba de la jurisdicción de la villa de Hormaza, “*que desde antiguo le pertenecía*” (AGS. RGS. 08-X-1485) y ocho años después aparece como señor de Hormaza en pleito con el concejo de Burgos por el derribo de horca y picota de este lugar (AGS. RGS. 21-X-1493, f.215).

³⁰⁹ GARCÍA DE SALAZAR, Lope: *Las Bienandanzas e Fortunas...*, vol. IV, p. 160.

³¹⁰ Recuérdese que esta crónica es obra del tío de Teresa, Alvar García de Santa María.

Cierto es que junto a Pedro de Cartagena actúa un tal Juan Carrillo de Ormaza, en justas por la visita de Juan II a Burgos en 1424³¹¹, y un año más tarde lo vemos como regidor de Burgos junto a él en Toro³¹². Esta relación es tenida en cuenta por M^a Milagros para hacer la conjetura antes mencionada.

Sin embargo, las notas tomadas de las crónicas y documentos señalados me hacen dudar de esta posibilidad. Quizás la vida de Alfonso Fernández de Castro fue malograda prematuramente, lo que explicaría en parte la profesión de Teresa como monja y su falta de sucesión, así como la ausencia de este hombre en algunos documentos y la recepción del señorío en manos de Pedro Carrillo y posteriormente de su hija Inés. Queda abierta esta cuestión a posteriores investigaciones.

Los últimos documentos en que se ha podido rastrear a esta mujer son dos dispensas papales dirigidas a Alonso de Cartagena redescubiertas por Mary Elizabeth Frieden en 2001³¹³, ya publicadas desde 1966-1967 por Vicente Beltrán de Heredia en su *Bulario*. En ellas Teresa aparece en los siguientes términos:

Reg. Suppl. 436, ff.114v-115:

“... su devota servidora Teresa Gómez de Cartagena, monja del monasterio de Santa Clara en las afueras de los muros de Burgos, quien ha profesado públicamente su fe a la orden comunal de la misma Santa Clara [...], su humilde servidor Alfonso, obispo de Burgos, de quien la antes mencionada Teresa es pariente, puesto que es hija legítima de su hermano, según la carne”,

Reg. Suppl. 436, f.145:

“...Teresa Gómez de Cartagena, monja públicamente profesada del convento de las monjas de Santa Clara [...], su santidad, respondiendo al ruego de su

³¹¹ CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, p. 465.

³¹² *Ibidem*, p. 92.

³¹³ FRIEDEN, Mary Elizabeth: *Epistolarity in the Works of Teresa de Cartagena and Leonor de Córdoba*, Tesis doctoral, University of Missouri, UMI 3025617, 2001.

devoto y humilde servidor Alfonso, obispo de Burgos, cuya sobrina ella era”.

Queda ratificada la relación de Teresa como sobrina legítima de Alfonso y su condición de monja³¹⁴.

En cuanto a las fechas de su nacimiento, si se considera que fue hija legítima de María Saravia y se estima que el orden de herencia marcado en el testamento de Alfonso es de mayor a menor, sobrinos y después sobrinas, Teresa ocuparía el segundo, tercero o cuarto lugar entre la prole de Pedro y María, siendo Elvira y Lope (1444-1477) fruto del segundo matrimonio de Pedro con Mencía de Rojas. De ello se deduce que María de Saravia habría muerto con anterioridad a 1443 y por tanto se puede fijar una primera fecha límite superior para el nacimiento de Teresa en 1442 .

La autenticidad ordinal parental de este documento se ve apoyado, aunque nunca de forma absolutamente concluyente, por ser el que se observa en el documento que otorga licencia de constitución de mayorazgo por parte de Juan II a Pedro de Cartagena, excepto por la no inclusión precisamente de Teresa, probablemente por su condición de “*sorore*”³¹⁵. No obstante, esta omisión deja sin aclarar la filiación por parte materna, así como el lugar que ocuparía dentro de la descendencia de Pedro.

Para inferir el límite inferior de este nacimiento contamos con las bulas antedichas. Teniendo en cuenta la segunda de éstas se puede afirmar que Teresa no había cumplido aún 25 años en 2 de mayo de 1449, edad canónica de electividad para

³¹⁴ M^a Milagros Rivera aún duda de la seguridad total de esta afirmación, pues documentalmente Teresa siempre aparece como Teresa de Cartagena. No obstante reconoce probable que Gómez de Cartagena fuera el apellido que recibiera, siendo el abreviado el adoptado por ella como autora. “Teresa de Cartagena vivía...”.

³¹⁵ ACB, vol. 11, doc. 44. También pudiera ser que se tuviera en cuenta para su exclusión su condición de enferma, especialmente de muda (a pesar de serlo únicamente funcional) y enferma cotidiana, regulación que se recoge ya desde *Las Siete Partidas* alfonsíes. ORTUÑO SÁNCHEZ-PEDREÑO, José M^a: “Tratamiento jurídico de la enfermedad...”, pp. 163-164. Esther Pascua así lo percibe en MARTÍNEZ, Cándida; PASTOR, Reyna; PASCUA, M^a José de la; TAVERA, Susanna (dirs.): *Mujeres en la historia...*, p. 175.

oficio abacial que Teresa (o su tío/familia) pretendía, según quedó constancia en dicho documento. Por consiguiente, Teresa hubo de nacer después de mayo de 1424. Dayle Seidenspinner-Núñez y Yonsoo Kim opinan que la precocidad en el envío de esta segunda dispensa respecto de la primera (3 de abril de 1449) y su contenido sugiere que Teresa estaría próxima a cumplir dicha edad, por lo que se decantan por redondear el año de nacimiento de Teresa a 1425. Sin embargo esta suposición no es concluyente, pudiendo obedecer tal premura a otros factores, tales como haber encontrado alguna temprana dificultad en la integración plenaria de Teresa en la nueva orden (recuérdese su condición de nieta de converso y el ambiente enrarecido que desencadenó la rebelión toledana ese mismo año de 1449), deseo por parte de Alonso de zanjar su intermediación en el asunto sin dejar cabos sueltos y de forma definitiva, miedo a un posible cambio de papado por cualquier circunstancia imprevisible y posible revocación de tal dispensa, etc.

En cuanto a afinar aquel límite superior para ese nacimiento, hay que tener en cuenta que la recepción en el convento no podía hacerse, teóricamente, antes de una determinada edad, que sufre una serie de variaciones según las diferentes normativas. Así, las constituciones dominicanas de San Sixto señalaban una edad mínima de 11 años para ingresar en el convento, y de 14 para profesar; las de Montargis en cambio permitían recibir niñas de 7 años que no podrían profesar antes de los 12; las de Humberto de Romanos no especifican una edad mínima de admisión, cifrando la de profesión en 13 años; etc. Todas estas regulaciones son, sin embargo, meramente teóricas, y aunque en general los límites de la educación hasta la opción profesional se suelen establecer entre los 6 y los 15 a 18 años aproximadamente³¹⁶, en lo que respecta a las niñas que ingresaron en monasterios de dominicas y clarisas, abundan las

³¹⁶ HOMET, Raquel: “Crianza y educación en Castilla medieval”, *Cuadernos de Historia de España*, 74 (1997), pp 199-232, 200-201.

menciones de admisión a los 3 o 4 años³¹⁷, pudiendo variar además esta edad según los motivos que llevasen a la mujer a entrar en religión.

Por ello, y al margen de la edad de su ingreso en convento, supuesta una edad media para la profesión como religiosa de unos 13 años, si en 1449 Teresa ya deseaba cambiar de orden, esto supone que como pronto podía desearlo a los 15, más o menos. Además, el hecho de que no aparezca como descendiente en la institución de mayorazgo de su padre en 1446 sugiere que en esa fecha ya habría profesado, lo cual sitúa su fecha de nacimiento entre 1425 y 1433³¹⁸.

Uno de los datos que, gracias a estos documentos, sí se ha podido confirmar es precisamente el de su profesión como monja³¹⁹ franciscana, punto sobre el que han trabajado Dayle Seidenspinner-Núñez y Yonsoo Kim³²⁰.

Efectivamente, la Orden a la perteneciera esta escritora fue omitida por el copista de su segunda obra, *Admiración operum Dei*: “Compúsole Teresa de Cartagena, religiosa de la horden de[...]” (50r). Si fue un olvido o algo intencionado, quizás por el supuesto cambio que se deduce de las bulas antes referidas, no puedo saber. Varias fueron las opciones barajadas anteriormente a la divulgación de esta filiación

³¹⁷ VINYOLES, T. y VARELA, E.: “Religiosidad y moral social en la práctica diaria de las mujeres de los últimos siglos medievales” en MUÑOZ, Ángela y GRAÑA, M^a del Mar (eds.): *Religiosidad femenina...*, pp. 41-60; WADE LABARGE, M.: *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1988, p. 147; RODRÍGUEZ NUÑEZ, Clara Cristela: *Los conventos femeninos...*, pp. 97, 139.

³¹⁸ Si se lograra confirmar la naturaleza del desposorio de Teresa con el señor de Hormaza, seguramente la fecha límite superior podría bajarse más, para dar cabida a este acontecimiento y sus consecuencias, así como las razones para la entrada en religión de Teresa.

³¹⁹ M^a Milagros Rivera advirtió en su momento de la posibilidad de que Teresa no fuera exactamente monja, pues aunque en el testamento de su tío Alfonso que la vincula a la familia Cartagena habla de ella en términos de “*moniali*”, el párrafo introductorio de la *Admiración* la define como “religiosa”, y ambos términos no son necesariamente sinónimos en la Edad Media: *La Admiración de las obras...*, p. 281. Tampoco términos como “claustra” o “regla” presentes en los tratados podían entenderse como referencias unívocas a la adscripción de Teresa a una regla monástica.

³²⁰ SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle; KIM, Yonsoo: “Historicizing Teresa: Reflections on new documents regarding sor Teresa de Cartagena”, *La corónica* 32.2 (Spring, 2004), pp. 121-150. Por la seguridad de esta adscripción y la importante huella que, parece, tuvo en su vida, como se verá a continuación, mis referencias a lo largo del texto se basarán sobre todo en esta profesión, a falta de confirmar cualquier otra.

documental. Francisco Cantera Burgos justificaba la posible adscripción de Teresa a un monasterio agustino por las frecuentes citas que de San Agustín hace la autora, incluso advierte la posibilidad de que fuera benedictino³²¹. Esther Pascua³²² y M^a Milagros Rivera³²³ también aceptaban como viable la opción jerónima.

Sin embargo hay un dato que, a mi juicio, despejaba tal incógnita: Teresa califica a San Francisco como “muy glorioso padre nuestro” (32v). Quizás esta mención parezca insuficiente para dar por certera su adscripción a la congregación de las clarisas. Hutton aludía a ella y especialmente al título *Arboleda de los enfermos* para la confirmación de esta filiación, pues la cercanía a la Naturaleza remite a la doctrina franciscana. Sin implicar una adscripción a esta orden, Gregorio Rodríguez encontró conexión con esta corriente de espiritualidad en el escrito de Teresa en su visión de la voluntad como un valor que supera al del entendimiento³²⁴. Yo misma defendí que se podía apostar con seguridad por esta atribución gracias a un matiz que preside toda la obra de Teresa: la tremenda importancia que otorga precisamente a la imagen del “padre”³²⁵, sobre la que se volverá ampliamente más adelante, la cual no podría justificar la gratuidad en su referencia a San Francisco.

Gracias a los referidos documentos papales, no sólo puede acreditarse esta adscripción, sino que específicamente se cita el monasterio de profesión:

³²¹ CANTERA BURGOS, Francisco: “Una burgalesa, escritora feminista en el siglo XV: Teresa de Cartagena Saravia”, en *Estudios Mirandeses*, IV (1984), p. 116.

³²² MARTÍNEZ, Cándida; PASTOR, Reyna; PASCUA, M^a José de la; TAVERA, Susanna (dirs.): *Mujeres en la Historia...*, p. 174.

³²³ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “La *Admiración de las obras...*”, pp. 278, 294-295. Básicamente se apoya en la predilección que allegados de los Santa María demostraron por esta orden, principalmente los Manrique y Mendoza, así como la familia real.

³²⁴ RODRÍGUEZ RIVAS, Gregorio: “La *arboleda de los enfermos* de Teresa de Cartagena, literatura ascética en el siglo XV”, *Entemu (Centro Asociado de Asturias)*, 3 (1992), pp. 117-130, 124. Más adelante me pronunciaré a este respecto.

³²⁵ MAJUELO APIÑÁNIZ, Miriam: *Teresa de Cartagena: la obra de una mujer castellana del siglo XV*, 2002, trabajo de suficiencia investigadora inédito.

“Beatísimo padre: dado que vuestra devota Teresa Gómez de Cartagena, monja del monasterio de Santa Clara extramuros de Burgos, profesa expresamente en la orden de dicha santa...”

Dicho monasterio ha sido identificado por Dayle Seidenspinner-Núñez y Yonsoo Kim como el situado extramuros del Burgos medieval en la margen izquierda del río Arlanzón, hoy calle Santa Clara 26 y fundado en 1234. ¿Se iniciaría la vida religiosa de Teresa aquí?

En efecto, la carrera religiosa de una mujer como monja comienza con su ingreso en un convento. Sin embargo, este paso no suele ser traumático, sino que se realiza de forma paulatina, a través de un período de adaptación. En el caso de esta *sorore* se advierte que posiblemente tal paso fue dado en el Estudio de Salamanca, donde dice que dedicó algunos años a su instrucción.

¿Podría precisarse algo más al respecto? Durante la Alta Edad Media, los monasterios habían sido prácticamente los únicos centros culturales de la Europa occidental. A partir de los siglos centrales del medievo, con el advenimiento de las Universidades, las escuelas catedralicias, y en menor medida las casas monásticas, fueron perdiendo paulatinamente esta función, al menos como centros de formación laica masculina. Ello, unido a la creciente insistencia de la Iglesia por mantener aisladas a las comunidades femeninas, provocó que la cultura femenina se fuese convirtiendo cada vez más en un conocimiento de carácter exclusivamente devocional y de ámbito monástico.

Sin embargo, por el nivel de conocimientos y cultura detectados en nuestra protagonista, ¿ha de suponerse que tales estudios se desarrollaron en la universidad? Si esto fuera así, como lo suponen M^a Milagros Rivera³²⁶, Victoria Rivera-Cordero³²⁷ e

³²⁶ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena: la infinitud del cuerpo”, *Acta historica et archeologica mediaevalia*, 20-21, 1 (1999-2000), p. 763.

Isabel Beceiro³²⁸, constituiría sin duda una excepción, pues no tenemos conocimiento de mujer alguna que en fecha tan temprana como mediados del siglo XV accediera a esta universidad³²⁹. Conviene recordar no obstante que muchos de sus familiares pasaron por tal institución: sus tíos Gonzalo, Alvar y Alonso allí recibieron su formación, siendo además el primero de ellos doctor por Salamanca y catedrático de prima³³⁰. Continuando con esta tradición y dando por válida la intuición de Cantera Burgos sobre Francisco de Cartagena, a quien considera parte de esta familia, también él seguiría esta tradición, ocupando cátedra de Medicina en la universidad salmantina a mediados del siglo XVI³³¹. Además, su abuelo Pablo y su tío Alonso, quien le recordó en su testamento, ejercieron notable influencia entre otros, en el ámbito de la cultura, como se verá³³². También sería una razón de apoyo a su posible acceso universitario el hecho

³²⁷ RIVERA-CORDERO, Victoria: *Subjetividad, enfermedad y escritura: El discurso de la enfermedad y la construcción de la identidad en la temprana edad moderna española*, Tesis doctoral, Princeton University, UMI 3169811, 2005, pp. 134-135.

³²⁸ BECEIRO PITA, Isabel: "Educación y cultura en la nobleza (siglos XIII-XV)", *Anuario de estudios medievales*, 21 (1991), p. 581.

³²⁹ Este temprano acceso a la universidad ha sido objeto de controversia entre los estudiosos, sobre todo tras la valoración que Jacob Burckhardt hizo sobre la igualdad en la educación de hombre y mujer humanistas: RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: "La *Admiración de las obras...*", p. 295. Sí nos consta que hubo entre las mujeres cultas del siglo XV una minoría que conocía la lengua latina, distinguiéndose con el sobrenombre de "latinas", las cuales parecen relacionarse con los círculos universitarios salmantinos. Fruto de esta tradición encontramos en la siguiente centuria a Lucía Medrano, quien impartió clases de latín en el Estudio de Salamanca, y a Beatriz Galindo, la más famosa de las "latinas", cuya notoriedad, según sus biógrafos, llegó hasta la reina Isabel desde las aulas de esta universidad. ECHÁNIZ SANS, María: *Las mujeres de la Orden militar...*, pp. 247-251.

³³⁰ CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, pp. 410-413, 416, 480. De la predilección familiar por esta universidad da cuenta SERRANO, Luciano: *Los conversos...*, p. 120: "llamaba don Alfonso a la universidad salmantina la madre de los estudios en España".

³³¹ CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, pp. 529-531. De ser cierta esta suposición, y tengo en cuenta que este autor no pudo entonces precisar con seguridad su entronque con la familia, practicaría dicho médico una profesión que ya se ejerciera en la familia: el patriarca de la misma figura como médico en un documento fechado el 30 de abril de 1388 en Burgos, en que su ayuntamiento adjudica a Salomón el Leví, "físigo", 2.000 mrs. para que resida en esta ciudad para curar enfermos, *ibidem*, p. 53. Cfr. BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio: *El concejo de Burgos ...*, pp. 56, 118. Esta información vendría a iluminar el desconocido período anterior a la conversión en la vida de Pablo de Santa María, y sería corroborada esta identificación por la aseveración que Lewis Joseph Hutton hace en su estudio mencionado, pág. 15, en que afirma que éste, además de rabí de Burgos, fue maestro de Jehosuah Ha-Lorquí, médico personal de Pedro de Luna.

³³² Es interesante en este punto tener presente, aunque los datos apuntan únicamente a la carrera de los religiosos varones, según los datos que se desprenden de los Libros Redondos del cabildo catedralicio burgalés, que prácticamente la mitad de los beneficiados de las licencias que éste otorgaba para la formación de sus filas entre mediados del XIV y finales del XV, se dirige a la universidad de Salamanca, pudiendo ejercer esta predilección cierto influjo en la formación de nuestra religiosa. GUIJARRO

probable y señalado anteriormente de que Teresa, dentro de la lógica orgánica familiar, estuviera destinada en principio a ocupar cargos de importancia dentro de la orden en que se desarrollara su profesión religiosa, pudiéndose esperar por tanto una educación de mayor nivel que en el resto de religiosas³³³.

A pesar de estos factores, que indudablemente facilitarían el acceso de Teresa a la universidad, ha de tenerse en cuenta que el vocablo plantea cierta homonimia. Frieden supone que su profesión como franciscana tiene que ver precisamente con las escuelas conventuales que éstos fundaron:

*“Possibly those years of study were the original reason for her entry into one of the mendicant orders since they replaced the old cathedral schools with convent schools that eventually gave rise to the universidades menores”*³³⁴.

En Castilla, casi todos estos estudios se mantuvieron hasta fines del siglo XV, contando Salamanca con dos de los más importantes. Dice Beltrán de Heredia:

*“Cuando el cardenal Pedro de Luna fue enviado a Castilla por Clemente VII de Aviñón [...], encontró, pues, en Salamanca, aparte de la Universidad, bastante mejorada con relación a los tiempos de Pedro I, los dos estudios generales de San Esteban y de San Francisco relativamente florecientes”*³³⁵.

GONZÁLEZ, Susana: “La política cultural del cabildo catedralicio burgalés en la Baja Edad Media”, *I Jornadas burgalesas de Historia de Historia. Introducción a la Historia de Burgos en la Edad Media*, Asociación provincial de Libreros de Burgos, Burgos, 1990, pp. 673-690, especialmente 681-683.

³³³ Irene Alejandra Molina advierte que su profesión como religiosa pudiera obedecer a su origen converso, ya que, de acuerdo con Henry Kamen, era costumbre de este tipo de familias entregar hijos e hijas a la iglesia, quizás por asegurar su nuevo status en la sociedad española y también por las posibilidades educativas que las órdenes religiosas ofrecían, *La ‘Arboleda de los enfermos’ de Teresa de Cartagena: un sermón consolatorio olvidado*, University of Texas, Austin, 1990, p. 9.

³³⁴ FRIEDEN, Mary Elizabeth: *Epistolarity...*, p. 42.

³³⁵ BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente: *Cartulario de la Universidad de Salamanca*, Servicio de Publicaciones de la universidad de Salamanca, Salamanca, 1970, 225. Sobre la conexión entre estas instituciones, *ibidem*, pp. 223-226. Tomado de FRIEDEN, Mary Elizabeth: *Epistolarity...*, p. 42. Precisamente a estos *estudia* franciscanos hace referencia Tanner en su estudio sobre Inglaterra, subrayando la importancia y gran nivel de los estudios preuniversitarios impartidos en ellos, que incluso atraían a frailes extranjeros de Italia, Austria o Sajonia, TANNER, Norman P.: *The church...*, pp. 34-35. Sobre la homonimia del término *cfr.* VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “El contexto social...”, pp. 252-257, donde claramente pueden encontrarse referencias a estudios sin carácter universitario.

La estrecha relación entre la Universidad y estos monasterios a través de su Escuela de Teología³³⁶ y la que existía entre Pedro de Luna y Alonso, el tío de Teresa, hacen pensar en que esta opción también es viable.

Ante la falta de pruebas concluyentes acerca de la identificación del “Estudio” al que hace referencia Teresa y dada la excepcionalidad que supondría el caso, no me atrevo a pronunciarme en su favor sin contar con pruebas fehacientes del mismo. Es por ello que, coincidiendo con otros estudiosos como Dayle Seidenspinner-Núñez³³⁷, considero más acertado pensar que Teresa cursó sus estudios dentro del ámbito de algún monasterio salmantino, muy probablemente franciscano³³⁸, ya como novicia o simplemente como hija de la pudiente familia a la que pertenecía, práctica muy extendida en la baja Edad Media.

En todo caso, es posible admitir que, al margen de estas posibilidades, resulta evidente que Teresa recibió en su propia casa el legado cultural del que sus varones se beneficiaban. No en vano la vocación pedagógica de su abuelo Pablo y su tío Alonso se vieron reflejadas en escritos (*Edades trovadas* y *Defensorium unitatis christianae*, respectivamente) y en su tutela intelectual de Juan II³³⁹.

³³⁶ Dice de Alonso Luciano Serrano: “*acaso asistiera también a los cursos de teología, que fuera de la Universidad y sin depender de ella se daban en los conventos de dominicos y franciscanos de Salamanca*”, *Los conversos...*, p. 121.

³³⁷ Esta autora apuesta asimismo por una educación tutorada en la casa familiar previa a su ingreso en el convento. También establece como más lógica su instrucción más profunda en religión y filosofía moral, que ella misma ampliaría con posteriores lecturas. *The Writings...*, pp. 10-11.

³³⁸ Quizás fuera en el Real Convento de Clarisas donde Teresa se instruyó, pues el *studium generale* de la Orden franciscana se encontraba ya en Salamanca a principios del siglo XIV y en él se formaban los *lectores* que enseñaban luego en los conventos, RUCQUOI, Adeline: “Los franciscanos en el reino de Castilla” en IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.): *Espiritualidad y Franciscanismo...*, p. 74.

³³⁹ FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena (1385-1456). Una biografía política en la Castilla del siglo XV*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2002, pp. 344-347.

En lo que respecta a la protagonista cuya obra estoy analizando, pienso que fue a temprana edad cuando acudió a Salamanca a estudiar, si tenemos en cuenta que su sordera se inició durante su niñez y que, según palabras propias (que más adelante se referirán), en su memoria aún resuenan sermones y enseñanzas.

Efectivamente, uno de los datos definitorios de esta mujer que se desprenden de sus palabras es su padecimiento de varias enfermedades, especialmente de la sordera, la cual le sobrevino desde la niñez, tornándose completa en su juventud. La concreción temporal de ésta última difiere mucho según los autores: así, Joan F. Cammarata la sitúa entre los diez y los quince años³⁴⁰, mientras Dayle Seidenspinner-Núñez y Yonsoo Kim lo hacen en torno al arco que va desde los veintinueve a los cuarenta y nueve años, a juzgar con cierta convención medieval. Si así fuera, podría aventurarse incluso que fuera la otosclerosis la enfermedad que la aquejó, puesto que fue ésta una de las enfermedades de sordera más frecuentes en la comunidad judía, cuyo desarrollo se inicia entre los 30 y los 50 años, deteriorando el sentido auditivo en meses o años³⁴¹. En todo caso, la percepción de la propia protagonista respecto del tiempo en que esta enfermedad le llegó es precoz, temprana. Así se expresa cuando asimila la sordera al castigo que, para enmendar al hijo, debe aplicar un padre:

“Començar el açote en la \tierna/ hedat entiéndase por la pueriçia o moçedat, e si menester fuere, *que* le continúe en la segunda hedat *que* se llama adolesçençia. E si en estas dos hedades el açote non trae enmienda, la pa[ter]nal afecçión no deve desanparar al hijo en la joventut” (11v),

“Pues en la joventut doblar el açote la obra da testimonio, ca en esta propia hedat se acresçentó mi pasiõn en la manera *que* vedes” (12r),

“La haz de aquestos deseos es desde la pueriçia fasta acabada e pasada la joventut (...) E çierto es *que* los vanos plazer es o el deseo de aquéllos en la

³⁴⁰ CAMMARATA, Joan F.: “Teresa de Cartagena: writing from a silent space in a silent world”, *Monographic Review/Revista Monográfica* XVI (2000), p. 39.

³⁴¹ SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle; KIM, Yonsoo: “Historicizing Teresa...”, p. 137; CABALLÉ, Anna (ed.): *Por mi alma os digo: De la Edad Media a la Ilustración (La vida escrita por las mujeres, IV)*, Lumen, Barcelona, 2004, p. 49.

moçedat e joventut están de la haz (...) Mas quando está de la haz, *que* se entiende por la mocedat o joventut, entonçes es menester el remedio. ¡Pues ved si a buen tiempo me socor[r]ió el Señor soberano con esta pasión, *que* oy son veinte años *que* este freno ya dicho començó a costreñir la haz de mis vanidades! Por ende, quien se acuerda de mi nasçimiento o sabe a *qué* n[ú]mero de años llega mi hedat, cuente *bien* y verá si a buen tiempo me vino el socorro mejor en verdat *que* el d'Escalona" (10v-11r).

Considerando que en el folio 11v asimila "mocedat" a "pueriçia", se deduce que Teresa comenzó con dificultades de audición siendo niña quedando completamente sorda durante su juventud.

Así pues, si llegara a confirmarse el desposorio de Teresa con el señor de Hormaza, este período de la niñez (o muy temprana juventud) no habría sido objetivo primordial del inicio de su carrera religiosa, sino una preparación educativa de alto nivel que habitualmente se asignaba a las mujeres de familias nobiliarias.

Sea debido a una u otra razón, y como recuerda Penelope D. Johnson, para la mayoría de los medievales, la elección "vital" de un individuo no pertenecía a éste, sino que obedecía al deseo de mejora general familiar. La vida particular formaba parte de un todo, de la familia. Y esta perspectiva social era compartida tanto por nobles como por campesinos, ricos y pobres, hombres y mujeres³⁴².

En el caso de la familia de Teresa, este argumento es claramente confirmado en las bodas de sus hermanos Juana y Alonso, quienes fueron desposados respectivamente con Diego y María, hijo y sobrina de Juan Hurtado de Mendoza, para el restablecimiento de la paz, ya que éste último fue muerto en 1424 a manos del padre de aquéllos en las luchas civiles que enfrentaron a los Mendozas y los Cartagenas³⁴³.

³⁴² SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle; KIM, Yonsoo: "Historicizing Teresa...", p. 125.

³⁴³ CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, pp. 140-144, 470-471.

De las noticias que aportan la obra de Teresa y el testamento de su tío pueden deducirse varios datos. En principio, la vocación de Teresa no se definía por un gran ardor espiritual, pues en su discurso afirma tener gran deseo por el mundo. Por tanto, de ello se deduce que formaba parte de la estrategia familiar el “colocarla” en un convento. Las motivaciones apuntan hacia diferentes direcciones: quizás se debiera a su menguada valía como mujer enferma y de carácter difícil y agrio (y no como alternativa voluntaria a un desarrollo personal diferente que el que la sociedad medieval ofertaba a la mujer como género³⁴⁴); o como consecuencia de una temprana viudez (si llegaran a confirmarse sus nupcias con el señor de Hormaza), como fuera el trágico caso de Elvira de Rojas; o como resultado de la limitación de matrimonios dentro de la familia para preservar el patrimonio; o una maniobra para servir a los intereses familiares que se verían recompensados por la gran eficacia de los votos monásticos de sus componentes³⁴⁵.

³⁴⁴ Tesis desarrollada entre otras por MAGLI, Ida: “Il problema antropologico del monachesimo femminile”, *Enciclopedia delle Religione*, IV (1972), pp. 627-642; MAGLI, Ida: “Monachesimo femminile”, en CASTALDI, Serena; CARUSO, Liliana (eds.): *L'altra faccia della storia (quella femminile)*, Messina-Florenca, 1975, pp. 125-132. Su propuesta establece el monacato femenino como una posibilidad de rechazo de los roles culturales asignados a las mujeres a través de su refugio en una institución reconocida por la sociedad. La virginidad sería entonces una opción liberadora que permitió a éstas rechazar una función sexual impuesta, lo mismo que la abstinencia del alimento, como representación de una función de mantenimiento del grupo asociada culturalmente a las mujeres: monacato como camino de emancipación psicológica y social, oportunidad para crear un espacio propio, sin embargo ya controlado y definido por en la Iglesia, en ECHÁNIZ SANS, María: *Las mujeres de la Orden...*, p. 20. En este mismo sentido ha de entenderse a C.C. Rodríguez cuando ve en esta opción “*toda una serie de nuevas posibilidades de actividad para este colectivo que opta por sustituir los habituales roles de esposa o madre por la integración en un grupo más fuerte*” en *Los conventos femeninos...*p. 113. Sin embargo, dentro de este mismo volumen pueden adivinarse otras motivaciones, *o.c.* p. 58. Una visión más intermedia nos la da Cristina Segura Graiño en “La vida conventual...”, en la que reconoce la opresión para las mujeres a nivel general dentro del convento femenino, pero también la posibilidad de un camino de liberación a nivel individual. Yo creo que esta vertiente de libertad individual siempre existe, pues depende de la vivencia íntima de cada persona. En cuanto enferma, Susan Plann en *Una minoría silenciosa* (1997), afirma reseñando *Arboleda* que en el período al que pertenece las familias acomodadas ocultaban a sus hijos “defectuosos en conventos y monasterios”, en JUÁREZ, Encarnación: “The autobiography of the Aching Body in Teresa de Cartagena’s *Arboleda de los enfermos*” en *DisabilityStudies: Enabling the Humanities*, New York, 2002, p. 142.

³⁴⁵ JOHNSON, Penelope D.: *Equal in Monastic Profession: Religious Women in Medieval France*, University of Chicago, Chicago, 1991, p. 26. Nota tomada de SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle y KIM, Yonsoo: “Historicizing Teresa...”, p. 125.

Dentro de la institución, Teresa está inscrita en el funcionamiento normal de un convento en el que, por las restricciones que la clausura imponía a las religiosas³⁴⁶, las dotaciones fundacionales se hacían necesarias, así como los patrimonios personales para su manutención, hecho observado en el caso de Teresa de Cartagena en los cien florines que su tío le lega a tal efecto, y que la sitúan como es de suponer en el grupo de religiosas de élite³⁴⁷, y no en el de las *servitiales* o *servientes sorores*³⁴⁸.

Además de esto, y siguiendo las reflexiones de Dayle Seidenspinner-Núñez y Yonsoo Kim, de la dispensa del 3 de abril de 1449 de Nicolás V para la autorización del traspaso de Teresa de la orden de las franciscanas a la orden cisterciense pueden desprenderse otras consecuencias.

Una de ellas es la excepcionalidad de la demanda expuesta por Alonso de Cartagena. En efecto, desde la plena Edad Media, abandonar las órdenes franciscana o dominica era considerado apostasía. Ya en 1244, Inocencio IV emitió una bula autorizando la prisión de los apóstatas franciscanos dondequiera que se los hallare y en cualesquier hábito u orden religiosa que les hubiera dado refugio. También Alfonso X comenta este punto en la *Partida* 1.7.29, subrayando el hecho de que era motivo de pérdida de la vida eterna, aunque admite el cambio de una orden a otra más severa³⁴⁹.

³⁴⁶ A pesar de la regulaciones conventuales, no hay que olvidar que su cumplimentación era, por lo general, no estricta. Así lo corrobora Teresa cuando da cuenta del flujo que se establece entre ambos lados de la puerta conventual: “me ruegan y dizen: ‘Id a fulanos qu’os quiere[n] ver” (4r); “quando alguna persona de grand estado e dinidad nos quiere venir a ver” (43v).

³⁴⁷ Normalmente ligadas a linajes nobiliarios y grupos de la oligarquía urbana que se perpetúan tanto fuera como dentro de los muros de los monasterios.

³⁴⁸ Diferenciación que la propia regla de Urbano IV observa, denotando un reflejo perfecto de las desigualdades extramuros dentro del convento y el reparto funcional correspondiente, detentando los puestos de responsabilidad las primeras y cargando con el trabajo doméstico las segundas, pese a estar reconocidas como miembros de pleno derecho de la comunidad. Ligada a la capacidad económica, esta clasificación corresponde con otra paralela relacionada con su nivel cultural, distinguiéndolas como *sorores litterate* o *non litterate*.

³⁴⁹ SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle; KIM, Yonsoo: “Historicizing Teresa...”, p. 127.

Tal parece ser el caso de Teresa. Según palabras papales que recuerdan las de la petición de Alonso, tras hacer mención de las propiedades de que goza la orden de Santa Clara,

“[Teresa] ya no puede permanecer con comodidad y ánimo tranquilo en un monasterio y orden de este tipo, por ciertas causas razonables [...] se digne a concederle a ella mediante una dispensación especial que pueda trasladarse a cualquiera de los monasterios antes mencionados de las cistercienses o benedictinas, en los que florece la observancia de las reglas monásticas y donde ha encontrado una amable bienvenida...”

Fue la cisterciense la orden que, frente a la decadencia del modelo de Cluny, pretendió volver desde poco antes del siglo XII a la pureza de los orígenes de la orden benedictina, convirtiéndose en la máxima representante de la reforma dentro del monacato tradicional y su rama femenina, reducida a una vida contemplativa tradicional, la opción monástica más exitosa en toda Europa. Con el tiempo, serán las mendicantes las que recogerán este testigo, cuyo espíritu decaería a finales de la Edad Media imponiéndose de nuevo otro movimiento reformador, el llamado de la observancia, que implicaba nuevamente una corrección amplia de usos y costumbres eclesiásticos, normalmente presentada como un retorno a ideales de vida cristiana antigua. Se aplicaba tanto al conjunto de la Iglesia como a la reorganización de las órdenes religiosas³⁵⁰.

En la obra de Teresa advertimos una y otra vez el espíritu de reforma que impregnó su tiempo en un deseo de piedad interna, sincera, sencilla. En sus palabras tan sólo aparece en dos ocasiones este vocablo: “si en las manos desta buena abadesa (la

³⁵⁰ A pesar de la realidad de esta generalización, también es cierto que las reformas no atendían a un sólo criterio uniforme y unívoco, sino que podían entenderse de diversas, y en ocasiones contrapuestas, maneras, como se materializarán en el modelo conciliar, tridentino y monárquico de la España del siglo XVI y XVII. FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi: “ ‘Lo estatuydo en el dicho concilio Tridentino no es remedio bastante’ . Diferentes modelos de reforma de las órdenes religiosas en tiempos de Felipe II”, conferencia dada en las *VII Jornadas de estudios Históricos. Religión, herejías y revueltas sociales en Europa y América*, Vitoria, 9 de noviembre de 2005.

paciencia) *non* fazemos profesión los dolientes y aflitos, *non* podríamos abenir en la oservancia de virtudes que *nuestro* provecho espiritual se requiere” (20r), sentencia que repetirá de forma casi textual en el folio 21r.

Para valorar la posibilidad de un cambio de orden por motivos reformatorios, es conveniente recordar que, de forma general,

“... la reforma de los monasterios de clarisas discurrió por caminos paralelos a los de los frailes, las monjas de Santa Clara entraron por los cauces de la observancia por efecto del breve de Pío V, “Cum gravissimis” (Roma, 12.XII.1566), donde se ordena a los obispos que, acompañados del provincial franciscano observante y un religioso por éste señalado, se presenten personalmente en cada uno de los monasterios de monjas franciscanas hasta entonces gobernadas por franciscanos conventuales, y, con el consejo de los religiosos sus acompañantes, lo reduzcan a la regular observancia de San Francisco, tanto en la cabeza como en los miembros, de manera que en lo sucesivo queden sometidos al cuidado y gobierno de la dicha observancia...”, (Annales Minorum, ad.an.1566)³⁵¹,

pero también que precisamente en Castilla la regular observancia desarrolló un fenómeno atípico, ya que, si bien lo normal era un desarrollo progresivo desde los ambientes eremíticos, en este territorio fueron comunidades enteras las que pasaron a la observancia sin abandonar sus conventos urbanos. A principios de los años 70 del XV todos los eremitorios franciscanos eran observantes, y los conventuales apenas podían retener las casas que les quedaban³⁵².

Además la situación conventual en este territorio no era tan decadente como en otros, así por ejemplo en Aragón, lo cual propició que la designación por parte de los

³⁵¹ CHIAPPINI, A. (ed.) : *De Modernis Missionibus Apostolicis Fratrum Minorum a S. Congregatione de Propaganda fide dependentibus. Orbis Seraphicus*, II, Quaracchi, 1945, pp. 531-532.

³⁵² GÁLVEZ CAMPOS, Tomás: “La reforma de los Franciscanos Conventuales durante el reinado de los Reyes Católicos” en FERNÁNDEZ-GALLARDO JIMÉNEZ, Gonzalo (ed.): *Los Franciscanos Conventuales en España. II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica*, Madrid, 2006, p. 275. No obstante esta generalización, para este territorio fue Pedro de Villacreces el iniciador de la reforma franciscana, para lo cual obtuvo en 1395 autorización del Papa Luna para retirarse a un lugar solitario y observar la regla con pureza. Bajo su influencia, el eremitorio de Santa María de Salceda y el convento de Aguilera, ambos en Burgos, donde ocupaba la sede episcopal su hermano Juan de Villacreces, fueron los dos focos de irradiación del primer franciscanismo renovado en la Península, FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: *Las sociedades...*, p. 140; PABLO MAROTO, Daniel de: *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2003, pp. 14-19. Aunque, vista la cercanía de estos centros, es de suponer su influencia sobre Santa Clara de Burgos, aún no he podido corroborarla.

Reyes Católicos de los primeros reformadores de los conventos franciscanos femeninos cordobeses y toledanos se retrasara a 1493, completándose esta designación al resto de los territorios en el año siguiente, durante el cual también se encomendó la reforma de los monasterios femeninos del Císter. Excepcional fue la atención que Isabel la Católica demostró por el monasterio de Las Huelgas de Burgos, para el que obtuvo en 1486 de Inocencio VIII una bula para llevar a cabo la reforma, que por cierto tuvo dificultades en imponerse³⁵³.

Este hecho, así como la demora en la aplicación legal de la observancia descrita, me hacen dudar del sentido estrictamente religioso de las posibles razones del cambio de orden de Teresa.

Dayle Seidenspinner-Núñez y Yonsoo Kim apuestan por el traslado concreto de Teresa al monasterio cisterciense de Santa María La Real de Las Huelgas, en el mismo Burgos, aunque la segunda señala que existe la posibilidad de que, tras su ingreso en éste, fuera trasladada a cualquiera de las casas adheridas³⁵⁴ y señalan como razones coadyuvantes estrategias familiares que obedecen a los privilegios y status de que gozaba este convento burgalés³⁵⁵, al que suponen deseaban ingresar a Teresa si se considera real el deseo añadido familiar de tenerla cerca de casa, razón por la que asimismo habría ingresado en Santa Clara³⁵⁶. Así parece confirmarlo la segunda dispensa, en la que se insiste en el reconocimiento explícito por una gracia especial, escrita en carta apostólica por parte de su Santidad, de la plena e irrevocable capacidad

³⁵³ GARCÍA ORO, José: *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Instituto 'Isabel la Católica' de Historia Eclesiástica, Valladolid, 1969, pp. 121-125. Incluye numerosa documentación del proceso de instauración de la observancia en los reinos los Reyes Católicos, a pesar de lo cual no he podido encontrar referencia específica al convento de Santa Clara de Burgos, pp. 141-587.

³⁵⁴ KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, p. 34.

³⁵⁵ He revisado relaciones de sepulcros que hay en dicho monasterio de las Huelgas o bienes del mismo que pudieran haber pertenecido a la familia Cartagena, pero sin éxito alguno.

³⁵⁶ En esta opción hay que tener en cuenta también el peso que pudo suponer el hecho de que es en este monasterio donde ejerce como vicaria Aldonza, hija de María Núñez Maluenda y Juan Garcés, prima ella de su padre Pedro, siendo la cercanía familiar uno de los motivos más frecuentes en la admisión de novicias. CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, p. 398.

de Teresa de acceso a todo privilegio y dignidad conventual a que pudiera acceder cualquier monja en la nueva orden en que ingresara. Mary Elizabeth Frieden también subraya las referencias directas a la obra de San Bernardo y la similitud de algunas de sus ideas generales, especialmente sobre la paciencia y la importancia del conocimiento de uno mismo (aunque muchas de ellas eran tradicionales), la promoción del estudio como parte de la rutina diaria de las Huelgas y su nutrida biblioteca como alicientes para esta elección³⁵⁷.

Asimismo Yonsoo Kim recuerda en su tesis las relaciones que miembros de su familia habían tenido con este monasterio, básicamente algunas donaciones de Pablo, su hermano Alvar e hijo Alfonso y el recibimiento por parte de éste del cadáver de Juan II para su enterramiento en dicho monasterio, hecho reseñado en su *Anacephaleosis*³⁵⁸.

M^a Milagros Rivera, a pesar de lo explícito de las bulas respecto de su profesión como clarisa y del deseo de traslado a una orden de regla de San Benito, también ve como posible su traslado al monasterio de San Ildefonso. Éste fue fundado por su tío Alonso en 1456 con algunas mujeres religiosas procedentes del convento de la calle de

³⁵⁷ Recuérdese que su sordera ya había comenzado y que los libros se prefiguraban como su única compañía. Teniendo en cuenta que el convento de Santa Clara se sumó a la reforma y su distanciamiento de las labores intelectuales, el entorno cisterciense aparecía como más conveniente, pues su preocupación intelectual no se vio afectada por este imperativo reformativo, a juzgar por los esfuerzos que repetidamente hacían para incrementar sus fondos: “*In 1439 and 1447 the General Chapter itself encouraged abbots to promote the collection of stories of pious monks and nuns in their own houses*”, LEKAI, Louis J.: *The Cistercians: Ideals and Reality*, The Kent State University Press, 1977, p. 242, tomado de FRIEDEN, Mary Elizabeth: *Epistolarity...*, pp. 40-41, 52-53. Matizando esta visión tradicional de la oposición entre franciscanismo y preparación intelectual, Fernández Conde analiza la evolución de esta orden hasta el siglo XV, insistiendo en que el ideal de sencillez y simpleza preconizados por San Francisco no entraban en contradicción con la formación que requerirían los clérigos para un correcto desarrollo de su ministerio: “*Todo hace pensar que Il Poverello no se oponía de una forma sistemática y absoluta a que la congregación de hermanos entraran hombres cultos y sabios*”, como evidencian nombres como Alejandro de Hales, Buenaventura, Roger Bacon, Duns Scoto o Guillermo de Ockham. A pesar de ello, es cierto que la actitud negativa frente a los estudios universitarios y académicos de los reformistas radicales terminó calando en los programas de muchos reformadores, a pesar de lo cual algunos estatutos en este sentido, incluso bulas como la de Benedicto XIII al convento de San Francisco de Oviedo (1414) que sancionan duramente el cultivo intelectual, quedarían obsoletos y sin validez efectiva en algunos años, FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: “Los frailes franciscanos protagonistas de la aventura intelectual de los siglos XIII y XIV” en IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.): *Espiritualidad y Franciscanismo...*, pp. 133-143.

³⁵⁸ KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, pp. 14-15.

Santa Dorotea, en la parroquia de Santa María la Blanca. A su vez, el de Santa Dorotea fue fundado en 1426 por doña Dorotea Rodríguez de Valderrama y su grupo de beguinas, apoyadas muy de cerca por el abuelo de Teresa, Pablo de Santa María³⁵⁹. Esta opción, no obstante, parece algo problemática, ya que, efectivamente, estos conventos recibieron de los Santa María/Cartagena sumas crecidas para sus obras, pero a la muerte del obispo Alonso las monjas de San Ildefonso acordaron borrar y picar los escudos y blasones de su familia por la insuficiencia de las rentas del finado para pagar la fundación. Es lógico suponer que el tío de Teresa pensara en ella para iniciar la andadura del nuevo convento, incluso pensando en una promoción con cierto ascendiente, como parece deducirse de las bulas antes referidas. Pero no sería muy comprensible que estando su sobrina en el convento, a quien Alonso había recordado en su testamento, la dejara en condiciones precarias, puesto que un convento tan limitado atentaría contra los deseos de promoción social antevistos. Además, no parece probable que ante la sobrina del obispo Alonso, justo a la muerte de éste las religiosas procedieran de aquella manera. Siempre y cuando Teresa de Cartagena, la autora de los tratados objeto de este estudio, sea la misma Teresa Gómez de Cartagena.

Otros documentos que habrían podido proporcionar algún dato sobre Teresa hubieran sido los referentes a las herencias de sus padres. Figura como testamento paterno el documento número diez del apéndice segundo que Anacleto Orejón Calvo transcribe de los documentos del Convento de Santa Clara, en Astudillo, y que resume así: “Traslado del testamento cerrado de don Pedro de Cartagena, con la diligencia de

³⁵⁹ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena vivía...”. Este misma autora en “Egregias señoras. Nobles y burguesas que escriben”, subraya la relación que existía entonces entre los canónigos de San Agustín y la Universidad de Salamanca y entre aquéllos y la escritura mística. CABALLÉ, Ana (dir.): *La vida escrita por las mujeres I: Por mi alma os digo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2003, p. 50.

apertura del mismo, en la que intervino su hermano don Gonzalo...” y con una nota a pie de página que reza:

“[Pedro] *Era hijo, como es sabido, del célebre don Pablo de Santa María, obispo que fue de Burgos... Hermanos suyos fueron don Alfonso de Cartagena, que sucedió a su padre en el obispado de Burgos [...], don Gonzalo García de Santa María, obispo de Astorga, Plasencia y Sigüenza y don Alvaro de Santa María, autor de una crónica de los primeros años del reinado de don Juan II*”³⁶⁰.

Sin embargo, leyendo el contenido de dicho documento se advierte la equivocación de Anacleto: no se refiere al Pedro que afirma al pie de página, sino, a mi entender, a su hijo natural llamado también Pedro de Cartagena, precisamente para evitar confusiones de sobrenombre el Romo, el cual tenía a su vez un hermano también llamado Gonzalo, que fue capitán de Burgos, alcalde de Bienquerencia, etc.³⁶¹ y quien presentó el testamento de este Pedro para su apertura, nieto por tanto de Pablo y sobrino-nieto de Alvar el cronista. Por el momento no han sido hallados otros documentos que contengan el testamento de los progenitores.

De sus vivencias íntimas tan sólo pueden apuntarse aquellas que ella misma revela en su obra, y que más adelante se descubrirán. Nada más apuntar que, criada en un ambiente de gran riqueza espiritual y cultural, disfrutando de cierta bonanza económica, con un presunto porvenir halagüeño en la profesión eclesiástica, acostumbrada a un entorno agitado por las guerras, las fiestas y las visitas de renombre, la sobrevenida de la enfermedad, muy especialmente la sordera, y la soledad a la que la avocó debieron provocar una gran frustración en esta mujer, como de hecho ella refleja en sus escritos.

³⁶⁰ OREJÓN CALVO, Anacleto: *Astudillo...*, p. 106.

³⁶¹ *Ibidem*, pp. 106-110. Cfr. ACB, mss. 18192 (f.262r) y 2821 (f.255r), en CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, pp. 507-510.

Respecto de la fecha de su muerte, carezco de datos para conocerla. Esther Pascua calcula, aunque sin revelar sus fuentes o razones, que estaría próxima a 1480³⁶². Acaso esta posibilidad atiende a una frecuente confusión: son muchos quienes han datado el fin de la copia de las obras de Teresa en 1481³⁶³. Quizás por ello Esther Pascua dedujo que la desaparición de la autora rondaría esa fecha. A pesar de ser una constante esta referencia, no aparece en los documentos conservados, sino que corresponde a la fecha del siguiente manuscrito compilado en el volumen que incluye los de Teresa, el llamado *Vencimiento del mundo*, que termina del siguiente modo:

“...la villa de elche postrimero dia del año de mill e quatrocientos e ochenta e uno. Vale amen. Deo graçias. Amen”³⁶⁴.

El único dato fehaciente puede inferirse de la memoria de Juana I antes referida. Según lo visto, en ella se citan como descendientes legítimos de Pedro a Alonso, Álvaro, Juana, María, Teresa y Elvira. La ausencia de Lope puede entenderse como ajena a la razón que instruyó el documento, esto es, el establecimiento de la legitimidad de los descendientes de Pedro de Cartagena con posibilidad de ser sus herederos. Puesto que la muerte de éste aconteció el 1 de mayo de 1478 y la de Lope, sin descendencia legítima, en 1477, su mención carecía de trascendencia en dicha cédula. Alonso y Álvaro, aunque tampoco sobrevivieron a su padre, sí dejaron descendencia. Por ello la mención de Teresa implica que en 1478 aún vivía.

Para finalizar de forma muy general, los rasgos que hoy la caracterizan en los estudios de los especialistas son su inserción en normas y formas de su contexto junto a su perspicaz pero sutil quiebro o crítica en algunos ámbitos como la virtud y los límites

³⁶² MARTÍNEZ, Cándida; PASTOR, Reyna; PASCUA, M^a José de la; TAVERA, Susanna (dirs.): *Mujeres en la historia...*, p. 173.

³⁶³ Sirva como ejemplo por ser uno de los últimos el de Dayle Seidenspinner-Núñez y Yonsoo Kim: “*The Escorial MS III.h.24 that includes the unique copies of Arboleda de los enfermos and Admiración operum Dey provides the year 1481 as the end date for when Pero López del Trigo would have copied her texts*”, “*Historizing...*”, p. 137. Sobre este particular se volverá en “III.3.1. Datación”.

³⁶⁴ ARBE III.h.24 (f.79).

de exclusión social, debiéndose subrayar la contribución novedosa para el ámbito castellano de su defensa a la instrucción y labor escrituraria femenina³⁶⁵.

III.3. Algunas coordenadas de los textos

III.3.1. Datación

Varias han sido las fechas propuestas para la confección de *Arboleda*. Así, Américo Castro supone que Teresa escribiría la *Arboleda* hacia 1470³⁶⁶, mientras J. Cejador señala como fecha de escritura 1481³⁶⁷, probablemente siguiendo a Nicolás Antonio Nicolás, el primero que recupera el recuerdo de Teresa en 1672 en el segundo volumen de su *Bibliotheca vetus*, donde afirma que “Teresa de Cartagena, *monja española de orden ignorada, escribió en lengua castellana en el año MCDLXXXI Arboleda de los enfermos...*”.

Sin embargo, Francisco Cantera Burgos rebate estas proposiciones, y piensa más bien que sería entre 1453 y 1460, y aún “*quizá mejor hacia la primera de estas fechas*”³⁶⁸. Lewis Joseph Hutton, sitúa con mucha cautela este tratado después del año 1450³⁶⁹. Atendiendo a características lingüísticas y sintácticas, los textos de Teresa presentan muchas de las que posee el español preclásico (1474-1525) mencionadas por

³⁶⁵ Véase por ejemplo MERRIM, Stephanie: *Early Modern Women's Writing and Sor Juana Inés de la Cruz*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1999, p. xlii.

³⁶⁶ CASTRO, Américo: *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Crítica, Barcelona, 1983, p. 324.

³⁶⁷ CEJADOR Y FRAUCA, Julio: *Historia de la lengua y literatura castellana (comprendidos los autores hispano-americanos)*, 1935, p. 372.

³⁶⁸ CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, p. 546. Algunos autores se hacen eco de esta fecha, como Lisa Christine Mora en su tesis *The language(s) of Spirituality in the Writings of Caterina Vigri, Illuminata Bembo and Teresa de Cartagena*, Tesis doctoral, University of California, Los Angeles, UMI 3218669, 2005, p. 89.

³⁶⁹ HUTTON, Lewis Joseph.: “Estudio preliminar” en *Arboleda...*, p. 12.

Rafael Lapesa: vacilaciones de vocalismo y algunas consonantes, adaptación de la fonética latina a los hábitos de pronunciación vulgar, escaso uso del artículo con adjetivo posesivo, la colocación del verbo al final de las oraciones, abundante uso de las amplificaciones, uso de latinismo, construcciones latinas de infinitivo o de participio presente; etc. Clara Esther Castro Ponce limita más aún la fecha de la copia conservada de los manuscritos por tal caracterización, fijándola entre 1474-1481. No obstante, reconoce que la alternancia gráfica de *t*, *d* finales y de *e*, y copulativas no se empleaba ya en este período³⁷⁰. De todos modos, estas peculiaridades responden a la copia, reduciéndose su valor a la estimación temporal límite superior del original, pero no a la datación concreta del mismo.

Ciertamente es grande la diferencia entre estas fechas, casi treinta años. ¿Podemos iluminar en algo este oscuro punto?³⁷¹

Dayle Seidenspinner-Núñez y Yonsoo Kim advierten que en la Edad Media la vida humana era subdividida convencionalmente en cuatro tramos: *pueritia*, que alcanzaba hasta los 14 años, *adolescentia*, hasta los 28, *iuventus*, hasta los 49 y *senectus*, los posteriores hasta la muerte. También reconocen un sistema alternativo de seis tramos: *infantia*, hasta los 7 años, *pueritia* hasta los 14, *adolescentia*, hasta los 28, *iuventus* hasta los 49, *senectus*, hasta los 70 y *senium*, los posteriores hasta la muerte³⁷².

De la información extraída de las bulas papales anteriormente referenciadas, especialmente el deseo de promoción en su carrera religiosa, estas autoras deducen que la sordera de Teresa no habría aún hecho mella en su cuerpo. De ello concluyen que “*she would have succumbed to deafness between her late twenties and late forties*”, y

³⁷⁰ CASTRO PONCE, Clara Esther: *Teresa de Cartagena...*, pp. 14-15.

³⁷¹ Para evitar reiteraciones insidiosas, recuérdense los pasajes en los que Teresa sitúa su enfermedad transcritos en el epígrafe dedicado a sus datos personales.

³⁷² La primera correspondería a la tradición de Varrón, según noticia de Censorino (*De die natali* 14, 1-2), mientras que la segunda se corresponde con la que San Isidoro describe en sus *Etimologías*, II, c.XI, 2. “Las edades del hombre”, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pp. 38-39.

que redactaría *Arboleda* entre 1473 y 1479, aunque luego reducen esa posibilidad a 1475-1476³⁷³.

Sin embargo, según se ha deducido en el epígrafe anterior, la sordera de Teresa se inició en su niñez, arreciando durante veinte años hasta la pérdida total de audición, ocurrida durante su juventud. Quizás la controversia esté en el folio 11r, en la disyuntiva “mocedat o joventut”. Quizás las autoras anteriores asimilaron ambos términos, con lo que situaron la sordera de Teresa entre los 29 y los 49 años. Sin embargo, Teresa misma hace sinónimos mocedad y puericia (11v), por lo que entiendo que el sentido de la disyuntiva es precisamente el que da la conjunción, dos períodos distintos en los que el deseo por las vanidades se muestra activo, como reconoce anteriormente en el folio 10v. Por ello el folio 12r se refiere a la gravedad que adopta en la juventud su enfermedad, que se torna completa, no a su inicio. Es según esta interpretación como cobra sentido la premura de Dios al enviarle su gracia en forma de enfermedad desde la niñez, pues si lo hubiera hecho en la tercera edad, la juventud, supondría que habría concedido dicha merced en la última fase de la vanidad, y no a tiempo, ciertamente.

Sus estudios en Salamanca (46v) y el recuerdo de sermones escuchados (42v) poco pueden aportar, puesto que el proceso patológico iniciado en su niñez no le impidió la escucha hasta muchos años después, suponiéndose que el desarrollo sería lento (en todo caso antes de 1449 hubiera podido acceder a cargos de importancia en su convento, por lo que su audición sería suficiente para su desempeño).

Resumiendo, Teresa no fue sorda de nacimiento, sino que comenzó dicha enfermedad en su niñez arreciando hasta una sordera total durante su juventud, sumando

³⁷³ SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle; KIM, Yonsoo: *Historicizing Teresa...*, pp. 137-138, 140.

en el momento de la redacción de su *Arboleda* 20 años su padecimiento. Además, estudió en Salamanca y recuerda los sermones escuchados.

Tomando la segunda división temporal de la vida humana de Dayle Seidenspinner-Núñez y Yonsoo Kim, puesto que Teresa reconoce la existencia de la adolescencia, la sordera de Teresa habría comenzado entre los 7 y los 14 años (quizás los 12, edad reconocida también como límite para la infancia en tratados educacionales tan populares y extendidos como *Lo libre de les dones*, el cual a su vez recoge la tradición del *De officiis* de Cicerón³⁷⁴), Teresa habría escrito esta obra pasada la treintena, aproximadamente entre 1452 y 1467 si tenemos en cuenta el margen dado a las fechas de su nacimiento e infancia.

En cuanto a *Admiración operum dei*, Teresa lo escribe después de pasado cierto tiempo tras hacer pública su primera obra, suficiente para cierta difusión y su crítica:

“Si he tanto tardado de lo encomendar a la obra, no vos devéis maravillar ca mucho es encojida la voluntat quando la dispusición de la persona no conçierta con ella, antes aun la *inpide e* contrasta” (50r),

sin que pueda concretar nada más acerca de la fecha de su creación³⁷⁵.

III.3.2. La cuestión literaria

Teresa afirma

“no é curado de mirar tanto en la polidez de las palabras quanto *en* declarar la realitat de la verdat” (2v).

Y aún asegura como enferma que

³⁷⁴ ALEMANY FERRER, Rafael: “Aspectos religiosos y ético-morales de la vida femenina en el siglo XV a través de *Lo libre de les dones* de Francesc Eiximenis” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo...*, p. 77.

³⁷⁵ Como he dicho anteriormente, las dataciones que toman 1481 por acotación temporal para el fin de la copia de las obras de Teresa están infundadas por lo que respecta a mi conocimiento (en todo caso no dan razón, o apuntan que dicha información se deriva de los manuscritos mismos, hecho que no puede ser probado).

“la dolencia (...) la graçiosidad del hablar haze convertir en desdones (...) Pues el grand entender no creas que olvida, ca por muy entendido ni agudo *que* sea, la dolencia le pone en tal estrecho que su grand sentido ni el de sus vezinos no le puedan socorrer” (30r).

Y más específicamente en su caso,

“¿Quánto más si la dolencia o pasión es de tal calidat que pierde el oír o el hablar quien así se sintiere? Por muy sutil ingenio que tenga, dentro de su puerta se puede d’él aprovechar” (30r-v).

Estos razonamientos expuestos en *Arboleda* son refrendados en el mismo sentido en *Admiración*, definiendo este segundo tratado como “hedifiçio no tal ni tan bueno *commo* a *vuestra* grand discreçión presentar se devía, mas así pequeño *e* flaco *commo* de mi pobre facultad se espera” y preguntándose “¿qué palabra buena ni obra devota devéis esperar de muger tan enferma en la persona *e* tan bulnerada en el ánima?” (50v).

Esta es la forma con que Teresa previene al lector ante su escritura: supuestamente los textos no responderán a sus expectativas literarias, por lo que únicamente habría de juzgarse su contenido³⁷⁶. Veamos qué han dicho sobre esta consideración los expertos.

Quizás sea Juan Marichal quien más duramente la ha juzgado, afirmando que en este “*librito*”³⁷⁷ semi-literario, a pesar de su intensa defensa de la voz literaria femenina, “*no puede mantenerse que Teresa de Cartagena sea una escritora auténtica*”, si bien la considera como el paradigma por excelencia de aquella minoría de escritoras del siglo

³⁷⁶ En el siguiente epígrafe se define por algunos investigadores *Arboleda* como una autobiografía, caracterización que, parcialmente, compete también a *Admiración*. Un presupuesto definitorio que cumplen los textos de este tipo es que su función intencional básica es la dicción, la comunicación de contenido no ficcional. Como consecuencia, la función estética queda supeditada a ella. Así parece sugerirlo Teresa al anteponer su verdad al cuidado literario (aunque esto no presuponga una falta de atención y esmero en la plasmación de su verdad, como yo creo que de hecho realiza). Consecuencia de esta resolución funcional, afirma Covadonga López Alonso, “*para que una escritura autobiográfica sea calificada de obra literaria tiene que ser percibida por el lector su función estética*”, “La autobiografía como modo de escritura”, *Compás de Letras* 1 (1992), p. 36. Por esta razón estimo oportuno compilar algunos de los comentarios que ha merecido este juicio por parte de otros estudiosos.

³⁷⁷ Este diminutivo es parte de una estrategia de política sexual que M^a Milagros Rivera denomina “*domesticación*”, por la que autores que incluso reivindicaban a la autora, como Francisco Cantera Burgos, disminuyen su valor (de “*monialis*” y “*religiosa*” pasa a “*monjita*”) y el de sus tratados (de obra a “*obrita*”), “*La Admiración de las obras...*”, pp. 285-6. Otro ejemplo de dicha política lo ofrece Joaquín Gutiérrez en su lectura de *Asalto al Paraíso* de Tatiana Lobo (1939-), al manifestar que era una novela “*muy bien escrita*”, CALVO, Yadira: *Escritoras, las locas de la casa*, conferencia impartida en el Ministerio de Cultura, 4 de septiembre de 2002.

XV que prefiguró el ensayismo hispánico, espoleada por “*un constante afán por acentuar el carácter singular de las personas y un deseo general de ampliar los enlaces sociales*”³⁷⁸. Según Hutton “*los tratados de Teresa de Cartagena no pertenecen a la más alta categoría de la creación literaria. En cambio, son [...] una buena muestra de la prosa del siglo XV en Castilla*”³⁷⁹. Amador de los Ríos encuentra que Teresa, “*llevada por su talento reflexivo a la contemplación interna de los sentimientos, comunicaba a su frase extraordinaria viveza, su estilo y su lenguaje eran, por tanto, tan enérgicos como espontáneos, y más naturales y menos pretenciosos que el lenguaje y estilo de los escritores de aquella sociedad*”³⁸⁰, mientras F. Cantera Burgos matiza este juicio, pues si bien reconoce cierta donosura y atracción, su estilo no es brillante ni siempre fluido y armonioso³⁸¹. Alicia Redondo reconoce en ella a la autora más importante de su siglo y, desde el análisis de la enunciación o el yo como generador de discurso, su intención literaria, aunque no manifiesta³⁸².

Alan Deyermond, por su parte, advierte que en el inicio de esta obra, en el que desarrolla la imagen de una isla, “*Teresa was determined to show at the outset that she was capable of stylistic virtuosity if she chose to use it*”³⁸³, “*Some of the images may show the influence of secular reading, and it is probably significant that the rhythm of arte mayor, one of the dominant verse forms of the time, may be detected in her*

³⁷⁸ La deficiencia retórica para su consideración literaria estribaría en que su expresión no es el fundamento de su obra, sino la transmisión de conocimiento. Además, en opinión de este autor, la manifestación del sentimiento personalista sólo se lograría superando la retórica escolástica. MARICHAL, Juan: *La voluntad de estilo...*, pp. 30-31; MARICHAL, Juan: “El derecho a una voz propia: vislumbres del ensayo en la prosa del siglo XV” en RICO, Francisco: *Historia y crítica de la literatura española. Edad Media*, I, Crítica, Barcelona, 1979, pp. 440-441.

³⁷⁹ HUTTON, Lewis Joseph: *Arboleda...*, pp. 8 y ss.

³⁸⁰ En CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, p. 552.

³⁸¹ *Ibidem*.

³⁸² REDONDO GOICOECHEA, Alicia: “La retórica del yo-mujer en tres escritoras españolas: Teresa de Cartagena, Teresa de Jesús y María de Zayas”, *Compás de Letras* 1(1992), pp. 49-140.

³⁸³ DEYERMOND, Alan: “*El convento de dolencias: the works of Teresa de Cartagena*”, *Journal of Hispanic Philology*, 1 (1976-1977), p. 20.

prose”³⁸⁴, incluso registra en ella una autoconciencia y capacidad para el autoanálisis sistemáticos y cultivados³⁸⁵, a pesar de lo cual este autor reconoce junto a Juan Marichal que Teresa carecería de una técnica retórica que la habilitara para revelar enteramente su personalidad, si acaso ése hubiera sido su deseo³⁸⁶. Carmen Marimón no llega a estos extremos, y aunque reconoce que “*Teresa no parece disponer de grandes recursos retóricos*”, utiliza ciertas técnicas de captación del interés del lector: exposición alternada de primera y segunda personas, preguntas retóricas, exclamaciones, etc.³⁸⁷. Deborah S. Ellis encuentra su estilo “*complex and dense, combining a love for the conventional ordered sequence [...] with a love for the rhetoric of opposition*”³⁸⁸. Luis Miguel Vicente encuentra su prosa rígida de pensamiento y formas medievales³⁸⁹, que Gregorio Rodríguez aprecia en “*detalles de la morfosintaxis latina: hipérbaton de carácter enfático, verbo al final de la cláusula, etc., reflejo todo ello de sus años de estudio en Salamanca*”³⁹⁰. Yonsoo Kim hace hincapié en el uso del silogismo retórico en su discurso³⁹¹.

Como puede apreciarse, existe gran variedad de opiniones al respecto (las expuestas son una mera muestra), que van desde una sencilla descalificación literaria hasta el reconocimiento de cierta complejidad y empleo de recursos literarios. Según avanzamos en el tiempo de análisis, los resultados son más alentadores respecto de las facultades exhibidas por Teresa, quedando sobradamente demostradas en la obra de

³⁸⁴ DEYERMOND, Alan: “Spain’s First Women Writers”, en MILLER, Beth (ed.): *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*, University of California Press, Berkeley, 1983, p. 40.

³⁸⁵ DEYERMOND, Alan: “Spain’s First Women...”, p. 52.

³⁸⁶ Es más, este autor no encuentra “*evidence that she was interested in her personality as distinct from her moral carácter. Indeed, she may well not have been aware that she had a personality*”, *ibidem*, pp. 23-24. Aunque esta opinión no es estrictamente excluyente de las anteriores, quizás éstas pueden responder a reflexiones más profundas, pues son emitidas varios años más tarde.

³⁸⁷ MARIMÓN LLORCA, Carmen: *Prosistas castellanas...*, pp. 123-124.

³⁸⁸ ELLIS, Deborah S.: “Unifying imagery in the works of Teresa de Cartagena: home and the dispossessed”, *Journal of Hispanic Philology*, 1 (1992), pp. 43-53, 45.

³⁸⁹ VICENTE GARCÍA, Luis Miguel: “La defensa de la mujer como intelectual en Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés de la Cruz”, *Mester*, XVIII-2 (1989), pp. 95-103, 96.

³⁹⁰ RODRÍGUEZ RIVAS, Gregorio: “*La arboleda...*”, p. 119.

³⁹¹ KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, pp. 179-184.

Mary Elizabeth Frieden y Kerry Ann Kautzman, y sentenciadas en la de Denise-René Barberet. Frieden cree razonable pensar que durante los estudios seguidos por Teresa en Salamanca, ésta recibiera educación formal en gramática y retórica, la Biblia y su exégesis, así como probablemente los escritos de los Santos Padres³⁹². Su impronta y adaptación en los tratados son profundamente analizados en su tesis, en los que demuestra su familiaridad con las *ars dictaminis* y *ars praedicandi*. Kerry Ann Kautzman analiza la construcción identitaria como ser y autora a través de técnicas psicoanalíticas según los conceptos de la teoría de las relaciones objetuales y la función autorial: mientras en *Arboleda* Teresa se retrata como objeto textual y permite la autoconstrucción sobre el ejemplo autobiográfico y, oblicuamente, sobre figuras bíblicas, en *Admiración* se retrata como autora. K. A. Kautzman analiza las estrategias para su construcción, coincidencias, contradicciones e intersecciones autobiográficas, las maniobras para su neutralización, las cambiantes relaciones entre la semiótica y la simbología y sus consecuencias, a resultas de las cuales “*she establishes her authority as a female writer*”³⁹³. Como ella, Denise-René Barberet reconoce en Teresa una escritora cuyos recursos le permiten comunicarse, no sólo a nivel abstracto, sino a uno personal sin precedentes, aunando técnicas de la retórica con una autoconciencia de autora que analiza sus experiencias a través del filtro de la literatura; desde luego, dice, “*she is neither an unskilled nor a novice writer*”³⁹⁴.

En cuanto a la cuestión lingüística, será Clara Esther Castro Ponce quien más profundamente analice su riqueza: advierte el uso de neologismos latinos como

³⁹² FRIEDEN, Mary Elizabeth: *Epistolarity...*, p. 45. Si, efectivamente, fue a una escuela conventual femenina, parece que es segura su instrucción en *trivium* y *quadrivium*, incluido el latín como necesario para los oficios diarios y las lecturas espirituales. LEKAI, Louis J.: *The Cistercians...*, p. 353, tomado de *ibidem*, p. 44.

³⁹³ KAUTZMAN, Kerry Ann: *The Parallel...*, 2003.

³⁹⁴ BARBERET, Denise-René: “*Weak Womanly Understanding*”: *Writers of Women from the “Arcipreste de Talavera” to Teresa de Cartagena*, Tesis doctoral, University of Massachusetts Amherst, UMI 9920581, 2000, p. 206.

“admiración” (50r), “cançionero” (1v), “castidat” (28v), “consoladores” (1v), “dulçesa” (60r), “idonio” (52v), “introito” (55r), etc.; galicismos e italianismos como “defensión” (53v) y “aventaja” (24r); cultismos como “eçeden” (52v), “perfeto” (53r) o “dino” (55v) que también afectan al uso de grafías como en “ábile” (52r), “claudos” (13v), o “dapnaçión” (21v). También se encuentran híbridos, es decir, términos en los que aplica un elemento latino a otro popular y viceversa, como en “sobreabundar” (57r) o “sobreamar” (27v). Otros fenómenos lingüísticos, quizás más referidos a la labor del escribano que a la de la propia autora, serían la metátesis en “pedricado” (40r) y “exseçiva” (62v), o la duplicación de signos como en “omill” (31r), “allegrar” (34v), etc. Sintácticamente también evidencia rasgos de latinismos y gerundios que le inclinan a considerar que Teresa podía pensar en latín, o al menos traducir muy al pie de la letra. Asimismo hace hincapié en los elementos retóricos (*exclamatio*, *gradatio*, *interrogatio*, la alegoría, etc.)³⁹⁵.

Particularmente, tomando como referencia a M^a Jesús Mancho Duque³⁹⁶, la indiscutible calidad cultural de Teresa puede seguirse por el procedimiento para la creación de tecnicismos (y que era común en la literatura teológica mística) de la sufijación, como ocurre en el marco de la derivación sustantiva con el sufijo *-ción* y su variante *-sión*: “exultaçión” (18r), “gloraçión” (29v), “iniciaçión” (23v), “contriçión” (18v), etc.; y con el sufijo *-miento*, que aunque es más popular, produce algunos tecnicismos: “cansamiento” (14v), “astordimiento” (63r), “complazimiento” (43v), “meresçimiento” (21r), “perdimiento” (34r), etc. En las formaciones adjetivas encontramos, entre otros, el recurso al sufijo *-al* en “divinal” (3v), “cordial” (48v), “comunal” (2v) “infernial” (20v), “çelestial” (26r), “açidental” (32r), etc.; y, como

³⁹⁵ Es ésta una mera muestra de su análisis, por lo que, para su profundización, remito a su tesis. CASTRO PONCE, Clara Esther: *Teresa de Cartagena...*, pp. 45-72.

³⁹⁶ MANCHO DUQUE, M^a Jesús: “El léxico de los místicos: del tecnicismo al símbolo” en MARTÍN VELASCO, Juan: *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004, pp. 227-229.

específicamente místicos los adjetivos sufijados con *-ble*: “variable” (13v), “perdurable” (13v), “loable” (15v), “acreçentable” (23r), etc. y los configurados con el prefijo negador *in-*, relacionados con la teología negativa, contribución más importante de la obra del Pseudo Dionisio en la penetración de la filosofía de inspiración platónica en la Edad Media. La esencia de ésta sostiene la naturaleza cognoscible de Dios como cuestión fundamental de la existencia humana, a la vez que salvaguarda su carácter misterioso. Es decir, Dios como tal es cognoscible precisamente porque su esencia permanece incomprendible. La tradición de este razonamiento puede rastrearse en Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino, Nicolás de Cusa, Hadewych, Eckhart, Suso, Tazler, Rousbroeck, etc.³⁹⁷. A este postulado hacen referencia los adjetivos “inestimable” (8r), “investigable” (8r)³⁹⁸... y sobre todo “incomprendible” (59r), utilizado reiterada y especialmente en *Admiración*, puesto que precisamente la dificultad de comprender a Dios resulta argumento importante de ese texto, reforzado con adjetivos como “oculto” (52v) o sustantivos como “secreto” (53r), que utiliza en un reconocimiento teórico de la imposibilidad de conocer a Dios, aunque en la práctica de su experiencia y narración no encuentra problema alguno en reconocer algunos de sus atributos positivos.

En otro orden de cosas, *Arboleda* no se distingue por su originalidad. El mismo Lewis Joseph Hutton, entre otros, cita algunas de las obras que considera casi inevitablemente inspiradoras de aquella: *Blanquerna* y *Arbre de Sciencia*, de R. Llull, el *Cantar de los cantares*, el *Libro de las consolaciones de la vida humana*, de P. de

³⁹⁷ BEINERT, Wolfgang (dir.): *Diccionario de teología dogmática*, Herder, Barcelona, 1990, pp. 40-41, 51; FUMAGALLI BEONIO-BRECCHERI, Mariateresa: “The Feminine Mind in Medieval Mysticism” en COAKLEY, John; MATTER, E. Ann (eds.): *Creative Women...*, pp. 26-27.

³⁹⁸ El sentido de este adjetivo en el texto es el de no ser susceptible de investigación.

Luna, libros de sermones, etc.³⁹⁹. Carmen Marimón, sin llegar a establecer una relación directa con ellas, conecta sus contenidos con otras fuentes como el *Compendio de Fortuna* de Fray Martín de Córdoba, o el *Libro de las Tribulaciones* de Fray López Fernández Minaya, demostrando la conexión de Teresa con las corrientes espiritual-literarias de su tiempo⁴⁰⁰. Quizás sea Clara Esther Castro Ponce quien haya profundizado más en este análisis, advirtiéndolo, además de las fuentes bíblicas y patrísticas, los paralelos con la citada obra de Pedro de Luna y *De consolatione philosophiae* de Boecio⁴⁰¹. Dayle Seidenspinner-Núñez también advierte en sus escritos una influencia de la tradición oral y la sabiduría popular, probablemente por el empleo ocasional de refranes y proverbios⁴⁰².

Todo ello nos habla de una mujer versada, culta⁴⁰³, educada en una familia de élite y además muy inmersa en el mundo de las letras, como queda dicho. Así, pueden encontrarse entre las citas y las referencias de los tratados que nos ocupan a San Jerónimo, San Ambrosio, Alonso de la Torre, Boecio, San Agustín, San Gregorio Magno, San Bernardo, Pedro Lombardo⁴⁰⁴, incluso refranes y por encima de todos, omnipresentes y articuladoras del contenido mismo de las obras, las Sagradas Escrituras⁴⁰⁵, fuentes todas ellas analizadas detalladamente por Clara Esther Castro Ponce⁴⁰⁶.

³⁹⁹ HUTTON, Lewis Joseph: *Arboleda...*, pp. 18-26.

⁴⁰⁰ MARIMÓN LLORCA, Carmen: *Prosistas castellanas...*, pp. 119-121.

⁴⁰¹ CASTRO PONCE, Clara Esther: *Teresa de Cartagena...*, pp. 25-37.

⁴⁰² SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: *The Writings...*, p. 125.

⁴⁰³ Mantengo una posición intermedia entre, por ejemplo, la opinión de Amador y Cantera Burgos, que consideran a Teresa prácticamente una erudita y la de Alan Deyermond, quien afirma: “*she is intelligent, moderately well read, but not a prodigy of learning*”, incluso afirma que apenas podrían rastrearse obras originales como fuentes de su obra aparte del *Libro de las consolaciones* de Pedro de Luna, “*El convento...*”, p. 23, contrariamente a lo dicho más arriba.

⁴⁰⁴ Su utilización, como advertía Alan Deyermond, no implica lógicamente una lectura “original”, pudo conocer la escritora algo de estos autores a través de obras más generales que hicieran referencia a ellos.

⁴⁰⁵ La Biblia, lugar privilegiado del reencuentro de la conciencia individual con Dios según la tradición monástica, fue “el Libro” por excelencia: sobre ella se realizan juramentos solemnes, es abierta al azar para leer en ella el propio destino o buscar la propia vocación, como hizo San Francisco en el momento de su conversión, etc. Como fuente fundamental de imágenes y vocabulario llegó su influencia en esta

Atendiendo a este último dato, el predominio del Antiguo Testamento sobre el Nuevo supera la proporción de 3 a 2, y dentro de aquél, la aportación de referencias que corresponde a los Salmos supera el 40%. Ella misma confiesa su devoción a los mismos de manera muy elocuente al citarlos como el primer libro al que recurre en su búsqueda de la salud:

“comienço a buscar en su devotísimo cançionero, *que* salterio se llama, algunas buenas consolaciones *e* fallé más de lo que buscava. Ca yo buscava consolaciones y allé amonestaciones, buscava consejos *e* fallélos sin dubda tantos y tales que, si por ellos guiarme quisiere, poblare mi soledat de arboleda graçiosa” (1v),

y más adelante la define como “esta muy graçiosa y más verdadera cançión \de/ Davit” (8r). M. E. Frieden opina que esta inclinación es reminiscencia de la obra de San Bernardo (recuérdese el deseo de Teresa por trasladarse a alguna orden benedictina o del Císter)⁴⁰⁷. Sin embargo no debe extrañar dicha predilección por el Antiguo Testamento, ya que su referencia era general en los escritores cristianos, incluso coetáneos⁴⁰⁸, así como por los Salmos, puesto recogen los responsos y versículos que eran rezados en las horas canónicas en torno a las cuales se articulaba la vida religiosa del monasterio⁴⁰⁹.

época hasta tal punto que a menudo las obras eran verdaderos zarcidos de citas escriturísticas. VAUCHEZ, André.: *La espiritualidad del occidente...*, pp. 129-130. Teresa explícitamente señala su valor: “conviene bolver la rienda a los del tiempo pasado *e* antiguo, cuyas estorias en loor suyo y enxemplo a nosotros la Escritura recuenta” (42v). Sin embargo en ocasiones esta práctica no implicaba una mera transcripción de versículos, sino que éstos se mezclaban con la propia reflexión inextricablemente, en una interiorización que constituía una experiencia personal en la que resulta difícil discernir dónde empezaba una y dónde acababa la otra, en un proceso a veces consciente: “Pues bien puedo decir, e aun tomar por mía (...) a esta (...) cançión de Davit” (8r). Esta participación de Teresa, trasmisora y creadora de imágenes, en la vivencia de la presencia casi física de Dios en la vida, se ampliará más adelante.

⁴⁰⁶ CASTRO PONCE, Clara Esther: *Teresa de Cartagena...*, pp. 25-37.

⁴⁰⁷ FRIEDEN, Mary Elizabeth: *Epistolarity...*, p. 82.

⁴⁰⁸ DEYERMOND, Alan: “*El convento...*”, p. 26. María de Santo Domingo, por ejemplo, hace acompañar a Cristo resucitado a San José, David, y otros patriarcas y profetas del Antiguo Testamento, sin que esto hay supuesto reflexión alguna por parte de los estudiosos. SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 93.

⁴⁰⁹ RODRÍGUEZ, C.C.: *Los conventos femeninos...*, Tesis Doctoral, p. 235.

IV. ARBOLEDA DE LOS ENFERMOS

IV.1. Las razones de *Arboleda*

En cuanto a los motivos que llevaron a Teresa a coger la péñola podrían aducirse varios. En primer lugar citaré los que el copista recoge al inicio de la obra:

“E fizo aquesta obra a loor de Dios e espiritual consolaçion suya e de todos aquellos que enfermedades padesçen porque, despedidos de la salud corporal, levante[n] su deseo en Dios que es verdadera salut” (1r)⁴¹⁰.

Tres razones, pues: alabanza⁴¹¹, consolación propia y ajena y apostolado, que a su vez pueden entenderse como los objetivos que *a priori* rigieron este tratado.

La categoría que Teresa concede al primero se deduce, además de por la posición principal que ocupa, por la importancia que Teresa le otorga más adelante, cuando afirma “¿quál es la causa prinçipal porque nos fue dada lengua y hablares?’ Verdat que la prinçipal aquello creo ser que menos usamos la qual es para loar e bendezir a Dios” (3v). Coherente con su pensamiento, cuando Teresa renuncia al habla, no lo hace extensivo a este deber, sino que, lo mismo que su escritura se convierte en vehículo subsidiario de comunicación, su tratado es una alabanza continua a Dios, especialmente tras la comprensión del sentido de su vida. Y no sólo lo manifiesta como una necesidad personal, sino que exhorta a sus semejantes a ello: “piensa tú, enfermo, que aquél (...) con tanta diligencia acata desde arriba tu coraçón y entrañas por ver si hallará en ti

⁴¹⁰ La presentación de estas razones se exponen en el prólogo a la obra que abarca hasta el folio 3v. Su desarrollo se extiende lógicamente por toda la obra, en ocasiones de forma específica: “devo conosçer y deseo que conoscan todos la grand misericordia del Señor manifestada en mí” (15r); porque el grand deseo que tengo [de que] esta virtud de paçiençia sea bien conosçida e honrada de todos” (42v). M^a Milagros Rivera resume así esta búsqueda de la salud “verdadera”: “*propuesta de salud espiritual y de paz, de recuperación de las ganas de vivir (ella le llama ‘deseo en Dios’) que ahora se proyecta en lo infinito, abriéndole a la enferma vías de libertad desconocidas hasta entonces*”, en “Teresa de Cartagena: la infinitud...”, p. 757.

⁴¹¹ L. J. Hutton la pone en relación con el salmo 41,12: “*Espera en Dios: aún le alabaré*”, recurso precursor de lo que será una práctica continua en su escrito: la acción de gracias y la referencia al Libro de los Salmos.

gradesçimiento de buenas obras, o a lo menos, retribución de *graçias*” (40v); “*que el [en]fermo paçiente sienpre ora e bendize a Dios*” (41r); “*la paçiençia (...) hase de entender y entiende sus fines derechamente a Dios e (...) de le servir e retribuir acçion de graçias*” (44r); etc. Esta acción, fruto de un movimiento interior propio, adopta cierta coerción casi infantil cuando trata de justificarla ante los demás, consecuencia del propósito didáctico y apostólico de su obra.

Fiel a sus principios, Teresa magnifica esta necesidad dedicando a Dios las últimas palabras de su trabajo: “*a quien sea honor y gloria para sienpre jamás*” (49v).

A pesar de lo común de esta finalidad como razón de un escrito que responde a la expresión de una experiencia religiosa, y aún de otros más generales, se ha destacado su utilización entre las escritoras, pues suponía un condicionante plausible que podía redimir la trasgresión de su escritura (lo cual no significa que, a pesar de ser susceptible de este empleo, respondiera realmente como motivación primera consciente). Así puede leerse en la obra, por ejemplo, de Constanza de Castilla:

“Que tú, Señor, non acates salvo mi deseo que fue de te loar e servir”, Libro de devociones, (82v)⁴¹².

La segunda razón de *Arboleda* podría relacionarse, según Irene Alejandra Molina, con el legado que Santa Clara de Asís dejó en su obra, la cual menciona específicamente el consuelo que se les debía brindar a las hermanas que sufrían algún padecimiento físico. Opina esta autora que el hecho de que dentro de esta orden franciscana las actividades artísticas y culturales estuvieran negadas, es un testimonio más de que la escritura de *Arboleda* se entendiera desde su función consolatoria y ejemplar de acuerdo

⁴¹² Otros ejemplos: Hrotsvitha de Gandersheim, Eloísa, Hildegarda de Bingen, Juana de la Cruz, etc. RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Textos de mujeres medievales y crítica feminista contemporánea” en BIRRIEL SALCEDO, Margarita M^a (comp.): *Nuevas preguntas, nuevas miradas. Fuentes y documentación para la historia de las mujeres (siglos XIII-XVIII)*, Feminae, Universidad de Granada, 1992, pp. 142-145; QUISPE-AGNOLI, Rocío: “El espacio medieval femenino entre la escritura y el silencio: *Admiración operum Dey* de Teresa de Cartagena”, *Lexis*, XIX N^o1 (1995), p. 88.

con la filosofía de la orden⁴¹³. El apostolado es consecuencia necesaria de la experiencia relatada, el resultado ejecutorio de una pulsión espiritual, y sobre él se volverá más adelante.

En cuanto a ser obra en función de una utilidad principalmente dirigida hacia terceros, es obvio que en su tiempo éste era el ánimo que impulsaba cualquier texto. Particularmente, los religiosos obedecen a una misión de incumbencia espiritual, de instrucción y enseñanza con vistas a la perfección moral y la instrucción piadosa. Así puede comprobarse en la obra de Constanza de Castilla, Juana de la Cruz, Richard Rolle, Tomás de Kempis, Isabel de Villena, etc., que componen reflexiones y oraciones sobre los sucesos de la vida de Jesús para la experiencia meditativa de los demás cristianos, objetivo que comparten con la extraordinaria divulgación de los *Libros de horas*. Otros textos versan sobre distintas temáticas, pero siempre con el objetivo del cultivo espiritual como medio de salvación y acercamiento a lo divino: Catalina de Génova escribirá sobre el purgatorio, María de Ajofrín sobre los deberes sacerdotales, Catalina de Siena sobre la oración y su experiencia mística, Walter Hilton sobre su proceso extático, etc. Un sencillo ejemplo de este interés se lee en el *Libro de Margery Kempe*:

*“De una de las más penosas [tentaciones] me propongo escribir para advertir a los que vengan que no se fíen demasiado de sí mismos...”*⁴¹⁴.

Además, otros motivos más ocultos pueden señalarse en la obra de Teresa:

⁴¹³ MOLINA, Irene Alejandra: *La ‘Arboleda de los enfermos’...*, pp. 9-10.

⁴¹⁴ ZOLLA, Elémire: *Los místicos de Occidente: Místicos medievales, II*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 382. No obstante, es posible encontrar excepcionalmente algún testimonio que explícitamente manifieste un interés privativo, como es el caso de Margarita de Oingt en su *Página de meditaciones*: “*Mi muy querido padre, no he escrito esas cosas para dároslas, ni a vos ni a nadie, ni para que queden después de mi muerte, pues no soy persona que deba escribir cosas duraderas, ni que deban ser tomadas en consideración. Sólo escribo esas cosas para pensar en ellas cuando mi corazón está desperdigado por el mundo, para poder hacer retornar a mi corazón a mi creador y retirarlo del mundo*”. CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Martínez Roca, Barcelona, 1999, pp. 170-171.

“por no dar lugar a estos dos daños, los quales son soledat e uçiosydat. *E* pues la soledat no puedo apartar de mí quiero fuir la oçiosidat porque non pueda travar casamiento con la soledat ca sería un peligroso matrimonio (...) quiero hazer guerra a la [o]cçiosydat ocupándome en esta peque[ñ]a obra” (2r).

He aquí un temor muy arraigado en su tiempo, la ociosidad. A menudo relacionada con la nueva mendicidad urbana, el miedo a la misma aparece con reiterada asiduidad en todo tipo de literatura. Teresa lo recoge de este modo:

“así *comme* el doliente puesto en meatat de la calle paresçe cosa demasiada e oçiosa, (...) ca es así cosa demasiada e ocçiosa *que a ninguno aprovecha e así mesmo daña*” (14v)⁴¹⁵,

y aún hablando de la enfermedad la tilda de altamente beneficiosa porque “non consiente en su casa ninguna ocçiosidat” (28v).

Aquí parece que Teresa se hace eco particularmente del recelo que la inactividad femenina causó como posible medio de quebranto de su castidad, por la posibilidad que otorgaba tanto a una actividad intelectual (combinación analizada más adelante), como por la eventualidad del ejercicio de otras actividades relacionales o de desplazamiento (que tendrán su reflejo en su siguiente tratado).

Algunas obras que corroboran la generalidad de esta prevención son *Blanquerna* de Raimundo Lull (“*en son pensament, per ociositat, no entrassen malvades cogitaciones e folles*”); el *Espejo de verdadera nobleza* de Diego de Valera (“*por delibrar a mí del ocio en que era*”), Hernando de Talavera en su *Provechoso tractado de cómo devemos haver cuidado de espende muy bien el tiempo, y en que manera lo*

⁴¹⁵ Además de un temor social, Teresa sentía este concepto quizás más cercano por la orden a la que pertenecía: así se lee en el testamento de San Francisco “*yo trabajaba con mis manos y quiero trabajar [...] y los que no saben aprendan, no por codicia de recibir el precio de su trabajo, sino por el buen ejemplo y por desechar la ociosidad*”. Esta orientación se reflejará en la regla de Inocencio IV de 1245 y se generalizará a todas las comunidades con la Regla general promulgada por Urbano IV en 1263. Ésta exige que todas las monjas aprendan a trabajar, aunque la motivación para ello no sea la santificación, sino, siguiendo el ejemplo de su padre espiritual, “*el buen ejemplo y para desechar la ociosidad*”. Sin embargo, su subsistencia queda garantizada, no por este deseable trabajo, sino por las limosnas, rentas propias y dotes. RIESCO TERRERO, Ángel: *Datos para la historia del Real Convento de clarisas de Salamanca. Catálogo documental de su Archivo*, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, León, 1977, p. 14.

havemos de esponder para que no se pierda momento, la Imitación de Cristo de Kempis (“Nunca estés del todo ocioso: mas lee, o escribe, o reza, o piensa, o haz algo de provecho común”), etc., y desde luego tantas reglas regulares, entre ellas la de Santa Clara (“Las hermanas a quienes el Señor ha dado la gracia de trabajar, después de la hora de tercia trabajen fiel y devotamente, y en trabajo que conviene al decoro y a la utilidad común, de tal suerte que, desechando la ociosidad, enemiga del alma, no apaguen el espíritu de la santa oración y devoción, al cual las demás cosas temporales deben servir”, cáp. VII)

No obstante esta concepción general sobre la ociosidad, una nueva estaba forjándose, aquella que tiene claro reflejo en una obra finisecular, *La Celestina*. No se tratará ya la holganza de un intervalo entre acciones, ni siquiera un tiempo libre dedicado a actividades intelectuales, como aparecía en la obra de algunos humanistas, sino que, al hilo de la mutación más general por la que el valor moral es sustituido por el valor social, la estima de la actividad práctica se ve reemplazada por la inactividad ostensible, siendo en adelante el ocio una nueva ocupación.

En la obra de Teresa no se halla rastro alguno de esta novedosa concepción, quizás porque aún estaba forjándose o por opción y filiación moral o, acaso, por temor y rechazo del cambio que se acercaba.

Por otro lado, la inactividad podía incitar a otras malas costumbres como “estarse quatro oras al tablero o andarse vagamundo por la villa” (36r) o “procurar e buscar plazer[e]s e juegos e allí de la mañana a la noche espie[n]de su tiempo” (16v) .

En efecto, el juego es una de las pasiones que más manifiestan (según ha quedado constancia) los hombres de la época. Tanto en Burgos como en Salamanca encontramos

numerosas referencias a los naipes, dados y tablas, practicados también en otras ciudades castellanas. Su ejercicio era muy frecuente y abundante. Los documentos hablan de partidas en posadas y mesones, e incluso las Actas catedralicias burgalesas nos muestran a los canónigos jugando a los dados en una huerta tras el monasterio de San Agustín. La reacción frente a tales prácticas fue en general sancionadora, pero la aplicación de las medidas adoptadas contra ellas no siempre se llevó a cabo con firmeza. Por ejemplo, en 1427 el Papa Martín V envía una carta al obispo de Salamanca para que absolviese a los canónigos, capellanes y otros beneficiados de esta ciudad que hubiesen llevado armas, jugado a los dados, frecuentado lugares indecentes o inconvenientes, como tabernas, etc.⁴¹⁶. Fue prohibida esta pasión en numerosas ocasiones: en 1476 el Concejo de Burgos dio una ordenanza que mandaba “*que ninguno ni alguno no sea osado de jugar a ningún juego de dados y naipes y tablas y secos ni otras cosas que se tornen a pagar en dinero, so pena, la primera vez que fuere hallado que juegan pierda los dineros que en el juego se hallaren. Que juegan la segunda, pierda los dineros con el doblo, como dicho es, y esté diez días en la cadena. Y por la tercera vez, pierda los dineros, como dicho es, con el doblo, y sea desterrado de esta ciudad y de su alfoz por medio año*”⁴¹⁷, sanciones absolutamente ineficaces como lo demuestran las continuas condenas al juego de dinero que perduran durante toda la edad siguiente.

Con relación a la soledad de Teresa dice el comienzo de *Arboleda*:

“seyendo apasionada de graves dole[n]çias, especialmente aviendo el sentido del oír perdido del todo...” (1r),

“la niebla de tristeza tenporal e humana cubrió los términos de mi bevir e con un espeso torvellino de angustiosas pasiones me llevó a una ínsula que

⁴¹⁶ GONZÁLEZ GAR, Manuel: *Salamanca en la baja Edad Media...*, p. 123.

⁴¹⁷ AMB, *Actas municipales*, libro de 1476, fol.13, en VALDEÓN BARUQUE, Julio (dir.): *Burgos en la Edad Media...*, pp. 385-386.

se llama ‘op[p]robrium hominu[m] et abi\e/çio plebis’ (...) en este exillio e tenebroso destierro, más sepu[l]tada que morada me sintiendo” (1r).

En fin, los ejemplos podrían multiplicarse. La soledad más absoluta rodea a esta mujer: por su género, según se ha referido, por su condición de religiosa, por tanto enclaustrada, por sus dolencias, y por encima de todo por su sordera. Pero aún hay más:

“quando en compañía de otrie me veo, yo soy desanparada del todo, ca nin gozo del consorçio o fabla de aquéllos nin de mí mesma me puedo aprovechar...E donde el oír fallesçe, ¿qué tiene que *ver* el hablar?” (2r);

“E asaz manifiesto parece serme hecha esta signa con el dedo divinal, quando en tanto grado es acreçentada mi pasión que, aunque quiero hablar no puedo *e* aunque me quieren hablar no pueden” (3v).

De este modo, por decisión propia Teresa se concibe como muda funcional⁴¹⁸.

Este hecho, además de desvelar un carácter firme, es expresión del encierro al que ella misma se somete. Así, nos confiesa

“algunas personas (...) me ruegan y dizen: ‘Id a fulanos qu’os quieren *ver e* aunque vós no lo oigaes oirán ellos a vos’⁴¹⁹. *E* bien conosco que se me dize con buena amistad e simpleza apartada de toda maliçia, mas ni por esto dexo de me enojar” (4r).

La existencia de estos tratados contradice su decisión y es expresión de una urgencia de interrelación. Podría decirse que esta necesidad es intrínseca al ser humano,

⁴¹⁸ Sobre el grado de exclusión al que esta mujer se ve sometida puede iluminarnos recordar la Partida de Alfonso X XV, 1.9: “*testificar no pueden en los testamentos aquellos que son condenados por sentencia [...] Nin otrosí, ninguno de los que dejan la Fe de los cristianos [...] Nin las mujeres, nin los que fuesen menores de catorce años. Nin los siervos. Nin los mudos. Nin los sordos. Nin los locos, mientras que estuvieren en la locura*”. Dos condiciones inalienables (a diferencia que los condenados, renegados, menores y siervos que en algún momento pudieron, podrán o tendrán una posibilidad, aunque sea remota, de salvar sus condicionantes inhabilitadores) pesan sobre la cabeza de Teresa para su marginación social. No obstante, Yonsoo Kim nos recuerda que en la época de Teresa, precisamente por la imposición de silencio impuesta en la vida regular femenina, ya existía un lenguaje de signos básico en estos monasterios, que a mediados del siglo XVI serviría de base a Pedro Ponce de León para iniciar la educación para sordos, *Dolor y sufrimiento...*, p. 13. Sobre la historia de la sordera en España y los inicios de su educación, pp. 152-162. Si Teresa renuncia también a este lenguaje por decisión, ignorancia o insuficiencia comunicativa no sabría decirlo.

⁴¹⁹ Este comentario nos habla del interés que la autora despertaba, lo cual presupone en sí alguna garantía en la difusión de su obra. Asimismo desvela cierta laxitud en el cumplimiento de la clausura estricta a que su orden se obligaba, quizás su adscripción a la clausura pasiva que antes mencionaba, pues reitera Teresa esta posibilidad: “*como acaesçe quando alguna persona (...) nos quiere venir a ver*” (43v). Estas menciones demuestran para Seidenpinner-Núñez claramente su contacto con el exterior, *The Writings...* p. 11. También Clara Rodríguez comprueba que no sólo las *sorores servitiales* acceden en razón a sus funciones al exterior, sino que algunas de coro aparecen esporádicamente fuera del convento, solas o acompañadas de una procuradora habitual, “El conventualismo femenino...”, p. 96.

que por naturaleza es social, en relación, por lo cual, si Teresa se cierra a los canales habituales de comunicación, espontáneamente (y quizás inconscientemente) abre otro “para aliviar el aislamiento a que la obligaba su dolencia incurable”⁴²⁰. También Irene Alejandra Molina apunta a la sordera y la soledad que conlleva (además de la depresión e irritabilidad que, según algunos estudios, implica esta enfermedad⁴²¹) como una de las principales motivaciones de su actividad literaria. Como dice Kenneth Burke, la literatura es acción simbólica y las poéticas “estructuras simbólicas destinadas a darnos armas con que enfrentar situaciones dadas históricas o personales”⁴²².

Barberet matiza esta interpretación subrayando la necesidad de comunicación escrita de Teresa por la imposibilidad de hacer efectiva la conformación de los beneficios espirituales de la soledad sufrida con sus deseos más terrenos, de tal forma que, escribiendo, pudiera recordarlos de continuo para sí y para otros⁴²³.

⁴²⁰ CONDE, Carmen: “Tres Teresa a la búsqueda de Dios”, *Cuadernos hispanoamericanos*, 157 (1963), p. 111.

⁴²¹ MINDEL, Eugene D.; McCAY, Vernon: *They Grow in Silence: Understanding Deaf Children and adults*, College-Hill, Boston, 1987, p. 92. Además, las causas que provocan la sordera pueden ocasionar daños cerebrales, defectos cardíacos y otras anomalías congénitas, a las que quizás se refiera Teresa cuando habla de sus múltiples padecimientos. Tomado de MOLINA, Irene Alejandra: *Teresa de Cartagena...*, pp. 7-8. Cfr. COUSER, G. Thomas: *Recovering Bodies: Illness, Disability, and Life Writings*, Wisconsin, 1997; MITCHELL, David T.; SNYDER, Sharon L. (eds.): *The Body and Physical Difference*, Michigan, 1997; MAIRS, Nancy: *Waist-High in the World: A Life Among the Nondisabled*, Arizona, 1998, etc. A Juzgar por la cantidad de estudios (que no cito aquí por causas obvias) que existen corroborando esta tesis parece indiscutible su veracidad.

⁴²² BURKE, Kenneth: *Attitudes towards history*, Boston, 1961, p. 57, tomado de ASENSIO, Eugenio: “La peculiaridad literaria de los conversos”, *Anuario de estudios medievales*, 8 (1972-1973), p. 332. Además de la literatura como canal alternativo, Teresa reconoce su necesidad de relación a través de su vínculo con Dios: “Ca el doliente e aflito nunca çesan e deve[n] çesar de hablar con Dios” (40v). Es por esta comunicación que también podemos definir la *Arboleda de los enfermos* como la manifestación de la experiencia religiosa de Teresa de Cartagena. Las filosofías y psicologías intentan especificar en qué consiste esa entidad mental: unos lo relacionan con el sentimiento del miedo, otros con la vida sexual, hay quienes lo identifican con el sentimiento de infinitud, etc. Se puede afirmar pues que el sentimiento religioso no tiene psicológicamente una naturaleza específica: existe el temor religioso, el amor religioso, el miedo religioso, la alegría religiosa... Son en realidad emociones naturales dirigidas hacia un objeto religioso. Sobre el concepto filosófico de experiencia y religión cfr. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario: *Monjas ilustres en la historia...*, pp. 11-71.

⁴²³ BARBERET, Denise-Renée: “Weak Womanly Understanding”..., p. 205.

Otras razones podrían buscarse en la persona a quien está dirigida la obra (aparte de Dios, naturalmente). Sin embargo no ha quedado registrada en la copia que se ha conservado. El único dato seguro es que se trata de una mujer. Teresa da comienzo a su obra así: “[G][r]and tienpo ha, virtuosa señora,...”. Sería lógico pensar no obstante que la tal señora fuera Juana de Mendoza, a quien dirige su segunda obra iniciada de manera semejante: “Acuérdome, virtuosa señora,...” (50r). La identidad es desvelada aquí tanto en el *incipit*:

“a petición e ruego de la señora do[ñ]a Juana de Mendoça, muger del señor Gómez Manrique” (50r),

como más adelante en el propio texto:

“E porque me dizen, virtuosa señora, que el ya dicho bolumen (*Arboleda...*) de papeles bor[r]ados aya venido a la notiçia del Señor Gómez Manrique e vuestra...” (51v).

La preocupación que revela en la opinión que su obra merece a esta pareja es cuanto menos llamativa. Incluso apelativos como “muy discreta e amada señora” (51v), hacen pensar en una relación estrecha entre ambas mujeres que quizás pudiera remitir incluso a una relatividad tipo madrina-ahijada, tan común en aquel tiempo⁴²⁴. Pese a esta dedicatoria, que en principio introduce al lector en una relación de confesor-confidente, bien distinta a la relación autoritaria que solían establecer muchas consolaciones, como la mencionada de Pedro de Luna⁴²⁵, no hay que obviar que a lo largo de la obra la autora hace frecuentes alusiones en un estilo directísimo y audaz al público al que realmente está destinada, al que se dirige en ocasiones en segunda

⁴²⁴ Que podría no ser exclusiva, según las costumbres de aquel entonces. Cfr. GUERREAU-JALABERT, A.: “Sobre las estructuras de parentesco en la Europa medieval”, en FIRPO A. R. (dir.): *Amor, familia, sexualidad*, Argot, Barcelona, 1984. De todas formas no hay que olvidar que Teresa estaba unida familiarmente a Juana, pues dos de sus hermanos, Juana y Alonso estaban casados con dos primos de Juana: RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Juana de Mendoza...*, pp. 30-31.

⁴²⁵ “The opening remarks (*All the blessings of this world...*) are voiced by the kind of authoritative first person we find in Pedro de Lunas’s consolatory treatise; the affective interruption and the rebelliousness of the female subject (“And I do not know why...”) subvert the totalizing morality of the male voice” SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: *The Writings...*, pp. 115-6, 121; Cfr. HUTTON, Lewis Joseph: *Arboleda...*, pp. 7-23.

persona, tal cual diálogo: “Por ende si tú, enfermo, quieres...” (39v), “Pues, piensa tú, enfermo...” (40v), ¡O, enfermo y muy enfermo, *que* por [i]nçidente de dolencia te apartas (...) Quéxaste (...)” (42r), etc. Por ello la luz que la dedicada pudiera aportar en este apartado es relativa, y sólo puede cuestionarse la posibilidad de un matrocinio.

Alan Deyermond sugiere otras motivaciones que por obvias a veces pasan desapercibidas:

*“Yet she was not the only woman in that position, and her background and training, though an essential precondition of her writing, do not suffice to explain it. Some additional factor is hended, and it is the obvious one: her deafness”*⁴²⁶.

Efectivamente, según este estudioso la sordera constituiría el sujeto-objeto de *Arboleda* y el secreto de su creatividad. Defendiendo esta teoría establece una relación entre un estado anormal mental o físico y la creación artística⁴²⁷. Lisa C. Mora así lo afirma: “*It seems that as a result of this deafness, Teresa feels compelled to write the Arboleda de los enfermos*”⁴²⁸, mientras Yonsoo Kim se basa en las ideas de Marinos Diamantides:

*“El sufrimiento que conduce a una confusión de sí mismo, prevalece improductivo hasta que se objetiva en un entrenamiento para organizar las experiencias del ‘otro’. A través de esta acción se procede a disminuir el dolor de otros individuos en general”*⁴²⁹,

en este caso concreto a través de la escritura. Además de la función terapéutica de la palabra escrita, que busca darle sentido a la enfermedad para romper con el concepto abstracto, universal y discriminatorio de *enfermedad*, investigada específicamente para la Península medieval y renacentista por Michael Solomon, Jean Dangler y Robert

⁴²⁶ DEYERMOND, Alan: “*El convento ...*”, p. 28.

⁴²⁷ Cfr. WOLLHEIM, Richard: “Neurosis and the Artist”, *Times Literary Supplement*, March 1 (1974); PICKERING, George: *Creative Malady*, Allen & Unwin, London, 1974; WILSON, Edmond: *The wound and the Bow: Seven Studies in Literature*, Houghton Mifflin, Cambridge, 1941; SONTAG, Susan: *La enfermedad y sus metáforas*, Barcelona, 1981; tomados de *ibidem*, pp. 28-9 y RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “*La Admiración de las obras...*”, p. 295.

⁴²⁸ MORA, Lisa Christine: *The language(s) of Spirituality...*, p. 90.

⁴²⁹ KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, p. 190.

Folger⁴³⁰, la exploración por el propio sujeto de su sufrimiento desencadena una exploración de la identidad desde la que la incursión en la palabra escrita es sentida como natural, inevitable y a su vez contributiva a ese sondeo. Así lo defiende Victoria Rivera-Cordero, para quien el análisis de la enfermedad está ligado a la emergencia del sujeto⁴³¹, y corrobora M^a Milagros Rivera con los ejemplos que propone de otras escritoras del Humanismo que sufrieron largas enfermedades en la etapa liminar a su “coming out”: Isotta Nogarola (1418-1466), Cassandra Fedele (1465-1558), Teresa de Ávila (1515-1582), etc.⁴³².

Lisa C. Mora destaca como razón coadyuvante a ese dolor desencadenante de un nuevo estado de conciencia y su escritura el sufrimiento provocado por la condición de conversa de Teresa⁴³³, que también contemplan Carmen Marimón y Victoria Rivera-Cordero⁴³⁴.

Juan Marichal señala, de forma genérica para quienes empuñaron la péñola durante el siglo XV, una motivación que refleja el proceso de inmersión castellana en el Humanismo: el deseo de una nueva sociabilidad y el afán de individualidad expresiva. En el análisis particular de los autores, se sorprende de su uniforme filiación psicológica y social, ya que muchos de ellos resultan ser conversos. Su dedicación a las letras la explica desde la necesidad de reubicación de este colectivo, prestándose estos escritores

⁴³⁰ SOLOMON, Michael: *The Literature of Misogyny in Medieval Spain. The Arcipreste de Talavera and the Spill* (1997); DANGLER, Jean: *Mediating Fictions: Women Healers and the Go-Between in Medieval and Early Modern Iberia* (2001); FOLGER, Robert: *Images in Mind: Lovesickness, Spanish Sentimental Fiction and Don Quijote* (2002), tomado de RIVERA-CORDERO, Victoria: *Subjetividad, enfermedad...*

⁴³¹ *Ibidem*. No así Kerry Ann Kautzman, para quien el yo textual tiene pocas posibilidades de convertirse en esencial femenino, *The parallel...*, pp. 62-115; más adelante se referenciará su propuesta.

⁴³² RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “La Admiración de las obras...”, pp. 279-280.

⁴³³ MORA, Lisa Christine: *The Language(s) of Spirituality...*, p. 104.

⁴³⁴ LLORCA MARIMÓN, Carmen: *Prosistas castellanas...*, p. 116; RIVERA-CORDERO, Victoria: *Subjetividad, enfermedad...*, p. 172.

como los puentes morales entre él y las nuevas circunstancias históricas con el apoyo de la aristocracia culta, que, ansiosa de una renovación espiritual y expresión individual y duradera, se veía coartada por las convenciones estamentarias que le impedían una expresión personal. Si a comienzos del siglo XV su obra se centraba en realzar la función congregadora de la cultura y la divulgación de los conocimientos, en su segunda etapa, a la que hace corresponder a Diego de Valera, Fernando de la Torre y Teresa de Cartagena, serán la voluntad de singularización e individuación expresivas, sustentada en bases religiosas, sus principales objetivos, dejando para la generación de Fernando del Pulgar el logro de expresión plena de ese sentimiento personalista gracias a la retórica clásica⁴³⁵.

Desde otro punto de vista, Frieden, dando por efectivo el traslado de Teresa a la orden de Císter, señala como posible razón de la creación de *Arboleda* el deseo por parte de su autora de cumplir a título personal con las directrices del Capítulo General de 1439 y 1447, por las que los abades debían promover la adquisición de historias de monjes y monjas piadosas en sus bibliotecas conventuales⁴³⁶. Por su parte, Irene Alejandra Molina apunta al propio ambiente del claustro y la orden seráfica a la que previamente perteneció como posibles motivaciones⁴³⁷, influenciada quizás por el fervor predicador de sus homólogos varones.

⁴³⁵ MARICHAL, Juan: *La voluntad de estilo...*, pp. 17-35.

⁴³⁶ FRIEDEN, Mary Elizabeth: *Epistolarity...*, pp. 53-54.

⁴³⁷ MOLINA, Irene Alejandra: *La 'Arboleda de los enfermos'...*, p. 8.

Asimismo la incursión de Teresa en la palabra pública (o escritura de divulgación) puede resultar más comprensible teniendo en cuenta las distintas esferas en que se inscribe: pertenece a una familia en la que sus varones son preeminentes hombres de letras con un peso público específico, una familia en la que las mujeres, aún las que no se dedican a religión, tienen capacidad para la lectura y acceso a una biblioteca que suponemos bien nutrida⁴³⁸, ella misma (como probablemente todos sus hermanos y hermanas) ha sido instruida con vistas a una profesionalidad (que sea como monja o esposa cultivada no importa), ella vive en un convento como religiosa, donde la lectura y escritura femeninas eran aptitudes potencialmente productivos. Todas estas esferas no son razones en sí, pero es importante tenerlas en cuenta como condiciones facilitadoras de la actuación de Teresa⁴³⁹.

También ha de considerarse el entorno físico de Teresa, no como una razón, pero sí como un condicionante que favoreció tanto el tipo de experiencia vivida como la escritura de la misma. Dice Antonio Bueno:

*“Además de un lugar en el que vivir, el espacio cerrado resulta ser también un microcosmos viviente, un entorno provisto de fuerza propia y con capacidad suficiente de proyectarla en los demás, pudiendo llegar incluso a modelar a sus ocupantes y a influir en su personalidad [...] Al mismo tiempo que defensa, el espacio cerrado proporciona también a quien lo habita intimidad [...] aunque la intimidad de los espacios cerrados no tiene tanto que ver con la comúnmente entendida, sino más bien con esa otra intimidad superior, mucho más profunda, que aparece en los rincones más recónditos del ser”*⁴⁴⁰.

⁴³⁸ Recordemos la mención que su tío Alvar hace respecto de su sobrina Juana a quien había dejado un Boccacio.

⁴³⁹ Irene Alejandra Molina sugiere una posible lectura de este refinamiento como aislamiento de la mayoría de mujeres, lo cual redundaría en el que ya padece como enferma y vendría a secundar la escritura como forma de alivio de aquél. MOLINA, Irene Alejandra: *La 'Arboleda de los enfermos'*..., p. 14.

⁴⁴⁰ BUENO GARCÍA, Antonio: “Influencia de los espacios cerrados en las escrituras del yo” en ROMERA CASTILLO, José; YLLERA, Alicia; GARCÍA PAGE, Mario; CALVET, Rosa (eds.): *Escritura autobiográfica*, Visor Libros, Madrid, 1993, pp. 119-120.

Es en esa intimidad donde, según este autor, “*trabaja la imaginación de las voces profundas*”, iniciándose una exploración del yo que aportaría conocimiento, produciéndose “*un especial paralelismo entre la fenomenología propia de la enclaustración y la que se produce en la aventura misma del autobiógrafo*”⁴⁴¹.

Electa Arenal y Stacey Schlau proponen un efecto distinto a ese enclaustramiento que, igualmente, promovería la creación literaria: el sentimiento de autonomía y poder derivado de la separación de los hombres. Además de la subordinación a los confesores y directores espirituales de sus respectivas órdenes masculinas, las religiosas, en razón de su aislamiento físico y el contacto vivencial netamente generizado, desarrollarían un sentido de autorrepresentación y libertad que las predispondría a proyectarse de ese modo públicamente. A pesar de ello, y conscientes de la realidad exterior, muchos escritos femeninos se respaldan tras una obediencia externa, bien a través del confesor, Dios mismo, otra hermana, etc.⁴⁴².

Relacionada con esta visión, pero sin el vínculo claustral, M^a Mar Cortés sugiere generalmente la escritura como ejercicio literario de una mujer que busca autorizarse y proyectarse personalmente a través de este medio⁴⁴³.

Considerando todas estas perspectivas viables, dada la sinceridad que, en mi opinión, se destila de *Arboleda* y la naturaleza de la experiencia narrada, contemplo como más plausible la necesidad derivada de esta experiencia como la razón principal de la escritura de este tratado, interpretación que, se verá más adelante, hago extensible

⁴⁴¹ *Ibidem*, pp. 120-121. Sobre si es la imaginación la razón de las voces susurradas se discutirá en el epígrafe “IV.4.3. Un mensaje de salvación”. También se estudiará el posicionamiento del autor respecto de su obra, sus objetivos y su género en” IV.2. El género literario”.

⁴⁴² ARENAL, Electa; SCHLAU, Stacey: “Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent”, *Tulsa Studies in Women's Autobiography*, 9, 1 (1990), pp. 28, 37.

⁴⁴³ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*, Atenea, Málaga, 2004, p. 154.

a otros escritos cuya motivación ha sido contemplada básicamente como estrategia autorizante.

IV.2. El género literario

Siempre es difícil etiquetar una obra, acotar, interpretar una acción creativa. En el caso de *Arboleda*, han sido varios los géneros a los que se la ha inscrito.

Para Federico Carlos Sainz el fundamento de esta obra es su “*ética diferencial o de diversos estados y situaciones*”⁴⁴⁴. Carmen Conde la entiende como una obra “*de consideraciones morales*”, incluso como una oración, tenida en cuenta la propia enunciación de la autora según la cual oración es toda palabra o petición dirigida a Dios⁴⁴⁵; Sainz Rodríguez la ha definido como “*tratado moral con tendencias ascéticas*” y Francisco López Estrada lo hace como “*prosa moralizante de base religiosa*”⁴⁴⁶. Más recientemente, Barberet la contempla como un tratado consolatorio, puesto que enseñaría la forma de sobrellevar el sufrimiento de la enfermedad⁴⁴⁷, mientras que Victoria Rivera-Cordero se inclina más por un tratado religioso-didáctico y autobiográfico, en cuyas coordenadas cabe la confesión y el procedimiento terapéutico⁴⁴⁸. Este breve repertorio da cuenta de la dificultad de esta empresa, dada la complejidad del tratado. Por ello profundizaré en las últimas propuestas realizadas y la mía personal.

⁴⁴⁴ SAINZ DE ROBLES, Federico Carlos: *Ensayo de un diccionario de mujeres célebres. II*, Madrid, 1959, p. 217, tomado de FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: “Los grandes problemas y realizaciones de la vida intelectual: teología, espiritualidad, filosofía” en GARCÍA CORTÁZAR, José Ángel (coord.): *Historia de España. Ramón Menéndez Pidal. XVI. La época del gótico en la cultura española (c.1220-c.1480)*, Madrid, 1994, p. 523.

⁴⁴⁵ CONDE, Carmen: “Tres Teresa...”, pp. 111-112

⁴⁴⁶ MARIMÓN LLORCA, Carmen: *Prosistas castellanas...*, p. 116.

⁴⁴⁷ BARBERET, Denise-Renée: “*Weak Womanly Understanding*”..., pp. 204-206.

⁴⁴⁸ RIVERA-CORDERO, Victoria: *Subjetividad, enfermedad...*, p. 173.

Alan Deyermond apuntó una dirección que ha tenido éxito cuando, además de tratado didáctico, la consideró “*to some extent a work of autoconsolation, a variant of the widespread fifteenth-century genre of the consolatory treatise which derives ultimately from Boethius’ De consolatione Philosophiae*”⁴⁴⁹, opinión que, además de Denise-Renée Barberet, comparten Ronald E. Surtz, que entiende en términos de comunicación⁴⁵⁰, M^a Mar Cortés, que subraya especialmente su cualidad autobiográfica⁴⁵¹ y Dayle Seidenspinner-Núñez, que destaca la excepcionalidad del testimonio desde una voz femenina.

Es ésta una clasificación oportuna que está reflejada en el mismo comienzo del tratado:

“E fizo aquesta obra a loor de Dios e espiritual consolación suya e de todos aquellos que enfermedades padescen” (1r),

y que estaría perfectamente imbricada en su tiempo: como M^a Mar Cortés recuerda de mano de Pedro Cátedra, el género consolatorio vivió, tras el éxito de la traducción de Pedro López de Ayala de la obra de Boecio, un momento de gran expansión entre 1450 y 1460, fortuna que puede apreciarse en la librería real de Isabel en que figura el mencionado de P. de Luna, *Vergel de consolación*, de Fray Lope Fernández, *Suma de paciencia*, de Andrés de Li, cuatro ejemplares del *Oracional* que Fernán Pérez encargó a Alfonso, tío de Teresa, *Viridario de consolación*, de Fray Jacobo de Benavente,

⁴⁴⁹ DEYERMOND, Alan: “Spain’s First Women...”, p. 39.

⁴⁵⁰ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 22. Esta cualidad también se subraya por Alan Deyermond en “La voz personal en la prosa medieval hispánica” en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Barcelona, 1992 (también en Centro virtual Cervantes).

⁴⁵¹ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, pp. 147, 152-154. Esta matización está en realidad ya explicitada por el propio Alan Deyermond, quien en su conferencia sobre *Las relaciones genéricas de la ficción sentimental*, entre otras, señala la *Vita nuova* de Dante y el *Canzoniere* y el *Secretum* de Petrarca, este último intermediario de las *Confesiones* de San Agustín, la *De consolatione Philosophiae* de Boecio y la *Historia calamitatum* de Pedro Abelardo, como bases por su carácter autobiográfico del género sentimental, LACARRA LANZ, Eukene: “La influencia de Boccaccio en los primeros textos sentimentales castellanos” en PAMPÍN BARRAL, Mercedes; PARRILLA GARCÍA, M^a Carmen (coords.): *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación de Hispanistas de Literatura Medieval*, Coruña, 2005, p. 562.

Consolación de las almas, anónimo, *Libro de consolación*, anónimo, así como multitud de *Boecio de consolación*⁴⁵².

Para confeccionar su obra Teresa recurría a un género literario rescatado de la tradición clásica por el naciente humanismo, la epístola, que se presta de manera especial a las confidencias, expresadas en esta ocasión a través de una autobiografía velada, no canónica, que sirve para ejemplificar su escrito, al modo del *delectare* de la retórica⁴⁵³. Efectivamente varios investigadores han destacado la forma epistolar que la dedicatoria directa a una mujer y su intermitente evocación sugiere. Además de exonerar a la autora, cuanto menos parcialmente, de la responsabilidad de la escritura que realiza, por ser respuesta a un requerimiento externo, le permitiría argumentar y contraargumentar desde la propia voz.

Resultaría así *Arboleda* una epístola consolatoria que ejemplificaría el contemporáneo entendimiento de la literatura como medio de expresión política y de conversación típicamente humanista⁴⁵⁴. Así es concebida por Clara Esther Castro Ponce, quien la propone de ejemplo de la unión del género consolatorio de la antigüedad clásica y el bajomedievo español⁴⁵⁵.

En mi opinión esta fórmula, a pesar de que pueda responder efectivamente a un requerimiento externo, es meramente retórica o formal, utilizada acaso para sostener su

⁴⁵² SÁNCHEZ CANTÓN, F.J.: *Libros tapices y cuadros que coleccionó Isabel la Católica*, Madrid, 1950; ZARCO CUEVAS, Julián: *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de el Escorial, dedicado a S.M. el Rey don Alfonso XII*, Madrid, 1924, pp. 453 y ss.

⁴⁵³ RODRÍGUEZ RIVAS, Gregorio: “La influencia de Teresa en el *Audi, Filia...* de Juan de Ávila”, *Archium*, XLI-XLII (1991-1992), p. 336.

⁴⁵⁴ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, p. 147. Cfr. MOLINA, Irene Alejandra: *La ‘Arboleda de los enfermos’...*, pp. 22-23.

⁴⁵⁵ CASTRO PONCE, Clara Esther: *Teresa de Cartagena...*, pp. 38-44. Además de analizar algunas cartas consolatorias clásicas, como las de Cicerón, Plinio el Joven y Séneca, compara *Arboleda* con las consolaciones de Pedro de Luna y Boecio.

discurso, pero en todo caso carece de entidad suficiente para definir la obra, criterio reconocido incluso por quien ha subrayado dicho carácter epistolar⁴⁵⁶.

De hecho, advierto en *Arboleda* un matiz que la distingue del habitual epistolar y que se comprobará a continuación: la asunción real, íntima, verdadera, de la “desgracia” consolada. Es decir, aunque los argumentos esgrimidos por Teresa puedan encontrarse “teóricamente” en otras epístolas (y tratados consolatorios), incluso en aquellas que utilizaron un tono medio, más familiar e incluso festivo, la aptitud reflejada será, no obstante entiendan la desgracia como beneficio, de estoica aceptación de los hechos. Teresa, en cambio, aporta una asunción apasionada, transformadora de la misma, y ello gracias a la autenticidad impresa en su escrito, reflejo de la que experimentó en su interior.

En relación con esa autenticidad es preciso subrayar una característica, observada por casi todos sus estudiosos y ya apuntada, que se impone con insistencia pertinaz: su *yo*. Su expresión como fundamento del tratado mismo, la identidad que supone entre autora, narradora y personaje⁴⁵⁷, la apreciación temporal no cronológica sino vivencial⁴⁵⁸, así como la veracidad pragmática que sostiene el escrito (más adelante se

⁴⁵⁶ *Ibidem*, p. 173. Recuérdese que a lo largo del tratado son mucho más numerosas las exhortaciones directas a los enfermos o a los lectores en general. Tampoco al finalizar su discurso Teresa manifiesta interés alguno en personalizar a su receptora, lo cual parece condición indispensable del género epistolar.

⁴⁵⁷ Véase este contrato de identidad en su prólogo en el juego de formas verbales, pronombres personales y adjetivos posesivos: “[G][r]and tiempo ha, virtuosa señora, que la niebla de tristeza temporal e humana cubrió los términos de mi bevir e con un espeso torvellino de angustiosas pasiones me llevó a una ínsula que se llama ‘op[p]robrium hominu[m] et abi\|e\|çio plebis,’ donde tantos años ha que en ella bivo, si vida llamar se puede; jamás pude yo ver persona que endereçase mis pies por la carrera de paz” (1r), mis subrayados. La ilusión de referencialidad que Alfredo Asiaín denuncia en este pacto no la considero relevante para el caso que nos atañe, pues si bien estas tres entidades no son idénticas, son fruto de una misma pulsión en la confesión. ASIAÍN ANSORENA, Alfredo: “La ilusión de referencialidad en la confesión autobiográfica: Juan Gil-Albert” en ROMERA, José; YLLERA, Alicia; GARCÍA PAGE, Mario; CALVET, Rosa (eds.): *Escritura autobiográfica...*, pp. 93-98.

⁴⁵⁸ Un ejemplo: “oy son veinte años *que* este freno ya dicho començó a costreñir la haz de mis vanidades!” (11r); “La haz de *aquestos* deseos es desde la pueriçia fasta acabada *e* pasada la jouentut” (10v).

volverá sobre este particular) permiten cuestionar la absoluta adecuación del tratado como mera consolación o epístola consolatoria y sugerir la autobiografía como género al que adscribir *Arboleda*, como lo formulan Dayle Seidenspinner-Núñez⁴⁵⁹ e Irene Alejandra Molina⁴⁶⁰. Veamos algunas definiciones de expertos sobre el tema. Ayerbe-Chaux, de acuerdo con T. C. Price Zimmermann, dice que la principal característica de este género es “*la coherente interpretación de sí mismo desde un punto de vista especial que ayuda a reconstruir la propia vida dándole cohesión y unidad*”. Para Arturo Firpo, la autobiografía es ante todo una autointerpretación de la experiencia vivida”. Para Pope la autobiografía “*es un género literario en el cual el autor narra y examina su propia vida verídicamente, siendo éste el objetivo fundamental de la obra*”. Además, la necesidad de comunicar la propia experiencia puede responder al amor propio, la curiosidad, la necesidad de defenderse ante la murmuración o establecerse como ejemplo⁴⁶¹.

Respecto de las definiciones, *Arboleda* responde a las dos primeras, pero en cuanto a establecer la comunicación de la propia vida (incluso su personalidad, diría Philippe Lejeune⁴⁶²) como objetivo fundamental del escrito *Arboleda* no lo cumple, así como tampoco se ajustan las razones expuestas como sus motivaciones principales.

Por ello, y sin dudar de que *Arboleda de los enfermos* tiene muchos ingredientes de la autobiografía, el más distintivo quizás el de describir el mundo interior de la experiencia, rasgo este que Gregorio Rodríguez y M^a Ángeles Álvarez consideran el que

⁴⁵⁹ SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: “Teresa de Cartagena...”, p. 17.

⁴⁶⁰ Más exactamente, y atendiendo también a su estructura, como sermón consolatorio de tipo autobiográfico. Sin embargo, a pesar de distinguir esas características, por la confluencia de las vertientes consolatorias, de paciencia y autobiográficas finalmente esta autora se decanta por considerar *Arboleda* “*con una propiedad agenérica que realza el carácter personal de la obra, ya que la autora tuvo necesidad de un consuelo y de la aceptación de su propio dolor*”, aunque reconoce influencias importantes como la de la *Consolatio philosophiae* de Boecio, MOLINA, Irene Alejandra: *La ‘Arboleda de los enfermos’...*, pp. 1-2, 22-35, especialmente 25 y 26. De este trabajo se hará eco Clara Esther Castro Ponce en su tesis *Teresa de Cartagena...*, p. 57.

⁴⁶¹ Tanto las definiciones como estas razones están tomadas de MARIMÓN LLORCA, Carmen: *Prosistas castellanas...*, p. 100.

⁴⁶² Opinión tomada de JUÁREZ, Encarnación: “The Autobiography...”, p. 142.

mejor lo diferencia de otros géneros afines, como la memoria⁴⁶³, considerando básicamente que su objetivo no es el elemento autobiográfico *per se*, sino que éste está al servicio de otra causa mayor, a la que está unido inextricablemente, como se verá, propongo una opción ya apuntada, aunque no elegida, por M^a Mar Cortés⁴⁶⁴.

Teniendo en cuenta que *Arboleda* narra la transformación de la vida de Teresa tras descubrir la *verdad* de su enfermedad, es decir, bajo la acción del conocimiento como trascendencia de la vida, podríamos quizás ver en ella un serio intento de confesión. Joan F. Cammarata así lo sugiere, exactamente califica *Arboleda* como confesión autobiográfica, entendiendo que la confesión en su sentido religioso medieval implicaba introspección y autorreflexión, lo cual comportaba un autoconocimiento⁴⁶⁵. De forma similar Encarnación Juárez se hace eco de las palabras de John R. Rosenberg para conceptualizar esta particularidad de la confesión:

*“the essence of confession rests in the sense of being different, in the awareness of change wrought upon the past from the present, and in the deepened consciousness of transcendent transmutation”*⁴⁶⁶.

⁴⁶³ RODRÍGUEZ RIVAS, Gregorio: “La autobiografía como ‘exemplum’: *La arboleda de los enfermos*, de Teresa de Cartagena” en ROMERA CASTILLO, José; YLLERA, Alicia; GARCÍA PAGE, Mario; CALVET, Rosa (eds.): *Escritura autobiográfica*, Visor Libros, Madrid, 1993, p. 370. Kerry Ann Kautzman duda de esta posibilidad porque el yo textual y el yo que se construye ontológicamente no siempre coinciden y los detalles autobiográficos que contribuirían a aquella construcción en ocasiones funcionan como un mero *exemplum* genérico. Su duda fundamental sobre la posibilidad de la construcción del ser estriba en la dificultad y problemática naturaleza de la autorrepresentación desde la dialéctica entre lo semiótico (ruta del cuerpo pre-verbal, no-cognitiva) y lo simbólico (lenguaje constreñido por el efecto social sobre la relación con el otro), que subvierte el Simbólico o el entorno superestructural social, pero que es, a su vez, regulado por el discurso religioso, *The Parallel...*, pp. 62-115. Lisa C. Mora no duda, sin embargo, de la efectividad de tal posibilidad y entiende que las referencias autobiográficas de Teresa logran esa autorrepresentación generizada, según deduce de las palabras de Leigh Gilmore, “[A]utobiography is positioned within discourses that construct truth, identity, and power and these discourses produce a gendered subject”, *The language(s) of Spirituality...*, pp. 6-7. También Victoria Rivera-Cordero es de esta opinión, y propone la subversión del simbólico posible desde la realidad misma de la enfermedad, puesto que sus parámetros son distintos de los que rigen el común social, obligando a una construcción del mundo propia y distinta, *Subjetividad, enfermedad...* pp. 144-170.

⁴⁶⁴ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, pp. 115-116.

⁴⁶⁵ CAMMARATA, Joan F.: “Teresa de Cartagena...”, p. 39.

⁴⁶⁶ JUÁREZ, Encarnación: “The Autobiography...”, p. 133.

Para analizar esta posibilidad, me basaré en la interpretación que María Zambrano realiza en *La confesión: género literario*⁴⁶⁷.

Según esta autora, todos los géneros literarios comparten un origen común: la necesidad que la vida misma tiene de expresarse (y encontrarse). ¿Qué los diferencia, entonces? La concreción de aquella necesidad, la consecución de aquel impulso que determinó esta forma de comunicación.

La confesión responde al género en cuyo punto de partida se halla la crisis, abismo entre la vida y sus razones, herramienta de transformación e identidad. Entre sus características ha de señalarse en primer lugar su falta de anhelo artístico en el sentido de que no responde a unas inquietudes literarias en sí mismas, sino a un objetivo ante todo ejecutorio. El arte, aún teniendo los mismos fines originarios, se regodea y satisface en sí, es juego de creación, está “*por encima de la necesidad y del encararse con la realidad*”. Incluso quien se hace centro de su obra dentro de estos parámetros, no se trasciende sino en el tiempo virtual del arte, convirtiéndose en confesión deformada, aborta, embrión malogrado.

He aquí una de las diferencias definitorias de la confesión: “*se verifica en el mismo tiempo real de la vida*”. Es decir, quien se confiesa, aunque parte a la búsqueda de otro tiempo, no se conforma con el tiempo mágico artístico, ni siquiera con el tiempo inasible filosófico, sino de uno tan real como el suyo mismo, no emancipado de la vida.

Y no sólo eso, sino que ese *otro* se verifica en el mismo tiempo vital. La confesión parece ser acción que se ejecuta en y con el tiempo: partiendo de la confusión e

⁴⁶⁷ ZAMBRANO, María: *La confesión, género literario*, Mondadori, Madrid, 1988.

inmediatez temporal, busca un tiempo que sea realidad, a la vez que en su expresión la intuye y vive⁴⁶⁸.

El origen de esa búsqueda, ya lo he señalado, es la crisis, una humillación sentida como inconclusión, desesperación que responde tanto a razones personales como históricas, a la vez que una esperanza que lleve al confesor a salir de tal estado y encontrar una unidad vital en la que ser en plenitud. En este sentido, la confesión sería “*el lenguaje del sujeto en cuanto tal*”, no identificado con ninguno de sus aspectos o intereses, no sus anhelos, sentimientos ni esperanzas, sino “sus conatos de ser”. Son precisamente la cuestión ontológica del ser mismo implicado en la vida y el sentido o relación significativa entre ambos los presupuestos que distinguen este género de otros sostenidos por un *yo* autobiográfico.

¿Existen antecedentes que puedan iluminar esta concepción de la confesión?

María Zambrano señala dos: Job, como paradigma de la preconfesión, y San Agustín, autor de la primera confesión plena⁴⁶⁹. Supone la del primero una queja desnuda e inmediata en primera persona, un interrogante a la manera de la filosofía, frente una realidad externa desesperante, cuya respuesta, espera también inmediata, le vendrá de fuera, de la divinidad, pero sin su acción.

⁴⁶⁸ Mary Elizabeth Frieden, en su consideración epistolar de *Admiración*, que también traslada a *Arboleda*, analiza la particularidad del desarrollo temporal en este género y la confusión de pasado y futuro en un “*presente imposible*”, *Epistolarity...*, pp. 102-116. Kerry Ann Kautzman lo hace desde la autobiografía, en la que el pasado existiría en el presente transformándose en producto del acto de significación, *The Parallel...*, p. 38. A pesar de esta posibilidad, que se asemeja teóricamente al tiempo confesional, éste posee una característica ejecutoria de la que carecería el epistolar y que se diferencia de la causalidad y el carácter ilusorio del tiempo de la autobiografía.

⁴⁶⁹ Significativamente Darío Villanueva reconoce la identificación que Georges Gusdorf hace en “*Condiciones y límites de la autobiografía*” (1956) de San Agustín como el receptor de la nueva sabiduría que el cristianismo incorporó al viejo tronco de la tradición humanística occidental y que le capacitó para la escritura de su autobiografía con las *Confesiones*. Por este aporte surge una antropología nueva, según la cual “*cada destino particular supone un reto de trascendencia sobrenatural. La vida íntima de cada persona adquiere un valor singular frente a Dios, ante el que cada uno de los mortales debe rendir cuentas, hacer sus confesiones*”. Desde esta óptica, ciertamente es difícil establecer diferenciación entre autobiografía y confesión. VILLANUEVA, Darío: “Realidad y ficción: la paradoja de la autobiografía” en ROMERA, José; YLLERA, Alicia; GARCÍA PAGE, Mario; CALVET, Rosa (eds.): *Escritura autobiográfica...*, p. 16.

La posición de San Agustín es diferente. Como en el texto de Job, su confesión se inicia en el dolor acuciante de la dispersión, de la exclusión de un orden. Pero a diferencia de aquél, San Agustín gracias a ese peso existencial inicia un doble movimiento: un deseo de huida de sí, a la vez que búsqueda de algo que sostenga su existencia. Éste es el motor y fruto de la confesión, búsqueda reveladora dinámica, activa, ejecutoria. La confesión incluye la queja, pero transformada. La de Job no fue trascendente, le faltó interioridad, la creencia en su propio ser.

San Agustín, en lo que parece ser una réplica a Job, acepta sin condiciones su realidad, no pide explicaciones, sino que asiente con lo que es, se ofrece incompleto a Dios buscando la trascendencia e integridad. Se expone a su mirada abandonándose. Por ello, en cuanto confesión, no precisa de un relato conciso y pormenorizado de su vida y pecados, sino que su propósito se dirige a su funcionalidad, a recobrar a sí mismo, a revelarse. Así, San Agustín se pregunta por él mismo, desde su condición de sujeto a medio hacer. Esto es lo que, según Zambrano, constituye la confesión: el ofrecimiento humilde a lo divino como iniciación de camino de salvación, pero una vez vislumbrada la verdad. Es decir, la conversión se realiza después del conocimiento, pues si no la confesión sería vana, no tendría razón de ser.

Una vez realizada esa unidad entre vida y verdad, esta “Unidad soberana” se convierte tanto en el objeto de la mente como en término de amor, esto es, el centro de la confesión gira en torno una conversión amorosa que revela una vida verdadera, “terrena”, activa, que le impele al trabajo, la acción verdadera: la vocación.

Esta vocación implica la relación con los otros, por medio de la confesión misma el autor ha comunicado a sus semejantes su verdad, y ellos tienen acceso a la misma a su través, desde su nueva realidad y su consecuente nueva percepción de sí mismos.

Percepción irremediabilmente distinta puesto que parte de un sentido nuevo e inaccesible desde los comunes: una identidad nacida en el interior, en el corazón.

He aquí otro de los requisitos que precisa la confesión: el entendimiento, el crédito de los demás, su aceptación en comunidad; requiere para su validez de la cualidad activa de los lectores, de su caridad y confianza, gracias a la cual, según San Agustín, la comunidad es posible. De lo contrario, dice Zambrano,

“la acción [confesión] [...] aun nacida de un corazón limpio puede quedar truncada, si este corazón no ha sido aceptado por los hombre coetáneos. Y es el mayor tormento tal vez, reprimir la acción, encubrirse sabiéndose transparente o casi transparente, pues cuando los demás no comparten, aunque sea en un grado mínimo, la transparencia, les causa sólo rencor” [...] *“La vida deja de ser pesadilla cuando se ha restablecido el vínculo filial, cuando hemos encontrado al Padre, pero también a los hermanos”*.

Así, esta vocación es llamada desde lo alto, lo trascendente, y desde los lados, desde el prójimo. San Agustín cierra el círculo de su búsqueda con una evidencia, cuya verdad se hace asimilable desde el mundo de las creencias y las ideas, y por ello mismo, comunicable a los otros, quizás de pobre contenido intelectual, pero de gran capacidad transformadora, cuyo método de búsqueda ha sido precisamente la confesión y cuyos frutos son una figura cierta, la seguridad y firmeza del que confiesa.

¿Podemos encontrar en *Arboleda* algunos de estos rasgos? Vayamos por partes. Retomando el inicio de toda confesión, la humillación y la esperanza, hemos de responder que Teresa de Cartagena cumple este requisito. Respecto de su desesperación, tiene su origen en su enfermedad y soledad derivada; su esperanza, se cifra en un deseo, el alumbramiento de su entendimiento:

“plogó a la misericorida del muy Altísimo alunbrarme con la luçerna de su piadosa graçia ... E con esta luz verdadera que alunbra a todo omme que viene en [e]ste mundo, alunbrado mi entendimiento...” (1r).

Es decir, Teresa busca, como Job, razones para su sufrimiento, y las requiere de Dios. Sin embargo, su actuación a partir de este momento se asemeja más a la de San

Agustín. Si tiene dificultades en su dispersión mundana, como éste, inicia un doble movimiento: quiere huir de sí misma, intentar una comunicación externa, a la vez que, intentando un sentido que la rehaga, busca activamente ayuda donde sus deficiencias no sean un impedimento, y de este modo, recurre a la indagación en los libros. A partir de este momento, asume su realidad, se muestra tal cual es, y partiendo de sus limitaciones, se propone indagar en sí misma, en hacerse sujeto central de su existencia. Además, hace extensible a todos esta resolución como la única previsiblemente apta para lograr su objetivo:

“Desde que alguno anda muy ocupado en negocios dezimos que no se acuerda de sí, mas pues para mejor recoger el entendimiento derramado e acordarse onbre de sí, neçesario es que ponga sylençio a todo lo ál” (4v).

Una vez centrada en ella, es cuando vislumbra la verdad de su realidad en tales dimensiones que se comprende, se recrea y regenera amorosamente en una vida que ya tiene sentido, y por ello mismo en un tiempo que no escapa a mundos extracorpóreos, sino más bien implacablemente humano. Tras el entendimiento devino la conversión, y en ella la confesión. La cualidad innata de ésta, su acción, viene promovida, como en el caso de San Agustín, tanto desde lo alto, como alabanza a Dios, como desde su prójimo, a quien quiere hacer partícipe de su verdad para que también él se beneficie de ésta.

Explícitamente podemos advertir esta secuencia en las palabras de Margarita de Oingt, quien, tras vivir una experiencia de terror y dolor (“*en esta meditación concebí tanto pavor y tanto dolor que me pareció que el corazón me fallaba completamente, debido a que no sabía si sería digna o no de la salvación*”), sobrevino en humildad (“*me eché completamente extendida delante de su precioso cuerpo llena de gran dolor, y le pedí y rogué humildemente que me diera lo que sabía que me era necesario*”), transformación (“*Entonces éste, todo lleno de dulzura y piedad, me visitó en seguida por su gracia*”) y renovación (“*y me donó tan gran voluntad de hacer bien que me*

pareció estar toda transformada y renovada”), a resultas de lo cual “*después de esto, me levanté y me puse de rodillas ante el Señor y le hice la confesión*”⁴⁷⁰.

Pero para ser una auténtica confesión, aún falta un movimiento, el de retorno hacia quien la realizó. Y es que, según hemos visto, si falta la caridad del hermano, si esa resonancia no tiene lugar, la confesión queda incompleta. Por eso Teresa escribe. Pero, así como la verbalización y escritura de la experiencia de Margarita disfrutaron de ese movimiento, la de Teresa sufrió una parcial postergación que dificultó la completa realización de los dones de la confesión, como se verá.

Por todo esto antedicho, a pesar de que una de las clasificaciones más comunes para *Arboleda* es la de autoconsolación, yo prefiero la de confesión, porque implica un cambio en quien confiesa, al revés de quien se autoconsuela, porque en este segundo acto el sufrimiento continúa y el texto se convierte en un intento de mitigarlo. En el acto de la confesión ese dolor ya se ha consolado, superado, transmutado y el texto tiene una función de exaltación y gratitud.

Podría matizar este intento de tipificación diciendo que es una confesión autobiográfica, pero pienso que casi es una redundancia. Acaso, sería más pertinente añadir el calificativo espiritual: algunos autores, como Amaia Barrena y José María Muñoz, distinguen una autobiografía *real* de la *espiritual*, que no sería sino un esbozo de aquella, estimando como ejemplos de ambos la obra de Margery Kempe y la de Juliana de Norwich, respectivamente⁴⁷¹. Por *real* entiendo que se refieren a una narración detallada que incorpore sucesos que atañen a hechos concretos y cotidianos,

⁴⁷⁰ Tomado de CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, pp. 168-169.

⁴⁷¹ *The Book of Margery Kempe*, Lynn Staley (ed.), Kalamazoo, Michigan, Medieval Institute Publications, 1992; también en www.lib.rochester.edu/camelot/teams/staley.htm.

una relación de eventos a través de los cuales la vida de quien se escribe pueda ser reconstruida pormenorizadamente en todos los ámbitos posibles (físico, psicológico, social, económico, espiritual, familiar, profesional) y su evolución temporal.

Ciertamente ni Juliana ni Teresa dan apuntes de su vida al estilo de como lo hace Margery, tan particularmente, casi noveladamente. No obstante, según se verá, muchos son los rasgos que desvelan a la autora en su obra, más allá del carácter objetivo que marca su expresión. Tras leer *Arboleda* se tiene una impresión concreta de Teresa, de cómo fue y cómo fue su vida, al menos durante un período, lo mismo que sucede al leer a Juliana. ¿Acaso es este retrato vital menos *real* que el que se deriva de la lectura de Kempe? No, en mi opinión, si acaso más abreviado, menos detallado, pero igualmente definitorios de quien escribe. La diferencia estribaría, entonces, más en una cuestión de estilo que de fondo.

Aún reconociendo que el aspecto que mayor desarrollo tiene en la obra de Teresa (como en la de Juliana) es el espiritual, opino que es una característica inherente a toda confesión (tal como ha sido concebida en este trabajo), por lo que, definitivamente, y para evitar redundancias inoperantes, apuesto por referirme a *Arboleda* como una confesión.

IV.3. La estructura

Con respecto a la organización de la obra, la autora recurre al tópico de la falsa modestia, al igual que hizo al decir de su obra que “no es buena nin comunal” (2r-v) y manifestar, como hemos visto, su despreocupación de los artificios de la lengua:

“quise dexar la paçiençia para el fin desta mal hordenada proçesión de razones” (19v-20r).

¿Habríamos de considerar pues que esta obra no guarda orden alguno? Teresa misma se contradice, pues en su disculpa explicita tener un plan previo a la confección de su tratado.

Acerca de lo que los distintos estudiosos han apreciado, podría decirse que sus opiniones abarcan todas las posibilidades, desde la simple desorganización hasta la más metódica y meditada planificación.

Así, Ronald E. Surtz juzgó auténtica la falta de programación insinuada por Teresa y afirma que “*The resulting commentary* [a los salmos 44.11 y 31.9, de los que nacería *Arboleda*] *conveys a first impression of a rambling essay that proceeds mostly through the association of ideas*”⁴⁷², si bien en una nota advierte que para articular el tratado se sirve de ciertos recursos de los que “*of particular importance are the numerical divisions similar to those found in sermons and scholastic treatises*”⁴⁷³, opinión compartida por Gregorio Rodríguez, quien exactamente ve aplicar por Teresa esa técnica para relacionar sus padecimientos y vivencias (dedicatoria y planteamiento)

⁴⁷² SURTZ, Ronald E.: “Image Patterns in Teresa de Cartagena’s *Arboleda de los enfermos*”, en PAOLINI, Gilbert (ed.): *La Chispa’87: Selected proceedings, the eighth Louisiana Conference on Hispanic Languages and Literatures*, Tulane University, New Orleans, 1987, p. 297.

⁴⁷³ *Ibidem*, p. 303. Alan Deyermond, que recoge la visión de Ronald E. Surtz en su balance sobre los estudios de *Arboleda*, olvida reflejar esta indicación que será la primera que relacione, siquiera en parte, la estructura de este escrito con la del sermón escolástico, visión que será recogida y confirmada posteriormente, como se verá. DEYERMOND, Alan: “Las autoras medievales castellanas”, en PAREDES, Juan (ed.): *Medioevo y literatura...*, I, p. 45.

con su interpretación del texto sagrado (vía ascética)⁴⁷⁴, organización comprendida igualmente por M^a Mar Cortés⁴⁷⁵.

Alan Deyermond considera que “*Structurally the Arboleda is an amplification on the theme of suffering*”, y entre las técnicas de esta ampliación cita la explicación etimológica de *paciencia*, la parábola de los cinco talentos, los siete pecados capitales y las siete raíces de la soberbia⁴⁷⁶, las cuales son curadas por el sufrimiento; a su vez éste invita al temor de Dios, que puede dividirse en dos tipos. Hay una reflexión de la paciencia entre las virtudes teológicas y cardinales. Y añade: “*all these devices of amplification branch out and interlace on the manner that Eugène Vinaver has demonstrate for the structure of medieval romances. For example, the image of suffering as pay leads to the parable of the five talents, but this is not developed until twenty pages later*”⁴⁷⁷. Dayle Seidenspinner-Núñez propone una estructura bipartita, situando el quicio entre ambas secciones precisamente en el punto en que Teresa abre un espacio para tratar sobre la paciencia⁴⁷⁸, coincidente con el inicio de las técnicas referidas por Alan Deyermond. Más complicada se presenta la organización propuesta por Gregorio Rodríguez: la primera parte ocuparía la dedicatoria y el planteamiento (fols.1r-2v), la segunda la vía ascética (2v-20r) y la tercera la paciencia (20r-49v). Carmen Marimón también divide *Arboleda* en tres partes: la primera explicaría su proceso de enfermedad (1r-19v), en la segunda parte esta experiencia se convierte en

⁴⁷⁴ RODRÍGUEZ RIVAS, Gregorio: “La autobiografía...”, p. 368.

⁴⁷⁵ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, pp. 154-159.

⁴⁷⁶ E.R. Curtius afirma que este tipo de complejas genealogías morales llegan a la literatura medieval por medio de la retórica romana y la tradición eclesiástica. Tomado de CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, p. 66.

⁴⁷⁷ DEYERMOND, Alan: “*El convento...*”, p. 23; DEYERMOND, Alan: “*Spain’s First Women...*”, p. 40.

⁴⁷⁸ SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: *The Writings...*, p. 13.

punto de referencia de reflexiones teológico morales (20r-42v), cierra el tratado con el testimonio de Job y una apología final de la paciencia (42v-49v)⁴⁷⁹.

En correspondencia con el género que algunos asignaban a *Arboleda*, hay quien sugiere que es la estructura epistolar la que organiza este texto. Ya se ha visto que Teresa inicia su tratado dirigiéndose a una “virtuosa señora” (1r), como si fuera ella la destinataria del tratado y a quien se confiara. Sin embargo, esta dedicatoria tan solo es mencionada en este momento, por lo que podría considerarse como mero recurso literario. ¿Podría aventurarse la razón de esta elección retórica en lugar tan principal como es el inicio de su tratado?

Ciertamente podría explicarse si se tiene en cuenta que “*la escritura y difusión de la epístola se revela especialmente importante para caracterizar el medio cultural de los nuevos lectores y nuevos géneros de la España del siglo XV*”⁴⁸⁰, siendo precisamente el género consolatorio quien más y mejor se aprovechó de su factura de tal forma que, junto al amoroso, constituye su paradigma literario⁴⁸¹.

Siguiendo las instrucciones del que fuera el *Modus epistolandi* más popular en Europa y España por entonces, el de Francesco Negri, la consolación puede ser provocada por tres lamentaciones según corresponda a injuria, pérdidas materiales, afectivas o dignitarias, y exilio. En el caso de la consolación de Teresa la razón de su procedencia atañe a la segunda lamentación, la pérdida físico-material de la salud, especialemente del sentido del oído.

⁴⁷⁹ MARIMÓN LLORCA, Carmen: *Prosistas castellanas...*, pp. 121-123.

⁴⁸⁰ CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M^a: “Creación y lectura: sobre el género consolatorio en el siglo XV: La *Epístola de consolación, enviada al reverendo señor Prothonotario de Çigüença, con su respuesta* (c. 1469) en VAQUERO, Mercedes y DEYERMOND, Alan (eds.): *Studies on Medieval Spanish Literature in Honor of Charles F. Fraker*, Madison, 1995, p. 35.

⁴⁸¹ *Ibidem*, pp. 36, 42. A él dedicaron parte de su obra autores como el Marqués de Santillana, Fernando de la Torre, Gómez Manrique, Juan de Lucena, Pepe Torroella, Juan Álvarez Gato, Alfonso Ortiz, Íñigo de Mendoza, el Tostado, Enrique Enriquez, el Prior de Guadalupe, Diego López de Madrid, etc., además de las anónimas y las recopilaciones conservadas *De re consolatoria*. *Ibidem*, p. 36. Cfr. “IV.2. El género literario”.

Si *Arboleda* tuviera efectivamente una estructura epistolar, encontraríamos en ella una estructura tripartita que incluiría según Negri una *epithasis* o expresión del dolor que causa el mal del consolado, la *catastrophe* o consolación y recursos, y por último la esperanza de solución y ofrecimiento de ayuda, coincidente con la factura clásica (*proemio, petitio y conclusio*)⁴⁸². O acaso pentapartita, como defiende M. E. Baldrige en su tesis, en la que distingue como más tradicionales la *salutatio, captatio, narratio, partitio y conclusio*, señalando que este formato era propablemente el más personal, íntimo y espontáneo género disponible para los escritores de ese período, particularmente indicado para las mujeres, en general menos educadas y preparadas para la lectura de complicados textos. A pesar de reconocer, incluso estructuralmente, *Arboleda* como epístola, esta autora advierte que Teresa aplica las *ars praedicandi* para su composición, lo cual supone una complejidad impropia de las cartas y que la hace más merecedora del calificativo de tratado⁴⁸³.

Por mi parte, siguiendo las insinuaciones de Ronald E. Surtz y Lewis Joseph. Hutton, y coincidiendo absolutamente con Irene Alejandra Molina⁴⁸⁴, creo que el planteamiento de Baldrige podría hacerse justo al revés, y ver en el comienzo de *Arboleda* una mera apariencia epistolar luego olvidada bajo el peso de una estructura que pretende seguir los parámetros del nuevo *ars praedicandi* dentro de los esquemas del escolasticismo.

⁴⁸² *Ibidem*, pp. 49-52.

⁴⁸³ BALDRIDGE, Mary Elizabeth: *Christian woman, womanChrist: The feminization of Christianity in Constanza de Castilla, Catherine of Siena, and Teresa de Cartagena*, University of Tennessee, Knoxville, Tesis doctoral, UMI 3126870, 2004, pp. 90-96; 139-147.

⁴⁸⁴ MOLINA, Irene Alejandra: *La 'Arboleda de los enfermos'...*

El desarrollo de la predicación tuvo gran importancia en la Iglesia occidental porque la mayoría de los feligreses eran analfabetos. El sermón se convirtió en la herramienta por excelencia para su ilustración en los dogmas de fe. Este deber de instrucción ya fue institucionalizado por la Iglesia en el Concilio de Constantinopla (692), incrementándose su importancia con el paso del tiempo, especialmente a partir del Cuarto Concilio Lateranense (1215) en el que se ordenó una expansión de la educación religiosa para el público laico. El sermón se configuró como el instrumento básico para lograr este objetivo, fomentado especialmente desde las órdenes mendicantes, surgidas por esta época. Esta popularización que regía en Europa penetró en la Península con algunas particularidades: además del influjo del citado concilio, será el decidido desarrollo de las reformas que tras 1290 tiene lugar en este territorio el que fomenta la generalización de la educación religiosa. Junto a él, la creciente tensión interreligiosa vivida en la Península durante los últimos siglos medievales propició el surgimiento de figuras como San Vicente Ferrer, quien a través de sus predicaciones y arengas logró masivas conversiones. El renombre ganado por predicadores como él explica su ascendencia política y el auge de esta forma discursiva.

Sería del todo creíble que Teresa estuviese muy familiarizada con los sermones bien por las prédicas a las que acudiera, tanto sacramentales como públicas, bien su cercanía a la orden seráfica y el probable acceso a tratados de las *ars praedicandi*, fácilmente presentes en cualquier biblioteca típica de los siglos bajomedievales⁴⁸⁵. Si se tiene en cuenta la tradición eclesiástica familiar, el influjo parece incuestionable.

Ya se ha dicho que este escrito se fundamenta principalmente en la Biblia, rasgo que comparte con todo sermón medieval (y acaso escrito religioso). A través del estudio

⁴⁸⁵ *Ibidem*, pp. 27-29. Herbert Grundmann subrayó de hecho la relación entre las mujeres y los frailes mendicantes como fundamental para la emergencia del interés e iniciativa en el desarrollo de la prosa religiosa, desarrollo de gran impacto en la literatura vernácula en general. GILL, Katherine: "Women and Production of Religious Literature...", p. 66.

de este documento sagrado que cuenta la Historia de la relación de Dios con los hombres, éstos son capaces de determinar la voluntad divina⁴⁸⁶, lo cual no debe sorprender dada la época en que es escrita la obra de Teresa de Cartagena y la lectura por parte de la autora de sermonarios, como sugieren sus citas específicas de homilías de San Gregorio (27r, 38v)⁴⁸⁷.

Pero la Biblia es la fuente primera y básica no sólo por sus contenidos, sino como origen textual de multitud de citas. Su utilización encadenada solía ser algo más que una exhibición gratuita del conocimiento del predicador: son razonamientos por concordancia, es decir, las citas se enlazan justificadas por su participación de una idea o palabra común, de tal forma que su exposición de esta manera trabada confirma la verdad que se pretende demostrar. Dicha sucesión puede reproducir las citas al completo o bien aludir a ellas abreviadamente, dejando a la memoria del receptor el desarrollo íntegro de las mismas. Manuel Ambrosio Sánchez advierte un valor añadido a este tipo de uso de autoridades: ser una marca de prestigio⁴⁸⁸.

Esta técnica de composición no implica que se tomaran los textos directamente de la Biblia, pues existían para un uso más fácil versiones de viaje o *vademecum*. Además,

⁴⁸⁶ QUISPE-AGNOLI, Rocío: “‘Anse maravillado que muger haga tractados’: Defensa y concepción de la escritura en Teresa de Cartagena (siglo XV)”, *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación hispánica de literatura medieval*, vol.II, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 1997, p. 1230. Sobre la trascendencia que la lectura e interpretación de las Sagradas Escrituras pudo tener sobre la familia Cartagena recuérdese que precisamente la conversión de su patriarca devino “*proceso de lectura, pura hermenéutica*”, como lo resume Fernández Gallardo al rememorar la presentación que Pablo hace de ella, “*un proceso lógico que conduce inexorablemente a la aceptación del bautismo*” según la disposición con que el lector afronte la Biblia. No hay que olvidar que Pablo estudió en la Universidad de París, la más prestigiosa en teología y estudios bíblicos. FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena...*, pp. 21, 28.

⁴⁸⁷ Y aún otras citas que no explicita corresponder exactamente a sermones. Hay que recordar que muchos de los mayores artifices en el arte de la oratoria y la prédica fueron precisamente los franciscanos, a cuya rama femenina perteneció Teresa, según queda dicho. Cfr. RUCQUOI, Adeline: “Los franciscanos...”, pp. 65-86.

⁴⁸⁸ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio: *Un sermonario castellano medieval*, I, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999, p. 90.

los predicadores (y escritores religiosos) disponían de otros recursos para la composición de sus discursos⁴⁸⁹.

En efecto, habitualmente al predicador no le bastaba con la mención de la Biblia, sino que precisaba de aclaraciones literales o espirituales de ciertas palabras. En estos casos se podía recurrir a la propia imaginación o a textos que la suplieran y que además salvaguardaran la ortodoxia. Estos textos son las glosas y los comentarios de la Biblia, como la *Postilla* de Nicolás de Lyra y las *Adiciones* del abuelo de Teresa, Pablo de Cartagena. Asimismo podían necesitar de la interpretación de algún nombre bíblico, para lo que se utilizaban las *Interpretationes nominum*, como la de San Jerónimo o las *Etimologías* de San Isidoro. También las *Distinctiones*, según la definición tradicional, diferenciaron los cuatro sentidos de distintos términos de las Escrituras (literal, tropológico, alegórico y analógico), proveyendo para cada uno de ellos una cita bíblica, aunque tal definición debe ser matizada según algunos estudiosos, porque los sentidos de los vocablos, que pueden ser o no bíblicos, serían tantos como los que el autor desee, pudiendo relacionarse, además de con su sentido bíblico o espiritual, con interpretaciones retóricas o metafóricas. Entre otras, están las de Alain de Lille, la anónima *Angelus*, el *Alphabetum* de Pedro de Capua, etc. Otras citas de autoridades comentadas podían encontrarse en los florilegios, como el *Vergel de Consolación*.

Asimismo, el autor precisaba de algún ingrediente que coloreara su discurso doctrinal, lo que lograba con los *exempla*, utilizados como argumentos narrativos, o las *similitudines*, medios probatorios secundarios de referencia cotidiana, normalmente recopilados en volúmenes de carácter mixto, pues la distinción entre estas dos figuras

⁴⁸⁹ Para el estudio más pormenorizado de estos recursos, de los que yo realizo un brevísimo esbozo, *Ibidem*, pp. 59-127.

no se contempló de manera precisa. Destacaron las *Vitae Patrum* y los *Dicta et facta* de Valerio Máximo.

Además de los elementos anteriores, más de carácter formal y sistemático, el predicador contaba con otros materiales más espontáneos, de origen directo o extractados de algún libro, suele ser difícil saberlo, como podían ser los refranes, proverbios, referencias a la vida cotidiana, a acontecimientos históricos, etc.

En el texto de Teresa podemos observar el empleo de muchos de estos recursos, lo cual la hace acreedora de su conocimiento de este tipo de textos, de acceso oral (hasta la pérdida de audición padecida) o escriturario, lo cual es perfectamente razonable tenida en cuenta su profesión y el ascendiente familiar de que, literaria y religiosamente, goza. Así, podemos citar algunos ejemplos:

- Autoridades:

“Onde dize el santíssimo dottor Agustino: ‘Quien fuere mordido de la astuçia de Satanás, mire a *Christo* en la *Cruz*’” (37r),

“E por éstos dize el Profeta: ‘Suben fasta los çielos, deçiende[n] hasta los abismos; e las ánimas de aquéllos en males desfallesçen’” (20v).

- Concordancias:

“[D]e ser la *oraçión* propia aldava para llamar a la puerta de la misericordia de Dios, su mesma palabra lo declara onde dize: ‘*Qualquier cosa que* orando pidierdes, creed que lo reçibirés’. *E* dize mas: ‘Llamad e será abierto a vosotros’ ... *qualquier* atribulado o triste luego deve orar y llamar al Señor; ca la neçesitat de su mesma tribulaçión le costríne a la *oraçión e* aun le haze devoto y açebto. Dize el Profetta: ‘Llamaré al Señor *commo* fuesen atribulados; de las sus neçesidades los libró’ ... E por ende dize: ‘De las sus neçesidades los libró’, dando a entender *que* no solamente la tribulaçion haze al atribulado llamar a Dios en su socorro, mas aun le haze digno de ser exaudido, segunt más abiertamente lo declara este mesmo Profetta donde dize: ‘Llamarás a Mí *e* Yo lo exaudiré, con e[st]o en la tribulaçión librarle he *e* glorifi[c]arle he’” (14r,17v).

- Distinciones⁴⁹⁰:

“Onde dize el Salmista: ‘El te[m]or del Señor es y permanesçe en todos los siglos’. Y en otro lugar dize: ‘Comien[ç]o de sabiduría es el temor de Dios’. E *commo* quiera *que* de loores *e* amonestaçiones deste santo themor los libros *son* llenos, pero ay dos maneras de themor: uno de *servidunbre* y otr[o] filial” (33r).

“Onde dize Sant Gregorio: ‘A los grandes gualardones ninguno puede venir sino por grandes trabajos’. Enpero este padesçer de trabajos me paresçe ser de dos maneras, una voluntaria y otra forçible” (25v).

- Refranes y proverbios:

“verá si a buen tienpo me vino el socorro mejor en verdat *que* el d’Escalona” (11r)⁴⁹¹,

“siguiendo en esta parte *aquella* ley *antigua* que dize: ‘Ni negarás la gloria al bueno ni la pena al malo’” (29r).

- Referencias a acontecimientos históricos:

“...más cruel es el [en]fermo sin paçiençia *que* no los tiranos del tienpo pasado: porque *aquéllos* martiriavan los cuerpos ajenos y *conservavan* los suyos” (42r),

“Ca los ídolos en el tienpo antiguo de los paganos, avíanlos en lugar de dioses y en *aquella* figura o *imajen* de piedra o metal entraña el diablo dando respuestas engañosas al pueblo” (30v).

- Referencias y conversaciones cotidianas:

“Ay algunas personas que con inorançia dizen: ‘¡Qué bien se están los dolientes que se está[n] holgando!’” (32r),

“...*commo* acaesçe quando alguna persona de grand estado *e* dinidad nos quiere venir a ver, ca enbía un onbre suyo a lo hazer saber por[que] mejor y más de reposo sea reçebido” (43v).

- Interpretationes nominum

No se encuentran en *Arboleda* interpretaciones de nombres propios de la Biblia. Lo que sí aparecen son algunos casos de búsqueda de significados de nombres comunes, aunque utilizados, algunos, alegóricamente:

⁴⁹⁰ Evito en la ilustración del empleo de este recurso la transcripción del desarrollo íntegro de las distinciones, limitándome a señalar su comienzo, debido a la extensión de aquél. Para su consulta, entiéndase que su exposición continúa a partir de los fragmentos señalados.

⁴⁹¹ Se refiere al refrán “*El socorro de Escalona, quando le llega el agua es quemada la villa toda*”, identificación de HUTTON, Lewis Joseph: *Arboleda...*, p. 146.

“desta onorable perlada llamada Paçie[n]çia, quiero dezir lo *que* se me entiende ... ¿Y *qué* es paçiençia sino sufrir con prudенçia, segunt lo declaran sus mesmas letras diziendo ‘paçiençia’? *Qu’* estas primeras *que* dicen ‘paz’, demuestran pasi6n o padescer, y las siete postrimeras *que* dizen ‘çiençia’, ya vedes lo declara[n] asf” (20r),

“...él debe *ser* llamado marco de proveimiento, ca s[u] mesmo exerçio a esto se entiende, conviene a saber: proveer y pr[e]venir” (39v).

- Similitudines⁴⁹²

“Mas yo creo *que* la esterilidad o careza de aquesta virtud de prudенçia haze *que* ayamos tan malos temporales de paçiençia *commo* vemos acaesçer a los f[ru]tos de la tierra, qu[e] quando el agua fallesçe, se secan y pierden *e* aun [en] logar de mieses naçen espinas *e* yeruas dañosas” (41v),

“Y para esto más claramente sentir o entender, es de considerar que el pensamiento umano es así ligero *commo* dromedario, el cual é oído dezir y aun leído *que* anda más en un día que otra bestia en quatro días andar podría” (35r).

- Exempla⁴⁹³

La ausencia prácticamente total de *exempla* en sentido restringido en el texto de Teresa no hace sino confirmar la evidente influencia de los sermonarios en la autora. Como señala Manuel Ambrosio Sánchez, “*El primer hecho llamativo con que se encuentra quien se dedica a estudiar los sermones castellanos medievales es la penuria de exempla*”, al menos en su versión escrita (recuérdese que Teresa se vió privada de audición durante juventud, de lo que deducimos que es esta fuente, más que la oral, la que tuvo mayor ascendiente en su formación). Las razones aducidas por los estudiosos para tal escasez son varias: que el autor dejara a la voluntad del predicador la inclusión

⁴⁹² Estas imágenes, las comparaciones sencillas y atractivas, incluso ciertos ataques y críticas a los poderosos incluidas en este trabajo delatan la influencia de la tradición sermonaria franciscana, como puede comprobarse en la obra, tan cercana a ella, se supone, de su sobrino Iñigo de Mendoza: RUCQUOI, Adeline: *Los franciscanos...*, p. 83.

⁴⁹³ Para la distinción entre *similitudines* y *exempla* respeto los criterios establecidos por Manuel Ambrosio Sánchez según los cuales “*el exemplum se caracteriza por presentar, en el pasado (en un momento concreto del pasado, para ser exactos), una acción singular (ocurrió una vez)*”, mientras que las *similitudines* observan dramatizaciones de acciones generales y su tiempo suele ser el del presente durativo. Asimismo las vidas de santos o ilustraciones de vidas bíblicas se considerarían ejemplos en sentido amplio, es decir, alusiones al comportamiento de un personaje que serviría como modelo de conducta, y no tanto como argumento narrativo, que es el sentido restringido y contemplado por la crítica actual. Un *sermonario castellano...*, pp. 95-110.

u omisión de este elemento; la naturaleza de las colecciones conservadas, más orientadas a sermones dominicales o dedicados al santo del día, y por tanto más solemnes; el deseo de exclusión de todo aquello que supusiera un factor de riesgo por desagrado del público o incluso por heterodoxia. El hecho es que en los sermonarios modelo conservados en la Península se advierte un claro rechazo a estos “*cuentos gratuitos*”, limitándose a simples referencias a personajes y *exempla* bíblicos.

En *Arboleda de los enfermos* podemos encontrar esta misma forma de componer, dando preeminencia a los *exempla* en sentido lato:

“Onde avemos enxemplo en Tobías quando nuestro Señor premitió que cegase e cómo el ángel Rafael le saludase diziendo ‘Gozo a ti siempre sea’, respondió el santo onbre: ‘¿Cuál gozo será a mí pues la luz del cielo no veo (...)?’” (13v),

“E aun así lo declara aquella parábola que nuestro Señor dize en el Evangelio de aquel onbre que hizo una grand çena e llamó a muchos e como fuese fecha ora de çenar enbió su syervo que dixese a los conbidados que viniesen ca todo estava aparejado. Los quales por ocupaciones variables, o por mejor dezir, desvariadas se escusaron de venir; de lo qual yndignado aquel paterfamilias, dixo al siervo: ‘Sal luego a las plaças y mercados y quantos enfermos, claudos y débiles hallares, costríñelos que entren, porque sea llena mi casa” (13r-v)⁴⁹⁴.

A pesar de lo dicho anteriormente, sí encontramos un ejemplo en el sentido restringido del que se ha hablado y que supone un argumento narrativo con intención, no sólo de lograr el divertimento o la buena conducta del receptor, sino su salvación eterna. Se trata de Teresa misma. En ella confluyen la singularización de la acción de Dios en un tiempo concreto:

“Mas la piadat de Dios que estava conmigo en este ya dicho tropel e con discreto acatamiento veía la mi perdiçión, conosçía cuánto era a mi salud conplidero çesar aquellas fablas para mejor entender lo que a mi salvaçión conplía. Hízome de la mano que callase ... e yo callando por fuer[ç]a e non escuchando de grado lo que tanto me conplía ... añadió su misericordia la

⁴⁹⁴ Ésta es una de las historias bíblicas que más se repiten. Según Ambrosio Manuel Sánchez, probablemente sea fruto de la actualización de uno de los materiales propuestos en una *auctoritas*, por lo que él prefiere registrarlas como autoridades concordantes y no como *exempla*.

segunda signa del dedo en la boca, dándome clarament[e] a entender que no \es/ su voluntat que yo hable en las cosas del siglo, mas *que* calle del todo e del todo callar” (3r-v),

“¡Pues ved si a buen tiempo me soco[r]rió el Señor soberano con esta pasión, *que* oy son veinte años *que* este freno ya dicho començó a costreñir la haz de mis vanidades!” (11r).

y, como autora, concibe su propia obra como un “cuento” en el que da cita a diversos elementos cuya finalidad última es la mejor comprensión de su mensaje para procurar la salvación del enfermo:

“*quísela* poner en este cuento por más claramente mostrar...” (31r),

“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, levante[n] su deseo en Dios que es verdadera salut” (1r).

Esta excepción dentro de *Arboleda* y su carácter tan personal y arriesgado singulariza el trabajo y evidencia que, a pesar de fundamentarse estructuralmente en el modelo sermonario de las *ars praedicandi*, según se verá, no pueda decirse que sea un simple sermón al uso de su tiempo, a pesar de que la tendencia general de dicho modelo escrito a la abstracción y frialdad expositiva tiene alguna excepción, como es el caso de San Vicente Ferrer, o en un plano más ficticio, Alfonso Martínez de Toledo⁴⁹⁵.

Unido a esta personalización ejemplarizante escuchamos también, diferenciándose de los sermones escritos conservados, la utilización de la voz en primera persona de Teresa, así como la implicación del receptor como consecuencia del empleo de la

⁴⁹⁵ Además del riesgo de heterodoxia, se aconsejaba al predicador que no aludiera a sí mismo de manera muy personal por el peligro que existía de egolatría. CHARLAND, TH. M.: “‘*Artes praedicandi*’: contribution a l’histoire de la rhétorique au Moyen Âge, Publications de l’Institut d’Études Médiévales d’Ottawa, 7, 1936, p. 134 en MOLINA, Irene Alejandra: *La ‘Arboleda de los enfermos’...*, p. 32. Jean-Thiébaud Welter en su *L’Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*, Société d’Histoire Ecclésiastique de la France, 1927, señala que a partir precisamente del siglo XV el ejemplo personal será legítimo en cuanto que obedece a una aspiración de mayor realismo y, por consecuencia, mayor proximidad a quienes reciben su mensaje. Sin embargo estas ilustraciones se referían más bien a modelos conocidos *de viso o de audito*, *ibídem*, p. 33. Esta tendencia puede retrotraerse en Inglaterra al siglo XIII según G.R. Owst, época en que los manuales y tratados de predicación identifican en sus ilustraciones a vicios y virtudes con hombres y mujeres de su tiempo, así como con situaciones reales. *Literature and Pulpit in Medieval England: A Neglected chapter in the History of English Letter and or the English People*, Oxford, 1933, pp. 87, 177 en *ibídem*, p. 33. No obstante este notable acercamiento al *exemplum* personal, ninguno de ellos admitía aún la referencia íntima del autor del sermón.

segunda, distanciándose con este recurso de la tendencia a la abstracción, frialdad y neutralidad de dichos sermones, que aún en el caso de utilizar dichos recursos, no desvelarían nada del propio sentir del autor. Esta disimilitud puede ser debida precisamente a la naturaleza de los sermonarios, que presentarían prédicas modélicas, susceptibles de ser modificadas y adaptadas particularmente en cada caso por el usuario. Aún teniendo en cuenta esta posibilidad, la utilización comprometida de dichas personas, así como de pequeños diálogos o dramatizaciones por parte de Teresa indica la pasión y el empeño sin ambages de su propósito adoctrinador⁴⁹⁶:

“Dílogo por mí, ca deste crímene me hacuso, *que* la verdat mesma me acusa y la perseverança de mi pasión me condena” (14v),

“Por ende si tú, enfermo, quieres saber la diversidad y grandeza de bienes *que* en este quinto marco se contiene, comien[ç]a a imajinar y rebolver en tu entendimiento” (39v),

“Y por poco devoto que sea, a lo menos pedirá su salud desta guisa diziendo: ‘¡O, Señor, sáname desta pasión o enfermedad a tu santo *serviçio*’” (45v)⁴⁹⁷.

Además de estos recursos, la composición de Teresa comparte con los sermones otro procedimiento: la exégesis, principalmente la alegórica. Ésta servía para elucidar el significado de algún término o sentencia del discurso. Solía ser de carácter abstracto, no por incomprensible, sino por inaprensible, por cuanto desvinculaba la prédica de una aplicación terrena inmediata. Su formación se iniciaba con una afirmación del autor, la cual se autorizaba con un personaje o hecho bíblico precedido de fórmulas del tipo: “E desto avemos figura...”, “por esto se entiende...”, “por esto entiendo yo...”, etc. Pero también podía obrar en sentido contrario, es decir, que un personaje o hecho de la Biblia

⁴⁹⁶ La aparente contradicción que pudiera plantearse entre este ímpetu subjetivo (en cuanto implicación personal) y el aparente deseo de anonimato o universalización que más adelante se verá, no es tal, sino, más bien al contrario, ambos recursos obedecerían al objetivo de aumentar la eficacia en la identificación y compromiso del receptor en su mensaje.

⁴⁹⁷ La regla aparentemente general sobre la frialdad y abstracción de los sermonarios queda también rota por las homilías de Juana de la Cruz, recogidas en el *Conorte*. En ellas el diálogo y dramatizaciones son continuadas y su expresión decididamente colorista, sensitiva y emocional. ¿Es un hecho casual que sea otra mujer la que atestigüe un modo distinto, de mayor implicación personal y plasticidad, sus discursos?

“significara” otra cosa, a menudo según la voluntad del autor, de forma que se corría el riesgo de que prácticamente cualquier cosa pudiera justificarse según este método, aunque lo habitual era que dichas interpretaciones se basaran en materiales probadamente ortodoxos⁴⁹⁸.

Sirva como ejemplo el que sigue de *Arboleda*:

“ca de una manera honrramos o fazemos reverençia a *nuestr*os padres y de otra a los señores con çerimonia mundana, mas subjecta por çierto a abto de cortesía o de justiçia si tal fuere, que no a cordial amor. *E* bien se declara así en el mesmo mandamiento que dize: ‘Honrrarás al padre...’. *E* non dize: ‘Honrrarás a los adelantados condes e duques’. Donde se entiende que...” (6v).

Respecto de la eventual utilización de los anteriores recursos a partir de fuentes directas o indirectas por parte de Teresa para la confección de su tratado, no puedo pronunciarme al respecto, puesto que no he realizado investigación alguna. Me hago eco de la dificultad que para los expertos entraña dicha empresa. No obstante, es prudente pensar que Teresa no tenía necesidad de conocer de primera mano cuantas autoridades manejó. De hecho, explícitamente advierte sobre su conocimiento de una herramienta compilatoria y la autoridad que le confiere. Me refiero a las *Sententiae in IV libris Distinctae*, de Pedro Lombardo, a quien califica de “Maestro de Sentençias” (43r), de gran difusión como fuente para las citas patrísticas.

Ahora bien, que *Arboleda* comparta para su factura los elementos anteriormente señalados con los de composición de los sermones, no basta para asimilarla a éstos, puesto que lo que caracteriza a las prédicas medievales es su férrea disposición en una

⁴⁹⁸ Esta posibilidad de abuso de la exégesis alertó a los teóricos del siglo XVI, como se expresa en las palabras de fray Diego de Estella: “*Dejaban aquellos malaventurados las invenciones divinas por sus imaginaciones humanas, los cuales, allende de ser adulteradores de la palabra de Dios, predicaban doctrina sin provecho; de manera que tenía dos males: el uno, ser falsa, y el otro, ser sin provecho e inútil [...] Si de esta manera has de predicar, no gastes dineros en comprar a Crisóstomo ni a Orígenes ni Agustín, sino compra a Amadís y a Florambel, y entre todos es muy lindo Cristalián de España*”. SÁNCHEZ, AMBROSIO Manuel: *Un sermonario castellano...*, p. 145.

estructura diseñada por las *ars praedicandi*, cuya familiaridad, como ya se ha señalado, puede rastrearse en el tratado de Teresa.

En cuanto a su factura, como señala Jorge Aladro Font,

*“La historia de la prédica medieval se puede ver como la transición de la simple homilía patrística al sermón más complejo del último medioevo”*⁴⁹⁹.

En esta historia habría que distinguir entre la prédica dirigida *ad clericos* y la enfocada *ad populum*. La primera solía ser en latín y basarse en la *divisio intra*, que se fundamentaba en la extracción de aspectos del texto y su posterior desarrollo y prueba dialéctica. La segunda se comunicaba en lengua vernácula y se basaba en la *divisio extra*, esto es, se sustentaba en materiales externos al texto bíblico y hacía uso de analogías con pasajes de los Padres de la Iglesia, sentencias escriturísticas y referencias de la vida cotidiana que se articulaban por la simple asociación de ideas. Este segundo tipo alcanzó gran importancia a finales del siglo XII, coincidiendo con el apogeo de las Universidades y la aprobación de las órdenes mendicantes.

A partir de principios del siglo XIII la oratoria se transforma. Cuando Inocencio III convoca el IV Concilio de Letrán (1215), se insiste en la necesidad de elevar la asiduidad y calidad de la labor pastoral de sus sacerdotes, cuya mejor herramienta era la homilía. De esta forma asistimos a una renovación oratoria que implicó una sistematización metódica, la cual vivirá durante el siglo XV una “época dorada”⁵⁰⁰, impulsada en España por la labor antisemítica de tantos sacerdotes, según se ha visto⁵⁰¹.

La realidad es que durante los siglos XIII y XIV, con el auge del escolasticismo, la educación de los clérigos se resintió. La concentración en Universidades como París

⁴⁹⁹ ALADRO FONT, Jorge: *Pedro Malón...*, p. 157.

⁵⁰⁰ Cfr. CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M^a: “Creación...”, pp. 183-188; BENEYTO, Juan: “Teoría cuatrocenista de la oratoria”, *BRAE*, 24 (1945), pp. 419-434.

⁵⁰¹ Cfr. “III.1.2. El conflicto de las minorías”.

se tradujo en el elitismo de unos pocos. Para paliar esta situación la prédica se incluyó en los estatutos de las Universidades (en Salamanca esta inclusión data de 1355).

A mediados del siglo XIV, y por el descontento reinante entre clero regular y secular, contemporáneo al levantamiento “*contra los ‘modernos’ escolásticos del primer humanismo [...] el proceso de decadencia fue rápido*” y hacia fines del siglo XIV el estudio de la Escritura se descuidó, empeorando la situación en los dos siglos posteriores. “*Lo que no caía en razonamiento descarnado y obtuso, se deshacía en frivolidades*”.

Las causas de esta sistematización, según Cátedra, habría que buscarlas en el hecho de que por entonces toda enseñanza se hacía en forma de *lectio* o comentario a una autoridad o sentencia, en el renacimiento clasicista del siglo XII y por la exigencia de la escolástica de divisiones lógicas y técnicas rigurosas⁵⁰².

El marco teórico de un sermón escolástico se compone de:

- *Thema*: suele ser una breve sentencia tomada de las Sagradas Escrituras, la cual sirve de fundamento para el desarrollo del sermón.
- *Prothema*: saludo, discusión de la importancia del tema. Podía incluir una pequeña oración y otra cita bíblica que tuviera relación con el tema.
- *Introductio thematis*: repetición del tema y explicación general del mismo.
- *Divisio thematis*: división del tema del que depende el desarrollo posterior del sermón. La reglamentación sobre esta sección fue variada y delicada. De forma general, se solían elegir tres puntos como base de dicho desarrollo.
- *Subdivisio*: nueva división de cada miembro de la división principal.

⁵⁰² CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M^a: “Creación...”, p. 176.

- *Dilatatio*: exposición de cada miembro resultante de las sucesivas divisiones por definición e interpretación de las palabras constituyentes, por razonamientos y argumentaciones, desarrollos teológicos por concordancias, por *exempla*, por exégesis, etc.
- *Clausio*: Conclusión, que rara vez existe como parte independiente. Suele ser parte del último miembro de la última subdivisión, dado que en esta parte se suelen incluir las exhortaciones morales del predicador.

La introducción y la conclusión no suelen tener gran peso específico, especialmente la última. Casi podría decirse que son puro trámite. En cambio, las divisiones, subdivisiones y amplificaciones de cada miembro son las que sustentan la verdadera entidad del sermón⁵⁰³.

En el caso de la *Arboleda* de Teresa, creo advertir su adhesión al escolasticismo más clásico, con su desarrollo sistematizado, lógico y ordenado. En palabras de Francisco Rico,

*“Ese modo inédito de concatenar ideas, con una lógica propia, con fuerza centrípeta: pues no es un discurso donde un factor lleve siempre al siguiente, sino que cada uno puede volver varios pasos atrás, para partir de nuevo desde el thema... Ese esquema fue, desde luego, el que dominó la predicación española de la baja Edad Media”*⁵⁰⁴.

Irene Alejandra Molina ha realizado un estudio exhaustivo sobre la articulación de *Arboleda*, llegando a cifrar en 181 apartados asignados hasta en diez niveles de contenido su armazón estructural, los principales de los cuales son I. Exordio (1r-2v) que incluye la dedicatoria, la *captatio benevolentiae*, el propósito y el tema; II. Sermón

⁵⁰³ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio: *Un sermonario...*, p. 76.

⁵⁰⁴ RICO, Francisco: *Predicación y Literatura en la España Medieval*, UNED, Madrid, 1997, tomado de *Ibidem*, p. 185.

(2v-49r), que incluye las divisiones y subdivisiones del tema y el retorno a la virtud de la paciencia; y III. la *peroratio* (49v)⁵⁰⁵.

Teniendo en cuenta que *Arboleda* se extiende a lo largo de 49 folios, el esfuerzo articulador de Irene Alejandra Molina me parece cuanto menos abrumador, tras el cual esta investigadora no alberga duda alguna sobre la premeditación más absoluta de Teresa a la hora de enfrentar la escritura de este texto.

Mi propuesta, si bien recoge el fundamento de Irene Alejandra Molina en cuanto que *arboleda* puede entenderse como un sermón que participa, no obstante, del espíritu de los tratados de consolación y paciencia, es más sencilla. La estructura de *Arboleda* la entiendo ordenada según las siguientes divisiones:

- Prólogo: (1r-2v), incluye una caracterización general de su enfermedad, la necesidad de los libros y la justificación de su obra, concluyendo con la introducción del
- *Thema*: “In camo et freno, maxillas \eoru[m]/ constrinje, qui non aproxima[n]t a[d] te” (2v), que como ella misma observa, preside todo el tratado: “la qual en comienço desta simple escritura e por fundamento della tomé (del Salterio)” (8r)⁵⁰⁶;
- *Prothema*: (2v-5v), desarrolla el tema y se prepara para el acceso a Dios;
- *Introductio* (5v-16r), descifra el significado, derivado del tema, del “Oye fija, e acata e inclina tu oreja: olvida el pueblo tuyo y la casa de tu padre” (5v);
- *Divisio*: (16r-49r), analiza los trabajos y bienes reportados por la enfermedad;
- *Subdivisio*: preside todo el tratado; como ejemplo que no sólo subdivide, sino que llega a reproducir prácticamente el diseño general del sermón, señalaré el

⁵⁰⁵ Dada la dilatada articulación que ocupa este plan en la tesis de Molina, me remito a ella para su consulta extensiva, *La 'Arboleda de los enfermos'...*, pp. 35-40.

⁵⁰⁶ Dayle Seidenspinner, al modo que hiciera Alan Deyermund, incluso califica el tratado como “*extended gloss of Psalm 31*”, *The writings...*, p. 117.

desarrollo que Teresa utiliza para la exégesis de la paciencia dentro de la *divisio*: al comienzo del folio 16r introduce el *thema*: “y de buen grado me gloriare en las enfermedades mías, porque more en mí la virtud de Cristo. ‘Libe[n]ter gloriabor’”⁵⁰⁷. A continuación el *prothema*, que versa sobre la alegría y la tristeza, así como de la necesidad de la paciencia para disponer el ánimo hacia aquel acogimiento. Ya en las líneas centrales del folio 20r y a partir del análisis etimológico de “paciencia” se da comienzo a la *introductio* haciendo una división entre lo que son trabajos malos y buenos, para cuyo acarreo se hace necesaria la paciencia a la que distingue dos grados: el primero versa sobre el respeto, a su vez subdividido en el respeto al Señor y a la enfermedad; el segundo gira en torno al beneficio de sus bienes espirituales, para cuya elucidación acude a la imagen de cinco marcos de metal correspondientes a los daños mundanos de la enfermedad a los que hace corresponder cinco bienes. Citados primeramente, va aclarando su contenido uno en correspondencia al otro: para la comprensión del primer marco, el amor singular, hace una subdivisión del padecimiento en voluntario y forzado, del que extrae el amor reverencial; para mejor conocer la enfermedad y el dolor cita los siete pecados capitales, tras lo cual desarrolla cada uno de ellos haciendo en alguno de ellos otra subdivisión, como en la soberbia a la que busca siete raíces; superado este daño se accedería al temor filial, en cuya penetración Teresa hace mención al binomio temor de servidumbre *versus* filial; el tercer marco, la mortificación, se subdivide en aquella que afecta al cuerpo y la que interesa al pensamiento, las cuales superadas proporcionan el bien de la fortaleza; en el cuarto marco, la humillación, también se diferencia en la que

⁵⁰⁷ Obsérvese que el recurso a citas bíblicas, como ésta de Cor 12:9, aparece en otros contextos más desenfadados y familiares, como la *Epístola de consolaçión* dirigida al protonotario de Sigüenza. CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M^a: “Creación y lectura...”, p. 54.

atañe al interior o al exterior, ambas superadas por el bien de la humildad voluntaria; último marco sería el tiempo requerido por la enfermedad, que se divide en aquel que provee y el que prevee, al que corresponde la acción de gracias del entendimiento, el corazón y el espíritu. Tras esta complicada y extensa disquisición en los folios 41v hasta comienzos del 44v la autora elabora una *clausio* que recoge las ideas anteriores;

- *Clausio*: (49r-v), termina el sermón con una síntesis de las virtudes y una pequeña oración.

Si bien, como se ha observado antes, esta organización remite al escolasticismo y su pasión por el orden y las subdivisiones, he de apuntar que el contenido de estos apartados insinúa una nueva concepción de la teología. Efectivamente, esta obra hace su aparición en un momento en que toda la cristiandad está esforzándose en una profunda renovación espiritual que surge como reacción y crítica ante los elevados razonamientos del escolasticismo, la espiritualidad intelectual y abstracta de los grandes místicos alemanes y la incoherencia del testimonio de los pertenecientes al grupo de los *oratores*. El retorno a las Sagradas Escrituras, fuente de la Religión, al espíritu inicial de los fundadores y los orígenes de sus órdenes constituye una auténtica escuela de espiritualidad que tiene como principio inalienable “*la interiorización y el quieto meditar*”⁵⁰⁸. Dicho fundamento se configura como una auténtica corriente de espiritualidad en sentido amplio, en torno del cual van ordenándose un conjunto de vivencias, formas de expresión y de sensibilidad del espíritu⁵⁰⁹. Sobre el grado de participación de Teresa en este movimiento o su filiación al tradicionalismo se

⁵⁰⁸ RODRÍGUEZ RIVAS, Gregorio: “La influencia de Teresa...”, p. 330.

⁵⁰⁹ En este sentido interpreta Andrés Melquíades la “Teología espiritual en España (1470-1500)”, *Burgense*, 14/1, 1973, pp. 162-231, concluyendo que “*La coincidencia entre órdenes religiosos y escuelas de espiritualidad no es realidad en España hasta después de 1559*”, p. 166.

reflexionará más adelante. Lo que sí puede establecerse ya es la ironía que resulta de la utilización de esta estructura sermonaria por alguien, una mujer, para más señas enferma, sorda y de clausura, a la que explícitamente se le había negado la posibilidad de la prédica.

IV.4. El contenido

IV.4.1. La enfermedad *a priori*: una evidencia física, socio-política y emocional

En este apartado se analizan la visión y experiencia de Teresa en la recepción de la enfermedad y sus consecuencias iniciales, en una interpretación marcada por la evidencia de la exclusión y su gestión.

IV.4.1.1. La enfermedad

Tras el título y el párrafo introductorio en el que se da razón de la autora, sus dolencias y razones de su obra, se inicia *Arboleda* con un retrato de su enfermedad. Las palabras que la referencian son testimonio de su profundidad: tristeza, angustia, dolor⁵¹⁰, vergüenza, exilio, destierro, asco del pueblo..., con todo ello vive “si vida llamar se puede”⁵¹¹. Vemos en estas palabras dos sentidos de la enfermedad: las tres

⁵¹⁰ Yonsoo Kim fundamenta en este sentido su tesis, en sus propias palabras, sobre “*el cuerpo en dolor y sufrimiento como construcción social*”. Especialmente su historia se desarrolla en el segundo capítulo “Discurso del cuerpo en sufrimiento”, pp. 69-122.

⁵¹¹ Este retrato bien pudiera ser el que describiese el estado natural del pecador (más adelante se verá la relación entre la enfermedad y el pecado), como demuestra el hecho de que Constanza de Castilla emplee el mismo versículo (Sal.21:7) para definir su estado pecador: “*E dame virtud de humildat conplida por que yo conosca la grant miseria mía commo don. Quia ego sum pulvis, cinis, vermis et non homo, opprobrium hominum et abiectio plebbis*” (1v), *Book of Devotions. Libro de devociones y officios*,

primeras evidencian su experiencia, el resto la que provoca en los demás. Y además sin visos de solución:

“jamás pude yo ver persona que endereçase mis pies por la carrera de paz nin me mostrase camino por donde pudiese llegar a poblado de plazerés” (1r).

En apenas diez líneas Teresa ha descrito el contexto personal y social de la enfermedad. Pero dos adjetivos son fundamentales para circunscribir la enfermedad: “temporal e humana”. Por tanto está hablando de la existencia de otra dimensión. Efectivamente a continuación introduce el elemento divino en una sublimación de la respuesta que necesita pero que no halla entre los mortales “plogó a la misericordia del muy Altísimo alunbrarme con la luçerna de su piadosa graçia” (1r).

En este primer folio ya ha esbozado lo que constituirá el contenido de su obra: la transformación de la enfermedad en salud a través de la gracia de Dios y lo rubrica con las palabras de Isaías 9:2 : “los *que* moravan en tinieblas y en sonbra de muerte, luz les es demostrada” (1r).

El grado de sufrimiento padecido se confirma en esta identificación: su anterior niebla, tenebroso destierro, no vida y sobre todo sepultura, nos habla de muerte, la anulación completa en la dimensión terrenal. Es interesante el orden que Teresa aplica a esta curación proveniente de la luz divina:

“alunbrado mi entendimiento, desbaratada la niebla de mi pesada tristeza, vi esta ínsula ya dicha ser buena e saludable morada para mí” (1r).

El primer elemento que conduce a la salud es, pues, el entendimiento iluminado. De hecho, será la compresión amorosa de esta intervención divina en su experiencia, a través de la enfermedad, la que constituya el propósito de la obra.

WILKINS, Constance L. (ed.), University of Exeter Press, Exeter, 1998. En adelante entiéndase que las citas son tomadas de este texto.

Esta preeminencia del entendimiento nos revela a una Teresa imbuída del espíritu de un tiempo de transición entre el escolasticismo y el humanismo, en el que la razón se revela como uno de los valores capitales del ser humano, no sólo en lo que de temporal es, sino también en su vertiente sensitiva y aún espiritual⁵¹².

Así lo refleja a lo largo de la obra:

“Fuye de mí el sentido ca está ocupado en sentir la desigual pena que siento; apartarse la razón con el muy razonable tormento que la aflige” (2r),

“la razón nos guía e deve guiar a todo lo que es bueno y conplidero, no sólo a *nuestro* bien tenporal, mas a lo espiritual e pertenesciente al *serviçio* de *nuestro* Señor” (8v),

“segund mi pobre e mugeril ingenio lo puede conprehender o sentir” (24r),

“espeçialmente nos amonesta la razón que devemos ganar [y] cobrar temor filial” (32v-33r),

“y con mucha razón somos obligados a le pagar (a Dios) y al paçiente no más fatiga[r] ni pesar de quanto a la razón requiere” (47v), etc.

Llama asimismo la atención el repetido empleo del término “morada” en tan breve espacio, las diez líneas cabeceras de la obra. La utilización de esta metáfora puede ser interpretado como signo del intimismo y mirada personal que, como ya he apuntado y aún comprobaré repetidamente, planea sobre toda su obra⁵¹³. También puede interpretarse desde la ansiedad y el dolor que la privación de ella por causa de la enfermedad le produce y que se traducirá en un vacío de referencia total, pues la casa era centro de referencia de la red de solidaridades derivadas de las relaciones de parentesco y “criazón” y símbolo de poder y prestigio, especialmente entre la nobleza

⁵¹² Mi alusión a la inscripción de Teresa al escolasticismo se refiere a su conciliación entre fe y razón como régimen mental propio, no como exponente de un pensamiento teológico profundo sobre el conocimiento divino. Asimismo el humanismo castellano se caracterizará por la continuación de ciertos valores, como el teocentrismo. Más adelante se volverá sobre el tema. *Cfr.* VIGNAUX, Paul: *El pensamiento en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.

⁵¹³ De hecho la utilización de esta imagen o similares (nido, residencia...) y sus elementos (habitación, pilares, escalera...) alcanza una proporción muy cercana de 5 a 1 sobre las que hacen referencia a una más exterior como la ciudad, la calle o el mercado, imprimiendo además a éstas un carácter negativo. Más adelante se analizarán las imágenes empleadas y su posible significado con mayor profundidad.

urbana⁵¹⁴. Asimismo su soledad se refleja en una preocupación derivada del arraigo y la pertenencia a un espacio más amplio, pues no califica de moradores a quienes desea cerca, sino de vezinos: “E aunque poblar de vezinos no se puede (su morada)” (1r).

No es de extrañar su elección. En el período medieval la diferencia entre unos y otros era substancial, pues de esta categorización dependían los derechos de quienes la detentaban, incluyendo estas facultades libertades tan principales para la subsistencia como el acceso a bienes comunales o la disposición de defensa de los privilegios ciudadanos cuando alguno de éstos se viera conculcado⁵¹⁵.

El peso de este aislamiento también se desvela por la insistencia con la que Teresa se refiere a los de su condición haciendo de ellos una comunidad con identidad propia⁵¹⁶: “convento de los enfermos” (13v), “convento de dolencias” (16r), “carta de hermandad” (18r), “convento de los dolientes” (19v), “comun[i]dad de los dolientes y aflitos” (41v), “hórdenes de los trabajados” (44v), etc.

⁵¹⁴ FIRPO, A. R.: “L’idéologie et les images de la famille dans les ‘Memorias’ de Leonor López de Córdoba (1400)”, *Le Moyen Âge*, 87 (1981), pp. 243-262, 259.

⁵¹⁵ Ejemplo de la atracción y el valor de las ventajas del avecindamiento es la limitación impuesta al municipio de Burgos ante la masiva afluencia de gente a este lugar: “E vosotros les dais cartas de vecindad con las que se excusan de pagar el servicio en los lugares donde son naturales e tienen sus heredades e pagaban años pasados”: VALDEÓN BARUQUE, Julio (dir.): *Burgos en la Edad Media...*, pp. 359-360. Y no es de extrañar esta atracción de Burgos, pues, aparte su potencial económico y comercial, su Concejo era uno de los más privilegiados que existían en Castilla: Alfonso VII eximió a los burgaleses del pago de la anubda y la fonsadera; Alfonso VIII del pago de la multa por todo homicidio; Fernando III el Santo libró a esta ciudad de todo pecho, tributo o contribución, salvo 300 ducados anuales; en 1290 se le concede el privilegio de que ningún vecino pueda ser preso por deudas; etc. y así podrían enumerarse de forma casi interminable los beneficios que gozaba Burgos y sus vecinos. BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio.: *El concejo de Burgos...*, pp. 44-46. Reflejo de esta afluencia quizás sea la referencia que afirma “el pueblo quanto más acrecentado, tanto más populosa y llena haze ser la çibdat” (7r). De todos modos no hay que olvidar que también el avecindamiento sometía al nuevo vecino a obligaciones, entre ellas las principales eran la residencia y con frecuencia la pecha. Para ver la evolución de este concepto, *cfr.* MARTÍNEZ LLORENTE, Félix: “El régimen jurídico de la vecindad medieval y las novedades del *ius commune*” en *Las sociedades urbanas en la España Medieval. XXIX Semana de Estudios Medievales. Estella, 15 al 19 de julio de 2002*, Gobierno de Navarra, Dpto. de Educación y Cultura, Pamplona, 2003, pp. 51-80.

⁵¹⁶ Esta tipificación cuenta con una tradición reflejada incluso en los textos jurídicos: en *Las Siete Partidas* la enfermedad es causa de incapacidad y constituyen quienes la sufren un grupo marginado clasificado según la naturaleza de su dolencia. De entre las limitaciones que se les imponen, destacaré como más significativa por afectar a nuestra protagonista por partida doble la impuesta al mudo y al sordo de ser tutores o guardadores de huérfanos, norma recibida del Digesto “*porque no puede prestar autoridad*”: ORTUÑO SÁNCHEZ-PEDREÑO, José M^a: “Tratamiento jurídico de la enfermedad...”, pp. 155, 162-163.

Con insistencia se repiten a lo largo de la obra los daños que comporta la enfermedad con sus implicaciones físico-emocionales:

- pena y angustia: “[Q]uando miro esta mi pasión en los temporales negocios véola muy penosa y de grandísima angustia” (2v),

- impotencia: “callando por fuer[ç]a e non escuchando de grado lo *que* tanto me cunplía, mas con mi neçedad a cuestas porfiando de llevar adelante mis daños” (3v),

- forzamiento: “*qualquier* enfermo, por bueno e virtuoso que sea, padesçe la dolença contra su voluntat” (13v),

- falta de entendimiento: “da testimonio estar paralítico mi entendimiento” (14v),

-envejecimiento: “Pues la joventud tanto la inpuna que de hedat de treinta años haze padesçer más viejos que Simeón e[1] Justo. Y no solamente en el jesto, mas aun en los attos de joventud haze la dolença más pesados a los jóvenes que no ha los *que* la carga de dos quarentenas de años tienen acuestas” (30r),

- carencia de gozo humano: “Trabaj[a]mos por traer a *nuestras* manos los gozos humanos y ellos no quiere[n] venir” (18v),

- falta de elocuencia: “si es graçiosa eloquençia e muy alevado entender o ingenio, desto tanpoco se teme ni espanta la dolença, ca la graçiosidad del hablar haze convertir en desdones” (30r),

pero sobre todo sociales⁵¹⁷:

- enojo: “los parientes se enojan (...) y enoja de sí mismo” (19r),
- aborrecimiento: “el padre aboresçe al hijo *que* con continuas dolencias le ocupare la posada” (19r),
- abandono: “dexemos a *quien* nos deja (por reacción, a los humanos)” (19r),
- olvido: “los amigos nos olvidan” (19r),
- desprecio: “ajebeçión y despreçio *que* la dolencia o plaga que Dios nos dio entre las gentes nos causa” (39v),
- pobreza: “*que* de mill enfermos non hallarés uno rico, *e* si lo es, la dolencia le hará pobre en poco tiempo” (14v),
- enjuiciamientos: “algunas personas [que] son así engañadas *que* al natural sentimiento y dolor *que* onbre ha de sus pasiones judgan por inpaçiençia” (42v), etc.

Resumidamente, los conceptos de salud y enfermedad se encuentran relacionados con el papel que el individuo desempeña en la sociedad, de tal forma que si deja de pertenecer al grupo “aceptado”, esto es, sano, se convierte en un individuo marginado.

⁵¹⁷ Erwin H. Ackernecht, considerado el padre de la Medicina antropológica, estableció la distinción de la enfermedad en términos funcionales dentro de una cultura, de tal forma que es necesaria la sanción de la sociedad para su definición: “*La presencia de enfermedad no se decide por la presencia de un cambio biológico, aunque evidentemente éste siempre exista, solo cuando la sociedad decida que este cambio biológico es enfermedad es considerada enfermedad*”. Por ejemplo, el eczema infantil no fue considerado enfermedad hasta el siglo XVIII. Hasta entonces fue considerado un medio positivo para que los malos humores abandonaran el cuerpo. ACKERNECHT, Erwin H.: *Medicina y Antropología social*, Madrid, 1971, p. 132. Tomado de SANTO TOMÁS, Magdalena: *La asistencia a los enfermos en Castilla en la Baja Edad Media*, Miguel de Cervantes, 2003, pp. 42-43. De esta forma, la relación que se establece entre poder, exclusión y enfermedad queda probada.

Así se expresa Nicolás de Monardes, traductor y prologuista de Juan de Aviñón en *Sevillana medicina*:

“¡Qué cosa hay más hermosa, más amable ni que sea más beneficiosa que la salud, pues es la causa de que se pase la vida agradable y apaciblemente, de manera que cada uno pueda ejercer su oficio, y sin la cual ni el sabio acierta ni el bueno obra ni el capitán ni el oficial realiza su oficio!”⁵¹⁸.

Por eso cada comunidad define la salud y la enfermedad de forma distinta, puesto que en su conceptualización entran en juego muchos factores que desbordan el campo de la medicina. El lenguaje bélico tantas veces utilizado para referirse a las enfermedades, la “lucha” contra las patologías, hace remitir a una auténtica guerra contra un enemigo específico, lo que amenazaría con convertir al enfermo en el otro. Como dice Victoria Rivera-Cordero, “La guerra contra la enfermedad se transforma en la lucha contra la diferencia”⁵¹⁹.

Diferencia que la práctica de la medicina también distingue el ámbito público del privado: el enfermo perteneciente al estamento privilegiado buscará los medios para sanarse en su propia casa, con médicos y criados, procurándose cierto control sobre el proceso de su curación; los menos privilegiados acudirán a hospitales y casas de caridad, lugares que, especialmente en tiempos de enfermedades contagiosas, se convierten en lugares de exclusión.

Esta diferencia afecta también al género, pues, como Solomon demuestra, el discurso médico constituye un elemento clave para un ataque misógino, según el cual la mujer aparece como fuente de contagio de males tanto físicos como mentales del hombre, idea recogida en textos como el *Spill* de Jaume Roig y *Reprobación del amor mundano* de Alfonso Martínez de Toledo.

⁵¹⁸ RIVERA-CORDERO, Victoria: *Subjetividad, enfermedad...*, p. 25.

⁵¹⁹ *Ibidem*, p. 28. Un estudio que plantea la utilización del lenguaje médico metafórico como herramienta útil para escritores y pensadores políticos en la Inglaterra de los reinados de los Tudor y los Stuart, GIL HARRIS, Jonathan : *Foreign Bodies and the Body Politic. Discourses of Social Pathology in Early Modern England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Por ello los textos médicos de divulgación entienden por individuo sólo al varón, porque la identidad femenina sólo existe en relación al hombre y siempre en situación desfavorable⁵²⁰, y dentro de aquel género masculino al perteneciente a la clase acomodada, pues sus varones pueden leer y tienen los medios sociales y económicos para preservar su salud, redundando en una relación que fortalece la normalidad social establecida y el desarrollo y confianza del individuo normal (privilegiado por dicha categorización frente a la exclusión del diferente) por la reflexión y valorización del sujeto posibilitadas a través de la privacidad de su lectura.

IV.4.1.2. Mecanismos de sanación

Vistas las condiciones impuestas por la enfermedad a quienes la padecen, su asimilación a la condición de marginados parece irrevocable. En primer lugar se asemejarían a los pobres, caso de no serlo ya. Según comprueba Magdalena Santo Tomás en su tesis, los hospitales castellanos, pero también europeos, estarían precisamente pensados para los enfermos que carecían de recursos (además de para quienes sufrían enfermedades contagiosas), y a juzgar por la proliferación de ellos se puede inferir que esta condición era sufrida por muchos⁵²¹. Teresa afirma:

⁵²⁰ Recordemos a Bernardino Montaña de Monserrate, médico de Carlos V, y su *Libro de la anatomía del hombre*, en el que afirma, influenciado por Andrés Vesalio: “*la muger es diferente del varon, fundamentalmente en quanto el calor de la muger es menos poderoso que el calor del varon, y por esta razon no pudo naturaleza echar fuera del vientre los miembros de la generación como el varon*” o la tipificación genérica que Enrique de Villena en *Los doce trabajos de Hércules* (c.1417), que ante la variedad de lugares propuestos para el varón en la sociedad, el “*estado de la muger*” sólo tiene cabida en un espacio interior y privado, subdividiéndose según su relación con el hombre: “*dueña, donzella, moça, casada, biuda, sierva, niña e todos los otros grados femeniles o mugerriegos en cualquier dignitat o subgección que sean fallados*”, tomado de RIVERA-CORDERO, Victoria: *Subjetividad, enfermedad...*, pp. 137-138, 140.

⁵²¹ SANTO TOMÁS, Magdalena: *La asistencia a los enfermos...* “*Esta reprobación del pobre se realizaría bajo el doble parámetro de la dramatización y la discriminación, teniendo la visión de la enfermedad un papel destacado*”, incluso este nexo entre pobreza y enfermedad llegó a tal identificación que “*en Venecia [...] el control de la limosna fue puesta bajo el auspicio de los magistrados sanitarios*”: BETRÁN MOYA, José Luis: “*Pobreza y enfermedad...*”, p. 85. Esta realidad puede asimismo rastrearse

“ca no solamente le conviene al doliente gast[a]r abundantemente en la cura de su propia persona y salud, mas aun le conviene ser liberal con los físicos y gastar francamente con los *que* le sirven (...) avrá d’espender en obras de piedat y devotos sacreficios, dando limosnas, haziendo dezir misas porque Dios le otorgue la salud que desea” (32r).

Los sanadores

Detengámonos un momento en esta referencia a los médicos. Teresa les imputa ser la causa del empobrecimiento de aquellos que padecen enfermedad. Y no es una opinión singular. Más bien sería éste el sentir más generalizado en la sociedad medieval: Raimundo Llull en el *Llibre de contemplació de Déu* los denuncia bien vestidos y con buenas cabalgaduras reuniendo dineros con engaños; don Juan Manuel en su *Libro de los estados* critica al médico codicioso o de mala intención, a los que exigen de sus pacientes “*tan grant cuantía por los guarescer que les sería mayor daño que la dolencia que hobieren*”, descubre la malicia de los que alargan las enfermedades y encarecen las medicinas, etc., concluyendo “*por todas estas cosas es muy peligroso el oficio de los físicos para salvamiento de las almas*”; Guillén de Cervera los incluye en el grupo de los “*iniciuos*” junto al rico y al abogado, a los estúpidos y a los usurpadores..., el repertorio sería largo.

En cuanto a su capacidad, Teresa tampoco es mucho más halagüeña:

“¿Pues dónde se podrá hallar físico tan discreto en el arte de medeçina [que] con un solo xarope cure al enfermo de todos sus males? Ca por mucho *que* sepa, si sanare el baço, dañará el fígado; *e* si conservar el estómago, hará doler la cabeça” (28v-29r).

Incluso yuxtapone su propia autoridad a la del médico:

“*e* si dizen los físicos que no es peligrosa su dolença (del enfermo que maldice), yo digo que está en grand peligro mortal” (41r).

en *Las Siete Partidas*, en las que se afirma que los enfermos deben ser preferidos a la hora de recibir limosna: ORTUÑO SÁNCHEZ-PEDREÑO, José M^a: “Tratamiento jurídico de la enfermedad...”, p. 164.

Y no es de extrañar, pues en una de las obras principales sobre las que se desarrolló la divulgación de la literatura médica, *Secretum secretorum*, escrito para una élite gobernante y de gran popularidad durante toda la Edad Media, originalmente, parece, elaborado en Siria hacia el siglo VIII d.C. y traducida primero al árabe y después al latín hacia el siglo XIII por Felipe de Trípoli, el autor advierte al príncipe, futuro Alejandro Magno, de la ineptitud de los médicos y de la necesidad de consultar al menos a nueve físicos antes de tomar un remedio⁵²².

Mencionaré asimismo por cercanía a nuestra autora la que quizá es la más dura requisitoria contra los médicos en la literatura castellana medieval: proviene de un profesional preeminente que ejerció de “alcalde examinador” por designio de Juan II, Alonso Chirino⁵²³. En su *Espejo de medicina* manifiesta la limitación del saber médico, denuncia “*los yerros e engaños que fazen los físicos que no son letrados*”, y cómo no hay profesión que mayor daño pueda ocasionar, por ser inapelable el error del médico, si bien dice a favor de ella la demasía que de la medicina se espera y por tanto se exige al médico, el cual sólo será digno de este nombre si ejerce conociendo las limitaciones del oficio⁵²⁴. Naturalmente estas críticas suscitaron réplicas, que parece no surtieron efecto si consideramos que su imagen continuaba siendo la misma una centuria posterior⁵²⁵.

⁵²² RIVERA-CORDERO, Victoria: *Subjetividad, enfermedad...*, pp. 15-16.

⁵²³ Este cargo asegurará la garantía del ejercicio de “*todos los físicos e ceruganos e ensalmadores e boticarios e espeçieros e erbolarios [...] asy como mugeres cristianos, judios e moros*”, como reza la confirmación al cargo de Juan de Guadalupe por Isabel I, quedando así institucionalizada esta figura, VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “El contexto social...”, pp. 245-246, documento publicado por la misma autora en “La Universidad en las ciudades castellanas bajomedievales” en *Estudios sobre los orígenes de las universidades españolas. Homenaje de la Universidad de Valladolid a la de Bolonia en su IX centenario*, Universidad de Valladolid, 1988, pp. 65-67. Cfr. GARCÍA BALLESTER, Luis: *La búsqueda de la salud: sanadores y enfermos en la España medieval*, Península, Barcelona, 2001.

⁵²⁴ Estas y las anteriores citas están tomadas de SÁNCHEZ GRAJEL, Luis : *La medicina española antigua y medieval*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981, pp. 129-132.

⁵²⁵ Puede ilustrarnos más gráficamente este retrato Anastasio Rojo Vega: “*hombre vestido de manera lujosa, con largas ropas de terciopelo, grandes barbas, grandes anillos, sobre todo uno con una gran esmeralda en el pulgar, una buena mula y, detrás, un criado, para cuidar de que no roben dicha mula*”

Habría que apuntar que esta situación pudo deberse a la escasez de profesionales, más tenidas en cuenta las restricciones a las que se sometió a los médicos judíos⁵²⁶. En base a esta razón también es más comprensible la reiteración de la normativa legal castigando el intrusismo, el error y la negligencia médica⁵²⁷, así como la institución del “examinador” que posibilitará el ejercicio de la medicina a personas no tituladas pero sí capacitadas⁵²⁸.

Efectivamente, no sólo se adquirirían conocimientos de medicina en las escuelas catedralicias, monásticas o universidades. Algunas personas accedían a dicho saber a través de la lectura de textos de la tradición médica islámica y árabe, sobre todo los judíos.

Por otra parte, al margen (o en paralelo) de esta formación hubo sanadores cuyas prácticas se basaban en artes esotéricas: adivinación, magia, alquimia, etc. Talismanes, amuletos y conjuros fueron no sólo remedios habituales sino procedimientos

cuando el amo entra a visitar en una casa [...] La carrera del médico está prefijada de antemano hacia la rápida ganancia de dinero”: ROJO VEGA, Anastasio: *Enfermos y sanadores en la Castilla del siglo XVI*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1993, p. 9.

⁵²⁶ Como ejemplo sirva el Concilio de Salamanca de 1335 en que se insiste en la prohibición que ya se impusiera 13 años antes en el Concilio de Valladolid de acudir a médicos árabes y judíos: “*debido al mucho escándalo y al gran peligro en el que ponen sus almas, es por lo que consideramos como un abuso detestable la costumbre de ciertos cristianos que, durante sus enfermedades y convalecencia, llaman para curar a sus cuerpos a médicos hebreos y sarracenos, y aceptan de ellos medicinas, no teniendo en cuenta la malicia de esos médicos, los cuales, so capa de la medicina y la cirugía, se insinúan y castigan al pueblo cristiano, al que desean debilitar cada vez más. Por ello, mandamos que ningún cristiano, clérigo o laico, enfermo o convaleciente, llame a ningún sarraceno o hebreo para recibir de él el cuidado médico*”, SANTO TOMÁS, Magdalena: *La asistencia a los enfermos...*, p. 144. Sin embargo, el Burgos del siglo XV, el de Teresa, es ejemplo para comprobar la ineficacia de tales medidas, según queda reflejado en las Actas de su Ayuntamiento, CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, pp. 37-39. Para ampliar el conocimiento de los problemas sociomédicos de las minorías, *cfr.* GARCÍA BALLESTER, Luis: *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Akal, Madrid, 1976.

⁵²⁷ También se entiende la enorme atracción que este oficio ejercía sobre aquellos que aún sin estar preparados lo practicaban, pues además del beneficio económico y reconocimiento que reportaba, quedaban eximidos de ir a la guerra, según se recoge en las Ordenanzas reales de Castilla, excepto “*los zurujanos que por nuestro mandato fueren llamados*”, según dispone Juan II, SÁNCHEZ GRAJEL, Luis: *La medicina española...*p. 127.

⁵²⁸ *Ibidem*, pp. 127-129. Esta realidad hizo posible por ejemplo que se autorizara a un esclavo griego, “*experto en cirugía*” –previa manumisión– para que practicase en Barcelona: GONZÁLEZ DE FAUVE, M^a Estela y FORTEZA, Patricia de: “Idealidad del discurso médico y contexto de la realidad en España”, en GONZÁLEZ DE FAUVE, M^a Estela (coord.): *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, Instituto de Historia de España “Claudio Sánchez Albornoz”, Buenos Aires, 1996, p. 72.

preventivos. Especial relación se dio entre los médicos y la astrología, como demuestra la enseñanza de esta disciplina a los futuros doctores en la universidad de Bolonia o la reaparición en los siglos XIV y XV de los “hombres astrológicos”, en que se aprecia la correspondencia entre los signos del zodiaco y los miembros del cuerpo humano. También existió una “magia simpática” que participaba de la idea de que un órgano humano se podía curar con el correspondiente de algunos animales⁵²⁹.

Por todo ello hay que tener en cuenta que había distintas clases de sanadores, tanto en lo referente a la capacidad intelectual y procedimientos curativos, según hemos visto, como en los precios, aunque diferían más respecto a lo primero que a lo segundo. Encabezando la lista, según este último baremo, encontramos a los médicos notables, de partido, cirujanos, boticarios, barberos, curanderos, parteras, la medicina casera, los recogimientos en hospitales y los hechiceros⁵³⁰, a los que se accedería según resistiese la capacidad adquisitiva del enfermo, que a juzgar por los testimonios apuntados, iría disminuyendo dramáticamente⁵³¹.

⁵²⁹ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Reflexiones Históricas sobre Ciencia y Magia en la Edad Media”, *Cuadernos del Cemyr* 8 (2000), pp. 29-30.

⁵³⁰ Entre las profesiones mencionadas en masculino y efectivamente desarrolladas mayoritariamente por hombres cabía la posibilidad del ejercicio por la mujer, ya que, a pesar de que estaban excluidas de la universidad y de que eran pocas las que conocían el latín, las autoridades solían dar permisos y licencias a las mujeres para la práctica general de la medicina en problemas de salud masculinos y femeninos, siendo muy requeridas por su pericia en la cirugía, por ejemplo. También se las puede relacionar con prácticas de carácter mágico, pero, como se ha dicho, no a todas se las puede englobar en la condición de hechiceras, como parecía trascender de los juicios inquisitoriales en algunas épocas. De hecho, textos como las Siete Partidas reconoce como “*mujeres sabidoras*” a las parteras y sanadoras de enfermedades femeninas e infantiles. O recuérdese también *La Teoría sobre la naturaleza*, un recetario médico de Hildegarda de Bingen, que nunca fue sospechoso de superchería u ocultismo. Cfr. PIÑEYRÚA, Alejandra: “La mujer y la medicina” en GONZÁLEZ DE FAUVE, M^a Estela (coord.): *Medicina y sociedad...*, ...pp. 137-166; GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Reflexiones históricas...”, p. 31.

⁵³¹ Debemos tener en cuenta que incluso impartidos por el mismo profesional, los tratamientos y la medicina para ricos era diferente de la de pobres, práctica tan común que incluso era reflejada por los tratadistas, quienes ofrecían recetas posibles para unos y otros: GONZÁLEZ DE FAUVE, M^a Estela; FORTEZA, Patricia de: “Idealidad del discurso...”, p. 79. Cfr. JIMÉNEZ MUÑOZ, Juan Manuel: “Salario de médicos, cirujanos, boticarios y enfermeras (Quitaciones de la Casa Real, 1486-1586)”, *Asclepio*, 26-27 (1974-1975), pp. 547-553 (incluye además numerosos datos de barberos).

La competencia entre los sanadores se refleja en el intento por parte de las instituciones oficiales de preservar para sí el derecho y poder de actuación totales en sus correspondientes ámbitos. Como ejemplo de ello encontramos que desde mediados del siglo XIV algunos Papas apoyaron las pretensiones de los médicos que procuraban limitar los servicios curativos a aquellos que hubieran adquirido sus conocimientos en centros de reconocido prestigio; de forma similar, en 1420 los médicos ingleses solicitaron al parlamento una ley que prohibiera el ejercicio sanitario a los no universitarios y a las mujeres⁵³²; dentro de la Iglesia surgió ocasionalmente una corriente iconoclasta que denunciaba la creencia en la posesión intrínseca de poderes mágicos de algunas imágenes sagradas⁵³³; etc.

El protocolo de la mayoría de sanadores ellos era común: exploración del enfermo para advertir posibles síntomas visibles y preguntas a él y sus allegados sobre su alimentación y evacuaciones. Teresa se hace eco de él señalando la impresión que en el cuerpo puede dejar la enfermedad:

“desque los vemos la color de la cara marçesida, el andar paso *e* sin fuerças, los huesos de las manos *que* se trasluzen, luego conosçemos *aquel* onbre o muger aver estado o estar enfermo” (34r),

“enmarçes[ç]e y apoca las fuerças del cuerpo” (34r),

“las dolençias (...) pueden haze[r] al enfermo ser *non* conosçido de los que le conosçen, y conosçido de los *que* nunca le vieron, mas a sí mesmo haze desconoçer de lo que solía *ser* y hállase trocado *en* otra persona. Ca si era grueso hallarse á seco y delgado, y si tenía fuer[ç]a para grandes cosas hallarse á inpotente para las pequeñas; *e* si el andar por la villa le solía alegrar, el estar *quedo* en su posada, reposo, piensa agora” (34v),

⁵³² KIECKHEFER, R.: *La magia en la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1992, pp. 70-71, tomado de GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Reflexiones Históricas...”, p. 33.

⁵³³ YATES, F.A.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona, 1983, p. 128.

“Ca non solamente amartigua las fuerças exteriores e haze al onbre casi inpotente en las obras de exerçio mundano, mas aun los pensamientos ocultos en la voluntad mortificada y haze quedar sin fuerças” (34v),

“las dolençias y pasiones corporales no solamente flagelan y llagan el cuerpo, faziendo doler la cabeça, el ojo, el braço” (38v-39r), etc.

Sobre sus tratamientos, los médicos seguían tres líneas de actuación: la farmacopea, la cirugía y la dietética. Teresa los refleja de la manera siguiente:

“Ca por sanar de una sola dolença corporal sofrirá onbre muy grandes tormentos, así de amargosos tragos de xaropes esquivos” (28v),

“Ca este xarope, si bien resçebido es y detenido en el estómago, haze purgar” (29r),

“*como* de pasar la carne con hierros ençendidos e despeda[ç]arla con agudas navajas⁵³⁴, y aun si la dolença lo requiere, consentirá el enfermo co[r]tar un miembro porque le quede la vida” (28v).

Respecto de la dietética, se reconoce como una indicación casi inherente a cualquier tratamiento⁵³⁵. Para entender su importancia, hay que conocer el planteamiento general médico medieval, el cual hunde sus raíces en los paradigmas griegos, que, con más o menos variaciones, perduraron hasta bien entrada la Edad Moderna.

Este recorrido parte de la elaboración por los presocráticos de una de las principales doctrinas de la Antigüedad, el neumatismo, que combinaba el neuma o principio vital con los elementos (tierra, agua, aire y fuego) y atribuía todas las enfermedades a la alteración de la constitución de aquel principio. El punto de partida se debe a Alcmeón de Crotona que, hacia el último tercio del siglo VI a. C., concibió la vida y salud como equilibrio o mezcla proporción de las cualidades o potencias,

⁵³⁴ Esta referencia pudiera quizás aludir a la sangría, el procedimiento médico más generalizado hasta el siglo XIX. Su objetivo era eliminar los humores sobrantes para restablecer el equilibrio perdido.

⁵³⁵ Para conocer específicamente el protocolo de alimentación de los hospitales castellanos puede consultarse la documentación de la abadía de Santa María de Benevívere, en la que se detalla la relación de comidas y cenas de su sanatorio, siendo extrapolable a los hospitales europeos con las lógicas variaciones debidas a las posibles dificultades de acceso a los distintos alimentos. SANTO TOMÁS, Magdalena: *La asistencia a los enfermos...*, p. 543.

distinguiendo una serie de de opuestos (húmedo-seco, frío-cálido, etc.) que al romper sus relaciones con el predominio de alguno de ellos provocaba la enfermedad.

Los médicos hipocráticos, basándose en la doctrina de los cuatro elementos y el neuma, configuraron una nueva idea, la del humor (*khimós*), entendido como un fluido viscoso inmutable en todas las transformaciones normales de la physis del organismo humano. Esta teoría fue el origen de la que permaneció vigente en la Edad Media, la teoría humoral. Algunos de los principios de esta doctrina fundamentada en las ideas de Pólibo, enriquecida con las de Aristóteles y sistematizadas por Galeno, son: hay cuatro humores (sangre, flema o pituita, bilis amarilla y bilis negra o melancolía), formados por una mezcla desigual de los elementos fundamentales (tierra, agua...), agentes y soportes de cualidades elementales (lo caliente y húmedo, lo frío y seco, etc.); los neumas o espíritus serán natural o vegetativo, vital y psicológico; existe una relación simbiótica entre partes similares (huesos, carne, piel, etc.) y disimilares (dedos, rostro, manos, ojos, etc.), etc. Según estos planteamientos, los humanos se dividen biológicamente en sanguíneos, flemáticos, coléricos y melancólicos. Esta tipología será básica en la diagnosis y tratamiento de la enfermedad.

Para mantener una vida sana se exigía una buena mezcla de los humores, buen flujo del neuma por los canales del cuerpo, buena relación y armonía dinámica entre las partes y entre el cosmos y el organismo. Todo esto se mantenía con el calor innato⁵³⁶, el corazón y los alimentos sólidos, líquidos y gaseosos, que hacían funcionar a los órganos.

El proceso era, muy resumidamente, el siguiente: el aire entraba al organismo convirtiéndose en neuma, que iba al encéfalo donde creaba la inteligencia. De ahí se

⁵³⁶ El desequilibrio de éste al aumentar desencadenaba procesos febriles que, como síntoma y enfermedad, fueron extraordinariamente frecuentes en época medieval: fiebres erráticas, cuartanas, tercianas y fiebres cotidianas, encontrando volúmenes dedicados en exclusiva a esta enfermedad, como el *Tratado de las Fiebres*, de Isaac Israeli, BALESTRA, Mirta Alejandra: "Vocabulario basado en textos médicos", en GONZÁLEZ DE FAUVE, M^a Estela (coord.): *Medicina y sociedad...*, p. 291.

dirigía al resto del cuerpo refrescándolo y vivificándolo. Esta última función tenían también los líquidos. Por su parte, los sólidos, mediante un proceso bastante complejo que no tiene objeto desarrollar aquí, se transformaba en la materia no digerible, que era expulsada, y la digerible, que, transformada en materia semejante, es decir, en sustancias primarias, era atraída por cada humor a “su sitio”: la pituita a la cabeza, la sangre al corazón, la bilis amarilla al hígado y la bilis negra al bazo. Además, forman los residuos (pelo, grasa, uñas, etc.), e irrigan y alimentan las partes sensibles y motoras del cuerpo⁵³⁷. Estas teorías se recogen en tratados castellanos como el de Francisco de Villalobos *Sumario de la medicina con su tratado sobre pestíferas bubal* (XV) o el de Bernardo Gordonio *Sus obras en que se contienen los siete libros de la práctica* (XIV)⁵³⁸.

También la aportación árabe redundará en la trascendencia de la alimentación. Para los árabes la dietética, apoyada en la concepción antropológico-religiosa del concepto coránico de la *sarià* o ‘recta vida’, era la base para realizar una curación, además de suponer una prevención ante la enfermedad. Exigía la adopción de una forma de vida que condujese a la total perfección de la persona, que además de la recta alimentación implicaba normas de higiene que diferían según la edad, complejión y actividad. Este pensamiento se articuló en la Europa cristiana medieval en los *ars vivendi* o *regimina sanitatis*, en los que se dictaminaba sobre alimentos y bebidas, ritmo de sueño y vigilia, práctica de ejercicios y reposo, baños y relaciones sexuales,

⁵³⁷ Para un conocimiento más profundo de esta dinámica, *cfr.* SANTO TOMÁS, Magdalena: *La asistencia a los enfermos...*, pp. 88-112, de donde he sintetizado este planteamiento evolutivo de la medicina. Puede compararse con el que Victoria Rivera-Cordero hace en su *Subjetividad, enfermedad...*, pp. 18-31, donde además de los postulados hipocrático-galénicos apunta algunos más novedosos, como el defendido por Paracelso (1493-1541), quien recoge la tradición de Lucrecio (96-55 a. C.) según quienes la enfermedad, más que provenir de un desequilibrio interno de los humores, proviene de la invasión del organismo por agentes externos, contribuyendo a una visión del cuerpo vulnerable.

⁵³⁸ Teresa también se hace eco de ellas, especialmente en *Admiración*: “E acuérdome que oí dezir a los doctores de medecina que el cuerpo umano es regido por quatro humores, e quando alguno de aquéstos se altera e mueve demasidamente, luego el cuerpo adoleçe gravemente” (62v).

como en la *Sevillana*, de Juan de Avi6n, *Menor da1o de medicina y Espejo de la medicina*, de Alonso Chirino⁵³⁹, el *Regimen sanitatis* de Arnau de Vilanova y la obra pseudo-aristot6lica *Secretum secretorum*, cuya versi6n castellana fue titulada *Poridat de las poridades*⁵⁴⁰.

Esta peque1a exposici6n sirve para dar mejor raz6n de la gran importancia que la alimentaci6n tena en la Baja Edad Media y entender por qu6 jug6 un papel tan b1sico en el tratamiento de los enfermos. Sirva como ejemplo cercano a la autora el “fuego de San Ant6n”, cuya difusi6n estaba motivada por costumbres diet6ticas. Tal fue su incidencia social que la encomienda de Castrojeriz fund6 veintid6s hospitales para su asistencia.

Teresa refleja as6 esta preocupaci6n diet6tica:

“ca vemos *que* un onbre enfermo no osa ni osar1 comer de todas las viandas *e* aun de las menos da1osas no como quanto quiere” (9r),

“ca donde la dolencia est1, ende hallar1 ayustinen1ia *e* ayuno, con tanto que aunque el enfermo no quiera, le har1 ayunar m1s de quatro quarentenas de vigili1s” (32r).

Adem1s de su sentido m1s pragm1tico y f6sico, el tema de la alimentaci6n est1 muy presente en la obra de Teresa como imagen metaf6rica, quiz1s por la importancia que reviste, seg6n lo visto, o simplemente por la cercan6a e inmediatez de esta figura en la vida humana⁵⁴¹.

⁵³⁹ S1NCHEZ GRAJEL, Luis: *La medicina espa1ola...*, pp. 138-141.

⁵⁴⁰ RIVERA-CORDERO, Victoria: *Subjetividad, enfermedad...*, pp. 15, 33-77.

⁵⁴¹ No s6lo en su tratado o en otros de su naturaleza. Su empleo es generalizado: puede verse por ejemplo en el *Doctrinal de caballeros* de su t6o Alonso en su introducci6n al libro cuarto, en su *Epistula ad comitem de Haro* cap6tulos VI-VII o en su pr6logo al *De senectute* de Cicer6n.

La piedad

Además de los gastos derivados de la atención médica y sus prescripciones, la autora recomienda dispendios en limosnas y misas. Así es, la vía sobrenatural de sanación era un método recurrente al que acudían ricos y pobres en aquel tiempo.

Lo que el individuo enfermo requería era un milagro producto de la gracia divina, atribuible a Dios por su invocación o por intercesión de la Virgen, los santos, el sacerdote o incluso el rey como taumaturgos. Testimonios desde el siglo X:

*“Mejor es confiar en Dios que confiar en el hombre. Por tanto, nosotros que confiamos en Dios, nuestro médico, y en Nuestro Señor Jesucristo, no necesitamos de los remedios que tú preparas”*⁵⁴²,

hasta el XVI:

*“Como me vi tan tullida y en tan poca edad, y cuál me habían parado los médicos de la tierra, determiné acudir a los del cielo para que me sanasen”*⁵⁴³,

dan fe de esta arraigada costumbre. Se trata en realidad de una transposición prácticamente directa de la vertiente curativa mágica en una acción divina milagrosa.

Esta relación entre magia, religión y procesos de salud-enfermedad hunde sus raíces en los principios de la propia humanidad. La necesidad de explicar hechos que no podían entender o controlar, como el misterio de la enfermedad, hizo que las civilizaciones más antiguas intentaran interpretarlos relacionándolos con elementos sobrenaturales, de tal forma que en este caso concreto se divinizó la salud y a la enfermedad se le atribuyeron propiedades mágico-simbólicas e incluso diabólicas. La comprensión de ésta última como castigo resultante de la ofensa a los dioses traspasó

⁵⁴² Diálogo atribuido a San Nilo y al médico judío Sabbatai ben Abraham: CAMPAGNE, Fabián Alejandro: “Cultura popular y saber médico” en GONZÁLEZ DE FAUVE, M^a Estela (coord.): *Medicina y sociedad...*, pp. 200-201.

⁵⁴³ *Obras de Santa Teresa de Jesús. Vida de Santa Teresa*, 6.3, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1964, p. 38. Aún hoy muchas de las peregrinaciones a lugares santos tiene por finalidad la curación.

las fronteras de la Antigüedad, perviviendo durante siglos conjuntamente con las implicaciones mágico-morales que conllevaba este hecho.

En su ascunción por el cristianismo este elemento se sumó, entre otros, a la creencia por parte de los primeros creyentes en la inminencia de la segunda venida de Cristo y el Juicio Final, que supusieron una preocupación relativa por el presente, y por tanto por la enfermedad física en sí. Éste fue el punto de partida del sistema sanitario.

También pudo influir la presentación de Jesús en el Nuevo Testamento como el sanador por excelencia, que con su sola presencia, pero también mediante su voz, algún contacto físico o conjuro, curaba. Las connotaciones sobrenaturales curativas que de esta figura se desprenden pudieron comportar una pérdida de confianza en la capacidad intrínseca del organismo del propio individuo para superar la enfermedad, consolidando dicha facultad en la fe.

Esta consideración bebe directamente del judaísmo: las Escrituras apenas aluden a la curación profesional, tan sólo hacen mención a los médicos egipcios como embalsamadores expertos. En esencia, la sanación se contempla como monopolio divino: recurrir a los servicios de un doctor con preferencia a la oración era prueba de falta de fe, un acto de irreligiosidad que merecía castigo⁵⁴⁴. Por ello el enfermo debía en primer lugar rezar a Dios, arrepentirse del pecado, enmendar su conducta y ofrecer limosnas y sacrificios para el Templo. Como consecuencia, eran sacerdotes y profetas los encargados, como delegados divinos, de la diagnosis y tratamiento de la enfermedad⁵⁴⁵. En cuanto a la habilidad del médico profesional, se consideraba que era

⁵⁴⁴ Dice el Cronista (IIIa.C) en relación con la grave enfermedad del rey Asa de Judá: “*El no buscó la guía del Señor sino que recurrió a médicos*”. No hace falta añadir que pronto murió. VERMES, Geza: *Jesús el judío*, Muchnik editores, Barcelona, 1997, p. 64.

⁵⁴⁵ Conviene en este punto recordar que desde los decenios centrales del siglo VI la asistencia médica pasó en el Occidente medieval a manos de sacerdotes, pudiendo establecerse la generalización de esta práctica a principios del siglo VIII: CAMPAGNE, Fabián Alejandro: “Cultura popular y saber médico”..., pp. 195-240, especialmente 205-208. Quizá consecuencia de este hecho resultó la influencia del derecho canónico sobre el civil, pues aún a mediados del siglo XVI la ley obligaba a los médicos y

un don divino, y las cualidades de plantas y sustancias farmacéuticas creadas por Dios para que aquél las usara como glorificación a la grandeza de la divinidad, comenzando en su práctica orando a Dios para que le permitiera diagnosticar correctamente, aliviar el dolor y preservar la vida⁵⁴⁶. Esta creencia sobrenatural sobre la curación recibió en la Edad Media el nombre de *Praeter Natura*, más allá de la Naturaleza. Su concreción llega a los tratados médicos como *De lauda medicinae* de Erasmo (1467-1536) quien concibe un vínculo necesario entre un cuerpo sano y la armonía espiritual o *Sevillana medicina*, de Juan de Aviñón (1323-?), quien explica:

*“Seys cosas son necessarias al ome que sin ellas non puede mucho biuir, las quales son el ayre que nos circunda; la segunda el comer y el beuer [...]; la sexta es el mouer y el quedar spiritual”*⁵⁴⁷,

quedando inextricablemente unidos y en relación dependiente los estados corporales y espirituales. Por la herencia de este pensamiento y procedimientos en la cultura cristiana se comprende que el acontecimiento fundamental que caracteriza la formación de la medicina de la época medieval, desde la caída del Imperio romano hasta el Renacimiento, lo represente la institucionalización de la Iglesia cristiana y se conciba una tendencia hacia la vida espiritual que se preocupa más en la vida *post-mortem* que en la vida terrenal, especialmente reforzada dicha tendencia por las distintas oleadas de pestes de finales de la Edad Media⁵⁴⁸:

“que los físicos sean tenidos dentro del terçero día de amonestar al enfermo que curaren que confiese e resçiba sus sacramentos” (Sínodo de Aguilafuente, 1478, cáp. 12),

“que los médicos hagan confesar los enfermos” (Ibídem, cáp. 18),

cirujanos a advertir a los enfermos, sobre todo a los graves, sobre la necesidad de la confesión so pena de 10.000 mrs. “*por cada vez que lo dexaren de hacer*”, GONZÁLEZ DE FAUVE, M^a Estela y FORTEZA, Patricia de: “Idealidad del discurso...”, pp. 48-49.

⁵⁴⁶ VERMES, Geza: *Jesús el judío...*, pp. 64-65.

⁵⁴⁷ RIVERA-CORDERO, Victoria: *Subjetividad, enfermedad...*, pp. 21, 26.

⁵⁴⁸ KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, p. 13; RIVERA-CORDERO, Victoria: *Subjetividad, enfermedad...*, pp. 42-43. Esta relación se encuentra también en textos de carácter más general, como las *Etimologías de San Isidoro de Sevilla*: textos generales como las *Etimologías* de San Isidoro: “*Cinco son los sentidos del cuerpo [...] Se denominan sentidos porque gracias a ellos el alma gobierna sutilísimamente al cuerpo*” (XI, 1. Del hombre y sus partes).

“que los médicos no visiten tercera vez a los enfermos, hasta que estén confesados y comulgados” (Sínodo de Burgos, 1545, cáp. XI, 6)⁵⁴⁹,

fortaleciéndose la prevalencia de la teología sobre la medicina secular: en 1130 se prohíbe a los monjes ejercer la medicina porque podían volverse hacia los cuidados del mundo (*Corpus Juris conoci*, cap. Nam magnopere, 3); en 1163 el *Concilio de Tours* hace una prohibición semejante al impedir a los clérigos asistir a conferencias universitarias y la cirugía (*Ibidemd.*, cap. tua nos, 19)⁵⁵⁰, etc.

De este modo, la imposición de manos, plegarias rezadas al tiempo de la recogida de hierbas, agua bendita para preparar fármacos, las invocaciones aludidas más arriba, talismanes, piedras y amuletos convertidos en medallas o reliquias que protegen al portador, incluso imágenes con poderes milagrosos y procesos físicos como el soplo o esputo santos en bocas ajenas, fueron el resultado de la estrecha convivencia entre la ciencia oficial y la cultura popular en que se preservó este fundamento mágico-religioso⁵⁵¹.

Teresa testimonia esta connivencia con algunas de las intitulaciones que otorga a Dios: “Dios que es verdadera Salud” (1r), “soberano Físico” (29r), “Salud verdadera de los enfermos” (49v), etc.

⁵⁴⁹ Ejemplos tomados de SANTO TOMÁS, Magdalena: *La asistencia a los enfermos...*, p. 66.

⁵⁵⁰ KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, pp. 191-192.

⁵⁵¹ BYNUM, Caroline Walker: “El cuerpo femenino...”, pp. 165-166; GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Cultura, Ciencia y Magia en la Edad Media” en GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (ed.): *Cultura de élites...*, pp. 109-141. Cfr. PATERSON, L.M.: *El mundo de los trovadores. La sociedad occitana medieval (entre 1100 y 1300)*, Península, Barcelona, 1997; BRUNEL, C.: “Recettes médicales du XIII^e siècle en langue de Provençe”, *Romania* 83 (1962), pp. 145-190; MEYER, P.: “Recettes médicales en provençal, d’après le MS.R. 14.30 DE Trinity College (Cambridge)”, *Romania* 32 (1903), pp. 268-299; THORNDIKE, L.: *A history of magic and experimental science*, Nueva York, 1923; BOLOGNE, J.C.: *De la antorcha a la hoguera. Magia y superstición en el Medioevo*, Anaya/Mario Muchnik, Madrid, 1997; CID, F. (dir.): *Historia de la Ciencia. Antigüedad y Edad Media*, Barcelona, 1997, BOGLIONI, P. (ed.): *La Culture populaire au moyen âge. Etudes présentées au Quatrième colloque de l’Institut d’études médiévales de l’Université de Montréal, 2-3 avril 1977*, Montreal, 1979. Bibliografía tomada de GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Reflexiones Históricas...”.

Finalmente, las limosnas, además de constituir un medio curativo para los enfermos, puesto que facilitaba su acceso a remedios que precisaban reversión pecuniaria, también eran partícipes de esa relación religioso-mágica en torno a la enfermedad, en cuanto que favorecían el comportamiento virtuoso de quienes las dispensaban, convirtiéndose así en medio de salvación⁵⁵², finalidad compartida por las misas aludidas por Teresa, entendidas como el rito por excelencia de acercamiento a Dios.

Todos estos remedios se utilizaban porque se creía que la naturaleza estaba viva y era susceptible a cambios provocados por la acción de aquéllos, lo mismo que los designios de Dios. La aceptación de estos postulados por parte de las instancias oficiales varía desde una total condena, como prueba la quema en la hoguera del dominico Giordano Bruno, seguidor del arte de la magia de Marsilio Ficino y deudor de la tradición hermética, pasando por una matizada conformidad, como la de Tomás de Aquino, que aceptaba cierta influencia indirecta de los astros sobre los cuerpos terrestres que no anulara totalmente el libre albedrío humano, hasta una profunda convicción como en el caso del cardenal Pierre D'Ailly, quien no dudaba de la influencia del horóscopo y de las conjunciones astrológicas en la venida de los profetas⁵⁵³.

En sentido inverso, la manipulación física podía tener consecuencias espirituales. Éste es el fundamento de la penitencia en forma de sufrimiento carnal en sus diversas vertientes de sustitución de la indumentaria habitual por una de pobres cualidades (o la

⁵⁵² Esta interpretación puede verse reflejada en los manuales de confesores, los *Castigos e Documentos del rey don Sancho*, el *Libro de Buen Amor*, los testamentos, etc. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ignacio: *El Rimado de Palacio...*, p. 116, 130; SANTO TOMÁS, Magdalena: *La asistencia a los enfermos...*, p. 6.

⁵⁵³ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: "Reflexiones Históricas...", pp. 15-23.

renuncia total a ellas, como fue el caso de Francisco de Asís), laceraciones, cuyo sentido era imitar a Cristo en su Pasión, y privaciones diversas, que podían responder a opciones personales, como las penitencias de Catalina de Siena, más o menos colectivas, como el uso de hábito, clausura y silencio en las órdenes femeninas, o ser impuestas a la totalidad de los creyentes, como sucede en la regulación alimenticia que regía la vida religiosa de los cristianos⁵⁵⁴. Me refiero a la incidencia tanto de ayunos y vigiliias como de menús extraordinarios según el calendario litúrgico señalase tiempos de cuaresma, adviento, festividades litúrgicas y fiestas de la Virgen o los Santos⁵⁵⁵, incidencia que también se subraya en algunas leyendas que pretenden el ayuno de algunas figuras de santidad desde su infancia más precoz, como la Virgen María, de quien dice Sor Isabel de Villena en su *Vita Christi* que “*Certs dies de la setmana no mamava sino una vegada, sabent que la penitencia e dejuni eren vida de la anima*” (I, 25), San Nicolás, quien, estando aún en la cuna, ayunaba tres días por semana por la misma razón⁵⁵⁶, Santa Lugarda, que emprendió tres veces ayunos de siete años de duración⁵⁵⁷ o San Jerónimo, de quien Asela Virgen dice “*que tenía el ayuno por recreación, y la hambre por refeción, y como la truxesse no el desseo sino la humana*

⁵⁵⁴ Recuérdese su raíz inmediata hebrea, transmitida rigurosamente a través de Jesús y que tiene su reflejo en el Antiguo Testamento: “*Dentro de cuarenta días Nínive será destruida*’. *Los ninivitas creyeron en Dios: ordenaron un ayuno y se vistieron de sayal desde el mayor al menor. La palabra llegó hasta el rey de Nínive, que se levantó de su trono, se quitó su manto, se cubrió de sayal y se sentó en la ceniza. Luego mandó pregonar y decir en Nínive: ‘Por mandato del rey y de sus grandes, que hombre y bestias, ganado mayor y menor, no prueben bocado ni pasten ni beban agua. Que se cubran de sayal...’ [...] Vio Dios lo que hacían, cómo se convirtieron de su mala conducta, y se arrepintió Dios del mal que había determinado hacerles, y no lo hizo*” (Jon 3).

⁵⁵⁵ Un ejemplo concreto de esta programación a lo largo del siglo XIV puede comprobarse de la mano de J. Carlos Vizuete Mendoza en “La dieta alimenticia en la religiosidad femenina de San Clemente de Toledo” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo...*, pp. 247-257. Otro más próximo a Teresa de Cartagena en MARTÍNEZ GARCÍA, Luis: “La alimentación en el Hospital del Rey de Burgos. Contribución a la historia del consumo en la Baja Edad Media castellana”, en *Cuadernos Burgaleses de Historia Medieval*, 3, Burgos, 1995, págs. 83-154.

⁵⁵⁶ FERRER NAVARRO, Ramón: “Entorno medieval...”, p. 293.

⁵⁵⁷ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, p. 77.

*necesidad a aver de comer, con pan y sal, y con agua fría, incitava más el apetito que le recreava y satisfacía*⁵⁵⁸.

Las instituciones

Dentro de las instituciones encargadas de asistir al enfermo hay que citar en primer lugar a la familia. Como Magdalena Santo Tomás ha demostrado en su tesis,

*“las gentes que no iban a los hospitales: bien cuando estaban enfermas o incluso cuando sufrían algún accidente, eran cuidadas y atendidas en sus casas, siendo las mujeres de su propia familia quienes se encargaban de ello, aplicando el tratamiento médico y siguiendo sus indicaciones”*⁵⁵⁹.

Sin embargo, y según lo visto más arriba, no siempre las familias asumían esta responsabilidad, o bien sus posibilidades económicas no lo permitían. Ello obligaba al enfermo empobrecido, desasistido por su familia, a la pérdida de residencia, la vida errante y la ociosidad, según lo retrata Teresa. ¿Se trata de una experiencia personal o un testimonio paradigmático del mundo del enfermo bajomedieval?

Creo más bien lo segundo, a juzgar por la gran cantidad de instituciones nacidas con el propósito de dar solución a tamaño problema⁵⁶⁰. Como afirman José García Oro y M^a José Portela,

*“Cada núcleo urbano y cada distrito territorial pasó los siglos medievales dando vida a innumerables albergues y hospitales, creados para acogida de la población necesitada: peregrinos y transeúntes, pobres y desvalidos de todos los estilos, enfermos, apestados y heridos”*⁵⁶¹.

Y esta realidad no sólo se circunscribe a la Corona de Castilla, sino que es extensible al resto de países de Europa, en los que la actividad asistencial y hospitalaria

⁵⁵⁸ VILLEGAS, Diego de: *Fructus Sanctorum*, VIII.

⁵⁵⁹ SANTO TOMÁS, Magdalena: *La asistencia a los enfermos...*, p. 541.

⁵⁶⁰ Ya he apuntado que el cambio de naturaleza del nuevo pobre urbano así como su incremento numérico, debido no sólo al crecimiento vegetativo propio de los lugares, sino también a los aportes de población foránea que llegaba a la ciudad, había hecho necesaria una asistencia diferente a la que la Iglesia venía ejerciendo tradicionalmente.

⁵⁶¹ GARCÍA ORO, José; PORTELA SILVA, M^a José: *Las reformas Hospitalarias del Renacimiento en la Corona de Castilla*, El Eco Franciscano, Santiago de Compostela, 2005, p. 9.

fue uno de los componentes históricos de la vida comunitaria, básicamente desarrollada por cofradías, cenobios y cabildos.

Respecto de las primeras, pueden distinguirse distintas instituciones. Así lo recoge José Sánchez Herrero para la zona castellana del valle del Duero en los siglos XIV y XV⁵⁶², juzgando como su época dorada el XV. Distingue este autor entre cofradías de gremios, de clérigos y caritativas. Las primeras solían fundar un hospital para la realización de obras asistenciales y benéficas que incluían el cuidado de enfermos, limosnas, mortajas y enterramientos para los pobres. Las segundas, a pesar de que no figuraban entre sus funciones primordiales, también atendían al enfermo con visitas, enterramientos “con solemnidad”, limosnas y comidas en festividades. Algunas cofradías de clérigos también fundaban hospitales. Las últimas, las cofradías caritativas, estaban formadas por gentes de toda clase ya para la atención de sus miembros, ya para pobres ajenos; en ocasiones promovían un hospital, pero su aportación básica eran las limosnas periódicas o en sus festividades. Sobre hospitales, fundados bien por una persona o familia importante, bien por una cofradía (o creada ésta para su atención), se puede decir que todos estuvieron abiertos para los pobres, siendo en algunos casos ellos el único motivo para su fundación. Los hubo para el cuidado de una determinada enfermedad, como los Lazaretos de San Lázaro, o para estudiantes pobres y enfermos, como el Hospital de San Juan, para la atención y cuidado de niños pequeños expósitos, incluso hubo órdenes dedicadas a la sanación de una enfermedad, como los frailes de San Antón y el mencionado “fuego infernal” o ergotismo. De la necesidad de estas instituciones para asistir el desamparo sufrido por sus beneficiados y la asimilación de

⁵⁶² SÁNCHEZ HERRERO, José: “Cofradías, hospitales y beneficencia en algunas diócesis del valle del Duero, siglos XIV y XV”, *HISPANIA*, 1974, 34 (126), pp. 5-51; MARTÍNEZ GARCÍA, Luis: “Los hospitales y las cofradías de la ciudad de Burgos en la Edad Media”, en VV. AA., *Burgos en la Edad Media*, Burgos, 1984, págs. 446-460.

los mismos antes referida dan cuenta las ordenanzas, en las que se repiten constantemente frases como “*para curar a los pobres de ambos sexos de enfermedades contagiosas*”, “*para recoger peregrinos pobres*”, “*para curar enfermos pobres*”, “*para recoger mujeres pobres*”, etc.⁵⁶³.

Más cerca aún de Teresa, y como prueba de la necesidad vivida en una ciudad ciertamente populosa, en Burgos encontramos a finales del siglo XV treinta y dos hospitales tomando la palabra del peregrino alemán Hermann Küning, autor de una Guía de Peregrinos, documentados al menos 30 de ellos, entre los que nos encontramos todas las tipologías antes descritas: el hospital de Santa María la Real, dotado por Elvira González, el de Anequín, perteneciente a la cofradía de Santa María y San Juan, el de La Lo, obra de la familia de mercaderes del mismo apellido, el hospital de los Ciegos, o los gremiales, como el de los tanadores, zapateros y taberneros⁵⁶⁴.

Entre ellos podían adoptar la vertiente benefical, por la que un hospital era censado como beneficio eclesiástico y provisto mediante el sistema de reserva o patronato; la canónica, que convirtió a un tipo determinado de hospitalarios en casas religiosas con exención y autonomía; y la regular y monacal, instituciones anexas a monasterios.

Esta necesaria protección asistencial, de la que son evidencia dichas instituciones, fue objeto no obstante de abusos⁵⁶⁵, lo que derivó en medidas sobre la admisión de

⁵⁶³ Sobre el funcionamiento y organización concretos de un hospital *cfr.* MARTÍNEZ GARCÍA, Luis: *La asistencia a los pobres en Burgos en la Baja Edad Media. El hospital de Santa María la Real (1341-1500)*, Diputación provincial de Burgos, Burgos, 1981; GARCÍA ORO, José; PORTELA SILVA, M^a José: *Las reformas Hospitalarias...*, sobre el Gran Hospital de Compostela y el Hospital del Rey de Burgos; y el ejemplo de San Antolín de Palencia, SÁNCHEZ HERRERO, José: “Cofradías, hospitales...”, pp. 31-33.

⁵⁶⁴ VALDEÓN BARUQUE, Julio (dir.): *Burgos en la Edad Media...*, pp. 446-460.

⁵⁶⁵ Entre la larga lista de denuncias destacaban la simulación de graves heridas, apoplejías, hemorragias y disminuciones crónicas. Ello alimentó una imagen del pobre infiltrada tanto en el plano literario como en el iconográfico hasta cambiar su imagen tradicional objeto de la misericordia cristiana en sujetos

pobres y enfermos y su tiempo de permanencia en estas instituciones. Además la relación entre cofradías y hospitales no fue armoniosa, recogiendo algunas gran cantidad de necesitados y permaneciendo otras prácticamente vacías. Por esto y por el elevado número de ellas en el siglo XVI muchas desaparecieron o fueron agrupadas para una mayor eficacia y un supuesto mejor control de las mismas pretendidos desde la jurisdicción municipal (ya que en la gran mayoría de los casos su dominio estaba bajo la potestad de las iglesias locales e instituciones eclesiásticas que los patrocinaban) y concretándose en la formulación de derechos exclusivos de control bajo el todavía indefinido Patronato Real por la monarquía.

Otros establecimientos benéficos fueron las “Arcas de Misericordia”, que recogían en las iglesias limosnas de los fieles; las celebraciones de festividades locales del santo a favor del cual ha hecho un voto el municipio por el que se atendía a los pobres⁵⁶⁶; las limosnas individuales; las mandas testamentarias⁵⁶⁷; etc.

Sobre su capacidad y efectividad, la inquietud que revela la fundación de este elevado número de instituciones e iniciativas privadas inclinaría a creer en cierta satisfacción real de la necesidad existente. Sin embargo el grado de atención logrado es muy difícil de penetrar, pues a lo largo del siglo XV la integración de los principales

caracterizados con gestos de patética condición, a menudo pícaros y embaucadores que explotaban la ingenua caridad cristiana: ”: BETRÁN MOYA, José Luis: “Pobreza y enfermedad...”, p. 85.

⁵⁶⁶ Por ejemplo en Villapando el voto a la Inmaculada quedó instituido desde 1466, en cuya festividad se velaba por los desfavorecidos.

⁵⁶⁷ Citaré el testamento del propio tío de Teresa, Alfonso García de Santa María: “*El día de solemnidad o el siguiente se dará una comida (reficiantur) a todos los pobres de la ciudad que quieran acudir al aula baja pontifical que suele denominarse ‘aula salutacionis’ [...] A los hospitales y pobres de Burgos y suburbios: 4.000 mrs., 2.000 para que los distribuyan entre los pobres mendicantes un varón probo o dos en la catedral los domingos cuando se celebren las solemnidades de las misas, como se distribuían por sus limosneros al presente. Empezarán un domingo hasta acabarlos en los siguientes [...] Al hospital de Santa María, de huérfanos, 1.000 mrs. Al de Santa María la Real, junto a la puerta de San Martín, 500. A los otros hospitales de la ciudad y suburbios, 100 a cada uno. El capellán de la Visitación cuidará que con esas cantidades se compren lechos o alguna cosa útil a cada hospital. Al hospital ‘quod domini Daniele seu Capisalis vocantur’ [...] 10.000 mrs., con los que se compren camas y se rehaga o edifique la casa según pareciere al prelado sucesor. Lo que resta de los 40.000 será para los pobres [...] Para casar diez vírgenes pobres, 30.000 mrs. para redención de cautivos, 1.000 fls. Procuren sean el mayor número posible, gastando todo en ello, ‘non defalcentur de summa’ ”, CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, pp. 435-439.*

oficios hospitalarios en la doctrina y la práctica benefical los convirtieron en meros títulos de rentas, a la vez que muchos albergues transformaron su actividad asistencial en mercantil al poner en venta sus servicios como meros mesones.

Es por esta situación de degradación por lo que ya desde el siglo XIV existe en toda Europa cristiana una intención y reivindicación de reforma y reorganización que tendrá como fruto la concentración de los hospitales, la titularidad real y dilatación de los programas asistenciales⁵⁶⁸.

Concluyendo, el testimonio de Teresa no es sino fiel reflejo de una sociedad preocupada, a veces molesta, por la presencia en sus calles de pobres, ociosos, mendigos y enfermos para cuya asistencia pone en marcha centros benéficos, sombra del desamparo y el abandono a los que son empujados. Tal actitud evidencia la ambigüedad que el ideal de pobreza experimenta desde el siglo XIV, acentuada parcialmente en el siglo XV debido a su asunción por algunas sectas declaradas heréticas.

Tras esta exposición sobre la enfermedad, sobre la que me he detenido con cierto detalle, incluso quizás más de lo necesario en opinión de algunos, pero que he juzgado conveniente tanto para entender adecuadamente el contexto que vivió Teresa como por el significado que tuvo esta circunstancia en la autora y su obra, sólo me queda recordar que el cubrimiento de las necesidades primarias de alimento, salud y techo no suponen una calidad de vida, de lo cual es patente ejemplo Teresa de Cartagena⁵⁶⁹, así como el ingente número de consolaciones que en aquella época circulaban.

⁵⁶⁸ GARCÍA ORO, José; PORTELA SILVA, M^a José: *Las Reformas Hospitalarias...*, p. 9.

⁵⁶⁹ Quien no obstante sigue siendo privilegiada en cuanto a que esas necesidades le son cubiertas en un convento y por una familia pudiente, además de poder optar al consuelo de unos textos a los que la

IV.4.2. Medios para la transformación del significado y sentido de la enfermedad

Vistas las cargas que la enfermedad impone al doliente, Teresa expone tres vías para su alivio (sigo en su exposición el orden en que la autora los va desvelando): la intervención divina, los libros y la trascendencia del cuerpo.

IV.4.2.1. La iluminación divina, ¿signo iluminista?

La pesada carga que comporta su enfermedad Teresa espera que le sea aliviada por la “luçerna” divina, según hemos visto. Además de las citas antes referidas, aún la menciona algunas veces más:

“E con esta luz verdadera que alunbra a todo omme que viene en [e]ste mundo, alunbrado mi entendimiento” (1r),

“ca en éstas reluze más claro el amor verdadero y ser paternal que el Padre de las luces de *nuestra* salvaçión tiene” (26r),

“clarificóle interiorment[e] con la unçión del Espíritu Santo, y de aquí fue dado comienço a la luz de su grand perfección” (32v), etc.

No me hubiera llamado la atención este uso de la luz como elemento liberador, si no hubiera habido autores que lo interpretaron como posible signo de desviación herética. Así lo recoge Lewis Joseph Hutton:

“Debido en parte a la influencia de Raimundo Lulio⁵⁷⁰ y al contacto con los sufíes musulmanes, se desarrolló entre los franciscanos el fenómeno espiritual del iluminismo [...] En términos muy generales podemos ver en la obra de Teresa de Cartagena huellas de iluminismo”.

inmensa mayoría no tenía acceso. El grado de sufrimiento que ella revela puede dar idea de aquel al que podían llegar los menos afortunados.

⁵⁷⁰ Esta influencia y el uso que Teresa de Cartagena hace de la luz es interpretado por Dayle Seinderspinner como rasgos del franciscanismo de la autora, sin mayores connotaciones. *The Writings...*, p. 11. Cfr. NIETO, José C.: *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979, pp. 93-166, 585-602.

A continuación transcribe aquellos párrafos en los que la autora insiste en la imagen de la luz como elemento liberador espiritual⁵⁷¹.

Ya he señalado la posible influencia de Raimundo Lull en Teresa. Y es cierto que, según Julián Ribera, todo el sistema sufí y textos y métodos de mohidín pueden encontrarse en la obra de Raimundo, y que explícitamente toma la comparación del *Fotuhat* de Abenarabi de la pequeña chispa de una luz extinguida que se inflama otra vez al acercarse a la luz ardiente⁵⁷².

Marcel Bataillon, ahondando en esta línea, apuntó un marcador sociológico que confería naturaleza grupal al movimiento, afirmando que el movimiento iluminista tuvo su origen en los judíos conversos que se habían hecho franciscanos. En cierto sentido, fue una reacción contra los males del tiempo, concretamente una respuesta doliente ante el nacimiento de la doctrina de la pureza de sangre, aunque reconoce que su historia es más antigua: según este autor el iluminismo español fue, en general, un cristian[ism]o interiorizado, un sentimiento vivo de la gracia⁵⁷³. Otras hipótesis apuntan a una relación directa de esta corriente con los movimientos reformistas que estaban eclosionando en otros países europeos, como el erasmismo y luteranismo.

En Teresa podrían concurrir todos estos factores que, según los estudiosos, posibilitarían la formación de esta doctrina: su condición de judeoconversa; su primera filiación religiosa al franciscanismo; una posible evolución de su propia experiencia religiosa del conocimiento divino; incluso los embriones de las corrientes reformistas europeas podrían haber llegado a conocimiento de Teresa gracias a su tío Alonso, no por comulgar con ellos sino por contacto a través de sus viajes y correspondencia.

⁵⁷¹ HUTTON, Lewis Joseph: *Teresa de Cartagena...*, pp. 26-27.

⁵⁷² HATZFELD, Helmut: *Estudios Literarios sobre mística española*, Gredos, Madrid, 1968, p. 24.

⁵⁷³ BATAILLON, Marcel: *Erasmus y España*, F.C.E., Madrid, 1986, pp. 68-71, 176-198.

También su rango sexual podría haber contribuido a una fraternidad con los postulados alumbrados, que abrían caminos novedosos de libertad que respondían a los anhelos de muchas mujeres, como más arriba se señaló⁵⁷⁴.

Efectivamente, algunos de los enunciados desarrollados por el iluminismo pueden confraternizar con el pensamiento de Teresa hasta cierto punto: una hermenéutica doctrinal personal, el contacto directo con Dios, la promoción de la interiorización, la importancia de la oración, etc. Es desde esta óptica desde la que Lewis Joseph Hutton cree ver huellas del iluminismo en la obra de Teresa, si bien reconoce no hallar nada en su obra que no sea católico y ortodoxo. Y ello puede entenderse en razón a la existencia de diferencias sustanciales que no dejan espacio para tal adscripción, principalmente porque Teresa entiende la unión del alma con Dios como promesa *post mortem*.

Respecto de los contactos con el sufismo, hay que recordar, según nos sugiere Sachiko Murata, que en esta doctrina se dice a menudo que el intelecto es “una luz”, aún más, el nivel más elevado del alma como imagen reflejada del Primer Intelecto. La luz sería pues la naturaleza esencial del intelecto o del corazón humano (conocimiento por amor), consciente y despierta⁵⁷⁵. Y ciertamente esta definición respondería aparentemente con el concepto manejado por Teresa. Pero hay estudiosos, como Helmut Hatzfeld, que en sus investigaciones han declarado, como principio, que los conceptos expresados en un lenguaje que ocurre en la tradición occidental tanto como en la árabe, no deben ser atribuidos a influjo árabe o luliano⁵⁷⁶. De hecho, hay que tener en cuenta

⁵⁷⁴ Un ejemplo de análisis sexual del movimiento en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “Madre y maestra...”, pp. 99-122.

⁵⁷⁵ MURATA, Sachiko: “La luz de la mujer: el principio femenino en el sufismo” en BENEITO, Pablo (ed.): *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 267-280, especialmente 275-278.

⁵⁷⁶ HALZFELD, HELMUT: *Estudios Literarios...*, p. 24.

que existe toda una tradición lumínica filosófica (Platón, Plotino, Ficino, etc.), que las mismas Sagradas Escrituras abundan en ella y que incluso en la filosofía medieval la *claritas* es uno de los componentes fundamentales de la belleza, dando lugar a una estética de la luz especialmente desarrollada en el siglo XIII⁵⁷⁷.

Quizás por todo ello, a pesar de que son muchos los nombres de mujeres barajados por los autores expertos en el iluminismo, ninguno hace mención explícita a Teresa de Cartagena⁵⁷⁸, así como tampoco se retrotrae este movimiento religioso a su tiempo⁵⁷⁹.

Aunque sus circunstancias fueran idóneas para esta adscripción, el empleo que Teresa hace de ciertas palabras que más tarde se sumarían al vocabulario predilecto de los alumbrados se produce en un contexto que nada, absolutamente nada, tiene de heterodoxo: varias de las alusiones a la “luz” son tomadas de las Sagradas Escrituras, que por cierto abunda en estas expresiones, y el resto son exégesis escrupulosas de las mismas que la significan como suprema sabiduría, justicia o divinidad⁵⁸⁰; cuando usa el

⁵⁷⁷ ALADRO FONT, Jorge: *Pedro Malón...*, pp. 65-66.

⁵⁷⁸ El dato que más pudiera aproximarse a su persona es el que hace referencia a las dos casas que se erigieron en bastiones del iluminismo en el siglo XVI, pues una de ellas será el palacio de los Mendoza, duques del Infantado, con cuyos antecesores tuvo gran relación la familia Santa María (incluso sanguínea), y Teresa específicamente, como hemos visto. A pesar de ello no puede eludirse el lapso temporal que los separa de los Mendoza a quienes la historia juzgó de heterodoxia. BATAILLON, Marcel: *Erasmus...*, p. 146.

⁵⁷⁹ Para profundizar en el funcionamiento de este tipo de grupos puede consultarse LE GOOFF, JACQUES (comp.): *Herejías y sociedades: en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, Siglo XXI, Madrid, 1987; SENDÓN DE LEÓN, Victoria: *La España herética*, Icaria, Barcelona, 1986; GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A.: *Cristianismo marginado: Rebeldes, Excluidos, Perseguidos. II. Del año 1000 al año 1500. Actas del XII Seminario sobre Historia del monacato celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 3 al 6 de agosto de 1998*, Polifemo, Aguilar de Campoo-Madrid, 1999. Sobre el grupo específico de los iluminados cfr. MÁRQUEZ, Antonio: *Los alumbrados: orígenes y filosofía 1525-1559*, Taurus, Madrid, 1972; HUERGA, Álvaro: *Historia de los alumbrados: (1570-1630)*, IV tomos, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978-1994; LLORCA, Bernardino: *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667): según las actas originales de Madrid y de otros archivos*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1980; HAMILTON, Alastair: *Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain: the alumbrados*, University of Toronto Press, Toronto, 1992.

⁵⁸⁰ Lo mismo que harían San Gregorio Magno, San Agustín, Hildegarda de Bingen, Pedro Malón, Pedro de Osuna, Santa Teresa de Ávila, Constanza de Castilla, Santa Catalina de Siena, etc. Muy cercanamente a ella, su abuelo Pablo definió en términos de claridad y luz su proceso de conversión, tras vencer la

concepto de “recogimiento” expresa en principio el aislamiento a que su sordera le sometía, la cual le llevará a una perspectiva interiorizadora; el término “gracia” es concebido por la autora como el don por el que una mujer puede escribir tratados o encarnar maravillas por deseo de Dios⁵⁸¹. En ningún momento Teresa aboga por una contemplación pura y una renuncia a su individualidad, un “dejamiento” en definitiva. Más bien al contrario, la monja Teresa defiende un método de perfeccionamiento en el que la voluntad, activa entendida desde los presupuestos cristianos como medio de resistencia al pecado, es esencial.

Es decir, la similitud de contenidos de la “*luz*” sufí y la utilizada por Teresa, no denota una abdicación de la ortodoxia cristiana por parte de ésta, sino más bien su participación en un imaginario cultural que, además de recoger un legado escriturístico y clásico, estaba impregnado aún de una tradición islamizante, pero en términos de aculturación. La utilización de éste y de otros términos y conceptos similares vistos no susciben caracterizaciones de contenido iluministas *per se*, por lo que considero exagerado y sin fundamento el rastreo de una precoz y naciente heterodoxia en Teresa de Cartagena.

Sirvan como exponentes de la universalidad de la imagen de la luz, como fuerza o energía espiritual suprema y divina que otorga sabiduría, el persa Sihab al-Din Yahyà Suhrawardi (siglo XII), en quien se da una conjunción de las tradiciones aristotélica, neoplatónica, mazdea, cristiana, especialmente joánica e islámica; la india Lal Ded

oscuridad a la que le tenían obligado las espirituales cataratas que padecían sus ojos. FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena...*, p. 21.

⁵⁸¹ Tomo estas ideas de Vicente García: “La defensa de la mujer...”, pp. 97, 103.

(siglo XIV), cuyo pensamiento se encuadra en el sistema filosófico-religioso medieval del shaivismo y la cristiana Ángela de Foligno (1249-1309)⁵⁸².

IV.4.2.2. El acceso a la palabra

Teresa espera la luz benefactora de su Dios, pero mientras es factible acceder a un consuelo:

“E porque mi pasión es de tal calidat e tan porfiosa que tanpoco me dexa oír los buenos consejos *commo* los malos, conviene sean tales los consejos consoladores que, *sin* dar bozes a mi sorda oreja, me pued[a]n poner en la claustra de sus graçiosos e santos consejos para lo qual es neçesario de recorrer a los libros” (1v),

“de loores e amonestaçiones deste santo themor los libros *son* llenos” (33r), y aún podrían citarse muchos ejemplos más de esta inclinación por la lectura⁵⁸³.

Efectivamente el acceso al mensaje cristiano tiene varias vías de recepción, según la naturaleza y grado de frecuencia e intensidad de las relaciones entre individuos y la pastoral del clero a través de contactos individuales, de la confesión, de la dirección de conciencia, de visitas, liturgias⁵⁸⁴, etc. Teresa contó en este sentido con un acercamiento de excepción, si recordamos la familia a la que perteneció y la formación de la que disfrutó, siendo *Arboleda* reflejo de la cultura e instrucción recibidas. El canal básico para la adquisición de este tipo de formación fue, sin duda la palabra oída⁵⁸⁵, de la que

⁵⁸² En este mismo sentido se expresa M^a Mar Cortés en su *Teresa de Cartagena...*, pp. 223-224.

⁵⁸³ Que su amor por los libros lo bebió de su propia familia parece claro. Reflejo de éste en la persona de su tío Alonso es su *Doctrinal de caballeros* y los prólogos al *De senectute* y *De officiis* de Cicerón. Véase al respecto un tratado suyo específico sobre el tema en la obra de LAWRENCE, Jeremy N.H.: *Un tratado de Alonso de Cartagena sobre la educación y los estudios literarios*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1979.

⁵⁸⁴ Cfr. MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “Notas para la definición de un modelo socioreligioso femenino: Isabel I de Castilla” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo...*, pp. 417 y ss.

⁵⁸⁵ La importancia de esta actividad pastoral fue rápidamente captada por los mendicantes, según hemos visto, de forma que no sólo predicaban en sus propias iglesias y en las de las monjas que dirigían. A pesar de la animosidad que abrigaba contra ellos el clero secular, se les invitaba a las parroquias. Su programa era amplio y de éxito. Especialmente los franciscanos utilizaron sermones en lengua vernácula,

esta escritora dispuso parcialmente hasta la juventud, según hemos visto. Pero hay otros canales: la imagen, universal, muy expresiva pero parca y menos reveladora, y la palabra escrita, comprensible únicamente para algunos privilegiados, entre los que se encuentra Teresa⁵⁸⁶. La parcialidad de esta facultad, no obstante, no significa que la comunicación de las enseñanzas por ella alcanzadas quedara limitada a sus lectores, puesto que, al ser sus destinatarios aquellos que pertenecían a los grupos sociales más “privilegiados”, los modelos propuestos en los escritos para ellos los trascendían y se convertían en arquetipos ideales para toda la sociedad, al margen de que pudieran efectivamente asimilarlos o no.

Así lo demuestra el hecho de que la instrucción femenina en la lectura fuera vista, desde los primeros tiempos del cristianismo, como deseable y que su afán aleccionador general no entrara en contradicción con el restringido perfil femenino pretendido. Ya en el siglo III Anastasio presenta como recomendable en su *De virginitate* la lectura y meditación de las Sagradas Escrituras y el aprendizaje de los salmos en la oración de las vírgenes cristianas, preceptos recogidos por San Jerónimo (ca.343-420) -uno de los escritores que más se prodigó en detallar un programa educativo para estas mujeres-, San Agustín y otros Padres de la Iglesia. Estas enseñanzas perduraron durante el

“vulgarizaron “ la teología, enseñaron biografías edificantes, fomentaron el asociacionismo y las prácticas paralitúrgicas como el teatro, el canto, etc. El sentido apostólico de estas órdenes las mantuvo ocupando el primer rango en esta actividad durante los siglos XIV y XV. Como franciscana, nuestra protagonista tuvo acceso a ella de forma ineludible hasta que su cuerpo se lo permitió.

⁵⁸⁶ A pesar de encontrarnos a finales del siglo XV, en el que las instituciones de enseñanza (estudios conventuales, universidades, etc.) estaban plenamente establecidas, no hay que olvidar que aún su acceso estaba restringido a una minoría muy selectiva. El privilegio de Teresa no se reduce a su capacidad de lectura, sino al acceso a la cultura y los libros de las bibliotecas de su familia. Como ejemplo del acceso de las mujeres Cartagena a ellas, recordemos el inventario de libros de Alvar García que Francisco Cantera Burgos examina y que dice “*otra copia de Boecio que tenía en latín y castellano [...] que presté a mi sobrina, doña Juana de Cartagena, y que aún no me ha devuelto*”, en *Alvar García de Santa María...*, p. 443.

Medievo, como atestigua una obra de carácter más general como el *Livre pour l'enseignement de ses filles* de Geoffroy de la Tour Landry⁵⁸⁷.

Además de testimoniarse vitalmente los modelos escritos en las personas que privilegiadamente accedían directamente a sus fuentes, precisamente en razón a su exclusividad, la lectura de textos solía realizarse por una persona capacitada para ello en voz alta, de manera que los que le acompañaran pudieran beneficiarse de sus entretenimientos o enseñanzas⁵⁸⁸, aunque resultara su aprovechamiento relativo, o, al menos, más dificultoso.

Teresa, por la profunda sordera que padecía, accedió a la lectura mental, lo que facilitaba una asimilación personal e íntima, constituyendo este tipo de canal una vía interiorizada de acceder a los contenidos de la fe, de reflexión profunda a la vez que un instrumento valioso en la práctica de la oración. Con ello esta enferma disponía de la infraestructura necesaria para un correcto cumplimiento de las obligaciones cristianas y un acercamiento a Dios más directo. Del mayor valor que otorga a este tipo de canal nos percatamos en puntualizaciones como “el qual é oído dezir y aun leído” (35r).

No obstante las ventajas que una sordera total brindaban, la interiorización fue promovida además de en comunidades religiosas también a nivel social. Algunos escritores religiosos intentaron inculcar a los fieles el arte de la introspección, especialmente con miras hacia la confesión. El examen cotidiano se recomendó tanto a

⁵⁸⁷ VIZMANOS, Francisco DE BORJA: *Las vírgenes...*, p. 1099 en CUADRA, Cristina: “Leer, escribir y enseñar. La experiencia de las mujeres en los siglos IV a X” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *De leer a escribir I...*, p. 28; GÓMEZ MOLLEDA, M^a Dolores: “La cultura femenina...”, p. 140. Me he referido a la instrucción, que no a la educación. Para profundizar en la diferencia, *cfr.* SEGURA GRAIÑO, Cristina: “La educación de las laicas en la Baja Edad Media castellana. Cultura de hombres, ¿cultura de mujeres?” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *De leer a escribir I...*, pp. 63-76. sobre su complejidad en términos de fuerza social, *cfr.* REGUERA, Iñaki: “Aculturación y adoctrinamiento. Cultura de élites y cultura de masas: Acomodación y resistencias” en GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (ed.): *Cultura de élites...*, pp. 143-168, de forma muy sintética al respecto especialmente p. 143.

⁵⁸⁸ Ello ocurriría por ejemplo en los convento entre las *sorores litterate* y las *non litterate* a las que he hecho mención en el capítulo “III. 2. 2. Teresa de Cartagena”.

monjes y monjas como a la gente del común, que dispuso para esto de guías, opúsculos, etc.⁵⁸⁹.

Aún hay que matizar la trascendencia del acceso a este tipo de palabra, que si bien fue importante para aquellos que en general podían leerla, mayor fue su interés para el género femenino⁵⁹⁰, especialmente desde el siglo XIII, al quedar excluido casi totalmente del conocimiento especializado impartido en las universidades, como queda señalado anteriormente. Según Susan G. Bell⁵⁹¹, las mujeres bajomedievales que pudieron acceder a ellos tuvieron una especial relación con los libros: primero, porque fueron consideradas por la cultura patriarcal intelectualmente inferiores a los hombres y por ello excluidas en general de las universidades; segundo, porque ellas eran las primeras maestras de sus hijos; tercero, porque la gran mayoría de las mujeres laicas y muchas religiosas desconocían el latín -por ello adquieren especial relieve aquellas que desarrollaron traducciones de textos latinos y escritos propios en lenguas vernáculas-; cuarto, porque, por lo general, al casarse o ingresar en un convento llevaban consigo sus libros, con lo que contribuyeron a la difusión espacial de la cultura. También en sus testamentos dejaron impronta del especial valor que tenían para ellas los libros, disponiendo de ellos con cuidado, legándolos frecuentemente a otras mujeres. En lo tocante a los textos específicamente religiosos, la relación establecida con ellos hubo de

⁵⁸⁹ Entre los manuales para confesores encontramos la *Summa de casibus penitentiae* de Raimundo de Peñafort, el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez, el *Manipulus curatorum* de Guido de Monte Roterio, el *Sacramental* de Clemente Sánchez de Vercial, el *Tractatus de confessione rite peragenda* de Sebastián de Ota, etc.; los penitentes cuentan con el *Tratado de confesión* de Juan Martínez de Almazán, *Forma y Breve forma de confesión*, de Alfonso Fernández de Madrigal, la *Confesión* de Bartolomé de Talayero, etc. SOTO RÁBANOS, José M^a: “Nuevos datos sobre el ‘Tratado de confesión’ de Juan Martínez de Almazán” en SOTO RÁBANOS, José M^a (coord.): *El pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, CSIC; Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León; Diputación de Zamora, Madrid, 1998, pp. 343-347.

⁵⁹⁰ Hablo de género y no de grupo religioso femenino, pues la mayoría de las mujeres laicas propietarias de libros también tenían obras de carácter devocional: salterios, libros de horas, vidas de santos y Evangelios, no diferenciándose demasiado el contenido de las bibliotecas conventuales femeninas del tipo de libros a los que pudo acceder una noble laica.

⁵⁹¹ G. BELL, SUSAN: *Medieval Women Book Owners: Arbitrers of Lay Piety and Ambassadors of Culture*, nota tomada de ECHÁNIZ SANS, M.: *Las mujeres de la Orden...*, pp. 249-250.

ser también particular al estar relegadas de las funciones mediadoras y gestoras de lo sagrado, porque esos escritos se convertían en elementos vinculantes a la trascendencia.

Otro efecto ha de tenerse en cuenta en este acceso femenino a la literatura: su incremento en la Baja Edad Media supuso un eficiente medio de inmasculación⁵⁹², proceso por el que, ante la imposibilidad de cambiar los textos escritos por la fijación que esta tecnología implicaba, las mujeres, para acceder a ellos sin ser ofendidas, aprendían a pensar como un hombre, a identificarse con los puntos de vista masculinos, a aceptar como normal y legítimo su sistema de valores, uno de cuyos principales principios fue la misoginia, de tal forma que las letradas, y Teresa especialmente por la enfermedad que padecía, enfrentaban la cultura y sus textos de diferente modo que sus hermanas iletradas: mientras que el proceso manuscrito aseguraba, en cierto grado, la uniformidad y fijación de los textos, en una cultura oral esto no es posible. Incluso la recepción de los textos varía en esas lecturas orales públicas a que se ha hecho mención, porque

*“unconsciously, she (la lectora) alters or destroys those authorities that conflict with her values or experiences [...] due to her ability to keep the world around her in equilibrium with her concept of self [...] She resists immasculation because she instinctively rereads authority and tradition, a survival skill that does not come easily to the literate reader burdened by the immobile written records of the past”*⁵⁹³.

⁵⁹² Término que representa un juego de palabras que reúne los significados la masculinización y la emasculación o castración. Tomado de FETTERLEY, Judith: *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*, Indiana University Press, Bloomington, 1978, p. xx: “*Though one of the most persistent of literary stereotypes is the castrating bitch, the cultural reality is not the emasculation of men by women but the immasculation of women by men*”. A pesar de los reparos que al feminismo de la diferencia le supone este término (puesto que la mujer lo sería *per se* e inalienablemente), considero que la presión institucional pública, y por tanto masculina, por definir y encarnar su concepto teórico de mujer a las mujeres reales se ha ejercido efectivamente con resultados efectivos cuya magnitud y calidad pueden resultar, en todo caso, discutibles.

⁵⁹³ SCHIBANOFF, Susan: “Taking the Gold Out of Egypt: The Art of Reading as a Woman” en FLYNN, Elizabeth A.; SCHWEICKART, Patrocinio P. (eds.): *Gender and Reading...*, pp. xx, 89. Un ejemplo de la mayor libertad experimentada por la lectura oral en la adaptación de autoridades se analiza en la figura de Alysoun de Bath, pp. 87-89. Una perspectiva diferente, aplicada a la orientación sexual y que yo adapto a la diferencia sexual, la ofrece Jean Kennard basándose en la teoría terapéutica gestáltica de Joseph Zinker. Según ésta, cada individuo se compone de ciertas características y sus opuestas, es decir, polaridades, descubriendo algunas y escondiendo otras. Ante un texto escrito por el otro sexo, el lector lo

Este proceso también era favorecido dentro de la profesión femenina religiosa, pues ésta liberaba a la mujer de aquellas circunstancias minusvaloradoras inherentes a su condición: la virginidad la liberaba parcialmente de la maldición de Eva, de los dolores del parto y de la sujeción a un marido (aunque toda orden femenina estuviera bajo la supervisión de una autoridad masculina), hasta el punto de que algunos Padres de la Iglesia observarían la transexualidad de la devoción religiosa y la virginidad:

“En cuanto una mujer es para la procreación y los niños, es diferente del hombre como el cuerpo es diferente del alma. Pero si ella elige servir a Cristo más que al mundo, entonces dejará de ser una mujer y se llamará hombre” (San Jerónimo, *Commentariorum in Epistolam ad Ephesios Libri 3*)⁵⁹⁴.

Este efecto de la inmasculación se ve reforzado además por la obligación de silencio, oral y escrito, a la que toda mujer se ve sometida, y más radicalmente las religiosas, como ya se ha señalado. Esta exigencia dificulta enormemente cualquier intento de construcción de una identidad femenina que no esté definida y articulada en función del sexo e identidad masculina, hecho que, según veremos, se tratará en el segundo tratado de la autora⁵⁹⁵.

Sin embargo, junto a esa inmasculación, Encarnación Juárez indica que, aunque los textos leídos por Teresa (y las mujeres de su tiempo) fueran casi exclusivamente obra de hombres, la separación física que se da entre el escrito y su emisor coloca a

enfrenta adoptando la estrategia de resistencia volcándose en él, no para asumirlo, sino para reforzar su propio sentido del ser. Esta lectura polar refuerza el total reconocimiento y consciencia del otro y de aquellos aspectos de uno mismo que normalmente son proyectados en los otros, de tal forma que el lector deliberadamente admite polaridades para coexistir. Sin embargo puede objetarse a esta teoría la necesidad de una autoconciencia previa que no siempre puede acreditarse, así como la subestimación del potencial alienante de los textos auto-negadores. KENNARD, Jean E.: “Ourself behind Ourself: A Theory for lesbian Readers” en FLYNN, Elizabeth A.; SCHWEICKART, Patrocínio P. (eds.): *Gender and Reading* ..., pp. xiv-xv, 63-82.

⁵⁹⁴ SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: *The Writings...*, p. 129.

⁵⁹⁵ Este enfoque es el que estructura el artículo de M^a Milagros Rivera “La Admiración de las obras...”, especialmente p. 277, y forma parte de algunas tesis, como la de Kerry Ann Kautzman, *The Parallel...*, y de Victoria Rivera-Cordero, *Subjetividad, enfermedad...*

estas mujeres en una posición privilegiada pues la ausencia de presencia limita la autoridad de las palabras, frente a las cuales ganan libertad de interpretación. Jaques Derrida señala la preferencia en la tradición occidental de la metafísica de la presencia y la palabra que, según Toril Moi, favorece la oralidad sobre la escritura porque aquélla presupone la presencia del sujeto orador, constituyendo un origen unitario del discurso. Jaques Derrida subraya que el texto escrito se libera de la autoridad de esa presencia, de la voz, y “*acquires infinite displacements of meanings. Therefore, reading and writing in silence can be trasgressive*”⁵⁹⁶. De este modo, a pesar de que las palabras tengan un origen generizado concreto, la falta de presencia de ese origen proporciona posibilidades de diversificación y personalización de significados. Si nos atenemos a la variable de la diferencia sexual, estas posibilidades podrían redundar en una penetración y avance hacia la significación sexual de quien lee, ayudando a la construcción de esa identidad femenina ya referida.

En fin, Teresa es, pues, una de estas mujeres cuya necesidad de acceder a los libros y sus contenidos intelectuales y espirituales le llevó a ofrecer ella también su particular enseñanza en los mismos, si desde una identidad femenina o inmasculizada, ya se discutirá.

IV.4.2.3. Trascendencia del físico: “la otra oreja”

Registrada ya su renuncia al uso del habla, Teresa experimenta “la soledad penosa de las conversaciones del siglo” (1v), más aún,

“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

⁵⁹⁶ En JUÁREZ, Encarnación: “The Autobiography...”, p. 135.

todo, ca nin gozo del consorçio o fabla de aquéllos nin de mí mesma me puedo aprovechar” (2r).

Pero Teresa va más allá del sonido pues, comparándose a quien quiere escuchar en medio de una algarabía, debe imponer primero silencio:

“yo, estando enbuelta en el tropel de las fablas mundanas e bien rebuelto e atado mi entendimiento (...) Dios (...) veía la mi perdiçión, conoçía cuánto era a mi salud conplidero çesar aquellas fablas para mejor entender lo que a mi salvaçión cunplía. Hízome de la mano que callase (...) y cesase las hablas mundanas” (3r-v).

Esta necesidad de silencio interior y recogimiento, incluso de mudez, es requisito habitual en los tratados de instrucción espiritual. Tomás de Kempis lo refleja en su *Imitación de Cristo* con las siguientes palabras:

“Dijo uno: ‘Cuantas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre’. Lo cual experimentamos cada día cuando hablamos mucho. Más fácil es encerrarse en casa que guardarse del todo fuera de ella. Por esto al que quiere llegar a las cosas interiores y espirituales, le conviene apartarse de la gente con Jesucristo. Ninguno se muestra seguro en público, sino el que se esconde voluntariamente. Ninguno habla con acierto sino el que calla de buena gana”⁵⁹⁷.

Vivencialmente esta conveniencia se retrata en la biografía de María de Ajofrín, quien durante los diez años que precedieron a sus visiones llevó una vida “callada”, y se extrema en la búsqueda de Juana de la Cruz:

“siendo preguntada hacía penitencia con la boca trayendo en ella ajenjos amargos por la guarda del silencio con mérito de penitencia por el amargor de la yel e vinagre que dieron a nuestro Señor... algunas vezes trayendo una piedra algo grande que le dava dolor”⁵⁹⁸.

En este sentido, precisamente, se manifiesta Dios en la vida de Teresa y le otorga la enfermedad para amparar su salvación. Sin embargo, a pesar del silencio exterior, aún pueden ponerse trabas a la buena escucha:

⁵⁹⁷ ZOLLA, Elémire: *Los místicos de Occidente...*, p. 350.

⁵⁹⁸ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “La palabra, el cuerpo y la virtud. Urdimbres de la “auctoritas” en las primeras místicas y visionarias castellanas” en GRANA CID, M^a del Mar (ed.): *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Al-Mudayna, Madrid, 1994, p. 312.

“aunqu’el hablador o proponentor de la habla sea diligente o atento en lo *que* dize y los *que* escuchan estén callando pero, si el pensamiento *e* cuidado del *que* escucha están ocupado[s] en otras cosas de la habla que le hazen, por mucho qu’el razonador baladre, éste *non* entenderá cosa de quanto dixeren (...) Así que no solamente es neçesario apartarse onbre de las fablas e conversaçiones seglares, poniendo del todo silencio en ellas mas el des[e]o *e* cuidado. *E* forçado es que se aparte *e* del todo parta de *nuestra* voluntad si queremos escuchar sin embargo e ruido lo que a *nuestra* salut es conplidero” (4v-5r),

“el mortificar de los pensamientos *e* viçios interiores no consiente alguna tardança, antes requiere presto socor[r]o, porque quanto más cresce el mal pensamiento en la voluntad del onbre, tanto más dificultosa *e* aun dubdosa queda la vitoria de *aquél* (...) una vez alcan[ç]amos esta vitoria, conviene a saber, que *nuestros* viçios mueran del todo así en *el* pensamiento y deseo *commo* en la obra, no es de dubdar que las virtudes resurgirán” (37v-38r).

La interpretación del silencio que ofrece Teresa es la común impuesta desde las instancias eclesiásticas a las comunidades femeninas. Así se expresa, por ejemplo, en una carta del visitador al monasterio cisterciense de Gratia Dei fechada el 4 de marzo de 1440, según la cual las religiosas deberán guardar silencio “*en la iglesia, claustra, refertor, e dormidor sienci sia tingut e sevat inviolablement*”, pues, “*lo silenci sia clau de religio*”⁵⁹⁹.

Como se ve, dos perspectivas se unen en esta visión: por una parte el silencio impuesto como límite constrictor de las mujeres y su opción política; por la otra el silencio como técnica del cultivo espiritual.

Este silencio es el que preconiza precisamente la lectura mental referida en el epígrafe anterior, proporciona flexibilidad temporal para su ejercicio y aprehensión, dispondría a una mayor profundidad de entendimiento, y serviría como estadio previo para el silencio de pensamiento. Para San Agustín el silencio constituía el más alto valor para alcanzar la eterna realidad. Es decir, a través del silencio puede accederse a un significado que va más allá de las palabras y las formas, el significado espiritual, aquel

⁵⁹⁹ CABANES CATALA, María: “El ‘Spill’ de Jaume Roig y las monjas valencianas de su época”, *Ligarzas* 4 (1972), p. 275.

que perdura y que no consiente la mutabilidad. Justamente se trata de eso, los tratados que dice leer Teresa versan, no por casualidad, de lo divino, lo eterno. Ésta era la literatura en general aceptada para su sexo. Y a pesar de ser obra masculina, si a través del silencio se trascienden las palabras y se descubre el sentido espiritual que anima a todo ser humano, se alcanzaría esa realidad a que San Agustín se refiere. En esa eternidad el ser humano adquiere un conocimiento que lo redefine, por lo que el sentido trasgresor de la lectura mental que J. Derrida apuntaba más arriba puede, en última instancia, contemplarse desde esta perspectiva: la trascendencia de las palabras a través del silencio y su aprehensión individual proporciona una autoridad desde la que el individuo puede establecerse como referencia. A partir de ahí cabe una reformulación en clave sexual en su aplicación a nivel terrenal. Más adelante se volverá sobre esta posibilidad.

Queda de esta forma esbozado el proceso que debe seguir aquel que desea alcanzar el estado adecuado para “oír las bozes de la santa dotrina *que* la Escritura nos enseña e amonesta” (3r), lo cual redundará en su salud-salvación: silencio exterior, silencio de pensamiento, cuidado, deseo y voluntad.

Sobre el binomio exterior-interior ya he señalado que no es original. Su concepción del mundo es francamente negativa, y coincide con la de muchos de sus contemporáneos, derivada del ascetismo cristiano que impregnó estos siglos⁶⁰⁰. Para ella, el mundo reporta

⁶⁰⁰ En su crítica a todo lo relativo a lo mundano, Teresa descubre dos tendencias que convivieron respecto a la vivencia terrena: la que busca sus galardones, fama, riquezas, placeres, etc., reflejo del cambio de mentalidad que se está produciendo y que revaloriza al individuo como tal; y la que escapa de ella buscando los bienes del Más Allá, por la que se decanta la autora. A pesar de la generalidad de esta

- padecimiento: “los trabajos y aflicciones *que* yo llamo malos y de mala parte *son* aquéllos *que* el mundo da a sus servidores (...) *quien* al mundo sirve, el mundo le da el gualardón, *que* se entiende por el daño peligroso *que* dende reportan. Sin dubda trabajos malos y de mala parte se pueden dezir aquéllos que por desordenadas cobdiçias acaesçen a los cobdiçidores dellas, ca no tenemos por saber los grandes trabajos qu[e] a estos tales conteçe, con tanto *que* si por padesçer afanes se oviese o pudiese alcançar la corona del martirio, mártires veriemos en *nuestro* tiempo [como] en el de Diocliç[i]ano Agosto” (20r-v),

- peligros: “por*que* non salgamos a los peligros deste mundo” (40v),

- tristeza: “todos los plazerres deste mundo tienen los comienços alegres y los fines tristes y llenos de aungustias” (18r),

- egoísmo: “la caridad es fría en el mundo y aun del todo elada” (32r),

- debilidad: “*E* no ay en el mundo cosa más pesada ni cargosa que los trabajos y aflicciones desta vida ni ay cosa más flaca que *nuestra* humanidad, y por esto es llamada en la Escritura flagelidad, que a mi paresçer quiere dezir flaquedat o flaqueza” (46v-47r),

etc., de tal forma que tilda de miserable esta vida terrena (39r).

No es un juicio aislado el de Teresa. Otros similares son los que alentaron las abundantes reformas y grupos finalmente declarados heréticos ante la incoherencia mantenida entre el ideal cristiano y la palabra religiosa, y el testimonio del mundo y,

concepción contrapuesta, existen también otras opciones, como la que representa Juliana de Norwich, en cuya obra la materia se contempla de forma decididamente positiva como producto de Dios, amado y no despreciable ni despreciado, pues ella misma se viste de la bondad de Dios, CIRLOT Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 268.

sobre todo, aquellos que los predicaban, entre los que no escaseaba el absentismo, la ignorancia, la conducta desordenada, la negligencia, etc.⁶⁰¹. Esta incongruencia se reflejó en bulas pontificias, cánones conciliares, estatutos sinodales... En fin, todo texto legislativo aludía a la necesidad de superar estas debilidades, las cuales llevaron a muchos a renunciar de este mundo, y aún a buscar las respuestas en ellos mismos, o mejor expresado, a su través⁶⁰². En Teresa esta crítica es explícita:

“Ca los ídolos, en el tiempo antiguo de los paganos, avíanlos en lugar de dioses y en aquella figura o imagen de piedra o metal entraña el diablo dando respuestas engañosas al pueblo, e así las dinidades e onores humanos fueron costituidos y aun son a reverençia de Dios, y en su lugar están aquéllos o aquéllas que las tienen. Pero a las vezes acaesçe ca si [en] esta figura de perlados o pontífices entra el príncipe de tiniebras, haziéndoles dar mal cabo de sí e de sus súdbitos” (30v)⁶⁰³.

Asimismo su consideración sobre el cuerpo como algo externo, inferior a la cualidad espiritual, alimenta toda su obra:

“de salud corporal, la qual es la menos çierta cosa que en esta vida theniemos, ca ella y *nuestro* bevir es lo que más presto y con pequeño açidente se corronpe y acaba” (45v),

“¿Y cuál es *nuestra* salud prinçipal sino la salud del ánima?” (28r),

“Ca el *que* no quiere \ver/ nin considerar la piedad de Dios, ¿qué visitará?” (42v)⁶⁰⁴.

Esta preeminencia no es extraña al cristianismo, que participó de ella desde sus inicios mismos, según se ha visto en el epígrafe dedicado a la enfermedad.

⁶⁰¹ SOTO RÁBANOS, José M^a: “Disposiciones sobre la cultura...”, pp. 257-356. María de Ajofrín se hace eco de esta realidad por boca, visionada, de María la Virgen ante la Cruz: “*He aquí el fruto de mi vientre. Tomaldo e comeldo, que en çinco maneras es cruçificado en las manos de los malos sacerdotes: la una es por la mengua de la fe; la otra es por cobdiçia; la otra por luxuria; la quarta, por ignorantia de simples y necios sacerdotes que no saben discernir inter legran et lepran; lo quinto, por la poca reverentia que façen al Señor después que le han reçevido*”, CORRALES, Juan de: *Vida de María de Ajofrín*, (197r), tomado de SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 71.

⁶⁰² Para una visión general cfr. CHAUNU, Pierre: *Le temps des reformes. La crise de la chrétienté. L'éclatemente 1250-1550*, Fayard, Paris, 1995 y ELIADE, Mircea: *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De Mahoma a la era de las reformas*, III, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 235-282.

⁶⁰³ La referencia al conflicto conciliar y el cisma, así como a la crisis general bajomedieval de la Iglesia parece evidente.

⁶⁰⁴ La alusión a las visitas condicionadas al proceder religioso del enfermo da testimonio de lo común de este posicionamiento.

En cuanto a la distinción entre sentidos externos e internos, responde a una estrategia que la teología mística utiliza en la designación de facultades para la percepción de realidades, para la cual adopta vocablos de otras disciplinas:

*“Así sucede con la antropología filosófica de raigambre aristotélico-tomista... Surge, de este modo, la dicotomía entre sentido y espíritu y el variado desglose de sentidos, tanto corporales como espirituales, exteriores como interiores, inferiores como superiores”*⁶⁰⁵.

Dicha distinción sensorial responde a una tradición que arranca de los Padres de la Iglesia, encabezando precisamente la lista de los corporales como el más sublime el oído, y la de los espirituales la vista, *“tecnicismo de raigambre neoplatónica, entre cuyos representantes cabe mencionar a Orígenes, San Buenaventura y San Agustín”*⁶⁰⁶.

Esta tradición, que bebe en las mismas Escrituras y que es rastreable en prácticamente todos los escritos espirituales, por ejemplo en las *Revelaciones* de Juliana de Norwich (*“mi Señor abrió mis ojos espirituales”*⁶⁰⁷), en el *Libro de las consolaciones* de Pedro de Luna (*“Los sordos oyen e los ciegos uen’, lo cual se puede entender espiritualmente”*), el *Libro de devociones* de Constanza de Castilla (*“Illumina occllos meos ne umquam obdormiam in morte”*, 5v) o en el *Spill de la vida religiosa* (*“cerrar las ventanas y puertas de los sentidos exteriores”*⁶⁰⁸), se ve perfectamente ilustrada en este tratado con la privación del sentido que mejor presta conocimiento al hombre en cuanto a materialidad, esto es, la sordera de Teresa, y con el alumbramiento que otorgará el conocimiento amoroso de Dios a través de su mensaje, como se verá más adelante. Es decir, la oclusión del oído físico posibilita la apertura de una luz espiritual en su entendimiento, la cual ha de relacionarse indefectiblemente con el sentido de la

⁶⁰⁵ MANCHO, M^a Jesús: “El léxico de los místicos...”, p. 223.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, p. 224.

⁶⁰⁷ TWINCH, Cecilia: “Juliana de Norwich: ‘Todo acabará bien’” en BENEITO, Pablo (ed.): *Mujeres de luz ...*, p. 168.

⁶⁰⁸ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, pp. 72, 226.

vista, el único al que atañe la claridad a la que ya desde el principio hace referencia: “los *que* moravan en tinieblas y en sombra de muerte, luz les es demostrada” (1r). También será este sentido el que compendie a la divinidad en expresiones como “los ojos de su grand clemencia” (2v)⁶⁰⁹. Tal relación sensorial responde a que “*deafness has the potential to reassign the critic away from the cultural construction of system to a more transgressive role*”⁶¹⁰, lo cual obraría efectos en el entendimiento trascendente de lo oculto o invisible de la Palabra⁶¹¹.

En su significado cognoscente, Teresa se hace eco de esa tradición patrística seguramente a través de su tío Alonso, cuyo concepto del saber descansa en su interpretación de San Pablo y San Agustín, según el cual el hombre se eleva de un conocimiento del mundo creado y visible a la percepción de las “*maravillosas e invisibles cosas de Dios*”.

Sin embargo, Teresa no recoge la secuencia completa de los talentos que comprende el acceso al conocimiento, puesto que su tío distingue entre los sentidos corporales y la imaginación como los medios para el conocimiento de los objetos corpóreos y el poder intelectual del alma para acceder a los incorpóreos, dejando a la voluntad divina el referido a su esencia⁶¹². Teresa no parece reconocer en la

⁶⁰⁹ De antigua tradición y uso generalizado, señalaré por cercanía familiar el uso que de esta imagen ocular hace Pablo de Santa María, para quien al ojo se le desprenden las cataratas para acceder diáfano al mensaje divino. FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena...*, p. 21. En un sentido no individual, sino general, San Gregorio identifica la ceguera con la humanidad, haciendo referencia a su condición pecadora. SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 36.

⁶¹⁰ Palabras tomadas de Davis, *Enforcing*, p. 105 en JUÁREZ, Encarnación: “The Autobiography...”, p. 135.

⁶¹¹ De igual forma, por ejemplo, las visiones recibidas por Juliana son imágenes-enigma, que empujan al intelecto hacia un conocimiento *a priori* velado. Cfr. CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 267.

⁶¹² “*Ca aunque el entendimiento humano por su incorporea potencia exceda e traspase non solamente todos los corporales sentidos, mas aun las ymaginaciones que allende de lo que sentimos muchas e grandes jornadas proceden e alcançen a lo puro yntelectual ynsensible a que sentido nin ymaginacion alguna llegar non podrian. Pero en tanto que en esta compañía del cuerpo mortal dura, conuienele tener la sensitiva e la imaginativa potencias syn las cuales non podria texer la yntelligible tela delgada que la*

imaginación un medio cognoscente, aunque sí refleja en sus sentidos exteriores e interiores los accesos corpóreos e intelectivos del ser humano. Asimismo, mientras que su tío no registra la vía mística como camino de conocimiento de Dios, su sobrina la experimenta, según defenderé más adelante.

Continuando con la relación entre lo espiritual/dominante y corporal/subordinado, también la preceptiva legal se hizo eco al establecer la obligación que tiene el médico de atender al enfermo después de que éste haya obtenido el auxilio espiritual de la Iglesia a través de un sacerdote:

“E por ende touo por bien Santa Iglesia, que ningun Físico christiano non sea osado de melezinar al enfermo, a menos de confessarse primeramente; e el que contra esto fiziere, que fuesse echado de la Iglesia, porque faze contra su defendimiento”, (Partida I, IV, XXXVII).

Los tratados médicos, además de revelar esa sujeción y priorizar la salvación espiritual sobre la física, señalan como causa principal de algunas enfermedades el pecado:

*“Ssano consejo es a los medicos para ayna alcançar el fin de ssu buen desseo que es al enfermo a ssalut rreduzir Remouer la causa mayor que es el pecado”*⁶¹³,

*“las enfermedades [...] es fama que vienen por penitencia de pecados”*⁶¹⁴.

De forma paralela, en el ejemplo siguiente, tomado de un sermonario castellano bajomedieval, encontramos una identificación con la dolencia específica que padeció Teresa:

ynlectiva parte de la anima razonable, passado lo sentible e ymaginable, en su sublime telar, que es la alta contemplacion, especulando texe”, Oracional, cita de López Estrada en CAMILLO, Ottavio di: *El Humanismo...*, p. 158. Un ejemplo de correspondencia exacta de este itinerario puede encontrarse en la obra de Teresa de Jesús: *“Dicen los que lo saben mejor que yo que es más perfecta la pasada (visión intelectual) que ésta (imaginativa), y ésta más mucho que las que se ven con los ojos corporales; ésta dicen que es la más baja y adonde más ilusiones puede hacer el demonio”*, cita en SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 197.

⁶¹³ ESTÉFANO: *Visita y consejo de Medicos*, B.N.M., ms. 18052, f.54r, en GONZÁLEZ DE FAUVE, M^a Estela (coord.): *Medicina y sociedad...*, p. 49.

⁶¹⁴ CHIRINO, Alonso: *Espejo de medicina*, cita recogida por SÁNCHEZ GRAJEL, Luis: *La medicina española...* p. 155.

“Onde spiritualmente por este sordo e mudo qu’el nuestro Señor fizo oír e fablar entiendo yo el peccador, que es fecho sordo e mudo por la malicia de la culpa del peccado...”⁶¹⁵.

Teresa en este punto matiza más esta relación:

“la causa de *nuestros* padesceres y trabajos se puede atribuir a *nuestros* mesmos pecados e a la propia condición de *nuestra* humana flaqueza, pero en otro grado mayor se puede y deve sobir, ca si solamente por pecados o por flaqueza umana viniesen las enfermedades, ni los justos pasarían por esta ley (...) c’ aunque todos somos pecadores y humanos, los unos somos feridos de dolencias y pl[ag]as y los otros que son lo más libres de queste omezillo pasan su vida” (25r-v).

Es decir, la autora reconoce que no existe una relación unívoca entre enfermedad y pecado, pero ello en función de la intención divina, que es el origen primero de la enfermedad, por la que Teresa establece un grupo de privilegio en razón del amor singular que Dios profesa a quienes la sufren⁶¹⁶: “para buscar y hallar el camino derecho de *nuestra* salvación” (25v). Teresa llega en este sentido a dar mayor categoría al cuerpo enfermo:

“E dar *graçias* a Dios en las bienandanças corporal[es], y[o] no lo repruevo (...) pero no que iguale con aquella acrescentada fe que haze al onbre conf[o]rmar así enteramente su voluntad con la voluntad de Dios, que tan devotas e cordiales *graçias* le refiere por los grandes trabajos e plagas que padescer” (48v).

Incluso duda de la virtud del sano: “¿Pero quién pu[e]de juzgar si es fe entera o si es respetto de no perder los bienes que tiene o *que* aquéllos le sean acreçentados?”

⁶¹⁵ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio: *Un sermonario castellano...*, p. 145.

⁶¹⁶ Esta idea de la elección como acción amorosa de Dios proviene del Antiguo Testamento respecto del escogimiento de Israel como depositario de la Ley y el testimonio de la intervención divina en la historia, doctrina que, como en el caso propuesto por Teresa, es en parte resultado de la opresión y la diferenciación frente a otros grupos. NICLÓS, José V.: “La idea de elección y pueblo elegido en el judaísmo de la Edad Media” en SOTO RÁBANOS, José M^a (coord.): *El pensamiento medieval...*, pp. 203-220. Asimismo es expresión de la relación mágico-religiosa del cuerpo en salud y enfermedad vista en “IV.4.1.2. Mecanismos de sanación”.

(48v), hasta afirmar “*non ay en el mundo tales dos enemigos contrarios commo es la carne e el espíritu*” (46r). Esta rotunda afirmación resume su filosofía en este punto⁶¹⁷.

Es por ello que ha de prescindir de los estímulos mundanos, también en su interior para llegar a Dios, interviniendo además, según hemos visto, la voluntad como elemento imprescindible y legitimador de dicho acceso. Gracias a su enfermedad su obra se realizó (2v), el enfermo tiene más mérito que el sano, la humillación es venturosa (38r-39r), la mortificación de los deseos y pensamientos y el acceso a las virtudes es posible (36r, 41v), los actos son reputados (35v), etc.⁶¹⁸

Y aquí comienza el cambio en su actitud, un logro sobre el que redundará Teresa una y otra vez: asume su renuncia⁶¹⁹ y, con cuidado, la desea y da gracias:

“¡O, maravillosa caridad del Señor (...) Mi deseo es ya conforme con mi pasión y mi querer con mi padecer son así abenidos: que *nin* yo deseo oír ni me pueden hablar, *nin* yo deseo *que* me hablen. Las *que* llamava pasiones agora las llamo resureçiones. Ya son abenidos los dos enemigos, que son mi querer e mi padecer” (5r),

actitud que se encuentra en muchos tratados de consolación y religiosos de todo tipo.

Véase como muestra el paralelismo con este texto de María de Santo Domingo:

“E si nos es cosa dura sufrir las tribulaciones y desconsolaciones, séanos dulce y agradable cosa sufrirlas por él. Queramos lo que quiere él y

⁶¹⁷ No creo factible la posibilidad abierta por M^a Milagros Rivera de amor por el cuerpo en sí de la autora: “quizá, sencillamente, es Teresa de Cartagena la que diviniza su cuerpo, lo teoriza, le reconoce su dimensión trascendente, viéndolo y amándolo como es, mirándolo y amándolo contra todo pronóstico”, en “Teresa de Cartagena, la infinitud...”, p. 760. Pienso más bien que se produce en la protagonista una aceptación amorosa de la enfermedad como gracia divina, que inmola su cuerpo precisamente por ser receptáculo canalizador y posibilitador del pecado. En cierta manera a través del sufrimiento el cuerpo se redime, pero no entiendo que Teresa aprecie en él una cualidad divina *per se*.

⁶¹⁸ Considero desacertada la afirmación que M^a Milagros Rivera hace al respecto: “Mediante el descuido de la voluntad y el reconocimiento de la necesidad se manifiesta la divinidad de y en su cuerpo femenino”. Incluso esta autora equipara a Teresa de Cartagena con Teresa de Jesús, quien entiende su Camino de perfección así: “torno a decir que está el todo o gran parte en perder cuidado de nosotros mismos”, en “Teresa de Cartagena: la infinitud...”, pp. 760, 766.

⁶¹⁹ Es renuncia porque ella reconoce la natural inclinación humana a la salud así como a dolerse de los propios males (13v-14r, 32r, 45v, etc.), aunque ésta sea en su caso únicamente un estadio de su experiencia, según se verá.

abracémonos a lo que es conforme a lo que él manda y enseña”(Libro de la oración, cii r-v)⁶²⁰.

En fin, dispuesto ya su espíritu y su cuerpo, abierta una “nueva oreja”, Teresa se prepara para su contacto con Dios.

IV.4.3. Un mensaje de salvación

Transitadas las vías que facilitarían una comprensión de la enfermedad distinta a la ofrecida por su sociedad, en el mensaje que ocupa este título se da cuenta de la concreción de dichas vías en un mensaje. En la exégesis de éste Teresa comunica su perspectiva sobre los distintos temas que articulan este apartado.

IV.4.3.1. La familia

“E con el silencio ya dicho, inclina[n]do la oreja del mi entendimiento, pues la del cuerpo mal me ayuda, parésceme que espiritualmente oí resonar a aquestas palabras: ‘Oye, fija, e acata e ynclina tu oreja: olvida el pueblo tuyo y la casa de tu padre’ (5v).

¿Qué significado puede tener ese oír nuevo de Teresa? ¿Acaso su función auditiva no estaba del todo quebrada? No parece ser éste el caso. ¿Podría tratarse entonces de un mero recurso literario que justifique el desarrollo de su tratado? Tampoco me decanto por esta interpretación dada la tremenda y concreta importancia que tendrá este “oír espiritualmente” en el proceso de transformación experimentado por Teresa, y que más tarde se analizará.

Por ello, he buscado algunas posibilidades de solución a esta “escucha”.

Una es la estudiada por Oliver Sacks, quien investigó las “voces” que perciben las personas postlinguales. El caso de Teresa coincide en sus circunstancias con el caso por

⁶²⁰ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “María de Santo Domingo...”, p. 123.

él analizado: cuando la sordera sobreviene los sujetos ya han adquirido los rudimentos esenciales del lenguaje, la sintaxis, inflexiones, idioma y un vocabulario que puede fácilmente ser ampliado a través de la lectura. Posteriormente a la pérdida de la audición, el individuo habla del fenómeno de “voces fantasmales”, aunque sabe que esos sonidos no son reales, sino proyecciones del hábito pasado y la memoria. Oliver Sacks afirma que estos sonidos o voces no son producto de la imaginación, en su sentido ordinario, sino una traslación automática e instantánea de una experiencia visual (en el caso de Teresa quizás de una necesidad inconsciente, como se verá más adelante) en su correspondiente auditiva, basada en una experiencia anterior, asociación que, probablemente, tenga unas bases neurológicas de conexiones visual-auditivas⁶²¹. De este modo, las palabras que oye Teresa pudieran ser acaso huellas de su propia voz, que explicarían en parte su notable capacidad de interiorización, su intensa identificación personal con sus textos, así como con sus autoridades masculinas, dentro de ese proceso de inmasculación referido más arriba.

Sin embargo, y poniendo el punto de mira, más que en el sujeto, en las circunstancias de la recepción del mensaje, existe otra posibilidad contemplada desde la Neurociencia. Teresa recibe un mensaje tras haber suprimido todo pensamiento en su mente, es decir, tras un ejercicio de “vaciamiento”, concentración y contemplación. Es en estas condiciones como se produce una “deafereciación”, o corte de entrada sensorial al cerebro, consecuencia de lo cual la corteza órbito-frontal reduce su actividad y activa el sistema límbico en el lóbulo temporal, especialmente el hipocampo y la amígdala. Entonces, ocasionalmente se producen unas posdescargas eléctricas (sincronización en el disparo de potenciales de acción de muchas neuronas durante un período de tiempo que va de varios segundos a un minuto) o ataque estático, cuyas

⁶²¹ SACKS, Oliver: *Seeing Voices: A Journey into the World of the Deaf*, University of California Press, Berkeley, 1989, tomado de SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: *The Writings...*, p. 127.

consecuencias son la generación de un sentimiento de arrobamiento y felicidad plena, de presencia divina, de comprensión total. Asimismo puede incluir el fenómeno de la autoscopia (visión de uno mismo fuera del propio cuerpo), visión de luces muy brillantes y personas desconocidas, voces, etc., todo ello relacionado con la deidad⁶²².

Esto se produce no sólo tras el “vaciamiento” contemplativo comentado más arriba. Este fenómeno puede provocarse también artificialmente a través de la estimulación con un electrodo en dicha zona o la utilización de ciertas drogas⁶²³ y es asimismo espontáneo en personas con extrema ansiedad y también en aquellas que sufren de *epilepsia estática* o de *Dostoiewski*⁶²⁴. No obstante esta variedad de posibilidades de activación, los efectos descritos por quienes han experimentado estas posdescargas son idénticos y se parecen sobremanera a las narraciones hechas por individuos que han tenido intensas experiencias religiosas. La diferencia observada entre individuos sanos y enfermos es que en éstos últimos dichas vivencias se traducen en una hiperreligiosidad unida a una hipergrafía y locuaz verborrea que será continua a lo largo de toda su vida. En el caso de los estimulados, es de reseñar que en gran parte de los casos esta experiencia ha comportado fulminantes conversiones ante la constatación, inefable por otra parte, de Dios y sus mensajes.

Carecemos de datos sobre el resto de dolencias de Teresa que pudieran dar fe de la posibilidad del padecimiento de dicha epilepsia. Tampoco creo que estuviera bajo un

⁶²² MORA TERUEL, Francisco: *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano*, Alianza, 2002, pp. 98-101; MORA TERUEL, Francisco: “Cerebro y experiencia mística”, en MARTÍN VELASCO, Juan (ed.): *La experiencia mística...*, pp. 169-182.

⁶²³ DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos: “La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría” en MARTÍN VELASCO, Juan (ed.): *La experiencia mística...*, pp. 183-218.

⁶²⁴ Dicha epilepsia recibe este sobrenombre por ser padecido por este escritor y estar magníficamente descrita en su obra *El idiota*. Otros ejemplos de figuras relevantes a quienes ha sido atribuida esta enfermedad han sido Teresa de Ávila (visiones, cefaleas crónicas, pérdidas transitorias de conciencia, mordeduras de lengua, etc.), en SAVER, J.L. y RABIN, J.: “The neural substrates of religion experience”, *J. Neuropsych. Cl. Neurosc.*, 9 (1997), pp. 498-510; posiblemente a San Pablo (conversión tras una visión de luz intensa, caída de caballo, escucha de voces y ceguera con incapacidad para comer y beber transitorias) y Juana de Arco (voces y luces), en MORA TERUEL, Francisco: “Cerebro y experiencia mística...”; LÓPEZ ALONSO, Antonio: *Teresa de Jesús: enferma o santa*, Universidad de Alcalá, 2004.

efecto extremo y puntual de ansiedad y por supuesto no fue por un estímulo externo por lo que Teresa pudo realmente escuchar un mensaje divino. De hecho, y conociendo el proceso de dolor, rebeldía, posterior aceptación y creación de un silencio contemplativo, además del “privilegio” de la falta de estímulo auditivo⁶²⁵ y verbal intrínseco a la condición de Teresa que le facilitaba enormemente el proceso de “deafferenciación” ya visto, creo en la posibilidad de que esta mujer tuviera una posdescarga eléctrica natural que provocara esa escucha real.

¿Qué quiero decir con real? ¿Fue divina esa voz, o meramente un producto mental? Evidentemente hoy en día nadie puede dirimir este interrogante. Lo que sí parece quedar claro es que “*la predisposición a la creencia religiosa es la fuerza más compleja y poderosa en la mente humana y con toda probabilidad una parte irradicable de su naturaleza*”⁶²⁶.

Por ello, la clásica dualidad entre mente y cuerpo ya no se sostiene⁶²⁷ y tanto teólogos como antropólogos, filósofos, psicólogos y neurocientíficos llevan alrededor más de quince años investigando los fundamentos naturales de los conceptos, ideas, sentimientos y emociones de la religión. No obstante hay que dejar claro que el sustrato mental que subyace a tal experiencia no excluye en manera alguna la procedencia de los mensajes o la autenticidad de las experiencias religiosas descritas, sino que meramente manifiesta la necesidad de un asiento físico a través del cual recibirlas.

⁶²⁵ También Juana de la Cruz, mística que sufrió raptos y estados semiinconscientes, estigmación, visiones... y sordera temporal por deseo expreso de Dios. ¿Casualidad?

⁶²⁶ WILSON, E.O.: *The Unity of Knowledge*, Alfred A., 1998, tomado de MORA TERUEL, Francisco: *El reloj de la sabiduría...*, p. 174.

⁶²⁷ Además de los anteriores, MOUNTCASTLE, V. B.: “The view from within: Pathways to the study of perception”, *John Hopkins Journal* 136 (1975), pp. 109-131; ZEKI, Semir: *Inner Vision*, Oxford University Press, Oxford, 1999; LLINAS, R.; CHURCHLAND, P. S.: *The brain-mind continuum*, MIT Press, Massachusetts, 1996; etc. Como postreros defensores de la postura contraria pueden citarse ECCLES, John C.: “A unitary hypothesis of mind-brain interaction in the cerebral cortex, *Proc.R. Soc.*, B240 (1990), pp. 433-451; y SPERRY, Roger W.: *Science and moral priority. Merging mind, brain and human values*, Columbia University Press, New York, 1983.

Como conclusión diré que ninguna de estas dos teorías⁶²⁸ es excluyente. Apuesto por la posibilidad real de una audición concreta y efectiva del mensaje recibido por Teresa aunque no entendida de manera ordinaria, cuya recepción pudo ser debida a una posdescarga eléctrica cuya materialización pudo basarse en una proyección de hábitos pasados.

Asimismo esta escucha podría relacionarse con lo que, según ha manifestado Jacques Le Goff, en la antigüedad grecolatina se codificaba en sueños, visiones del mundo o encuentros con fallecidos, que podían redundar en la curación de enfermedades, ya que la interpretación de esos sueños, al revelar estados físicos y mentales de la persona que sueña, formó parte del discurso médico desde Hipócrates⁶²⁹.

Una vez visto el posible sentido del nuevo oír de Teresa, analizaré su contenido.

En cuanto al mensaje concreto del mismo, señala Ronald E. Surtz

“... an extraordinary spiritual experience is often translated into a series of visual or verbal images, such revelations were conditioned by verbal and iconic texts with which the nuns were familiar”.

Y recoge la observación de Carl A. Keller quien, tras el examen de este tipo de experiencias en distintas religiones y comunidades, concluye

*“Visions appear, then, as interior projections or visualizations of the respective community’s myth-dream which the subject has chosen, consciously or unconsciously, as his own personal myth-dream”.*⁶³⁰

⁶²⁸ Las apuntadas son las teorías más viables que he encontrado como supuestos explicativos al nuevo sentido desarrollado por Teresa de Cartagena, lo cual no quiere decir que no existan otras, pero, bien, las desconozco, bien las he descartado por improbables.

⁶²⁹ LE GOFF, Jacques: *L’imaginaire médiéval*, Gallimard, París, 1991, pp. 271-276. Esta tradición se recuperaría por autores medievales como Juan Rodríguez del Padrón en su *Siervo libre de amor* (1440) y como tal se analiza por Victoria Rivera-Cordero en *Subjetividad, enfermedad...*, pp. 77-90. Vistas las posibilidades físicas de tales experiencias, ¿se trataría únicamente de codificaciones? El hecho de que incluso formaran parte del diagnóstico médico apunta en otra dirección.

⁶³⁰ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 12.

De este modo se comprueba que dentro del imaginario visionario femenino cristiano es grande su inclinación por la Biblia, las vidas de Cristo y santos, libros de meditaciones, etc., a las que se accede bien a través de su lectura directa, bien por su escucha en sermones o en lecturas comunitarias⁶³¹, así como por la contemplación didáctica de una iconografía que refleja esos mismos temas.

Ya he señalado que Teresa muestra en su obra gran familiaridad con las Sagradas Escrituras, cuestión natural por su estado religioso, y, de entre ellas, expone su predilección por el Salterio. Por ello, y confirmando las opiniones anteriores, no es de extrañar que justamente sea un versículo de este Libro, concretamente el Salmo 45(44): 11⁶³², el que materialice el mensaje revelado.

Este, mencionado al comienzo de este epígrafe, es la palabra que estrena su nueva vía de comunicación, y será el entendimiento, la razón, el filtro que dirima su auténtico significado:

“oír, acatar, *e* inclinar la oreja, claro me muestran que con toda diligencia devo mirar \no/ solamente lo *que* dizen las mesmas palabras, mas la sentençia que consigo trahen” (6r).

Probablemente Teresa de Cartagena esté familiarizada con la posibilidad de interpretar los mensajes recibidos de la fuente divina por a la influencia patente en los escritos de San Agustín (se reconoce unan fuerte filiación de ideas entre el agustinismo

⁶³¹ Sirvan como ejemplo las *Meditationes vitae Christi*, obra anónima franciscana de finales de siglo XIII dirigido a una religiosa, en la que se invita a la lectora a participar imaginativamente en varios episodios de la vida de Cristo (no siempre presentes en las Sagradas Escrituras) y asumirlos como material de meditación. SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 15.

⁶³² Según referencia de la *Biblia de Jerusalén*, 1975. Este versículo ha gozado de la atención de otros autores, como Juan de Ávila (1500-1569) en *Avisos y reglas christianas para los que desean servir a Dios aprouechando en el camino espiritual compuestas por el Maestro Avila sobre aquel verso de Daud. Audi filia & inclina aurem tuam...* y Francisco de Osuna, en su *Tercer Abecedario Espiritual*, trat. 11, cap. 2, Gregorio Rodríguez en “La influencia de Teresa...” y M^a Mar Cortés en *Teresa de Cartagena...* realizan, respectivamente, un pequeño seguimiento de los paralelismos que hay entre la obra de Teresa y las de sendos autores, que en conjunto defienden una espiritualidad interior. Recuérdese respecto de la predilección de Teresa por los salmos que es también uno de éstos el que establece como fundamento (en sentido de crucial y base germinal) de su obra (también de su experiencia, según narra): “In camo et freno, maxillas \eoru[m]/ constringe, qui *non* aproxima[n]t a[d] te” (Sal 32(31):9), (2v).

neoplatónico y los principios de la orden franciscana), quien en el cuarto libro de su *De doctrina christiana* parece decir, con tono platónico, que el hombre es capaz de discriminar lo verdadero de lo falso gracias a un don natural. A su vez, esta búsqueda de significados ocultos puede rastrearse hasta los escritos de Orígenes (185-253?), quien sostenía que el sentido literal de las Escrituras era con frecuencia indigno de Dios e impracticable por el hombre, por lo que éste debía interpretarlo. Así, al sentido literal, añadió un sentido psíquico (doctrinal o práctico) y uno neumático (místico o especulativo)⁶³³.

Es este el sentido que también sostiene el afán de interpretación de, por ejemplo, Juliana de Norwich:

*“En esta maravillosa parábola he aprendido en mi interior el comienzo de un abecedario que me ayuda a obtener un cierto entendimiento de los designios de Nuestro Señor. Pues los secretos de toda esta revelación están escondidos en ella”*⁶³⁴.

Así, Teresa reflexiona en primer lugar sobre la significación del término “casa”, afirmando que “claro es que no se dize por la casa material (...) mas por la familia” (6r).

Nos topamos aquí con un término sobre el que han versado numerosas investigaciones desde diversas disciplinas (historia, sociología, antropología, etc.), a pesar de lo cual (o quizás a causa de ello), no se ha llegado a una unificación de criterios para su conceptualización, por lo que en el área histórica pueden encontrarse apelativos como familia extensa, nuclear, conyugal, restringida, patriarcal, grupo doméstico, etc. Incluso hay quien, como Alain Guerreau, se ve tentado a apostar por su inexistencia, tal y como se contempla hoy, en ciertos períodos como el altomedieval⁶³⁵.

⁶³³ QUISPE-AGNOLI, Rocío: ““Anse maravillado...””, pp. 1229-1230. Cfr. CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M^a: “Creación...”, p. 183; ALADRO FONT, Jorge: *Pedro Malón...*, p. 183.

⁶³⁴ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 270.

⁶³⁵ Cfr. DACOSTA, Arsenio: *Método y crítica acerca del parentesco en el seno de la nobleza bajomedieval*. [e-book]. 2005, pp. 9-15.

Si nos circunscribimos al trabajo de los historiadores, además de la influencia de otras ciencias, se advierte la dificultad derivada de la propia documentación, que puede ser confusa en su referencia a esta realidad. De hecho, algunos suscriben la imposibilidad de hablar de tipos unitarios familiares, aceptando la multiformidad como condición más probable. Por ello, voy a tratar de recapitular las ideas con respecto a Teresa para tratar de conocer su propia definición y realidad familiar. Continúa la autora:

“E aun [a]sí [lo] demuestra *nuestro* común hablar quando dezimos: ‘Fulano tiene muy grand casa’. Lo qual no se entiende por los hedifiçios o çircuito de la casa en que mora ser pequeña o grande, mas por la familia e multitud de gente (...) no sólo no podía olvidar su casa, que es la familia de criados e parientes” (6r),

“E muy grant casa trahe sin dubda e muy costosa a la moneda espiritual, ca de criados e allegados mayor cosa tiene *que* un marqués” (7v-8r).

Las dificultades que pueden entrañar los documentos a que he hecho referencia son visibles en estas breves líneas: en primer lugar Teresa hace equivaler casa a familia, para enseguida integrar de forma agregativa a multitud de gente y finalmente declararla como la formada por criados y parientes/allegados. El primer pensamiento que me sobreviene es que Teresa no está concibiendo una definición o clasificación analítica de familia al escribir sobre ella, y que éste es el sentir del “común hablar” de sus coetáneos, lo cual no hace sino corroborar la transitoriedad y la frecuente falta de coherencia de los sistemas de filiación, su acotamiento y definición. A pesar de ello no renuncio a mi propósito de penetrar en el significado que para Teresa parece tener el término ‘familia’.

En primer lugar es patente la preeminencia de un varón alrededor del cual gira el resto de integrantes del grupo. Parece también evidente que existe una referencia residencial clara identificativa con él. Entiendo asimismo que la autora distingue al menos dos tipos de miembros: los familiares más cercanos y criados por un lado y allegados/parientes/multitud de gentes por el otro. Teresa también parece transmitir la

idea de que la posición social del cabeza de familia conlleva un reflejo en la riqueza relacional de ésta última.

Si lo comparamos con una definición autorizada cercana al contexto de Teresa, como el sentido que en *Las Siete Partidas* se le da:

“Familia se entiende el señor e su muger e todos los que biben so él, sobre quien ha mandamiento, assí como los fijos e los sirvientes e los otros criados” (Partida Cuarta, Título VI),

y que de forma parecida se recoge en el *Tesoro* de Covarrubias:

“debajo desta palabra familia se entiende el señor y su mujer, y los demás que tiene de su mando, como hijos, criados, esclavos”,

puede observarse que algunos de los elementos anteriores están presentes y aún desarrollados. Así, el varón aparece casado y padre de familia, ejerciendo un poder sobre quienes están sujetos a él por esta relación; junto a éstos se citan en un aparte a hijos, sirvientes y otros criados. Tanto en esta enunciación como en la anterior parece advertirse cierta disimilitud relacional entre dos grupos humanos, a pesar de estar ambos integrados en el concepto de familia. ¿Cual es el factor diferencial?

La distinción tradicional entre familia nuclear y extensa no es aplicable pues, además del relativismo implícito en los mismos términos, su visión evolutiva tanto lineal como alterna es desmentida por el sincronismo de las propias definiciones señaladas.

El poder ejercido por el cabeza de familia señalado en *Las Siete Partidas* apunta a ser precisamente uno de los posibles factores que pueden definir la base de las relaciones múltiples a que Teresa hiciera mención, posibilidad confirmada en otros pasajes de su obra, como se verá más adelante.

Estos dos elementos combinados, parentesco y poder, son los que para Arsenio Dacosta constituyen la esencia de la estructuración de parentesco en el seno de la nobleza bajomedieval, el linaje, que define como

*“conjunto de relaciones sociales definidas por la consanguinidad y la afinidad (o filiación y alianza) y articuladas en torno al poder que ejerce sobre los individuos así relacionados la figura de un líder familiar”*⁶³⁶.

A pesar de la evidente relación con las anteriores expresiones de ‘familia’, Arsenio Dacosta considera inadecuada la asimilación de ambos conceptos, pues, aunque les reconoce una *“íntima coincidencia de naturaleza”*⁶³⁷, considera que el linaje desborda conceptualmente aquélla, a la cual opta por definir, siguiendo los postulados de la antropología, como grupo de parientes próximos que conviven en una misma residencia.

Pero, dado que en su definición utiliza el concepto de parientes, el problema no está resuelto puesto que implícitos en este vocablo están precisamente la consanguinidad y la afinidad, factores que definen parcialmente el término que pretende diferenciar, ‘parentesco’.

Cabe pensar entonces que la distinción estriba en que ‘parentesco’ engloba las relaciones sociales. Pero, ¿acaso los vínculos que se establecen entre parientes están excluidos de la sociedad?. Su propia descripción de afinidad resuelve este dilema, que él distingue por filiación y alianza, entendiendo por ésta última el conjunto de relaciones de parentesco⁶³⁸ orientadas a la reproducción tanto biológica como relacional de la sociedad, estando por tanto en ella presente el poder.

Quizás una pista que puede ser reveladora la expone en la idea de la proximidad. Ésta puede hacer referencia a la residencia, es decir, cercanía por convivencia, como de

⁶³⁶ *Ibidem*, p. 4.

⁶³⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁶³⁸ Nótese una vez más la dificultad de distinguir entre términos: parentesco se define en función de la afinidad, y ésta en función del parentesco.

hecho recoge su definición. Por otro lado, también es posible entender proximidad en un grado de afinidad cercano, por ejemplo un grado de consanguinidad hasta el grado tercero. Reconozco en estos factores su capacidad delimitadora en términos absolutos, y por tanto su utilidad didáctica. Sin embargo son insuficientes en mi opinión para transmitir el espíritu que alentó las propias definiciones medievales que hemos visto.

¿Dónde radica esa sutil propiedad que hace que en las definiciones vistas haya una cierta dualidad grupal?. Inmersos como estamos en una práctica historiográfica que se define habitualmente por el estudio de las fuerzas de poder, la Historia social, resulta ciertamente difícil encontrar conceptos que rompan esa relación dialéctica de opuestos, y que busque relaciones de mediación no jerárquicas. En mi opinión éste es el obstáculo que impide resolver la cuestión que estamos tratando: son términos que no dicen los significados vivos que implican una relación familiar. Y el amor la respuesta. Teresa misma nos lo desvela:

“olvidar onbre desta manera el su pueblo y la casa de su padre paresç[er]ía contradzir el mandamiento de Dios que nos manda \onrar/. Ca el que onbre no ama, no le puede onrrar (...) ca de una manera honrramos o fazemos reverençia a *nue*stros padres y de otra a los señores con çerimonia mundana, más subjeta por çierto a abto de cortesía o de justiçia si tal fuere, que no a cordial amor. *E* bien se declara así en el mesmo mandamiento que dize: ‘Honrrarás al padre...’. *E* non dize: ‘Honrrarás a los adelantados condes e duques’” (6r-v).

Es decir, la proximidad afectiva es la que, a efectos prácticos y quizás de forma inconsciente, interviene en aquel distingo. El problema que entraña una diferenciación como la que hace A. Dacosta estriba en que se establece entre elementos distintos: la familia la forman personas, el linaje engloba relaciones. Pero no es posible desligar a la persona de sus relaciones. De ahí la dificultad analítica de ambas esferas. Las personas no son entes físicos que puedan aislarse o relacionarse meramente por su situación geofísica, pues carecerían de sentido. Antropológicamente el ser humano sólo puede

subsistir en relación: desde su gestación y primera crianza esta realidad no hace sino diversificarse, transformarse, amplificarse. ¿Y cuál es el elemento de relación humana por antonomasia, sino el amor?.

Si se tiene en cuenta este subjetivo principio, no extrañará el desdoblamiento relacional implícito en las definiciones medievales señaladas de ‘familia’ y las razones de la imposibilidad de baremos como convivencia, estrategias económicas, liderazgo, clientelismo, etc. para su comprensión y delimitación absoluta en la experiencia⁶³⁹.

También gracias a esta concepción experimental amorosa, distinta y no excluyente del resto de nociones de la familia, es comprensible el proceso que a continuación se produce en Teresa y que le alientan a establecer nuevos vínculos familiares precisamente en base a este amor, como se verá a continuación.

Retomando el hilo del mensaje recibido por Teresa, si Dios le manda olvidar su casa y ésta se entiende por su familia a la cual ama, un análisis racional del mandato divino le llevará a identificar el pueblo con las “cobdicias temporales e vanas” (7r) y la casa de su padre con “la inclinación humana, donde mora el padre y el deseo y ámbito de pecar” (7v)⁶⁴⁰.

⁶³⁹ El mismo Arsenio Dacosta reconoce que muchas de las relaciones que se proponen para intentar una delimitación de las estructuras de parentesco “*se superponen sin solución de continuidad y, si se aíslan, sólo puede serlo analíticamente, entendiéndolas como fórmulas de reclutamiento*”, en *ibídem*, p. 36. La proximidad de los términos ‘casa’, ‘familia’, ‘parentesco’ y ‘linaje’ se comprueba en la definición que del vocablo del que partíamos da el mismo *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*: “*Casa: [...] 4. Familia de una casa /5. Estados, vasallos y rentas que poseía un señor /6. Descendencia o linaje que tiene un mismo apellido y viene del mismo origen*”, lo cual no hace sino sugerir que la falta de precisión adivinada en el lenguaje coloquial transmitido por Teresa ha perdurado hasta nuestros días.

⁶⁴⁰ Esta imagen del hombre como engendrador del mal bebe del libro de Job, donde se lee: “*Quien concibe dolor, desgracia engendra / su vientre incuba decepción*”, 15:35. La identificación en la figura de su padre de la fuente mundana pudiera responder meramente a una trasposición de estos versos. Sin embargo, la personalización y acusada especificación retratada en *Arboleda* me hace dudar de ello.

Esta pronta alerta de Teresa, esta búsqueda de una significación oculta en las palabras es resultado de la inquietud que el decreto divino le produce: la razón no le permite traicionar unos sentimientos que además están regidos por su moral:

“E aun el vocablo mesmo lo demuestra, ca diziendo ‘padre’ paresçe que resuçita e abiva un entra[ñ]able amor en la voluntad” (6v).

Moral que asienta sus raíces en el cuarto mandamiento y que traspasa los términos de la religión en obras de alcance más general como el *Amor e amiçiça* de Alfonso de Madrigal, que le otorga carácter natural además de buscar en la relación paterno-filial una verdadera amistad⁶⁴¹.

Por ello la primera observación que Teresa hace es clarificar que es la casa de su padre y no a él mismo a quien debe olvidar. La primera vez que leí estas líneas inmediatamente me remitieron al origen converso de Teresa. Casi es inevitable pensar en la renuncia que su abuelo, y con él sus hijos, hicieron de, hasta entonces, su familia en la fe judía al abrazar el cristianismo⁶⁴². Sin embargo ninguna de las interpretaciones que da a este mensaje trasluce una necesidad de justificación religiosa. El dato que acaso apunta indirectamente a este origen es precisamente el primero que trata de proteger: la ubicua figura del padre.

Efectivamente la vivencia familiar que la escritora manifiesta tiene un marcadísimo carácter patriarcal. Cuatro son las menciones que hace a “sus padres” en plural: siguiendo las palabras que oye “conviene que primero olvidemos y aun abore\\$/camos a nuestros padres” (6r), según mandamiento “ca de una manera

⁶⁴¹ BELLOSO MARTÍN, Nuria: *Política y Humanismo en el siglo XV. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Secretaría de publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1989, pp. 134-135. Las mismas ideas se desarrollan en el código misceláneo del XV escurialense *h.III.1* (146v-147r) en el “Capítulo cómo los fijos deven onrar al padre y cómo el padre deve fazer que le onren sus fijos”.

⁶⁴² Asimismo conviene recordar que tanto su abuelo Pablo con *Scrutinium Scripturarum*, como su tío Alonso con *Defensorium unitatis christianaе*, participaron con sus plumas en el debate abierto por los ataques que contra sus antiguos correligionarios se produjeron en esa centuria en España. Ver más arriba “III.1.2. El conflicto de las minorías”.

honrramos o fazemos reverençia a *nuestros* padres⁶⁴³” (6v), por último por razón “Donde se entiende que esta honor *e* reverençia que a *nuestros* padres hazemos (y con mucha razón devemos hazer), á de proçeder y proçede *sin* dubda de grande amor” (6v).

Sin embargo también afirma que quien ame a su padre amará a la familia por respeto a él (6r), y la casa siempre será la de su padre (5v-7v) “*ansí commo* el padre es comienço e engendrador de sus fijos” (7v). También será él quien se ocupe de la educación de los hijos:

“Ca si es bueno sostener pena de juez justo, mucho mejor es reçebir castigo de padre; *e commo* el padre discreto castiga al hijo culpable *con* amor *e* piadat, bien así el çelestial Padre quiso corregir mis culpas con paternal caridat. *E* para esto mostrar, veamos *qué* manera tiene e deve thener qualesquier padre discreto *que* quiere castigar *e* hazer bueno a su hijo” (11v),

y a quien se deba temor filial que “de amor natural proçede” (33r).

Dos menciones hace a la madre y al padre individualmente:

“aun la propia madre se enoja con la hija enferma, y el padre aboresçe al hijo *que* con continuas dolençias le ocupare la posada” (19r),

“su mesmo padre y madre dispornán de le desempachar prestamente de su casa y poner donde ningund detrimento e confusión les⁶⁴⁴ pueda venir” (29v)⁶⁴⁵.

Excepto en estas dos últimas citas, en las demás Teresa se hace eco de las relaciones sentimentales que se entendían naturales en su sociedad. Así se refleja en *Las Siete Partidas*, donde las madres deben amar a los hijos como consecuencia de un “*movimiento natural*” o instinto y por ser transmisoras de herencia de bienes, honra y

⁶⁴³ Al margen, “*con* filial amor *e* voluntaria obidenciã”, reflejado únicamente en la edición de Hutton, p. 45.

⁶⁴⁴ Clara Esther Castro Ponce elimina esta *s* del plural cambiando la literalidad del manuscrito y su significado, que en este caso se refiere a los progenitores y no al enfermo.

⁶⁴⁵ Hay que relacionar el hecho de la expulsión de la casa familiar, primero con el desarraigo y la desorientación personal; segundo, supone un desequilibrio social en dos sentidos, como desorganización de la unidad básica social, la familia; y como agravante de una situación de inestabilidad social por cuanto el expulsado se verá, en principio, abocado a engrosar las filas de los temidos ociosos, vagos o vagabundos.

dignidades; los padres, por su parte, los amarán con gran piedad como parte fragmentada de su propio cuerpo, de su naturaleza, por su semejanza. A estos sentimientos los hijos responderán recíprocamente en el amor, la honra, les deberán temor y obediencia⁶⁴⁶. El carácter preceptivo y ordenador de este tipo de documentación da cuenta de la importancia de que estas correspondencias se dieran en la forma antedicha.

Las dos últimas citas señaladas reconocen, sin embargo, otra realidad que contradice la práctica de estas aspiraciones desvelando que no tiene por qué ajustarse a esas disposiciones idílicas y naturales (como por otra parte reconocen otros textos que denuncian abandono de niños, abortos, muerte por castigos, etc.). Este reconocimiento por parte de Teresa así como la ausencia de otras referencias al papel de la madre, ni siquiera de forma sublimada, precisamente la figura de la que bebería de forma instintiva el amor⁶⁴⁷, explicaría el dolor desde el que parece partir su experiencia narrada. Este vacío quizás obedezca a la muerte (¿prematura?) de la madre. ¿Quién se encargaría de ella entonces? ¿Ejerció Mencía de Rojas un papel afectivo materno con ella? ¿O lo supliría su padre? ¿Acaso su tío Alonso, quien, según lo visto, le dispensó especial atención? ¿Justifica esta posibilidad que sea la figura paterna la sublimada en su proceso religioso? ¿O esto sucede porque tanto las funciones maternas como paternas estaban (y aún lo están) codificadas en un Dios masculino de alcance universal? Preguntas abiertas para las que aún no tengo respuesta⁶⁴⁸.

⁶⁴⁶ PASTOR, Reyna: "Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones" en TRILLO SAN JOSÉ, Carmen (ed.): *Mujeres, Familia y Linaje en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 2004, pp. 50-1.

⁶⁴⁷ Esta interpretación, que pudiera parecer presentista, también aparecía como aceptada en la Edad Media, como lo muestra claramente Alfonso de Madrigal: "*En el padre e en la madre es de dezir que mayor amor tienen las madres a los fijos que los padres, en lo qual se prueba porque la madre sobrepuja en todas las cosas susopuestas del amor*", tomado de BELLOSO MARTÍN, Nuria: *Política y Humanismo...*, p. 78.

⁶⁴⁸ De forma paralela pero justamente por el efecto contrario Ronald E. Surtz se pregunta respecto de Juana de la Cruz si la muerte de su madre cuando contaba ella siete años, y su acogimiento por parte de

De momento, lo único que parece indiscutible es el sufrimiento por falta de amor que padece Teresa, tanto más sentido si tenemos en cuenta que, aún en la clausura, las visitas de la familia más cercana eran permitidas en caso de enfermedad⁶⁴⁹. A consecuencia de todo ello asistimos a un proceso de desapego de sus lazos terrenales, especialmente los de su propia familia, cuyo fundamento se ha perdido, así como a la búsqueda de una nueva familia cuyo amor sea incondicional y por tanto no pueda traicionarla⁶⁵⁰:

“¿Pues cuál es la persona que se pueda gloriarse de aquello mismo que la desprecia? Más a mano viene que[x]arse de la inpedat de las tales parientes qu’ello gloriarse de su nobleza” (29v),

“amemos a quien nos ama e desamemos a quien nos desama” (18v),

“dexemos a quien nos dexa y Aquel sólo queramos que nos quiere y Aquel sólo amemos que nos [da] las dolencias, a este respeto porque aborescamos el mundo y ame[m]os a Él que nos ama. Sin duda Éste es Padre v[er]dadero,

tíos tuvieron un efecto directo en las visiones que tuvo y en el acento puesto en la niñez de la Virgen. Incluso este autor sugiere un posible abuso sexual cuando Juana visiona a María acechada por un Dios deseante de sus pechos, aunque también considera que puede ser un modo tradicional de honrar a la Virgen, al modo que lo es en *De laudibus* de Richar de Saint Laurent, la *Vita Christi* de Isabel de Villena y la *Leyenda Dorada*. SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, pp. 124-125, 185.

⁶⁴⁹ Si por el desprecio de los vecinos “será pungido en el corazón (del enfermo) de grande aflicción y sentimiento, con tanto que puede ser, segund la calidad del desprecio y segund la persona que le recibe, que sea más atormentada de aqueste dolor que no de los mucho[s] corporales que tenga” (39r), y “Porque quando los desprecios e humiliaciones que los otros hazen [dan] aflicciones e afligen mucho nuestro cora[ç]ón” (39r), ¿qué no sentirá por el de sus progenitores?: “E no solamente entre los muy propios parientes o iguales, mas entre los siervos menores de toda su progenie será despreciado y no tenido por igual del menor de aquéllos” (29v). De forma semejante se manifiesta su contemporáneo López de Minaya en el *Libro de las tribulaciones*: “Sobrevínome la tribulación e cêrcome en derredor, alueñe apartó de mi mis hermanos e mis parientes e mis conoscientes; así como de extraño se apartaron de mí e desampararonme mis próximos e los que me conocían me olvidaron. Los que vivían en mi casa, mis siervos e mis sirvientes, así como ageno me miraron...”, CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, p. 149. Yonsoo Kim señala una razón para ese apartamiento: dada la relación que existía entre alma y cuerpo, si el cuerpo adolecía de alguna deficiencia ello se debía a su alma envenenada y la necesidad de purificación, por lo que la hostilidad social y familiar podría ser más comprensible. KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, p. 162.

⁶⁵⁰ Recuérdese que, según palabras propias, su comunicación con las hermanas de convento, su nueva y simbólica familia en Dios, era imposible, no pudiendo alcanzarse ese estado equilibrado que podía darse entre los muros de un monasterio: “While the ideal was frequently not realized, convent life often came closer to meeting individual psychological needs than did life in the original family home. Within the monastery itself, the nuns used places of retreat for intensified religious privacy. This environment became fertile soil for both individual and collaborative creative work”. En el caso de Teresa, esa asociación fue imposible. ARENAL, Electa; SCHLAU, Stacey: *Untold sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works*, University of New Mexico, Albuquerque, 1989, p. 5.

Éste es padre amable, Éste solo es aquel el que non se enoja con nuestras pasiones” (19r-v)⁶⁵¹,

“pues quien nuestro bien desea, bien paresçe que nos hama” (25v),

“sobre todas las cosas ame[m]os a Aquél [de] quien e por quien tantos bienes rescebimos y mayores esperamos” (49r-v), etc.⁶⁵².

Más aún, Teresa se encuentra entre los elegidos para los que Dios dispensa un amor singular: “los que fuera de su voluntad o contra aquella padescen, reçiben de Dios amor singular” (27r)⁶⁵³.

Esta singularidad evoca una relación personalizada, es un reconocimiento de la necesidad del otro que se hace accesible por el amor y el deseo en una relación dual. En cierta forma es una denuncia al poder político del dolor. Si éste representa una forma de establecer jerarquías entre enfermos y sanos y su correspondencia entre amados y desamparados, aceptados y marginados⁶⁵⁴, Teresa renuncia a ella y busca una comunidad cuyos fundamentos no beban del poder sino del amor, hipotéticamente el universal natural que invita precisamente a la vida en comunidad en el fomento del bien común, como teoriza Alonso de Madrigal⁶⁵⁵.

⁶⁵¹ Hay que señalar que a pesar de la relación de géneros que hace para señalar la reacción de los progenitores respecto a la enfermedad de sus hijos, ella, como hija sufriría el enojo de la madre, pero en la exaltación es el Padre quien supera dicha emoción.

⁶⁵² Aunque hay que subrayar la materialidad o realidad concreta del desapego familiar de Teresa por causas que entiendo ciertas, reconozco que este tipo de conversión “encarnado” visceralmente en la autora no deja de ser el que desde las Sagradas Escrituras se estimula y que recordaré en las palabras de Tomás de Kempis: “*No te sea grave apartarte de los amigos y parientes, pues no sirven sino de impedir el camino del cielo*”, cita tomada de la introducción a *La vanidad del mundo*, Diputación Foral de Navarra, Instituto “Príncipe de Viana” y Editorial Franciscana Aránzazu, Madrid, 1980, de Fray Diego de Estella, pp. 33-34, y que Alfonso de Madrigal entiende en términos existenciales: “*los padres dieron seer enpero no dan ya, ca nuestro seer puede estar syn el seer de ellos [...] pues Dios es nuestro seer*” (118), a pesar de lo cual “*Non sin rrazon llamaremos amor santo de los padres e fijos, ca él es muy conveniente a la rrazon e guardante la orden de la naturaleza*” (20), *Amor e amiçia* tomado de BELLOSO MARTÍN, Nuria: *Política y Humanismo...*, pp. 84, 111.

⁶⁵³ Idea desarrollada en los folios 25r-28r.

⁶⁵⁴ M. Foucault analiza en *Discipline and Punish* el poder derivado de los nuevos sistemas de disciplina impuestos para el control de los individuos enfermos durante la expansión de varias pestes. Referencia tomada de KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, p. 212.

⁶⁵⁵ BELLOSO MARTÍN, Nuria: *Política y Humanismo...*, pp. 69-71. Este paralelismo entre ambos escritores revela la discordancia que existía entre la teoría y la experiencia, suficientemente denunciada y sufrida por Teresa.

Montserrat Cabré y Pairet reconoce esta significación en el término *mujer*, un sentido profundo, primario, que tiene que ver con el cuerpo y la disposición a este tipo de relación, aprendido de la relación primera con la madre y también la tía y abuela, es decir, con su contacto a través de la feminidad y su forma de aprehender el mundo⁶⁵⁶. Ignoro si Teresa tenía conscientemente en mente o cuerpo esta primera relación, pero sí parece claro que el amor del que tiene sed es el derivado de una relación de conocimiento y reconocimiento de tú a tú, singular, bilateral, solidaria y mutua como es la que brinda primariamente la establecida con la madre. El hecho de trasponerla a la divinidad en su faceta paterna puede obedecer, según ya he apuntado, al alcance indefinido de su naturaleza, así como a posibles dificultades derivadas con sus relaciones con lo femenino.

Ella responderá a ese amor paterno con temor, amor reverencial y filial (48v) en una trasposición exacta de los sentimientos que debe la hija a su progenitor, según las propias palabras de Teresa y las supuestamente naturales, como se ha dicho. Las continuas referencias a Dios como Padre confirman esta conversión de afectos: celestial Padre (11v), Padre de las luces (26r), Padre de toda criatura (33r), dulce Padre (33v), etc.

Este antropomorfismo de Dios no es nuevo. El canal paterno-materno divino aparecía ya desde 2200 a. C. en las religiones mesopotámicas, así como el Dios amante

⁶⁵⁶ CABRÉ i PAIRET, Montserrat: “Nacer en relación” en BELTRAN i TARRÉS, Marta; CABALLERO NAVAS, Carmen; CABRÉ i PAIRET, Montserrat; RIVERA GARRETAS, M^a Milagros; VARGAS MARTÍNEZ, Ana: *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, horas y HORAS, Madrid, 2000, pp. 16-18.

del rey como representación de la humanidad. Entre otros pueblos, Egipto también se hizo eco de la divinidad personal en tiempos precristianos⁶⁵⁷.

No obstante, si nos remitimos a las religiones coetáneas, el sentido transpersonal del Dios cristiano supera en cercanía y asignación de atributos personales a cualquier otra creencia. En este sentido, la identificación de Dios con la figura del padre aparece ya en las mismas Sagradas Escrituras, en una trasposición muy ajustada a la cultura y mentalidad del entorno judío en el que se gestaron. Sin embargo, la utilización que de ella hace Teresa no obedece a su asunción como fórmula doctrinal, sino como experiencia personal. Este tono afectivo con el que la autora se acerca a Dios, que cuenta con antecedentes como los *Soliloquios* de fray Pedro Fernández Pecha o los *Proverbios morales* de Sem Tob, por ejemplo, representa un paso más allá de la religiosidad que respiran obras como las del infante don Juan Manuel, el anónimo *Poema de Alfonso Onceno*, o el *Libro de las consolaciones* de Pedro de Luna, y será el que definitivamente exprese las relaciones dialogantes características de la nueva espiritualidad de la que he hablado más arriba. En resumen, Teresa realiza una crítica de su parentesco en su funcionamiento como “*comunidad política*”⁶⁵⁸, precisamente la forma como se estructuraba en su tiempo el linaje, y apela a una vivencia familiar basada en el amor.

Llama la atención que en una época en la que las formas de piedad privilegiaban las representaciones de la humanidad de Cristo y de su madre la Virgen María, así como

⁶⁵⁷ Incluso se ha documentado entre 2850 y 1700 a. C. en Mesopotamia la existencia de una comunidad o institución perenne constituida exclusivamente por mujeres, las llamadas “recogidas”, que se consagraban a Dios con un ritual de esponsales, y que vivían dentro de los límites de un templo dedicadas al trabajo en la huerta y la oración intercesora y contemplativa, al modo que después sucediera en algunas congregaciones cristianas. GARCÍA RECIO, Jesús: “Mística mesopotámica: Dios amado y ausente” en MARTÍN VELASCO, Juan (ed.): *La experiencia mística...*, pp. 85-88.

⁶⁵⁸ GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Guerras y enfrentamientos armados: las luchas banderizas vascas” en *Besaide. Los ejércitos*. Vitoria: Fundación Sancho el Sabio, 1996, p. 72. En realidad Teresa denunciaría la perversión del sentido primero de la política por el poder, si la entendemos como M^a Milagros Rivera, el arte de relacionarse entre personas para practicar la paz, que es la condición propia de la humanidad, *Política sexual...*

sus sufrimientos, Teresa, una enferma con grandes padecimientos, no haga prácticamente mención alguna a ellas. Asimismo las referencias que toma de autoridades para ejemplificar y autentificar este escrito corresponden todas ellas a hombres.

Aunque algunos autores, como Lewis Joseph Hutton⁶⁵⁹ o Elizabeth T. Howe⁶⁶⁰, han visto en estas elipsis y preferencias un posible rasgo de la ascendencia judía de Teresa, otros como Alan Deyermund⁶⁶¹, en cambio, las consideran tradicionales en su tiempo. Deborah S. Ellis va más lejos, y, refiriéndose al papel de la madre, afirma que “*Jewish life (as modern) also focuses on the mother, a figure notably lacking in Cartagena’s work*”⁶⁶². Deborah S. Ellis no especifica en qué sentido se focaliza ese papel en la cultura judía, pero si nos atenemos a lo que el *Zohar* o *Libro de la luz* enseña, del principio femenino (la madre) y del principio masculino (el padre) nace el conocimiento o la ciencia, llamado por causa de su doble herencia el hijo mayor de Dios. Estas tres personas están reunidas en la cabeza blanca o Antiguo de los antiguos,

“porque todo es él mismo, y él mismo es todo [...] El Antiguo (¡cuyo nombre santificado sea!) existe con tres cabezas que no constituyen más que una sola; y esta cabeza es lo que hay de más elevado entre las cosas elevadas”.

No obstante esta interpretación en pie de igualdad de los términos constitutivos femenino y masculino, existen otras en la misma filosofía en que las personas de esta trinidad están representadas como fases sucesivas, las cuales, a pesar de ser todas ellas indispensables, se rigen por la regla de la dominación⁶⁶³.

⁶⁵⁹ HUTTON, Lewis Joseph: *La arboleda...*, p. 34.

⁶⁶⁰ HOWE, Elizabeth Teresa: “Sor Teresa de Cartagena y el entendimiento”, *Romanische Forschungen*, 108, ½ (1996), p. 138.

⁶⁶¹ DEYERMOND, Alan: “*El convento ...*”, p. 26.

⁶⁶² ELLIS, Deborah S.: “Unifying imagery...”, p. 47. Cfr. MORENO KOCH, Yolanda: *La mujer judía*, El Almendro de Córdoba, Córdoba, 2007.

⁶⁶³ El *Zohar* es el código universal de la cábala y entró con fuerza desde Palestina en Europa a finales del siglo XIII. FRANCK, A.: *La Kabbala o la filosofía religiosa de los hebreos*, Humanitas, Madrid, 1983, pp. 75-106, 137-143.

M^a Mar Cortés hace alusión a modo de apunte a esa notabilidad del papel de la madre poniéndola en relación con el simbolismo que en la cábala tenía la *Shejiná* o morada de Dios, la cual

*“‘encarna el principio femenino: la madre, la esposa, la hija’, que se desprende de Dios para acompañar al pueblo judío en su exilio histórico de Israel. La Shejiná, además, se relacionaba con la morada del alma y ‘su manifestación primordial es la de Madre Originadora’ ”*⁶⁶⁴.

Esta síntesis de la *Shejiná* como un aspecto de lo divino casi independiente del mismo, sirve a M^a Mar Cortés para establecer paralelismos entre este símbolo y la Madre de Cristo, y a su vez entre éstas y la Paciencia según la caracterización que Teresa de Cartagena hace de ella en cuanto que la designa como mediadora, guía y poderosa gobernanta⁶⁶⁵.

Sin embargo, y siguiendo a Angelina Muñiz, ha de tenerse en cuenta que

*“El pensamiento discursivo de los cabalistas es un tipo de proceso asintótico: las formulaciones conceptuales son un intento de proveer una interpretación filosófica aproximada de infinitas imágenes simbólicas, y éstas deben ser interpretadas como abreviaciones de las series conceptuales”*⁶⁶⁶.

De este modo, en la *Shejiná* confluyen multitud de significados simbólicos: además de los citados arriba, se la relaciona con la luna y sus cambiantes fases, de tal modo que puede ser iluminadora u oscurecedora, significar piedad y severidad, Madre Originadora y Árbol de la Muerte, reina, princesa desterrada, justicia, gloria e

⁶⁶⁴ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, p. 218; los entrecomillados están tomados de MUÑIZ, Angelina: “La ‘morada de Dios’ (*Shejiná*) en la cábala medieval” en ABELLÁN, C., GONZÁLEZ, L. (eds.): *Heterodoxia y ortodoxia medieval, Actas de las Segundas Jornadas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Walde, México, 1992, pp. 93-100.

⁶⁶⁵ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, p. 218.

⁶⁶⁶ SCHOLEM, Gershom: *On the Kabbalah and its Symbolism*, Schocken, New York, 1974, p. 96 en MUÑIZ, Angelina: “La ‘morada de Dios’ ...”, p. 94.

inteligencia⁶⁶⁷, santificación del acto sexual convertido en actividad teúrgica⁶⁶⁸, Eva,⁶⁶⁹ etc.

Por otro lado, en las tradiciones talmúdicas y rabínicas no cabalistas, la *Shejiná*, significa “*Dios mismo manifestado en su onnipresencia en el mundo*”, o dicho de otro modo, su rostro, en todo caso entendido de modo inseparable e inalienable de la divinidad misma.

Estas diferencias, especialmente el desplazamiento de uno u otro aspecto de Dios en hipóstasis autónoma de la interpretación cabalística, fueron argumento de gran controversia frente a la ortodoxia rabínica.

Queda manifiesta, después de esta mínima exposición, la dificultad de acotar significados del término simbólico de *Shejiná*. Por ello, y por algunas acepciones antitéticas a las asumibles por la Madre de Dios cristiana, a pesar de ser Teresa de Cartagena nieta del rabí Selomó Ha Leví, quien según la crónica de Sélomó ben Verga *Sébet Yehudá*, era “*sabio y cabalista*”⁶⁷⁰, y por tanto, caber la posibilidad del conocimiento de la feminidad de la *Shejiná*, tanto por vía familiar (que creo muy remota, prácticamente imposible por cuanto ella pertenece a la segunda generación desde la conversión de dicho rabí y la cualidad de la misma, dada la profesión de muchos de sus familiares, algunos con cargos principales, dentro de la Iglesia católica) como por vía popular o de instrucción, considero forzada la analogía, si bien parcial, presentada por M^a Mar Cortés entre la *Shejiná* y la Madre de Dios, y la identificación de

⁶⁶⁷ Frente a la opción de Angelina Muñiz, quien identifica la *Shejiná* con la sabiduría (*ibidem*, p. 95), adopto en este punto la interpretación de A. Franck según la cual ésta se identifica con el principio masculino, el padre, mientras que el femenino, la madre, se llamaría inteligencia, *La Kabbala...*, pp. 142-145.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, pp. 93-100; COHEN, Esther: “La sexualidad en la Cábala” en *Heterodoxia y ortodoxia...*, pp. 83-92.

⁶⁶⁹ FRANCK, A.: *La Kabbala...*, p. 149.

⁶⁷⁰ CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María...*, p. 290.

Ésta en la Paciencia como registro caracterizador de lo femenino en la obra de Teresa (y de Teresa misma como mujer).

Además del posible efecto de la orfandaz materna ya apuntada, cabe sin embargo otra interpretación a estos rasgos que muestra la autora. Debido al proceso de inmasculación visto con anterioridad, esto es, de la asunción por parte de las mujeres de valores masculinos sobre todo a través de la lectura individual, en los escritos femeninos de la época se advierte una doble voz, una masculina y otra femenina, figurativamente la de Adán y la de Eva, una rivalizando con la otra, desplazándose mutuamente, subvirtiéndose en un difícil juego de apropiación o reconciliación y compartida repulsa. En cuanto escritora, Teresa adopta la figura de hombre representativo de aquellos que reafirman la ideología de la subordinación femenina, silenciando la parte de sí misma que la identifica como hija de su madre. En esta renuncia al ámbito de la madre por el del padre y su mundo, en este caso la tradición literaria de los varones de la familia Cartagena, choca con la ley de la igualdad y permite su propia recuperación en el orden simbólico del patriarcado⁶⁷¹. De ahí que sus citas sólo reflejen autoridades masculinas y su pensamiento gire en torno al padre⁶⁷².

Existe aún otra posibilidad. Si convenimos con la psicología en que el abandono (que no dejamiento, ni arrebató extático necesariamente) implícito en la experimentación de lo divino⁶⁷³ está ligado de manera insoslayable con la relación primera humana, esto es, la materno-filial, tendríamos que aceptar que la autenticidad de aquélla pasa por una experiencia de abandono total en brazos maternos, en una vivencia totalmente positiva con respecto al género femenino. La identificación

⁶⁷¹ SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: *The Writings...*, p. 121.

⁶⁷² Explícitamente ella relaciona el hecho de ser mujer con una falta de autoridad: “mi grosero juicio mugeril haze mis dichos de pequeña o ninguna abtoridad” (42v).

⁶⁷³ Como se verá más adelante yo apuesto por la inclusión de la experiencia de Teresa dentro de los parámetros de la mística, por lo que se justificaría la viabilidad de esta interpretación psicológica, la cual tomo de Carlos Domínguez Morano en “La experiencia mística...”.

primaria se realiza invariablemente con lo femenino y lo materno⁶⁷⁴, y esto siempre es anterior a la elección del objeto amoroso (místico).

La intervención del factor del padre supone una intersubjetividad que marca el encuentro con la alteridad, también con lo divino. Sólo cuando se supera lo materno, surge la posibilidad del deseo del otro, se acepta la distancia y la diferencia. Así, mientras un iluminado rechaza dicha alteridad, los místicos la asumen y toman conciencia de pertenecer a una comunidad de creencias, ritos y representaciones de autoridad que le proyectan hacia el compromiso con la sociedad.

Esto podría significar que Teresa eludiera prácticamente toda alusión femenina por una superación de la etapa materno-filial que convertía inconscientemente a aquélla en vana y sobre todo infructuosa, dado que el objeto amoroso era ya el otro, la figura paterna, la alteridad.

No obstante, como mujer, y se verá más adelante, Teresa introduce algunos elementos subversivos como su propia escritura, junto a algunos conciliadores como la universalización individual. De la capitulación o reconciliación de estas posturas, se reflexionará tras el análisis completo de la obra.

Por otro lado y en otro nivel de conciencia, todo este proceso de exaltación religiosa, de sublimación psicológica de un dolor inaceptable dirían algunos, no es en realidad sino el acatamiento del mandato divino que Teresa recibió y no aceptó⁶⁷⁵.

⁶⁷⁴ De ahí que el papel femenino sea a menudo incluido en la dimensión mística de lo divino (Dios es padre y madre) con independencia del género u orientación psicosexual de quien vive la experiencia.

⁶⁷⁵ Acatamiento por otra parte fundamental de la doctrina cristiana, que puede considerarse codificado ya en el primer mandamiento: “Amarás a Dios sobre todas las cosas”. De la ubicuidad de este precepto puede dar cuenta su inclusión en textos como *Siervo libre de amor* de Rodríguez del Padrón, cuyo objetivo, más allá de ser una *reprobatio amoris*, sería mostrar un modelo de conducta a seguir que no es

Finalmente sus sentimientos y emociones han vencido a la razón, aunque ella no da muestras de aperebirse de esta realidad. Teniendo en cuenta este hecho su obra podría verse como respuesta a una necesidad inconsciente de justificar su resentimiento hacia el mundo y su propia familia, transformándose la lamentación originaria de la consolación que señalaba, según el esquema de F. Negri, la pérdida física, en la pérdida de sus seres queridos⁶⁷⁶.

A su vez, ese sentimiento adivinado de culpabilidad por un repudio familiar reprimido, unido a la introspección que desarrolla la conciencia individual de Teresa y a la transformación operada en ella constituyen el eje sustantivo de la confesión, confirmando la interpretación dada más arriba de este tratado⁶⁷⁷.

Para que ésta se produzca, Jean Delumeau hace confluír en ella, además de la culpabilidad, el miedo y la búsqueda de seguridad⁶⁷⁸.

Decididamente impulsada desde el IV concilio de Letrán (1215), que hizo obligatoria la confesión privada anual, ésta modificó la vida religiosa y psicológica de Occidente durante siglos. La cantidad de documentación sobre el tema (manuales de confesores, sumas de confesión, sermones, tratados de casuística, catecismos, concilios, etc.) revela la magnitud del peso que sobre penitentes y confesores tuvo esta práctica. Miedo, humillación, vergüenza, pánico paralizante incluso, son algunos de sus efectos

otro sino el del desamor del mundo y del amor a Dios, LACARRA LANZ, Eukene: “Siervo de amor, ¿autobiografía espiritual?, *La corónica* 29.1 (2000), p. 165.

⁶⁷⁶ Cfr. “IV.3. La estructura”. Reconozco no obstante mi incapacidad para juzgar cuán consciente era Teresa de estos cuestionamientos, pues la única persona que, acaso, pueda saberlo es ella misma. A pesar de ello lo considero irrelevante puesto que no trato de someter su mente a una reconstitución con fines clínicos, sino que las huellas que aquí son objeto de reflexión son canales subterráneos de una lectura literal que, independientemente de que provengan del consciente o el subconsciente de la autora, son fundamentales para una interpretación más profunda de su texto. Sigo en esta línea interpretativa a María M. Carrión en su *Arquitectura ...*, p. 154.

⁶⁷⁷ En este punto hay que recordar que la confesión que Teresa realiza, aunque pueda beber de esta necesidad primaria de búsqueda de perdón y justificación, ello no implica en absoluto, ni creo que sea posible, que esta sea la causa de la transformación vital experimentada por Teresa, sino que su naturaleza última es otra, analizada en “IV.6.2. Teresa y la experiencia religiosa”.

⁶⁷⁸ DELUMEAU, Jean: *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión (siglos XIII a XVIII)*, Altaya, 1997.

más señalados en la documentación referida⁶⁷⁹. Es por salvar estas emociones por lo que, ya desde Santo Tomás de Aquino, se recomendó a los confesores actuar con benevolencia, dulzura, afecto, caridad, prudencia, amabilidad, etc., priorizando de entre todos sus deberes su función de padre. Junto a este papel, se exaltan asimismo el de médico y juez, y ocasionalmente también el de doctor (como instructor de ignorantes).

Es de suponer que ésta es la orientación recibida por la congregación, y por Teresa. Hagamos un esfuerzo imaginativo para ponernos en situación: Teresa se siente abandonada por su padre, quien precisamente por este hecho, tenía como deber primordial cuidar de su familia. Teresa se decepciona, mortifica y, por consecuencia, su amor filial se resiente. Este nuevo sentimiento, totalmente contrario a las leyes cristianas, le genera una emoción de culpa y pecado que le excluye de participar de la casa de Dios. El miedo a este nuevo apartamiento la induce a hacer una confesión ante un sacerdote que hace las veces de su padre. Si su progenitor, vínculo afectivo más próximo y con más visos de realidad, falló, la credibilidad de los sacerdotes, suplentes funcionales, que además pública y notoriamente son criticados por su corrupción, hemos de suponer que era baja⁶⁸⁰. Tampoco los médicos, según hemos visto anteriormente⁶⁸¹, disfrutaban de mayor crédito para Teresa. Ni los doctores⁶⁸². En cuanto al papel del juez, sólo lo vemos reflejado en el papel educativo que debe ejercer el buen padre, por lo que en su experiencia queda invalidado.

¿Con qué esperanza va a buscar clemencia en una institución que, cuanto menos, le inspira ciertos recelos?⁶⁸³. Teresa no necesita dudas, no quiere exponerse a una

⁶⁷⁹ *Ibidem*, especialmente los capítulos 2, “La obstetricia espiritual” y 3, “La confesión para tranquilizar”.

⁶⁸⁰ Teresa misma se hace eco de este movimiento acusador de la indolencia sacerdotal. *Cfr.* “IV.4.2.3. Trascendencia del físico: ‘la otra oreja’”.

⁶⁸¹ *Cfr.* “IV.4.1.2. Mecanismos de sanación”.

⁶⁸² *Cfr.* “IV.4.3.2. La educación”.

⁶⁸³ De hecho, Teresa parece preferir la relación directa con lo divino incluso en materia sacramental. *Cfr.* “IV.4.3.4. La oración”.

marginación absoluta, a una expulsión del paraíso espiritual, único reducto al que aún tiene acceso. El miedo y la culpa son en realidad cuestionamientos al necesario e inherente sentimiento de seguridad y pertenencia de toda criatura humana. El tipo de percepción que se desarrolla para mantener ese estatuto vital es la “*conciencia de vinculación*”⁶⁸⁴. Teresa ha sido expulsada de su grupo original por un hecho que escapa a su control. Ella no puede invertir ese proceso pues la causa, la enfermedad, permanece. Como mujer sorda y muda, la posibilidad de vinculación con otro grupo es muy difícil. Incluso en su faceta de religiosa, ella se siente incapaz de establecer familiaridad con sus “hermanas”⁶⁸⁵. En una sociedad aún corporativista como la medieval, el riesgo es absoluto. En palabras de Bert Hellinger, es cuestión de “*supervivencia*”, por ello recurre al único que considera infalible, Dios mismo.

A él le intitula como auténtico Padre, Juez, Médico, Doctor, etc.⁶⁸⁶. El miedo inicial de contrariar el mandamiento divino y ser castigada, como lo fue por su propio padre a causa de su enfermedad, se transforma en auténtico amor y temor filial, reuniendo Teresa el requisito tan debatido de la contricción, hecho que le asegura la absolución inmediata⁶⁸⁷.

Dios, a partir de ahora su único padre auténtico, fue quien le incitó a dar la espalda a aquellos que le habían defraudado precisamente por causa de una enfermedad que fue regalo divino como vía más abreviada y sencilla a su casa celestial, justamente una inversión de su padecimiento terrenal. Sin embargo, el inmenso alivio proporcionado por su remisión y conversión vital no le aleja del mundo terrenal, sino

⁶⁸⁴ Tomo la expresión de Bert Hellinger en *Reconocer lo que es. Conversaciones sobre implicaciones y desenlaces logrados*, Herder, Barcelona, 2002. Es esa conciencia la que responde automáticamente a la percepción espontánea de “¿*Qué leyes rigen aquí para que pueda formar parte y qué debo hacer para no perder mi pertenencia?*”.

⁶⁸⁵ Cfr. “IV.1 Las razones de *Arboleda*”.

⁶⁸⁶ Cfr. “IV.5.4. La culminación de toda dimensión: el espacio divino”.

⁶⁸⁷ Cfr. “IV.4.3.2. La educación”.

que le proporciona un sentido para vivir su vida, estableciendo un nuevo grupo relacional: el de los enfermos, elegidos de Dios.

IV.4.3.2. La educación

La educación, una de las prerrogativas del padre, como se ha visto, se lleva a cabo a través del castigo y en términos de justicia. Esta visión no es nueva, ya que remite inmediatamente a las Sagradas Escrituras, como bien ha señalado Carmen Marimón:

*“porque al que Yhavé ama le corrige,
y aflige al hijo que le es más caro”* (Proverbios 3,12).

Amor y sanción establecen así una díada de carácter preceptivo que se verá refrendada en *Las Siete Partidas*, de tal forma que, si bien declaran natural y de derecho la inclinación tanto de la mujer como del hombre a amar a sus hijos, su deber de educarlos en costumbres y maneras, proveerlos, etc. (Partida II, tít. XX, ley III, Partida IV, tít. XIX, leyes I y II)⁶⁸⁸ en la delegación de su faceta educativa a preceptores, figuras muy habituales en la crianza de la nobleza, avala el castigo como método instructor:

“E nodrimiento, e enseñamiento es, el que fazen los ayos a los que tienen en su guarda, e los maestros a los discípulos, a que muestran su ciencia, o su menester, enseñándoles buenas maneras e castigando los delos yerros que fazen” (Partida IV, tít.XX, ley II)⁶⁸⁹,

teniendo amplia representación en los tratados medievales:

“Quien ha fijado de malas maneras e desvergonçado e non reçevidor de buen castigo, mucho le sería mejor nunca aver fijo” (don Juan Manuel, *El conde Lucanor*, 52),

“los padres, aunque aman a los fijos, este amor está mezclado con rigor e más verdadero, ca con el açote jieren sus fijos porque sean buenos” (fray Martín de Córdoba, *Compendio de Fortuna*, VIII, 214).

⁶⁸⁸ Su trasposición en *Amor e amiçiça* del Tostado es exacta: *“De los padres a los fijos e de los fijos a los padres, non solamente está el amor que la naturaleza puso, mas aun, amyçiça”* (56v); *“Los padres dieron a nos el seer [...] Aun syn esto nos criaron [...] Aun syn esto, nos dieron ensennança en costumbre en algunas cosas”* (13r-v), BELLOSO MARTÍN, Nuria: *Política y Humanismo...*, pp. 134-135

⁶⁸⁹ HOMET, Raquel: *“Crianza y educación...”*, pp. 205, 206-214.

Este rigor, en cierta manera idealizado en la moral que Alfonso X expresa en *Las Siete Partidas* y en algunas obras literarias, adquiere realismo dramático en otros textos legales que atestiguan la habitud y dureza que pueden llegar a alcanzar estos procedimientos punitivos. Por ejemplo, el Fuero de Llanes y el de Ledesma establecen la posibilidad del padre de castigar corporalmente a los hijos y su exculpación en caso de muerte de éstos, siempre que hubiera llevado “buena vida”⁶⁹⁰.

La atribución concreta de esta capacidad coercitiva en el padre no es exclusiva de estos fueros, sino que explicita una realidad general sistemática y formal. Reyna Pastor nos lo recuerda así:

*“En el seno de la familia estricta el padre y la madre aparecían como dos realidades diferentes. El padre, entraba en la esfera de la justicia y mucho menos en la esfera de los sentimientos. Tanto la forma romana y medieval de la actoritas del pater familia como el mundium que corresponde al mundo germánico y a la autoridad paterna del mundo céltico, todas las figuras paternas conjugan su autoridad sobre los hijos”*⁶⁹¹.

En el caso de Teresa cabe la duda de si el ejercicio de esta actividad fue realmente practicado por su padre, un hombre cuyas actividades guerreras le llevaban con harta frecuencia fuera de su hogar, o acaso por su tío Alfonso, quien, según ya ha quedado señalado, pudo constituirse en cierta manera en su tutor o guía espiritual (aunque también éste vivió una intensa actividad diplomática, que le llevó con frecuencia a viajar). En todo caso como paradigma en el imaginario de Teresa así era. Y ello concuerda perfectamente con la trasposición que hace de la caracterización idílica de un padre en Dios:

“e como el padre discreto castiga al hijo culpable con amor e piadat, bien así el çestial Padre quiso corregir mis culpas con paternal caridat” (11v),

⁶⁹⁰ PASTOR, Reyna: “Mujeres en los linajes...”, p. 51. No obstante la generalidad de esta postura, existen algunas excepciones, como la apuesta por el razonamiento y las buenas maneras aconsejadas por don Juan Manuel para la educación de los niños. ALONSO POVEDA, Manuel; SERRANO ORTEGA, Mercedes: “Análisis pedagógico de la obra de don Juan Manuel: el Conde Lucanor”, 7 (1990), p. 167.

⁶⁹¹ PASTOR, Reyna: “Mujeres en los linajes...”, p. 49.

“Aquél sólo *queramos que* nos quiere y Aquél sólo amemos *que* nos [da] las dolencias a este respeto, porque aboescamos el mundo y ame[m]os a Él que nos ama. Sin duda Éste es Padre [v]erdadero, Éste es padre amable” (19r-v).

Respecto del método correctivo, ella dice:

“que comience el castigo en la tierna hedat. Lo segundo, *que* dé tal açote *que* no sea peligroso ni mortal, mas enmendativo. Començar el açote en la \tierna/ hedat entiéndese por la pueriçia o moçedat, *e* si menester fuere, *que* le continúe en la segunda hedat *que* se llama *adolesçençia*. *E* si en estas dos hedades el açote non trae enmienda, la pa[ter]nal afecçion no deve desanparar al hijo en la joventut, antes en esta hedat doblar el açote, así por la rebeldía *que* muestra en no mejorar sus costumbres, *commo porque* quanto más creçe la hedat tanto más engrandesçe la culpa, y el mérito de la pena más grande se haze” (11v-12r).

Es la edad, por tanto, la que regulará la dureza del castigo:

“ansí los vanos deseos son la primera m[u]estra *que* representa o paresçe en la juventut. *E* a mí paresçe \que/ todos los deseos mundanos *e* inclinados a vanidat tienen haz y envés. La haz de aquestos deseos es desde la pueriçia fasta acabada *e* pasada la joventut⁶⁹², *e* dende adelante *que* va madurando la hedat, buélvese del envés (...) En la vejez el tener vanos deseos es envés y aun revés y ocasión mortal con razón dezir se puede (...) la hedat es asaz freno” (10v-11r).

Esta relación entre mortificación del cuerpo, pecado y edad no es original⁶⁹³. De hecho era bastante común encontrarla en los sermones con que arengaban los clérigos a las gentes para inclinarlos hacia la virtud. Así por ejemplo lo encontramos en el predicador de beguinas Juan Taulero (1300-1361):

*“Mirad que no os suceda como al alumno que no tiene ganas de estudiar y se va de paseo durante las clases; el maestro le golpeará con el bastón una, y otra vez más [...] Así hace nuestro Señor con los que escoge en su divina escuela [...] Dios nos mira y nos amonesta, nos castiga, nos golpea”*⁶⁹⁴

⁶⁹² A pesar de reconocer en la juventud la edad dorada de la vanidad y una de las raíces de la soberbia que gracias a la enfermedad es destruida (30r), a ella desea volver, desafiando sus propias palabras y revelando de nuevo su humana debilidad cuando alabando a Dios exclama: “Éste conplirá en bienes los *nuestros* deseos y renovará así *commo* águila la joventut *nuestra[0]*” (19v). Y así reconoce Teresa esta posibilidad, pues “çierto es *que* en la humanidat no ay diferençia ninguna, que también el mucho virtuoso *commo* el mucho pecador *e* también el moderado *commo* el disoluto igualmente la inclinación humanal los conbida a pecar[0]” (8v).

⁶⁹³ Sobre la conexión entre cuerpo y pecado, volver al apartado anterior.

⁶⁹⁴ ZOLLA, Elémire: *Los místicos de Occidente...*, p. 328.

o en las palabras San Vicente Ferrer (1350-1419), con quien el abuelo de Teresa tuvo estrecha relación⁶⁹⁵:

*“Memento Creatoris tui in diebus juventutis tue, et antequam veniat tempus afflictionis, et apropinquant anni de quibus dicas: non mihi placent”. Quiere decir: ‘O, omne, arremiénbrate del tu Criador en los días de la tu mançebía, non esperes a la muerte, e ante que venga el tiempo de la aflicción e se lleguen los años de los quales digas: non plazen a mí’. E non esperes a quando fueres viejo. Si un omne ha un asno e quando es nuevo non le echa la carga, diziendo que quando fuere viejo ge la echará, esto grand locura sería. Assí tú agora, que eres mançebo, que podrás bien traer la carga, rremiénbrate de tu Criador e faz penitencia, traendo buen sciliçio e disçiplinándote [...] ca agora que eres mançebo son los días por ti, ca después que fueres viejo serán contra ty”*⁶⁹⁶.

¿Estaba pues extendida esta práctica? Comencemos con la infancia. En los siglos bajomedievales la educación se forjó en escuelas mucho más numerosas que en épocas anteriores, aún mayoritariamente eclesiásticas, y con profesorado particular, en Castilla representado por la figura del ayo. Los documentos redactados para el buen funcionamiento de estas escuelas reseñan artículos que rechazan la violencia de los profesores⁶⁹⁷. Es interesante observar que quienes eran responsables del mantenimiento de esas escuelas eran a menudo aquellos sacerdotes sobre los que la documentación ha reflejado su triste estado cultural, según se ha dicho más arriba. En tales circunstancias, lo más que se podía pedírseles era que memorizaran lo que para ellos en gran parte

⁶⁹⁵ Cuando Pedro de Luna fue elegido Papa y estableció su sede en Aviñón, llamó a Pablo de Santa María y a Vicente Ferrer a su servicio, quedándose ambos junto a él durante cuatro años, DELGADO, Buenaventura (dir.): *Historia de la educación en España y América. La educación en la Hispania antigua y medieval*, I, SM Morata, Madrid, 1992, p. 620.

⁶⁹⁶ Sermón sexto “*De exiemplos que ihesú nos mostró*”, CÁTEDRA, Pedro M^a: *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Cátedra, 1994, p. 329. En igual sentido se expresa Teresa cuando advierte “Aquí miren los que de \la/ salut corporal son bien guarneçidos, porque el sueño de aquesta suguridat no los apremie de tal guisa que la açelerada e forçosa partida los halle durmiendo” (9v).

⁶⁹⁷ Ya en el siglo VIII encontramos numerosas recomendaciones de algunos obispos sobre la mala costumbre de los clérigos de azotar en exceso a los niños que ingresaban a partir de los seis o siete años en las escuelas, en las que el nivel de instrucción era escaso y la severidad de estos clérigos-maestros extremada: “*El maestro debe actuar moderadamente y no azotar a los niños con demasiada fuerza, pues tantos azotes y castigos les hacen volver enseguida a sus errores*”, BAJO, Fe; BETRÁN, José Luis: *Breve historia de la infancia*, T.H., Madrid, 1998, p. 118. Esta matización respecto a los azotes es la misma que Teresa hace al señalar que sean enmendativos, pero no mortales, razón por la que a la autoridad que corrige puede llamar “dulçe padre” (33v).

carecía de sentido, muchas veces en una lengua que consideraban extranjera. A su vez, si es que por fuerza habían aprendido y debían dedicarse a enseñar, no podían sino exigir a sus alumnos de la misma manera, para lo cual se empleaban continuamente procedimientos de coacción física: apaleamientos y flagelación con varas de abedul⁶⁹⁸. El empleo de estos procedimientos fue tan frecuente en toda Europa que los emblemas de las escuelas medievales y los grabados de los libros impresos pintan reiteradamente al maestro o a su ayudante con los azotes en la mano, o incluso aplicándolos a un alumno, como símbolo de autoridad.

En cuanto al empleo de la violencia en edad más avanzada, Teresa misma reconoce lo excepcional de tal situación:

“pues en la *joventut* doblar el açote la obra da testimonio (...) Ca donde el açote e diçiplina tanto y tanto persevera *que* quando usar no se deve es açreçentado, señal es que la vida no mejora” (12r).

No sería, pues, frecuente el castigo físico en los jóvenes. Desde luego las recomendaciones arriba apuntadas se refieren a la educación de niños y en principio nada hace pensar que esta práctica estuviera extendida entre muchachos de edad más avanzada que rondaría como media los catorce años⁶⁹⁹, edad en que tanto al varón como a la mujer se les considera aptos para enfrentarse a la vida adulta, en la medida en que pueden contraer matrimonio, pronunciar sus votos, tomar las armas, contratarse de aprendices, etc.⁷⁰⁰. O quizás esa edad siga las hipótesis señaladas por Dayle Seidenspinner-Núñez y debamos entenderla circunscrita entre los veintiocho y los cuarenta y nueve años, aunque ciertamente parece forzado llevar la educación hasta

⁶⁹⁸ Sin embargo, a pesar de estar en consonancia con la idea religiosa de mortificación y estar recomendada por muchos canonistas como algo beneficioso, golpear a los clérigos estaba en general prohibido a los seglares bajo pena de excomunión, aunque en circunstancias específicas podían ser castigados corporalmente por motivo justo y bajo supervivencia de la autoridad competente: BOWEN, James: *Historia de la educación occidental. La civilización de Europa, siglos VI a XVI*, II, Herder, 1979, pp. 439-443.

⁶⁹⁹ BECEIRO PITA, Isabel: “Educación y cultura...”, p. 578.

⁷⁰⁰ HOMET, Raquel: “Crianza y educación...”, pp. 200-201.

tales años. Lo más lógico sería pensar que al igual que advierte Teresa, tal situación sería excepcional, aunque no imposible, dependiendo del grado de autoridad que se mantenga entre educador y educando, siendo este nivel más alto cuanto más cercano sea a la consanguinidad.

Aún hace Teresa un comentario sobre las cualidades que el buen preceptor debe reunir:

“trabajar me conviene, buscando algund buen letrado el qual sea tal y tan estudioso en esta çiençia que su dottrina meresca aver estos dos nonbres: façere e doçere. Y porque destes ya pocos en *nuestro* tiempo [son]” (42v)⁷⁰¹.

Esta insinuación remite a una crítica de aquel que debía haber sido su preceptor natural, pero cuyos actos lo descalificaron ante sus ojos, del mismo modo que hace pensar en esos maestros aludidos cuyo aleccionamiento distaba de concordar con su ejemplo.

He de observar que todo lo dicho más arriba se refiere básicamente a la disciplina externa, mientras que Teresa se refiere a la familiar, de puertas adentro⁷⁰². También en este espacio se confirma la concordancia de género en el educador, pues la documentación medieval corrobora que mientras la madre tenía el rol de desarrollar su vertiente más sentimental y dispensar la alimentación, el padre era el responsable de aquella parte del niño “*que lo distinguía de lo animal y lo aproximaba a lo divino*”⁷⁰³.

⁷⁰¹ Nótese que, a pesar de que Teresa se hace eco en múltiples ocasiones del pensamiento agustino, en este caso no sigue las tareas que este prescribe para el buen maestro: *docere, delectere y flectere* (enseñar, deleitar y convencer). ALADRO FONT, Jorge: *Pedro Malón...*, p. 174. Siendo éstos los tres niveles tradicionales de estilo orador ciceroniano, Teresa evidencia en su elección el alejamiento impuesto a las mujeres del aprendizaje de la retórica (aunque algunos investigadores han subrayado dicha formación en su caso particular), a pesar de lo cual su discurso no malogra sus objetivos de apostolado.

⁷⁰² Cfr. SEGURA GRAIÑO, Cristina: “Mujeres educadas, mujeres instruidas, mujeres cultas, mujeres sabias” en SOTO RÁBANOS, José M^a (coord.): *El pensamiento medieval...*, pp. 901-911.

⁷⁰³ BAJO, Fe; BETRÁN, José Luis: *Breve historia de la infancia...*, p. 121. Sin embargo, solía aceptarse que fuera aya o ayo, según fuera niña o niño, quien se ocupara de su educación en la más temprana edad, si se optaba por este método, aunque en los siglos bajomedievales la mención de las mujeres como criadoras de varones indica una revalorización de su papel en esta materia, matices todos ellos que no quedan registrados en la obra de Teresa. Acaso, un atisbo de la relación tradicional de géneros puede adivinarse detrás de estas palabras: “aun la propia madre se enoja con la hija enferma, y el padre

Así, ratificamos la extensión de las prácticas que ella propone identificando la autoridad competente en la figura de su padre, siendo sustituida por el maestro en el siguiente ámbito de relación del niño⁷⁰⁴ y el esposo en la adultez⁷⁰⁵. Quizás la referencia de Teresa al espacio privado de la educación está justificado por su condición de mujer, realidad que en principio apartaba a su género de las aulas, al menos las que no pertenecieran a la aristocracia o al ámbito conventual, como es su caso⁷⁰⁶.

La justificación de este recelo obedece a la consideración por excelencia de su función dentro del ámbito privado del hogar. Así lo constatan los dos tratados que sobre la educación femenina se han conservado en lengua castellana. El primero corresponde a Fernán Pérez de Guzmán y su *Relación de la doctrina que dieron a sarra*, de finales de la primera mitad del siglo XV; el segundo, *Castigos y dotrinas que un sabio daua a sus hijas*, fue escrito bien entrada la segunda mitad de este siglo por un anónimo, quizás

aboresçe al hijo *que* con continuas dolencias le ocupare la posada” (19r). HOMET, Raquel: “Crianza y educación...”, p. 212. Un precedente de realidad *versus* teoría en este sentido es el tratado de educación que en el siglo IX escribió Dhuoda para la educación de sus dos hijos varones, CASTRILLO LLAMAS, M^a Concepción: “El *Liber manualis* de Dhuoda: una fuente para el estudio de la educación en la Edad Media” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio...*, I, pp. 33-51, a pesar de lo cual “*este escrito reproduce, en lo que se refiere a doctrina educativa, lo que prescribe la sociedad patriarcal, no hay elaboración de una doctrina nueva, de un pensamiento propio por esta mujer*”, CUADRA, Cristina; GRAÑA, M^a del Mar; MUÑOZ, Ángela; SEGURA, Cristina: “Notas a la educación de las mujeres en la Edad Media” en GRAÑA CID, M^a del Mar (ed.): *Las sabias mujeres...*, p. 36. Para una visión distinta sobre la originalidad y la impronta personal e íntima de Dhuoda en esta obra, *cfr.* DRONKE, Peter: *Las escritoras de la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1995, pp. 62-85.

⁷⁰⁴ Hay que señalar que, a pesar de la continuidad de la coacción física como método pedagógico en estos siglos, se advierten síntomas de renovación educativa de mano del humanismo. La creencia de que el modo en que se vivía la infancia resultaba crucial a la hora de determinar el tipo de adulto en que finalmente se transformaba todo niño indujo a este movimiento a dedicar una especial atención a la educación. En Burgos su introductor fue precisamente Pablo de Santa María, creando una escuela cuyos miembros, a través de sus continuos viajes fuera de España, conocieron las líneas fundamentales del humanismo. Los libros consignados en el testamento de su hermano Alvar, entre los que figuran los nombres de Petrarca, Boccaccio, Cicerón, Séneca, Esopo, Catón, Tito Livio, Valerio Máximo, etc., así como las obras escritas por Alfonso de Cartagena, algunas de claro interés educativo, como el *Doctrinal de caballeros*, *El Valerio de las historias de la Sagrada Escritura y de los hechos de España*, el *Oracional*, y el *Defensorium unitatis christianae*, atestiguan la filiación de los Cartagena a este movimiento, DELGADO, Buenaventura (dir.): *Historia de la educación...*, pp. 620-627. Quizás el amor de Teresa a los libros sea la traducción del principio típicamente humanista del natural deseo de saber, compartido para ambos géneros según algunos de los eruditos de dicho movimiento: *Ibidem*, pp. 663-665.

⁷⁰⁵ Los mencionados Fueros de Llanes y Ledesma explícitamente reconocen la facultad de ejercitar la violencia sobre el cuerpo de sus esposas con punidad en aras de su educación.

⁷⁰⁶ *Cfr.* “III. 2. 2. Teresa de Cartagena”.

un clérigo según Hermann Knust⁷⁰⁷. El paralelismo de ambos es sorprendente, por lo que resulta probable el conocimiento del primero por el autor del segundo. En ellos se recogen los consejos que un padre da a su(s) hija(s) con vistas a su matrimonio “*Porque comunmente todas las mugeres se desean casar y creo que así lo fazedes vosotras*”⁷⁰⁸. Además de recomendar amar a Dios y al marido sobre todas las cosas, nos interesa resaltar la sumisión y el alcance de la obediencia que se le debe a éste último, excepto en las cosas contrarias a Dios. Este precepto, también contenido en textos menos específicos como la *Vida de Nuestra Señora* de Juan López, así como la mayor estima merecida por la virtud sobre bienes de otra naturaleza como el linaje, la fortuna o la belleza se hallan recogidos también en otros tratados contemporáneos de educación más ambiciosos como *Le livre du Chevalier de la Tour Landry pour l’enseignement de ses filles*, compuesto con pretensiones más integrales que los castellanos (enseñanza de lectura y escritura desenvueltas en romance, buenas maneras y modales, indumentaria, costumbres religiosas y cortesanas, el ayuno, noticias de crónicas francesas, griegas, inglesas, etc.) o el anónimo *Le miroir aux Dames*, de lo que puede deducirse que es doctrina común⁷⁰⁹.

⁷⁰⁷ No obstante la excepcionalidad de obras específicas conservadas, hay que recordar que en sus páginas se recogen ejemplos y doctrina moral presentes en otros textos, por ejemplo las Sagradas Escrituras, refraneros, folklóre u obras literarias como el *Decamerón* de Bocaccio, las *Epistolae Seniles* de Petrarca, los *Canterbury Tales* de Chaucer, el *Cuento de Carlos Maynes*, numerosos himnos latinos, el *Conde Lucanor*, etc. Incluso hay otros tratados cuyos objetivos sobrepasan la estricta educación femenina, cuyo protagonista es el género femenino y que contemplan cierta pedagogía, como por ejemplo *Lo libre de les dones* de Eiximenis o la *Vida de Nuestra Señora* de Juan López, dedicada a Leonor Pimentel. CANO BALLESTA, Juan: “Castigos y doctrinas que un sabio daua a sus hijas: un texto del siglo XV sobre educación femenina” en VILANOVA, Antonio (ed.): *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol.I, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1992, pp. 140-145;

⁷⁰⁸ *Ibidem*, p. 142.

⁷⁰⁹ Aún en semblanzas femeninas retratadas en textos menos específicos la caracterización se reduce al ensalzamiento de la perfección virtuosa y la importancia de la vida matrimonial, BECEIRO PITA, Isabel: “La educación: un derecho y un deber del cortesano” en *La enseñanza en la Edad Media...*, p. 177. A pesar de esta generalidad, existen algunos textos que subrayan tiempos de vida que sobrepasan esta concepción, como el *Livre des Trois Vertus* de Christine de Pizan (1405), RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “La educación en los tiempos de la vida femenina. *Le livre des Trois Vertus* de Christine de Pizan y *Castigos e dotrinas que vn sabio daua a sus hijas*” en GRANÑA CID, M^a del Mar (ed.): *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Al-Mudayna, Madrid, 1994, pp. 107-116.

En cuanto al castigo físico, y teniendo en cuenta que las circunstancias ideológicas respecto de la mujer no varían en el siglo siguiente, podemos deducir que podía ser justificado, si lo aceptamos como lugar común recogido en el *Manual* de Juan de Vives:

*“Y si, por vicio suyo o en un arrebato de locura, [tu marido, y por extensión su autoridad masculina] pusiere sus manos en ti, piensa que es Dios quien te castiga, y que esto sucede por tus pecados de los que por aquella via haces penitencia”*⁷¹⁰,

como sugieren Rosa Rossi y María M. Carrión:

*“los autores (Vives y Fray Luis de León) trataban sobre lugares comunes en lo tocante al papel de la mujer en la sociedad que circulaban no sólo por escrito, sino sobre todo en los sermones”*⁷¹¹.

Tratados como *Lo libre de les dones*, cuyos propósitos superan la materia educativa, así lo reflejan al aconsejar que los golpes que las niñas requieren en su formación no se den *“per lo cap, mas per la esquena e detrás”*⁷¹².

No obstante hubo autores que admitieron la educación escolar femenina, si bien sólo para reinas y muy altas dueñas a causa de la necesidad de administrar sus estados y bienes. Entre los más destacados representantes de esta opinión está Fray Martín de Córdoba⁷¹³ y entre sus detractores el citado Fernán Pérez de Guzmán. No es de extrañar, pues, que la literatura didáctica para mujeres sea mucho menos abundante.

Analizando más detenidamente el proceso del castigo de Teresa detectamos varias fases: el ejercicio de las obras, su identificación como pecados, el sentimiento de culpa, el castigo impuesto, la pena soportada, la alabanza por la justicia practicada, el

⁷¹⁰ CARRIÓN, María M.: *Arquitectura ...*, p. 63.

⁷¹¹ *Ibidem*, p. 60.

⁷¹² ALEMANY FERRER, Rafael: “Aspectos religiosos y ético-morales...”, p. 78.

⁷¹³ No hay que olvidar que la tradición cristiana contaba con un precursor, en este sentido, ni siquiera superado por humanistas del siglo XVI como Luis Vives. Me refiero a San Jerónimo, el cual según hemos visto es fuente de inspiración para Teresa. Cfr. GALINO, M^a Ángeles: *Historia de la educación. Edades antigua y media*, I, Gredos, Madrid, 1968, pp. 407-417.

engrandecimiento por la misericordia demostrada y la enmienda. De entre todas ellas destaca su sentido de justicia, reivindicado reiteradamente y reflejado en términos como sentencia, delito, confesión, “letigación”, etc. (11v-14r, 17r).

Como en otras ocasiones, Teresa utiliza su experiencia personal para ejemplificar su discurso. Así, identifica su enfermedad con el castigo impuesto por su padre divino y describe su proceso punitivo:

“bien demuestra este mi açote la parternal caridat y descriçión soberana aver tenido y aun tener comigo esta mesma vía (...) ‘Castigando me castigó el Señor *e* muerte no me traxo’ (...) Mas la pena *que* vestida de justiçia *e* guarneçida de misericordia *con* tantos bienes me viene, a más de tanto me obliga, o si dezir se pudiese, a quanto diré lo *que* se me *entiende*: a confesar la culpa *e* amar la pena *e* a loar la justiçia y grandesçer la misericordia” (11v-12v).

De nuevo observamos en estas palabras la trasposición del papel paterno a Dios, y su necesidad de confesión. ¿Está Teresa obligada a la justicia sólo por el miedo y la culpabilidad de la que hablaba Jean Delumeau o el temor antes referido de la exclusión? Si así fuera, Teresa enfrentaría la confesión desde la atrición, término que se remonta a los comienzos de la escolástica, esto es, al siglo XII y que designa una detestación imperfecta de los pecados. Posteriormente, Santo Tomás de Aquino estableció la contrición, esto es, el arrepentimiento perfecto por amor a Dios, como requisito para acceder a la gracia del perdón. Con Duns Escoto se acentúa el poder de la absolución enriqueciendo las fórmulas del atricionismo en un momento en el que recientemente se ha instaurado la obligación de la confesión anual. La casuística sobre este tema prolongará el debate durante siglos y las pugnas entre rigoristas y laxistas será incesante y reñida.

Teresa, a pesar de sus miedos, específicamente señala que quien padece de enfermedad y para no caer en pecado, debe, entre otras cosas, utilizar la tristeza, la contrición amarga, la confesión auténtica y frecuente, la oración y las obras virtuosas

(18v). Evidentemente Teresa se alinea en las filas de los contricionistas⁷¹⁴, pues, además de la especificidad de tal requisito, que quizás pudiera ser nombrado así por ignorancia del término “atrición”, reservado a los especialistas, el requerimiento de la autenticidad en la confesión no deja dudas. Además, como primer beneficio otorgado por la enfermedad, en este caso posiblemente originada por la inclinación al pecado, cita el amor singular, del que ella obtiene el amor reverencial. Y por ello también este amor encabeza los bienes sobrevenidos del buen uso de aquella tristeza, contrición, confesión y oración, seguido de temor filial⁷¹⁵, mortificación de los vicios, humildad y agradecimiento (24v). Es la secuencia de la confesión perfecta.

En cuanto a la educación más “reglada” a que Teresa hace referencia, esto es, los estudios cursados por ella en el estudio de Salamanca, me remito a lo dicho anteriormente en “Datos biográficos”. Señalaré, no obstante, que Teresa parece en cierto sentido renunciar a este tipo de instrucción en dos ocasiones. La primera cuando recurre como primera fuente asequible a su “mugeril ingenio” al *Salterio* de David, subrayando sus cualidades de nobleza, santidad, virtuosidad, realeza y profecía (1v), postergando implícitamente a un rango inferior las obras de autores que no reunieran tales atributos, es decir, todas las institucionales, incluidas las de los Padres de la Iglesia.

⁷¹⁴ En contra de la tradición indulgente que era la mayoritaria en la plena y baja Edad Media y el Renacimiento. DELUMEAU, Jean: *La confesión...*, pp. 45-62. Quizás se pudiera interpretar además como estrategia para soslayar la gracia que imprime la autoridad eclesiástica que detenta de forma exclusiva “*el poder de las llaves*” a través de la absolución, argumento esgrimido por los atricionistas, con lo que Teresa aumentaría las posibilidades de justificación de su apuesta por la relación directa con lo divino. De hecho, en los siglos XVI y XVII se afirmaba frente a los atricionistas que la contrición en sí misma procuraba el perdón divino, incluso aunque uno no pudiera confesarse, aunque se esperaba que así lo hiciera en la primera oportunidad que se presentase. *Ibidem*, p. 54.

⁷¹⁵ A pesar de que, como hemos visto, era generalmente aceptado que el rigor paterno implicara, aunque nacido del amor, un temor filial, existen excepciones a esta concepción relacional, como la de Juliana de Norwich, quien defiende la confianza en lugar de ese temor como la base de dicha relación, especialmente la establecida entre Dios y los hombres. CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 276.

La segunda ocasión la proporciona su contraposición de la sistemática escuela de Pedro Lombardo, llamado “Maestro de Sentencias” por su famosa obra *Libri quatuor sententiarum*⁷¹⁶, a la ciencia extraescolar de Job:

“trabajar me conviene, buscando algund buen letrado (...) Y porque destos ya pocos en *nuestro* tiempo [son], conviene *bolver* la rienda a los del tiempo pasado *e* antiguo, cuyas estorias (...) la Escritura recuenta. Los quales, no en París ni en Salamanca aprendieron las leyes⁷¹⁷, mas en la escuela de obras perfettas (...) yo en lugar de aquéste (Pedro Lombardo) quiero traer al Maestro de las Paçiençias” (42v-43r).

Esta renuncia puede responder a una búsqueda de autoridad que en principio como mujer no tenía. Es decir, a pesar de que ella ha accedido a unos estudios que en principio podrían equipararla a los varones, dado que como mujer lo hace en calidad de intrusa, una forma de subvertir la posibilidad de reprensión y fortalecer su potestad es buscar el más firme apoyo fuera del ámbito académico, masculino por excelencia, y remitirse a una figura bíblica, que si bien es también masculina, no lo trae a colación en calidad de tal, sino en base a su experiencia vital⁷¹⁸.

Cristina Segura aporta otra interpretación:

“*Teresa de Cartagena logra ir a la Universidad de Salamanca y la abandona pronto pues allí no recibe respuesta a sus inquietudes intelectuales*”⁷¹⁹.

Es decir, el cultivo de la mente de Teresa no encuentra un cauce de desarrollo en los estudios que se brindan desde los modelos institucionales académicos, ignoro si por insuficientes, imperfectos o inadecuados.

⁷¹⁶ HUTTON, Lewis Joseph: *Arboleda...*, p. 149.

⁷¹⁷ Resulta llamativo que Teresa cite precisamente París y Salamanca como universidades a superar, pues, además de ser probablemente las más notorias en los círculos castellanos, fueron las que formaron al patriarca de su familia, Pablo, y a su través a sus descendientes. Quizás en esta referencia concreta pueda verse también una censura al comportamiento de abandono respecto de ella de gentes supuestamente bien formadas en teología y derecho.

⁷¹⁸ Este recurso de búsqueda de afirmación en ámbitos no académicos diversificando metodologías que sustenten su teoría es uno de los pilares de la nueva teología feminista, aunque su campo de aplicación se concentra en fuentes de origen femenino. *Cfr.* CHRIST, Carol P., PLASKOW, Judith: *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Harper & Row, San Francisco, 1979.

⁷¹⁹ SEGURA GRAIÑO, Cristina: “Introducción...”, p. 8.

No obstante las posibilidades anteriores, creo que hay dos términos que desentrañan el significado de la descalificación detectada: “obras perfectas”. En cuanto que Teresa utiliza estas palabras claves para contraponer su sentido a las que definirían la universidad repudiada, creo lícito imaginar sus opuestos: “teorías imperfectas”. Con el sustantivo apela a la máxima cristiana (“*¿De qué sirve, hermanos, míos, que alguien diga: ‘tengo fe’, si no tiene obras?’*” St 2, 14) y popular (“*Obras son amores que no mil razones*”) que da preeminencia a la acción sobre la palabra.

Además de la autoridad brindada por estas dos fuentes, la Palabra Sagrada y el saber popular, Teresa logra una disposición jerárquica de saberes que supedita el núcleo que sustenta el institucional al elegido por ella. Y no sólo en el ámbito académico. Efectivamente Teresa, al demostrar preferencia por las obras relatadas en la Biblia sobre Job al compendio de citas patrísticas elaborada por uno de los autores más reconocidos y utilizados en la Edad Media, Pedro Lombardo, explícitamente supedita la palabra de los Padres de la Iglesia a las enseñanzas de las Sagradas Escrituras. La teología tampoco queda a salvo, tanto porque participa para su propagación y estudio de la metodología universitaria, siendo de hecho la ciencia por excelencia de aquel tiempo, como porque su contenido siempre estará subordinado al Logos divino. A pesar de la evidencia de esta última graduación, su explicitación refuerza la inferioridad de rango de las autoridades tradicionales, subrayando así su contingencia.

A modo de apoyatura de lo anterior, aún haré una reflexión más respecto del contenido de este vocablo “obras”. ¿A qué obras se refiere Teresa? Según se ha visto, a las relatadas en la Biblia. ¿Y de qué trata la Biblia? Del cultivo del espíritu, de la culminación del alma, pero desde el aquí y el ahora del Logos encarnado, desde la concreción, desde la acción real, la vivencia, la experiencia. Ciertamente ella es alumna de esta escuela porque habla desde sí misma, desde su proceso de aprendizaje a través

de la enfermedad, el dolor y la soledad. Ésa es la escuela que Dios ofrece y que ella reclama para sí y para quienes hagan suyo su mensaje. Y no deja dudas en cuanto a la conveniencia de su elección, porque esas obras son “perfectas”. Y por lo tanto el resto “imperfectas”. El saber científico no procura su felicidad, ni siquiera el desarrollo que ella pretende. La rúbrica del calificativo es inapelable y, en mi opinión, clarifica de modo incuestionable el tipo de saber que Teresa elige como guía para su vida: la búsqueda y la experiencia del Amor.

De forma similar parecen pronunciarse tantas místicas, que, en muchos casos tras declararse iletradas, afirman alcanzar un conocimiento sin base racional o física, sin discursos orales ni retóricas eruditas. Es el caso de María de Ajofrín, María de Santo Domingo o Juana de la Cruz⁷²⁰, en muchas de cuyas palabras sorprende la complejidad conceptual espiritual de que hacen gala.

Si bien es cierto que dicha declaración de falta de letras remite en principio al analfabetismo, algunos testimonios desmienten esta interpretación aludiendo quizás a un mero desconocimiento de la lengua latina. Sin embargo, aún pueden encontrarse mujeres que, también declarándose iletradas, demuestran un dominio del latín, como Hildegarda de Bingen⁷²¹. Es por ello por lo que, *a priori*, más que una definición del nivel educativo de las autoras, podría verse en este tipo de declaraciones un *topos* de modestia o una expresión que denunciara una formación ajena a los cauces instituidos para el apredizaje masculino. Así lo reconoce Mariateresa Fumagalli en Clara de Asís, Umiltà de Faenza, Ángela de Foligno o Hildegarda de Bingen, cuando en sus obras

⁷²⁰ Citas explícitas que reflejan este estado superior de la ciencia espiritual en SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 7.

⁷²¹ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 259.

rastrea influencias de escritos “cultos”, tanto teológicos como filosóficos⁷²² y así puede deducirse de ejemplos tan paradigmáticos como el de Juliana de Norwich, que supiera o no escribir ni dominar el latín, poseía un profundo conocimiento de las fuentes patrísticas bíblicas, así como una buena retórica.

A pesar de que expresiones referidas a esta falta de educación fueran más habituales en la obra de mujeres, no se trata de una particularidad generizada *per se*: ya San Gregorio Magno se había pronunciado sobre la oposición entre la “vana ciencia” del sabio mundano y la “sabia ignorancia” del hombre devoto, evidenciando la preferencia de ésta segunda a la sabiduría de los clásicos⁷²³. También San Agustín había advertido de la necesidad de evitar la soberbia y recordar en todo momento que el verdadero saber procedía de Dios:

*“Levántense los indoctos y arrebatan el cielo y nosotros con nuestra sciencia çapuzámonos en el infierno”*⁷²⁴.

En este sentido se promulgaron precisamente los franciscanos. Así lo expresa Lope de Salinas en 1460 al hablar de su maestro espiritual Pedro de Villacreces:

*“Más aprendí en la cella llorando en tiniebra, que en Salamanca, o en Tolosa, e en París estudiando a la candela’ [...] ‘Más quisiera ser una vejezuela simple con caridad de amor de Dios e del prójimo, que saber la teología de San Agustín e del Doctor Sutil Escoto’. E por tanto, el primer estudio que él enseñaba a sus discípulos era el llorar e aborrescer el estudio de las letras”*⁷²⁵.

Es por ello por lo que los estudiosos enfatizan la importancia que para las voces excluidas adquiere el empirismo:

⁷²² FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, Mariateresa: “The Femenine Mind...”, p. 29.

⁷²³ ALADRO FONT, Jorge: *Pedro Malón...*, p. 54.

⁷²⁴ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 177. CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, p. 80.

⁷²⁵ *Escritos villacreceanos*, pp. 862-863 en SURTZ, Ronald E.: *Writig Women...*, p. 149.

“Culture may exclude them, but nature is available to all as an ever-present source from which the individual can construct her or his own culture”⁷²⁶.

Esta es la condición que generiza el recurso a la Santa Ignorancia por parte de las mujeres y que las afilia a través de los tiempos. Otros, como Martín de Córdoba, observa que precisamente la falta de cultura oficial posibilitaba a los iletrados un conocimiento instintivo del que carecían los instruidos, que en el caso de las mujeres se cifraba en la intuición⁷²⁷. En todo caso, la interpretación más habitual era la preferencia de los y las ignorantes por parte de Dios para favorecerlos con su gracia en forma de visiones y entendimiento espiritual (recuérdense paradigmáticamente a Santa Catalina de Siena, que, sin educación formal, alcanzó el grado de doctora de la Iglesia y a Ángela de Merici en cuya tumba se la recuerda por sus méritos de martirio, virginidad y predicación⁷²⁸) e incluso la capacidad de leer, como sucedió a Santa Rita de Cascia, de escribir, como fue el caso de María de Ajofrín⁷²⁹ o de ambas, cuyo beneficio se otorgó a Hosanna de Mantua (1449-1505).

A pesar de ello, no es menos cierto que hay un gran número de testimonios que acreditan una formación intelectual: además de las epístolas de San Jerónimo dedicadas a la educación de la mujer, las normas para la enseñanza de las monjas establecidas en el Concilio de Aquisgrán (817) o las disposiciones de *Las Siete Partidas* de Alfonso X sobre la educación de las princesas lo corroboran. Y sus nombres dan fe de su realidad: Minicea de Játiva (siglo V), Brunequilada (siglo VI), Florentina (h.550-633), Dhuoda (h.803-843), Hrotsvitha de Gandersheim (h.935-1000), Eloísa (h.1100-1163)⁷³⁰, etc. En

⁷²⁶ MERRIM, Stephanie: *Early Modern Women's...*, p. 243. Una referencia explícita al hermanamiento entre Teresa y Juana Inés de la Cruz, p. 295.

⁷²⁷ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 8.

⁷²⁸ ZARRI, Gabriella: “The Marriage ...”, p. 247.

⁷²⁹ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, pp. 72-73, 173.

⁷³⁰ LÓPEZ ESTRADA, Francisco: “Las mujeres escritoras ...”, p. 14.

fin, a pesar de las limitaciones que soportaban, F. López Estrada reconoce que desde el siglo XII al XV la lectura se convierte en un ejercicio frecuente en la mujer⁷³¹.

Y no sólo eso, sino que algunas se erigen como maestras. Evidentemente, todas las mujeres fueron maestras en el ámbito doméstico, incluso en el comercial privado. En un ámbito paralelo, dentro de los muros de los conventos solía haber maestras que enseñaban, entre otras cosas, a leer a las novicias⁷³². Pero hay otras que, rompiendo la costumbre, amparándose en el modelo mariano o estableciendo una filiación femenina que las respaldara, ejercitan su derecho instructor en campos exclusivos masculinos. Así, Constanza de Castilla respalda el ejercicio de su magisterio en los ánimos que recibió la Virgen para compartir sus conocimientos con los discípulos reunidos alrededor de San Ignacio, incluso a hacerlo por escrito, como muestra en la carta apócrifa que mantuvo con San Ignacio y San Juan (94r-97r); tampoco duda esta abadesa en subrayar la obediencia a su Madre a que, como hijo, Jesús estuvo sometido (77r).

En otros casos es Dios mismo el que apunta a algunas mujeres como maestras, como es el caso de Juliana de Norwich, a quien Dios encomienda como consejera de Margery Kempe:

*“Nuestro Señor le ordenó ir al encuentro, en esta misma ciudad, de una reclusa a la que llamaban Dame Julian. Y así lo hizo. Le reveló la gracia que Dios había depositado en su alma [...] así como maravillosas revelaciones que describió a la reclusa para asegurarse de que no había ningún engaño en ello, pues esta reclusa era experta en la materia y podía dar buenos consejos”*⁷³³,

u otras personas, según Teresa ha declarado sobre sí:

⁷³¹ LÓPEZ ESTRADA, Francisco: “Las mujeres escritoras...”, pp. 15-21.

⁷³² Un ejemplo lo proporciona Ronald E. Surtz para el convento de Santo Domingo el Real, de entre cuyos documentos aparecen tres datados en 1420 en los figura como testigo una “*maestra de escuela*”, *Writing Women...*, p. 46.

⁷³³ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 260.

“E no sin razón me enojan algunas personas quando me ruegan y dizen: ‘Id a fulanos qu’os quiere[n] ver e aunque vós no lo oigaes oirán ellos a vos’ ” (4r)⁷³⁴.

IV.4.3.3. La muerte

Precisamente el castigo se justifica por corregir la enfermedad unos deseos

“que a pena infernal le guiavan (...) Pues syn dubda, aquél es co[r]regido en misericordia e no en saña, aquél es proveído por la piedad de Dios en tiempo oportuno e dispuesto para que su enmienda pueda aver logar antes de aquel [día] de ira grande e muy grande am[a]rgoso donde ya ninguna henmienda se puede atender” (40r).

De esta forma la enfermedad queda transformada en un vehículo de salvación eterna. En el ideario que trasluce Teresa en esta obra llama la atención la ausencia de intercesión para ese paso (recuérdese la profusión de esta demanda reflejada en las capillas perpetuas, misas y oraciones instituidas y financiadas a través de los testamentos, etc.⁷³⁵) así como la falta de referencia alguna hacia el purgatorio, cuya realidad está ya consolidada en esta época, pero quizás aún no generalizada, a juzgar por su omisión en personajes tan principales como San Vicente Ferrer⁷³⁶. Su mensaje escatológico es sencillo: en los elegidos, el pecado conlleva una enfermedad o sufrimiento como prueba del amor divino los cuales, aceptados y loados como tales, los librá del infierno y llevará a la resurrección el último día⁷³⁷. Ésta es la razón del tratado, compartir su significación de la enfermedad “porque commo somos iguales en las pasiones seamos en las r[e]s[u]recciones” (16r). Teresa nos habla pues de la

⁷³⁴ Recuérdese que Teresa, sorda, decide privarse del habla, por lo que esta renuncia sólo transforma el medio de comunicación de sus enseñanzas, de la oralidad a la escritura.

⁷³⁵ Cfr. TANNER, Norman P. : *The church...*, pp. 100-106.

⁷³⁶ BALOUP, Daniel: “Le theme du Libre Arbitre dans la Predication castillaine de Vincent Ferrer”, en BONACHÍA, J. A° (dir): *La ciudad medieval. Aspectos de la vida urbana en la Castilla bajomedieval*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1996, pp. 110-115.

⁷³⁷ Las imágenes del mundo del más allá son muy elementales: ánimas consumiéndose en tormentos y llamas en el infierno situado en los abismos, el diablo que huye del agua bendita (30v), el camino estrecho que lleva al paraíso ubicado en el cielo... (20v, 21r, 25v, 27r, 40r, 45v-46r).

responsabilidad por la salvación personal. Efectivamente esta mujer vivió en una época en la que no existía un modelo claro de redención a seguir. Y ésta fue precisamente una de las aportaciones de las órdenes mendicantes plenamente en sintonía con el creciente individualismo humanista, la de la experiencia personal y el compromiso individual en la salvación⁷³⁸. Podría decirse que se trata de una actualización de la idea agustiniana de la imposibilidad de existencia del Destino como causa necesaria. El libre albedrío otorgado por Dios a sus criaturas humanas implica una responsabilidad en la ejecución del fin sublime por el que Dios la creó, siendo la fe necesaria a la razón para descubrir su verdad. Puede seguirse la normalidad de este ideario en obras como las de don Juan Manuel, Alonso de Madrigal, los *Castigos e documentos* de Sancho IV, el *Libro de los exempla*, el *Libro de Buen Amor* de Juan Ruiz, etc.⁷³⁹. Así lo entiende y manifiesta Teresa en las múltiples menciones que hace a “mi salvación” (especialmente, 45v).

Esta preocupación por la muerte, también referida en el anterior sermón de San Vicente Ferrer y en Teresa misma, se inscribe en un fenómeno que se ha dado en llamar *El arte del buen morir*⁷⁴⁰. La tradición monástica había incluido siempre una intensa reflexión sobre la muerte y se hacía eco de los clásicos motivos de la literatura latina de la *consolatio mortis*, el *memento mori* y el *ubi sut*. Esta meditación debía inspirar a los ascetas el desprecio por una carne tan frágil como tiránica, hecho comprobado en el caso de nuestra monja. Su novedad más importante estribaba en que prestaba atención, más que al Juicio Final, al momento de la muerte. A finales del medievo los reformadores tomaron por su cuenta este ejercicio y lo propusieron a las masas en sus

⁷³⁸ RUCQUOI, Adeline: “Los franciscanos...”, p. 67; MONSALVO ANTÓN, José M^a: *La Baja Edad Media...*, pp. 286, 292-297.

⁷³⁹ ARIAS Y ARIAS ARIAS Y ARIAS, Ricardo: *El concepto de Destino en la literatura medieval española*, Ínsula, Madrid, 1970.

⁷⁴⁰ GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César; BAZÁN, Iñaki (coords.): *El discurso legal ante la muerte en el nordeste peninsular*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2006; GUIANCE, Ariel: *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos XII-XV)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1998.

predicaciones y libros para inducir a los cristianos al apartamiento del mundo sin aguardar el fin.

“La batalla de las fuerzas del bien y del mal en torno al lecho del moribundo y la sentencia de un inmediato juicio particular que dependía del resultado de aquélla otorgaban a ese instante trascendental un dramatismo sin precedentes”⁷⁴¹.

Todos estos temas cristalizaron en el XV en la *Danza de la muerte*, que proclamó la burla del destino, expresada así por Teresa:

“Ca avemos visto y vehemos algunds bevir muchos años con grandes dolenças e a otros que en su sanidad floresçen, avemos visto, por nuestros pecados partir desta vida de grande arrebatto (...) miremos, así enfermos que commo sanos, que no nos tome durmiendo esta partida que muerte se llama, mas plega al Señor soberano, que así velantes en obras virtuosas nos halle” (9v),

expresión personal de aquel miedo por el *memento mori*, convertido con el tiempo en una obsesión atroz. Sobre las causas de este fenómeno, la interpretación más tradicional apunta al impacto que tuvo la peste negra y las epidemias bajomedievales. Sin embargo, la inflexión que se produjo en las actitudes ante la muerte, antes tratada con gran pudor, se inició antes de la llegada de la peste, al igual que ocurrió con la crisis económico-social. José M^a Monsalvo Antón apunta a la difusión de nuevas concepciones filosóficas, como las de Eckhart y Ockham, según los cuales la muerte, además de tránsito, era realidad misma incluso asequible con la experiencia mística personal⁷⁴². También cambios de sensibilidad, un mayor individualismo o la incorporación de elementos de origen pagano podrían explicar esta codificación. F. Martínez Gil propone como causa su instrumentalización por parte de la iglesia con el objetivo de apuntalar el orden social y preservar la inmovilidad estamental en un momento en el que el amor

⁷⁴¹ MARTÍNEZ GIL, Fernando: *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid, 1993, p. 32.

⁷⁴² MONSALVO ANTÓN, José M^a: *La Baja Edad Media...*, p. 293.

por la vida terrena anunciaba los inicios de la secularización⁷⁴³. Los desahogos proporcionados por las danzas de la muerte permitirían a las masas populares proclamar una supuesta igualdad social ante la muerte. Empero, no se ataca al estamento, sino al mal ejercicio y comportamiento según lo que se espera de él. Este *ars morendi* sería pues un intento de consolidación de la desigualdad social en la vida terrena minimizándola ante el poder nivelador de la muerte. No ha de olvidarse que las danzas fueron difundidas, y tal vez creadas, por las órdenes mendicantes⁷⁴⁴. Teresa participa de este ideario plenamente: “en el pueblo o multitud de gente se falla \y/ deve fallar diversos linajes e condiciones” (6v), “pues manda quien mandar deve e sirve quien deve servir” (8v).

Sin embargo, esta imagen terrible y definitoria de la muerte tiende muy pronto a la diversificación. Sin obviar la trascendencia de este momento, pero sin recrearse en lo macabro, hay autores que los subordinan a una buena vida anterior⁷⁴⁵. En este grupo se alinea Teresa:

““En el fuego me esaminaste e non es fallada en mí ninguna maldat’. E aun en loor de aqueste examen o prueba que el Señor haze a sus eletos, canta la Iglesia: ‘Así como oro en fuego provó el Señor a sus escojidos, e que así [como] olocaust[o] o sacrificio los reçibió’. Mas por quanto los estremos son mucho d’esquivar” (21v-22r).

La referencia a los mártires del tiempo “de Diocliç[i]ano Agosto” (20v) se hacía inevitable cuando del buen morir se está tratando, pues por su voluntario padecimiento

⁷⁴³ Paradójicamente algunos autores formulan como uno de los activadores del descubrimiento de los valores netamente terrenos la mayor concienciación del hombre ante la muerte, que si bien no es un elemento nuevo en el cristianismo, sí lo es su interés por el destino material del cuerpo, que aceleraría una concepción de la muerte como final de una corta vida de placer, a la vez que promueve su interpretación opuesta, como instancia moralizadora. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ignacio: *El Rimado de Palacio...*, pp. 93-113.

⁷⁴⁴ MARTÍNEZ GIL, Fernando: *La Muerte Vivida. Muerte y Sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Diputación Provincial de Toledo, Madrid, 1996, pp. 20-26.

⁷⁴⁵ De hecho será esta idea, redescubierta en el Renacimiento, la que se impondrá con claridad en el Barroco convirtiéndose en la piedra angular del discurso sobre la muerte. MARTÍNEZ GIL, Fernando: *Muerte...*p. 33.

la muerte era el paso seguro para su salvación “ca los mártires padesçían en el cuerpo solamente e sus ánimas eran libres de toda angustia y llenos de gozo espiritual” (20v).

De hecho, la mortificación y el celo rigorista del castigo del cuerpo llevó a la muerte a muchas santas de fechas mucho más cercanas a Teresa, e incluso contemporáneas. Y sin llegar a tales extremos, son muchas las que nos han dejado escrita su devoción a tales prácticas. Como referente por cercanía, sirva aquel a quien Teresa ha llamado padre, San Francisco, que debido a estas prácticas, sufrió de pérdidas de conciencia al final de su vida.

A pesar de esta extendida corriente, huye pues Teresa de los extremos y la redención por el tormento final, y propone “para ir al paraíso (...) el padesçer de angustias y tribulaciones” (25v) con querencia durante la vida.

IV.4.3.4. La oración

Precisamente enfocada a la buena consecución de su salvación y sin perder de vista la natural inclinación humana al pecado, visión tradicional cristiana, Teresa propone una práctica que ayuda a la persona a alcanzar ese grado de asunción del tormento que a cada cual le otorga Dios para alcanzar aquella: la oración.

Definida como el vehículo fundamental de comunicación entre Dios y la persona, es la expresión más neta y común de toda religión, junto con los sacrificios y el culto. Teológicamente, en un sentido amplio es toda elevación del alma a Dios, como sucede en la meditación⁷⁴⁶, la contemplación, la fe, el amor, etc. Es significativo que Teresa la

⁷⁴⁶ Desde el siglo XIV la meditación denota una concentración mental deseada en algunos aspectos de la fe que acelera el amor y el entendimiento, aunque el proceso real de revivir no es función de la voluntad, sino regalo de Dios, pudiendo constituirse en acción fundamental de algunas religiosidades, como la de Rita de Cascia, Richard Rolle o Walter Hilton, GLASSCOE, Marion: “The Time of Passion: Latent Relationships between Liturgy and Meditation in two Middle English Mystics” en PHILLIPS, Helen

mencione por primera vez cuando ha conseguido el silencio externo e interno, recibido el mensaje divino y constatado la dificultad de su mandato:

“se va allegando a la puerta de la casa donde la mesa de los *espirituales manjares e* verdaderos bienes está aparejada. E si la hallare çerrada, no se maraville, ca el çerrojo de sus pecados lo causa (...) mas llame con el aldava de la *oraçión* humilde *e* devota (...) que la *oraçión* comienço es de la espiritual refección, *que* es mantenimiento del ánima” (14r).

De nuevo vemos aquí la necesidad antes señalada de una vida de perfección continuada. Este hábito de la oración no es de extrañar porque, privadas las religiosas del ejercicio de la palabra, ésta era una de las actividades que se les permitía y aún obligaba, pues toda la vida conventual estaba estructurada en torno al tiempo sagrado de su práctica⁷⁴⁷.

Efectivamente, si tomamos la definición de Clifford Geertz de religión como un sistema cultural, esto es, de símbolos adquiridos, cuya función sería la aportación a la sociedad de una formulación metafísica del mundo y un estilo de vida recomendado en consecuencia, el ritual o comportamiento consagrado canalizaría esta acción religiosa en la que se fusionarían ambos factores transportando al individuo que participa en ese ritual a otra forma de vida intemporal⁷⁴⁸: la misa tiene un sentido corporativo de toda vida como regalo divino sostenido en el tiempo por los procesos de la muerte y la resurrección; los oficios son un modelo diario de trabajo que conmemora la Encarnación en el ciclo anual de tiempo, el cual une las actividades de la Iglesia en el tiempo

(ed.): Langland, *The Mystics and The Medieval English Religious Tradition. Essays in honour of S.S. Hussey*, Brewer, Cambridge, 1990, pp. 144-146.

⁷⁴⁷ Recuérdese paradigmáticamente la estructuración del *Libro de devociones* de Constanza de Castilla, que recuerda la organización de su tiempo claustral con las horas canónicas y sus rítmicas actividades. Sin embargo, al mismo tiempo que recuerda el ritualismo, el hecho de elegir como tema de escritura la oración implica establecer entre Dios y la autora un diálogo directo, sin mediación alguna, como señala Ángela Muñoz en *Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI*, horas y HORAS, Madrid, 1995, p. 144. La obra de Constanza sintetiza la influencia de lo institucional y la posibilidad de su personalización.

⁷⁴⁸ GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp. 89-117. Por ejemplo, algunas visiones de María de Santo Domingo, que se iniciaban y finalizaban con una plegaria. SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 95.

presente con los Santos; las horas establecen nexos con algunas revelaciones divinas, incluso con la transmisión de secuencias vitales santas⁷⁴⁹; todas ellas además reguladas por las distintas festividades.

En el convento, entorno de Teresa, la mayor parte de la vida gira alrededor de esta fusión dimensional en el comportamiento consagrado. El tiempo, en principio diferenciado por la cualidad de los hechos que en él tienen lugar⁷⁵⁰, pierde sus límites dentro de las paredes de estos recintos consagrados, definido por sus reglas según un calendario litúrgico y unas horas canónicas⁷⁵¹, parámetros articulados todos ellos alrededor de la oración como ritual fundamental de aquella fusión⁷⁵². Particularmente, la profundización de la vida espiritual que en el siglo XV promovían todos los reformadores de las órdenes derivó en una prescripción de la oración mental, a fin de fomentar más y más la vida interior, práctica que Teresa, por sus circunstancias personales, ejercitó obligatoriamente. Silencio, retiro, meditación, examen de

⁷⁴⁹ GLASSCOE, Marion: "Time of Passion...", pp. 141, 155-156. Su trascendencia estaba presente incluso en las vidas del laicado, como demuestra (o así se pretendía) el deseo de la niña Hosanna de Mantua al inquirir de su padre permiso para aprender a leer y así ser capaz de leer los Oficios Divinos.

⁷⁵⁰ GURIÉVICH, Aaron I.: "El cronotopo medieval" en *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, 1990, pp. 51-114.

⁷⁵¹ Algunos, por iniciativa propia, las santificaban a su modo, como Ludberto, discípulo de Florencio Radewijns, y Arnolfo de Schoonhoven, discípulo de Ruysbroeck, quienes tenían por costumbre rezar un Ave María siempre que sonaba el reloj, o la santificación de las diversas tareas del día con oraciones que proponía Tomás de Kempis. La metodización y consagración del tiempo llevó a algunos religiosos a extremos difíciles de secundar, como el método de oración recomendada por Monbaer: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo: "Rasgos característicos de la 'Devotio Moderna'", *Manresa*, 106 (1956), pp. 320-326.

⁷⁵² GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas...*, pp. 89-117. En base a este planteamiento, Clara Cristela afirma que esta participación diaria y continuada en una "*gran representación sacra*" fuera del tiempo lineal de la historia que caracterizaba a las religiosas debió suponer una fuerte aceptación del orden cósmico propuesto por el cristianismo y con el cual su modo de vida alcanzaba una identificación casi perfecta. Creo que, a pesar de estar de acuerdo con el planteamiento general de esta proposición, habría que matizar que ésta sería la situación ideal de asunción por parte de estas monjas de ese orden en una situación de real apartamiento del mundo. Sin embargo el ansiado enclaustramiento de las mujeres en los monasterios no llegó al extremo deseado y, a pesar de su vivencia en un tiempo consagrado, la interacción con el tiempo lineal histórico-externo se produjo en algún modo, a juzgar por el testimonio de Teresa, quien, no hay que olvidar, se impuso una incomunicación severa, realidad que creemos extensible al menos en cierto grado al conjunto de religiosas: vivencia consagrada sí, pero también inmersas en una realidad histórica de la que no son absolutamente ignorantes. *Los conventos femeninos...*, Tesis Doctoral, pp. 235-241.

conciencia, contemplación, oración mental, conversión del ánimo a las cosas interiores y espirituales, etc., fueron actividades cultivadas con asiduidad entre los religiosos⁷⁵³.

Pero no sólo eran costumbre de las personas dedicadas a Dios. Según he señalado, la meditación y reflexión personal fue promovida entre la gente del común, que disponía para ello de opúsculos, guías, etc. Si se ha de juzgar por las miles de plegarias manuscritas de toda especie y de todos los niveles, conservadas en los archivos europeos, y que, en centenares de casos, presentan las señales de una llamativa espontaneidad, cabe estimar que el hábito de una conversación íntima del ser con un poder superior marcó profundamente los aspectos más secretos de la vida privada durante los siglos XIV y XV⁷⁵⁴. También habría que resaltar el marcado carácter sexuado de la devoción, que aparece con frecuencia como una de las primeras exigencias de la religiosidad femenina. Así se entienden la asiduidad, condiciones, posturas, inspiraciones y propósitos recomendados y retratados en algunos opúsculos destinados a mujeres, como en *Avisación a la virtuosa y muy noble señora doña María Pacheco condessa de Benavente de como deve cada dia ordenar y ocupar para que expienda bien su tiempo*, de Hernando de Talavera, la *Concepción y nascencia de la Virgen* que Juan López de Salamanca dedicó a la condesa de Plasencia o el *Spejo de la vida* de Rodrigo Sánchez de Arévalo, en el que se describe a su madre⁷⁵⁵, y aún otros

⁷⁵³ García Villoslada propone como origen de este afán de interioridad, patente según vamos viendo también en la obra de Teresa, a la época del cisma de Occidente, en la que la Iglesia, ignorante de cuál es su verdadera Cabeza visible, quién es el Vicario de Cristo y Jefe espiritual a quien obedecer, se repliega y busca al mismo Cristo en sus propios corazones y en la unión individual con Dios: “Rasgos característicos...”, p. 339. Vauchez matiza esta pérdida de orientación que sufre el cristiano como consecuencia de las discordancias entre el ideal evangélico y el aspecto visible de la Iglesia: *La espiritualidad del occidente...*, p. 76.

⁷⁵⁴ DUBY, Georges y PERROT, Michelle (eds.): *Historia de la vida cotidiana*, Taurus, 1992, p. 311. Marion Glasscoe acentúa precisamente el proceso inverso: la complejidad y variedad de oraciones, himnos, lecturas, versículos, responsos, etc. harían posible un proceso en el que la fe privada es proyectada en una experiencia comunal y asume una peculiar cualidad existencial ritualista, GLASSCOE, Marion: “Time of Passion...”, p. 141.

⁷⁵⁵ RUCQUOI, Adeline: “Lieux de spiritualité...”, pp. 7-8.

menos específicos, como por ejemplo *La perfecta casada* de fray Luis de León o *El libro de las virtuosas e ilustres mujeres* de Álvaro de Luna.

Pero no sólo la oración femenina se refleja en este tipo de tratados, obra de mano masculina. Evidentemente su reflejo más fehaciente aparece en los debidos a la pluma de mujeres. Todos nos hablan de una inclinación por la intimidad, el silencio y una mediación frecuentemente femenina o cristológica, aunque en aquéllos fueran descritos desde una óptica de tendencia normativa y en éstos desde la experiencia gratificante⁷⁵⁶, de hecho convertida en “*espacio propio de especulación y reflexión personal*”⁷⁵⁷.

Para Teresa es una necesidad íntima del doliente que nunca debe interrumpir. Esa comunicación con Dios debe ser practicada con “devota e linpia ente[n]çión (...) continuación y fervor” (46r), mezclada con “reverençia cordial e filial amor” (44r)⁷⁵⁸ para alabarlo por su misericordia, confesarse, suplicarle, superar la tristeza (41r) y sobre todo pedirle “la santa y perfeta paçiençia (...) ca pidiendo paçiencia pedimos todas las virtudes e aun punamos por sobir al Señor de las virtudes” (46r).

Como vemos, los contenidos de la oración atienden todos ellos a necesidades espirituales. De hecho, Teresa explícitamente critica la oración practicada para obtener algún provecho terrenal:

“*Commo vehemos acaesçer algunas vezes quando estos ya dichos bienes están en [v]i[l]lo, de guisa que o los temen perder o esperan cobrar los que hazen grandes rogarias a Dios y con mucha devoçión se ocupan en*

⁷⁵⁶ *Ibidem*, pp. 11-28. Como consecuencia de esa familiaridad íntima establecida a través de la oración entre mujeres y Dios, Luce Irigaray interpreta como característicamente femenina la ternura con que suelen representar las religiosas la Pasión, portando ellas mismas la Cruz, hablando con el Redentor durante el calvario o reflejando en su rostro, más que sufrimiento, gran serenidad. IRIGARAY, Luce: “La voie du féminin” en VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, p. 155.

⁷⁵⁷ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones...*, p. 193.

⁷⁵⁸ Estas condiciones que deben reunirse para la plegaria no son ni mucho menos recomendaciones originales de Teresa. Especialmente reseñables son la cordialidad y afectividad como rasgos que particularmente caracterizaban la devoción franciscana. : GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo: “Rasgos característicos...”, pp. 332-335.

oraçiones y obras piadosas. Y desde es acabado de perder e cobrar aquel bien y salud que desean, las obras piadosas se mueren y la devoçion se cae de madura, de manera que, o se pierde con lo perdido o se olvida con lo cobrado” (48v),

postura adoptada generalmente en su época⁷⁵⁹.

No obstante esta crítica del interés como origen de la plegaria, ya hemos visto que una de las funciones primordiales de su oración es la petición espiritual. Esta actitud netamente pragmática responde a una visión tradicional de la relación entre el creyente y Dios que se enmarca dentro de la máxima *do ut des*⁷⁶⁰, es decir, como trato interesado del tipo “premio y castigo”, en fin, no altruista: existen móviles, más o menos loables, pero móviles al fin, que la impulsan a la fe⁷⁶¹:

“¿quién es o quién fue en esta vida tan perfetto ni santo que sin [fe] pudiese sostener los trabajos desta vida en la manera sobredicha o en otra mejor ni comunal, sino esperase por ello galardón? Onde dize el Profeta: ‘Incliné mi coraçón a fazer las tus justificaçiones por la retribuçión’” (49r).

Así, aunque pueden encontrarse ejemplos de plegaria íntegra, como la que eleva la Virgen durante su estancia en el templo según la versión de la *Leyenda Dorada*⁷⁶², fue este segundo tipo de oración el que se loó y pretendió desde las instituciones eclesiásticas, encomiando su cultivo en figuras honoríficas, como pudo ser, por ejemplo, Santa Francisca Romana, cuyos dones y milagros se entendían como resultado de su devoción a la oración.

⁷⁵⁹ Como ejemplos diversos que reflejen lo extendido de esta postura citaré *El conde Lucanor* de don Juan Manuel (ALONSO POVEDA, Manuel; SERRANO ORTEGA, Mercedes: “Análisis pedagógico...”, pp. 157-158, las predicaciones de Vicente Ferrer (BALOUP, Daniel: “Le theme du Libre Arbitre...”, pp. 117-118) y el *Oracional* de Alonso de Cartagena (SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 57). Como ejemplo de lo habitual de su práctica en el sentido opuesto, recuérdese la devoción con que Leonor López de Córdoba pide a la Virgen una casa, la indulgencia prometida por Bonifacio VI por la lectura de la oración escrita por *Constanza de Castilla* o la efectividad asegurada por el dicho “*la oración de negro faze blanco, e de obscuro faze claro*” recogido en el *Libro de los exemplos por a.b.c.*, SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 58.

⁷⁶⁰ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ignacio: *El Rimado de Palacio...*, p. 82.

⁷⁶¹ Esta forma de entender la oración arranca, según André Vauchez, desde el siglo VIII, época en que la liturgia dejó de ser la expresión comunitaria de un pueblo en oración para convertirse en una colección de ritos de los que se esperaba sacar algún beneficio. *La espiritualidad del occidente...*, p. 17.

⁷⁶² SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 59.

Asimismo observamos en la plegaria de Teresa el carácter absolutamente privado que imprime a esta actividad. No se trata de oponer radicalmente una plegaria oficial, litúrgica, y una plegaria personal, íntima. Tanto Teresa como el conjunto de la población participaba de ambas: junto a los grandes textos del salterio, a las célebres oraciones atribuidas a Padres de la Iglesia y a místicos, no puede dejarse de constatar la extremada diversidad de plegarias redactadas que ha llegado hasta hoy. Y esto es lo llamativo, la relación directa del creyente con Dios. Teresa no propone textos concretos para comunicarse con él, sólo incita a hablar, pedir, loar e incluso confesar según cada conciencia, lo cual pone de relieve su sentido religioso individualista y poco jerárquico⁷⁶³. Bien es cierto que en una ocasión menciona como necesarios y con carácter sacramental “la confesión *e* comunión que el doliente deve procurar y freqüentar con toda devoçión” (40v). Pero es llamativo que lo haga tras establecer que

“aquél es verdadero penitente el *qual* es diçiplinado y penitençiado de la mano del grand Perlado *e* soberano Pontífice, Jhesuchristo nuestro Señor. Ca *non* puede *ser* más verdadera penitençia que la *que* es proçedida *e* premitida de la Fuente de la Verdad” (40r).

Diríase que la coletilla sacramental obedece a una estrategia de Teresa dirigida a soslayar la posible censura de este posicionamiento⁷⁶⁴.

⁷⁶³ Cfr. “IV.4.2.3. Trascendencia del físico: ‘la otra oreja’”. Respecto al proceso de Teresa, una personalización e interiorización de lo religioso más radical culminaría en una entrega y confianza absolutas en Dios, que dejarían sin sentido los ruegos y peticiones a que se ha hecho referencia. Esta vivencia de plenitud más radical alcanza a un grupo muy reducido, quienes participan de la comunión divina a través, normalmente, del éxtasis sponsorial. Más adelante se discutirá si Teresa puede contarse entre los místicos y en qué términos.

⁷⁶⁴ Para una posible interpretación de este posicionamiento trasgresor, cfr. “IV.4.3.1. La familia”. El Dr. Molinari interpreta este soslayo de la Iglesia institucional en las *Revelaciones* de Juliana no como prueba de heterodoxia, sino como característica común en los tratados que comunican experiencias místicas por su carácter íntimo, lo cual no implicaría *per se* un distanciamiento de aquella Iglesia, hacia cuyas enseñanzas explícitamente Juliana recomienda obediencia, al modo que lo hace Teresa. TANNER, Norman P. : *The church...*, p. 64. Compárese la reacción personalista e íntima de Teresa a la tribulación frente a la que San Vicente Ferrer propone: “*Así hace Jesucristo, que cuando ve que alguien no se preocupa por ir al paraíso, le envía un mensajero, le manda una tribulación, una enfermedad... hasta que acuden a la iglesia y piden perdón de sus pecados...*”, *Sermons*, II, Barceñpma 1934-1971, pp. 80-

No obstante esta interpretación, cabe la contraria: Yonsoo Kim reconoce como dominio de autoridad teresiano el logro de protección de la Iglesia por practicar devotamente sus ritos. Incluso afirma la devoción de la autora a la Eucaristía, pues ella misma es protagonista de una pasión semejante a la que sufrió Cristo, consiguiendo a su través otro dominio de poder, pues en ese momento Dios formaba parte del cuerpo femenino trascendiendo sus límites y accediendo a la escritura⁷⁶⁵.

En mi opinión la parquedad de alusiones específicas, la falta de insistencia en la mediación de instituciones o rituales eclesiásticos y la omnipresencia de la personalización de su experiencia sirven mejor a la perspectiva individualista y directa.

Esta postura intimista e independiente no es excepcional: el contacto directo con lo divino, como fuente de inspiración, es un argumento que emerge reiteradamente en el pensamiento cristiano heterodoxo o marginal desde la época del gnosticismo en cuya genealogía caben brujas, espirituales, místicas, beguinas, emparedadas, cátaras y otras herejes, etc.⁷⁶⁶. También era la que sostenía la motivación del anacoretismo⁷⁶⁷. Incluso, subraya A. Harnack, las órdenes mendicantes jugaron un importante papel en la difusión de la conexión directa del cristiano con lo divino, en la piedad individual, predicando la contemplación como medio de dicha unión⁷⁶⁸.

Pero tampoco puede decirse que sea general. El nuevo clima de libertad espiritual comentado más arriba, la participación activa en la salvación personal, la nueva

86, tomado de MARTÍN, José Luis: "Cultura de élite y cultura popular en la Edad Media" en GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (ed.): *Cultura de élites...*, p. 107.

⁷⁶⁵ KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, pp. 72, 78-79.

⁷⁶⁶ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: "Las prosistas...", p. 85; RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: "La admiración...", p. 287.

⁷⁶⁷ Recuérdese que la *regula inclosarum* recomendaba a quienes la suscribían la dedicación durante la mayor parte del día a la oración mientras uno o dos sirvientes se encargaban de atender sus necesidades externas, de tal forma que estas personas sólo se dedicaran a la vida interior. TANNER, Norman P. : *The Church...*, p. 62. El enclaustramiento que posteriormente seguirían las mujeres profesas se haría eco de esta obligación *a priori* propia de los eremitas.

⁷⁶⁸ HARNACK, Adolph: *History of Dogma*, Nueva York, 1961, tomado de BALDRIDGE, Mary Elizabeth: *Christian woman...*, pp. 55-56.

concepción de un Dios “antropomorfo”, cercano, dialogante, están ya presentes en el siglo XIV⁷⁶⁹. Incluso esta relación personal entendida como una forma de ascesis inspirada en el modelo monacal⁷⁷⁰, podría retrotraerse según Guy Lobrichan al siglo X y XI⁷⁷¹, momento en el que algunos sitúan el desarrollo de la conciencia individualista, entendiéndose como correlativa esta relación con lo divino. No obstante esta tradición, personalidades de la talla de San Vicente Ferrer, aún apostando por dicha comunicación, inciden en la necesidad de la intermediación de la Iglesia y sus servidores por la fragilidad inherente al ser humano, quien a pesar de su libertad plena y entera responsabilidad, no sería capaz de su redención por sí mismo, defendiendo por ello la necesidad de una práctica más ritualista a través de oraciones concretas, asistencia a los oficios, la confesión, etc.⁷⁷².

No es de extrañar esta insistencia en la mediación e intermediación ritualista, pues su ausencia era uno de los sostenes de expresiones espirituales que serían repudiadas como heréticas, según queda dicho. Tal es el caso de la hereje Marguerite Porete pero también de místicos del norte de Europa como Johannes Tauler, Ruysbroeck o Gerson, lo cual evidencia la ubicuidad de tales ideas y necesidades espirituales, que incluso llegarán a aconsejarse en obras como el *Espejo de los religiosos* o en tratados exclusivamente dedicados a tal actividad, el *Tratado de la oración y meditación* (1533)

⁷⁶⁹ VAUCHEZ, A.: *La espiritualidad del occidente...*, pp. 138-141.

⁷⁷⁰ Me inclino más por esta concepción ascética que por la identificación de esa cercanía Dios-individuo característica bajomedieval como una “*confesión interior propia del misticismo centrado en el sujeto*” que Ernst H. Kantorowicz defiende en *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985, p. 98, por las diferentes nociones que el término misticismo puede evocar, como se verá más adelante.

⁷⁷¹ BALOUP, Daniel: “Le theme du Libre Arbitre...”, p. 118; MORRIS, Colin: *The discovery of the individual. 1050-1200*, Medieval Academy of America, 1991. La expresión poética más antigua de esta nueva religiosidad en Castilla se ha identificado por autores como Amador de los Ríos, Menéndez Pelayo, Claudio Sánchez-Albornoz, Américo Castro o E.B. Strong, con el cancionero que cierra la primera parte del *Rimado* (1378-1403), GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ignacio: *El Rimado de Palacio...*, pp. 81, 89. Por otra parte, M^a Milagros Rivera interpreta este vacío de mediaciones masculinas en Teresa como un reconocimiento de la propia infinitud femenina. Pero, también advierte que para dar este paso tampoco Teresa recurre a mediaciones femeninas, como era frecuente entre las místicas: “*Vías de búsqueda...*”, p. 67. Más adelante se volverá sobre este punto.

⁷⁷² GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ignacio: *El Rimado de Palacio...*, pp. 118-128.

del franciscano Pedro de Alcántara, pero también en sugerencias más espontáneas y menos dogmáticas, como pudieron ser los consejos de mujeres como Isabel Ortiz o Isabel de Baena⁷⁷³. Para algunos estudiosos, en fin, fue la oración interior y la meditación lo que definió el misticismo español⁷⁷⁴.

Quizás como característica distintiva entre estas dos vertientes de la devoción haya que apuntar a un factor extra-religioso, pues puede generalizarse que este Dios dialogal fue patrimonio exclusivo de minorías urbanas y aristocráticas, fruto de una progresiva humanización de Cristo, especialmente en su faceta más doliente, y una devoción más sentimental hacia María y Jesús Niño⁷⁷⁵, mientras que el culto popular, aún en su vertiente más intimista, solía acogerse a la intermediación de santos (cuya devoción fue primordial en la labor pastoral precisamente de las órdenes mendicantes⁷⁷⁶) y ángeles (también la Virgen y su Hijo), como intercesores ante un Dios que a finales de la Edad Media se tornó con frecuencia, y por influencia del espíritu escatológico del Juicio Final, en un ser terrible.

Teresa, cuya vida se desarrolla en un entorno urbano, es exponente de esta tesis, cobrando mayor relevancia la ausencia de mediaciones, especialmente las de María y Cristo, tenida en cuenta su profesión y la fusión dimensional que a través de las horas canónicas y, en parte, los oficios, se lograba por su conexión con los acontecimientos de

⁷⁷³ “que mejor era la oración mental que la vocal”, MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones...*, p. 201. Curiosamente en la obra de Juana de la Cruz se da una paradoja: mientras que se promueve este tipo de piedad más interior como exponente de su tiempo y se le opone el pasado en que eran necesarios los milagros y la exteriorización de la fe, ella misma se presenta como milagro necesario en su propio tiempo para la salvación de las almas, al tiempo que autoriza sus palabras en base a aquel tipo de religiosidad. CORTÉS TIMONER, M^a del Mar: “La predicación en palabras de mujer: Teresa de Cartagena y Juana de la Cruz” en *VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria; Año Jubilar Lebaniego; Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Santander, 2000, p. 579.

⁷⁷⁴ Así lo sugieren Andrés y Sainz Rodríguez, especialmente refiriéndose al movimiento del recogimiento. Tomado de ARENAL, Electa; SCHLAU, Stacey: *Untold sisters...*, p. 8.

⁷⁷⁵ FOSSIER, R.: *Le Moyen Age, Le temps des crises, 1250-1520*, Paris, 1983, p. 154; FERNÁNDEZ CONDE, J.: “Religiosidad popular y piedad culta”, *Historia de la Iglesia*, vol.II-2º, Madrid, 1982, p. 92.

⁷⁷⁶ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Mujer y experiencia...*, p. 93.

la Pasión, así como específicamente las Primas con el recuerdo de la muerte y la celebración del entendimiento del papel intercesor de la Virgen María por la Encarnación⁷⁷⁷.

Esta defensa de una relación directa con lo divino, que en el caso de Teresa es extrema al obviar intermediación alguna ya sea humana o santificada, ha sido interpretada generalmente desde los estudios de las mujeres como expresión de rechazo a la subordinación social y cultural a que el patriarcado las sometía. Creo que esta posibilidad es real, pero, en mi opinión, juntamente a ella habría que contemplar también otras opciones explicativas como respuesta a un imperativo tanto espiritual *per se*, sin conciencia crítica de género, como humano, posibilidad analizada ya en el caso concreto de Teresa de Cartagena en el apartado “IV.4.3.1. La familia”, en que sería resultado de unas circunstancias personales concretas.

También es remarcable que a pesar del individualismo y la libertad oracional propuesta por Teresa, ella misma y su primer tratado no dejan de ser testimonio de las recomendaciones que desde el primer cristianismo autoridades adoctrinadoras dirigieron a las mujeres cristianas, esto es, leer y meditar las Sagradas Escrituras, ejercitándose en el aprendizaje de los Salmos⁷⁷⁸, si bien ella supera el marco prescrito aventurándose en la exégesis de dichos textos.

⁷⁷⁷ GLASSCOE, Marion: “The Time of Passion...”, pp. 142-143. Compárese esta ausencia con la profunda conexión que puede establecerse entre la serie de visiones de Juliana de Norwich y las horas canónicas. *Ibidem*, pp. 155-156.

⁷⁷⁸ VIZMANOS, Francisco de Borja: *Las vírgenes cristianas de la Iglesia primitiva*, Madrid, 1949, p. 1099, tomado de CUADRA GARCÍA, Cristina: “Leer, escribir...”, p. 28.

IV.4.3.5. El mundo exterior

Esta diferenciación de ámbitos íntimo y comunitario en lo religioso, que no es sino una trasposición del mencionado binomio interno-externo, también es constatable en su ilustración de las relaciones familiares antes referida cuando las compara con las sociales⁷⁷⁹.

Comenzando con las “honrras e reverençias (...) a los señores con çerimonia mundana, mas subjecta por çierto a abto de cortesía o de justiçia si tal fuere” (6v)⁷⁸⁰, cuyo reflejo “se costunbra en las proçesiones solepnes, ca los de menor estado e súbditos comien[ç]a[n] primeramente a andar la proçesión, e los perlados e dinidades proçeden postrimeros, así *commo* guarda e custodia de sus inferiores” (19v), al igual que “quando alguna persona de grand estado e dinidad nos quiere venir a ver, ca enbía adelante un onbre suyo a lo hazer saber por[que] mejor y más de reposo sea reçevido” (43v), Teresa deja bien claro que tales maneras responden “no a cordial amor” ni aún a mandamiento, pues “non dize: ‘Honrrarás a los adelantados condes e duques’” (6v).

Teresa nos proporciona un retrato de las diferencias sociales y sus circunstancias: frente a los vagabundos y ociosos que yerran por las calles, las casas de los marqueses tienen criados y allegados (7v), “unos cobdiçian honor e fama, otros riquezas, otros cobdiçian trabajar por la gloria deste mundo, y otros reposar por ese mesmo respecto” (7r), todos circunscritos en las redes del señorío, unos para sufrirlo como cautiverio o servidumbre, otros para ejercer su autoridad (3r, 7v, 8v, 13v, 19r, 20r, 31r, 33r-34r, 45r) amparados en su “claro linaje y grandes parientes” (29v).

⁷⁷⁹ Recuérdese que ambas esferas no son excluyentes sino que contemplan distintas dimensiones relacionales de una persona, especialmente la amorosa y la jerárquica.

⁷⁸⁰ Su desprecio es patente en esa condicional, mucho menos sutil cuando afirma “las dinidades y honrras mundanas son así ídolos” (30v). Es de suponer que Teresa conocería de primera mano estos protocolos si se tiene en cuenta que su casa acogió a personas de la más alta notoriedad. *Cfr.* “III.2.1. Breve biografía familiar”.

Por las continuas referencias al señorío como estructura organizativa de la sociedad puede deducirse, como era de esperar, que Burgos estuvo plenamente integrada en el régimen social que caracterizó, por lo menos a partir del siglo XI, al mundo europeo occidental medieval, el feudalismo⁷⁸¹. Dicho señorío podía ser de dos naturalezas, según proviniera su base de poder de la apropiación de beneficios fruto de la propiedad del suelo o del ejercicio de un poder de coerción. Las cargas que comportaban ambas se mezclaron a partir del siglo XIII inextricablemente, predominando las de naturaleza jurisdiccional en los últimos siglos medievales⁷⁸².

La visión que Teresa nos transmite se refiere precisamente a esta última naturaleza:

“así *commo* el cabtivo está contra su voluntad en el cativerio, así la *nuestra conçeñcia* so el señorío deste pueblo perverso” (7v),

“manda quien mandar deve e sirve quien deve *servir*, ca señorea e manda la razón a su subjeta que es la *sensualidad*” (8v),

“la paçieñcia tiene el prinçipado o señorío, ca si ésta *non* rige y manda el convento de los dolientes, todas *nuestras* dolençias y *nuestro* trabajo *quedaría*[n] sin fruto” (19v),

“*E commo* las riquezas tenporales sean bienes de fortuna y totalmente subjetas [a] su juridiçión” (31r),

“El temor de *servidunbre* es el que el siervo teme a su señor (...) el temor del siervo proçede de neçesitat (...) Ca el siervo teme a su señor por causa que tiene *dominaçión e poderío* sobre él y le puede perseguir y echar d[e] su casa, lo qual todo se remite al propio interese del siervo, segund se puede

⁷⁸¹ Entiendo este concepto en su acepción más amplia: tomando la definición de Pierre Bonnassie, el feudalismo designaría las relaciones que existían entre clase dominada y clase dominante basadas en la confiscación, con frecuencia brutal, de los beneficios de aquélla y que garantizaban su redistribución en el seno de ésta, *Vocabulario básico de la historia medieval*, Crítica, Barcelona, 1983, pp. 91-95. Obvio la acepción más restrictiva del término feudalismo, esto es, su visión más puramente institucionalista, la cual dio origen de mano de, entre otros, Claudio Sánchez Albornoz y su discípulo Luis García de Valdeavellano, a la negación de la inclusión de la Península en este régimen, por sus limitaciones y porque en la obra que se está analizando es la general la definición que se refleja, invalidando dicha exclusión, a pesar de que el feudalismo hispánico pueda ofrecer ciertas particularidades específicas. *Cfr. Ibidem*, p. 99, PASTOR, Reyna: “El problema del feudalismo hispánico en la obra de Sánchez Albornoz”, pp. 9-19 y ALFONSO ANTÓN, Isabel: “Feudalismo. Instituciones feudales en la Península Ibérica”, pp. 57-66, en VV.AA.: *En torno al feudalismo hispánico*, I Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 1989.

⁷⁸² BONNASSIE, Pierre.: *Vocabulario...* pp. 201-206.

ver por ispirença, que un onbre desde bive con un señor ále temor y reverença, pero si acaesçe que el señor le echa (...) luego le pierde el miedo” (33r-v),

“la paçiença dispensará con sus súbditos que l[o] puedan aver” (45r),

“si eres de la obidença desta santa e honorable perlada; e si tal sintieres, conos[çer]ás ser de tu juridiçión” (45r), etc.

Incluso esta jerarquía se traslada al ámbito familiar, reconociendo el deber de honra y obediencia debida por los hijos a los progenitores (6v)⁷⁸³ y, paralelamente a las relaciones divinas al afirmar Teresa que además del temor filial que se debe a Dios, encarnación del padre ideal que ella desea, según hemos visto, también a él se adeuda temor de servidumbre: “estas dos maneras de temor, anbas son d[e]vid[a]s a Dios soberanamente, ca Él es padre de toda criatura y es Señor de todos los Señor[e]s” (33r)⁷⁸⁴. Como títulos con que nombra a Dios, aparte de las múltiples veces (superan las quince) que se refiere a Él como Señor, más específicamente lo califica en siete ocasiones de Señor Soberano. Esta denominación obedece al pensamiento teocrático que regía tanto el ámbito personal como el político: Dios es modelo del rey, y se sirve de los atributos de éste para su caracterización y viceversa. Encontramos esta trasposición en “la nobleza e santidat del muy virtuoso Rey e Profeta llamado Davit” (1v).

⁷⁸³ Esta interpretación es común en su tiempo. Así se expresa Alonso de Madrigal en *Amor e amiçia*: “Los fijos, todo lo qe son e todo el bien que resçibieron con el començo de su engendramiento rresçibieron de los engendrades, por lo qual más se puede dezir asy commo a bien somerano, los fijos a los padres estar obligado” (57r), BELLOSO MARTÍN, Nuria: *Política y Humanismo...*, p. 135.

⁷⁸⁴ Este tratamiento simbólico podemos encontrarlo reflejado también en las relaciones interpersonales desde tiempo atrás: por ejemplo, escribe Eloísa a su amado: “A su señor o, mejor, su padre/.../su sierva o, mejor, su hija/...”, o Antonia a su mancebo: “Señor yo os tengo por señor y por marido”, etc. VINYOLES, Teresa: “El discurso de las mujeres medievales sobre el amor”, en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio...*, I, pp. 131-149. En realidad ambas calificaciones son el reflejo de la superposición relacional que encarna toda persona, y que en este caso reflejan el amor y el dominio derivados de las relaciones familiares y de linaje/feudo-vasalláticas respectivamente. Cfr. “IV.4.3.1. La familia”. No obstante la simplicidad de este esquema binómico, existen otros más elaborados fundamentados en la visión política aristotélica, como por ejemplo el que el Tostado expone en su *Amor e Amiçia*, donde se distinguen relacionalmente la comunicación conyugal, la despótica, la doméstica y la de leche o linaje. BELLOSO MARTÍN, Nuria: *Política y Humanismo...*, pp. 128-129.

Esta inspiración ética del pensamiento político se rastrea ya en el primer texto castellano que revela la conciencia de la autonomía del discurso político como una rama autónoma del saber. La razón estriba en que el pensamiento cristiano enfoca la cuestión del ejercicio del poder en la coadyuvación a la salvación del hombre, por lo que era necesario subrayar la cualidad moral y ética del príncipe. Este ideario está claramente presente en la obra del tío de Teresa, Alonso de Cartagena⁷⁸⁵. Pero no sólo en la de éste. Específicamente, el discurso político medieval había conceptualizado las relaciones que debían existir entre rey y súbditos en los mismos términos que Teresa había estipulado en la correspondencia que los cristianos debían observar para con Dios: el amor y el temor, que a su vez inspirarían en el monarca dos grandes cualidades, bondad y justicia, atributos que de por sí forman parte de la naturaleza divina. El planteamiento tradicional al respecto hacía del temor al rigor justiciero el término complementario al amor que los súbditos debían a su príncipe⁷⁸⁶.

En Teresa de Cartagena, en cambio, observamos que la relación entre los términos no se establece de ese modo sino precisamente en el contrario: es el rigor justiciero divino lo que despierta con vehemencia su amor⁷⁸⁷. Este modo de sentir quizás haya sido inspirado en la renovación discursiva que al respecto hace su tío en el prólogo a la traducción del *De providentia* de Séneca. En esta obra el temor del súbdito se suscita por la condición mayestática de la monarquía *per se*. Desde la perspectiva humanista de que participa aquél, la “majestad” en la antigua Roma se entendía como compendio de todos los poderes del pueblo romano, alcanzando por ello rango religioso⁷⁸⁸. Por otro lado, otra de las originalidades de este autor estriba en que sitúa el origen del amor en el monarca, hecho presentado como natural y clave de la justicia que ha de presidir el

⁷⁸⁵ FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena...*, p. 329.

⁷⁸⁶ *Ibidem*, pp. 261-262.

⁷⁸⁷ Cfr. “IV.4.3.2. La educación”.

⁷⁸⁸ FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena...*, p. 352.

orden social⁷⁸⁹. En base a estas premisas, puede interpretarse que es la misma naturaleza divina la que genera dicho temor, por su poder, su grandeza, y sobre todo su amor. Ésta es precisamente la concepción que preside el ideario de Teresa, si bien ella hace extensible a toda la humanidad el amor dispensado por Dios, mientras que Alonso establece esta cualidad regia tan sólo entre monarca y la clase caballeresca. Quizás esta variación deba interpretarse en relación con la marginación que sufre Teresa, que la hace asimilarse a ese grupo poblacional que soporta la carga de un sistema no equitativo y que no disfruta del beneficio de quienes detentan el poder⁷⁹⁰. La necesidad antedicha de un Dios infalible, y la naturaleza misma de la redención de Cristo, fundamento de su religión, le llevan a hacer sus atributos extensivos a toda la humanidad.

En cuanto a la bondad y justicia, estos términos se ven comprendidos en la aludida “soberanía” que Teresa reconoce en Dios. La plena virtualidad de que dota la autora a este concepto deriva del desarrollo que este término experimentó en la construcción de la ideología del Estado Moderno, siendo el reinado de Juan II el período clave en su consecución. La evolución de este término jugó un papel fundamental en “*los esfuerzos de la realeza por erigirse en la más alta jurisdicción del reino, por encima de los poderes señoriales*” y no sólo institucionalmente, sino también legalmente. Es decir, la superioridad del monarca se construye sobre el resto de instancias jurisdiccionales y por encima de la ley positiva, erigiéndose en garante de justicia frente a los posibles desajustes entre dicha ley y la realidad social en cualquier ámbito⁷⁹¹. Esta extrema potestad no pretende ser sino una emulación o trasposición a nivel humano de la que ejerce Dios, Juez absoluto de todo ser viviente en el terreno

⁷⁸⁹ *Ibidem*, pp. 362-363.

⁷⁹⁰ Digo que “la hace asimilarse”, lo cual no significa que ella, a pesar de sus condicionamientos de apartamiento, forme parte de tal estamento, como revelan su condición de letrada, de heredera de su tío, etc.

⁷⁹¹ FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena...*, pp. 349-351.

espiritual. Entre otros teóricos de la formulación de este concepto axial del príncipe, hay que destacar nuevamente la producción de Alonso de Cartagena, en su *De la Clemencia y Doctrinal de los caballeros*.

También Teresa se hace partícipe del ideario de su tío en esta trasposición cualitativa político-religiosa en su caracterización del rey David. En efecto, a pesar del acusado carácter secularizante (aunque ético y moral) del pensamiento político de Alonso de Cartagena, era impensable una ausencia total de referencia a las virtudes de carácter religioso que debían adornar al monarca (y que por otra parte eran claras en *Las Siete Partidas* y habituales en otros autores). Por ello, y de una forma muy global y un tanto desdibujada, Alonso de Cartagena apunta en este trazado prototípico la santidad como cualidad definitoria de la excelencia de un príncipe, rasgo que aparece perfectamente definido en los perfiles que dibujaban los autores de los *Espejos* como representación sacralizadora perfecta de las cualidades que se esperan del buen monarca dentro de unos planteamientos, como hemos visto, aún eminentemente teológicos. Luis Fernández Gallardo plantea esta relación como consecuencia de “*la acentuación de la dimensión religiosa de la empresa reconquistadora en virtud de su fundamentación en la doctrina canonística de la guerra justa*”⁷⁹².

Resumiendo, tanto Dios como el rey serán jueces soberanos y justos, más amados que temidos, clementes, etc. Pero la jerarquía se mantiene: será Dios quien juzgue al rey, será Aquél quien mantendrá el orden en el mundo colocando a cada uno en un puesto concreto de la sociedad.

⁷⁹² *Ibidem*, p. 348.

Esta defensa del sistema jerárquico pudiera parecer contraria a la igualdad que anteriormente hemos visto preconiza: “en la humanidad no hay diferencia ninguna” (8v): todos por nuestra calidad humana estamos inclinados a pecar y a quejarnos de nuestros males, todos disfrutamos de las mismas armas para enfrentarlos, a todos iguala la muerte, etc. En realidad, esta idea sobre la igualdad humana impregna toda la Edad Media “*desde que San Gregorio Magno formula, asumiendo el pensamiento cristiano de la creación del hombre a imagen de Dios, su ‘omnes namque homines natura aequales sumus’*”.

Este pensamiento, que evitó la formación de castas, pero permitió la diferenciación funcional de la humanidad, lo formuló a principios del siglo XI el obispo Adalberón de Laon en su organización social ciudadana: todos somos uno por el Bautismo, pero dentro de la ciudad se observan tres grupos diferenciados e interdependientes, los *bellatores*, los *oratores* y los *laboratores*⁷⁹³. Asimismo, coincidió a finales de esta Edad con las tradiciones platónica, aristotélica y agustiniana para “*imponer a las mentalidades la evidencia de que los hombres son diferentes, desiguales, y que debían respetar cierta jerarquía para hacer reinar un orden indispensable a la sociedad*”⁷⁹⁴. Así, la imagen total de la sociedad medieval se concibió a partir de la nobleza, y se rigió por la “*teoría de los deberes propios de cada estado*”, cuyo incumplimiento suponía un desorden en la estructura misma del sistema, supuesto reflejado explícitamente en el texto de nuestra autora, con precedentes tan señeros como *El libro de los estados* de don Juan Manuel, *El Rimado de Palacio* de

⁷⁹³ VAUCHEZ, André: *La espiritualidad del occidente...*, p. 34.

⁷⁹⁴ GUENÉE, Bernard: *Occidente durante los siglos XIV y XV, los Estados*, Nueva Clío, Barcelona, 1973, p. 49,

Pero López de Ayala⁷⁹⁵, la *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena o el prólogo a la traducción de *De senectude* de su tío Alonso⁷⁹⁶, y con una caducidad cercana que ya se advierte en las *Letras* de Fernando del Pulgar (1486), en las que exhibe un fuerte sentimiento de igualdad social:

*“E habemos de creer que Dios hizo hombre y no hizo linajes... [a] todos hizo nobles en su nacimiento... Vemos por experiencia algunos hombres de estos que juzgamos nacidos de baja sangre forzarlos su natural inclinación a dejar los oficios bajos de los padres y aprender ciencia y ser grandes letrados”*⁷⁹⁷.

Asimismo aparecen en el retrato esbozado por Teresa sobre el estamento nobiliario algunas palabras claves. En primer lugar me referiré a la reseñada más arriba “honra” (6r-v, 19v, 30v). Este término, especialmente en plural, solía asociarse a la manifestación externa de la elevada posición social, que podía concretarse en riqueza. En tanto que signo externo, es el que define la situación en la escala social. Teresa lo emplea según esta tradicional acepción, vinculando explícitamente al mismo ciertos ceremoniales y su forma de consecución como expresión de preeminencia social.

En cuanto al ya aludido “honor” (7r, 45r), constituye la esencia del *ethos* caballeresco. ¿Pero cuál es su contenido? Precisamente es durante el siglo XV cuando la

⁷⁹⁵ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ignacio: *El Rimado de Palacio...*, pp. 136-138. Respecto al lugar que la mujer ocupa en la sociedad, hablará más específicamente en su segundo tratado, pero el hecho de que no esté contemplada en estos grupos habla por sí sólo.

⁷⁹⁶ La originalidad del ideario de éste último frente a los anteriores, que siguen más de cerca el esquema tripartito comentado y que fue sistematizado en *Las Siete Partidas*, estriba en que dichos estamentos unas veces aparecen definidos por su acceso a la educación y saber: los iletrados, los *scholastici viri* y los del *medium genus* que deben ejercitarse para elevarse de la pedertería inútil a la verdadera sabiduría mediante una guía de lectura apropiada; en otra interpretación distingue los que no leen o no pueden, los profesionales de la lectura y los que combinan las vidas activa y contemplativa; en otras ocasiones, el tercer estado aparece casi irreconocible, pues se añaden a él comerciantes y “*oficios y artificios*” que sirven a la gobernación. Ello no es óbice para que sea un férreo defensor de la jerarquización social: “*Non que diga que todos sean letrados, ca la governaçión de la cosa pública non lo padesçe; porque muchos son neçesarios para labrar la tierra, e otros para la defender, e algunos para negoçiar, e otros para oficios e artiçios que gobiernan e fazen ferosa la çivilidad*” (3r), LAWRENCE, Jeremy N.H.: *Un tratado de Alonso...*, pp. 12, 14-15; FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena...*, pp. 367, 384-385.

⁷⁹⁷ Tomado de MARICHAL, Juan: *La voluntad de estilo...*, p. 32.

recepción de la *Ética* aristotélica en Castilla supuso un replanteamiento de este concepto. Frente al honor tradicional, dotado de un fuerte sentido de solaridad de clase y cuyo objetivo era la búsqueda de la gloria, se configuró, principalmente de mano de letrados y otros doctrinarios como Alonso de Cartagena con su crucial *Memoriale virtutum*, un honor que se consideraba como premio de la virtud, en un intento de conciliación entre los antiguos valores paganos y cristianos⁷⁹⁸. Es decir, al valor del linaje, de acusada dimensión colectiva, se contrapuso una concepción más individual y acorde a la fundamentación ideológica de la nueva realidad política, el denominado por algunos historiadores como Estado Moderno. No obstante esta doble acepción,

*“hay que tener en cuenta que [...] uno de los testimonios más representativos del ‘ethos’ caballeresco, las Partidas, integra el planteamiento aristotélico con la visión tradicional que hace depender el honor de la opinión ajena”*⁷⁹⁹.

Ottavio di Camillo concilia esta atribución en un reconocimiento individual ajeno a la virtud personal. Asimismo, si ésta es la evolución del sentido colectivo del honor durante la primera mitad del siglo XV, una nueva transformación acecha en su segunda mitad, instaurándose en la siguiente centuria: si el honor era un producto secundario de la virtud, un reconocimiento de ella, ahora se transforma en un valor ético supremo por sí mismo que reconoce los logros sociales y económicos del individuo, que incluso en

⁷⁹⁸ Esta idea es también desarrollada en *Defensorium Unitatis Christianae*, en que argumenta que la verdadera virtud y honor están indisolublemente unidas al carácter, y no al linaje. FALLOWS, Noel: “Alonso de Cartagena” en DOMINGUEZ, Frank A.; GREENIA George D., Greenia (eds.): *Castilian Writers, 1400-1500. Dictionary of Literary Biography*, vol. 286, Gale Group, Detroit, 2004, p. 12. También desarrolla esta idea en *Doctrina*: “asi dexan de pecar los malos por temor de la pena aborrescen de pecar los buenos por amor de la virtud”, insistiendo sobre todo en los títulos 3º y 4º del libro primero sobre la preeminencia social de los caballeros por su mayor honra, FALLOWS, Noel: *Alonso de Cartagena and Chivalry: study and edition of the “Doctrinal de los cavalleros”*, I, Tesis doctoral, Michigan, 1993, p. 91; SKADDEN, Michael James: *The ‘Doctrinal...’*, pp. 26-72. Y no tardo en surtir efecto en otros como Mosén Diego de Valera, quien en su *Espejo de verdadera nobleza* escribía: “que el honor es galardón de la virtud, y por ende sólo a los virtuosos deve ser dado”, KAPLAN, Gregory B.: “Toward the Establishment of a Christian Identity: the *Conversos* and Early Castilian Humanism”, *La corónica* 25.1 (1996), p. 55.

⁷⁹⁹ FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena...*, p. 375.

ocasiones llegará a sustituir a la virtud, también ésta mudada en éxito del hombre en los asuntos mundanos.

Considero que el empleo que Teresa hace del término obedece a ambas concepciones pero no integradas, sino opuestas. En la cita señalada arriba (45r) se abre a las nociones cívicas que estrenaban los aires humanistas en Castilla en que el honor obedece a un reconocimiento de la virtud individual. ¿Quién más virtuosa en su obra que la Paciencia? Ella es la honorable, no un estamento, ni un grupo, ni accede a ese calificativo por opinión e imagen general externa, sino por encarnar paradigmáticamente la virtud reconocida individualmente.

Sin embargo, la referenciada (7r) se refiere a la concepción tradicional, en relación estrecha con el anterior vocablo “honra” y con la evolución “mundanizada” del cristianizado honor en esa consideración más extrínseca y superficial desligada de toda virtud moral. De hecho, siguiendo la lógica de traslación atributiva jerárquica apuntada, según la cual Dios es modelo del monarca, y a su vez éste lo es del estamento nobiliar, la inadecuación genérica de éste en un valor tan definitorio, según lo visto, como el temor, que Teresa pinta como “de *servidunbre*” (33r-v), corrobora esta tesis, así como su agrupamiento con los términos “fama” y “gloria deste mundo”, tanto en sentido grupal (antiguo por “marqueses”,) como individual (avanzado por “trabajan”).

También el tono condenatorio que dispensa a ambos términos está en total sintonía al que otorgará al orgullo de linaje: es interesante observar que si bien esta autora acepta las diferencias sociales y aún defiende la dureza de las relaciones personales dentro del señorío jurisdiccional: “en el pueblo o multitud de gente se falla \y/ deve fallar diversos linajes e condiciones” (6v-7r), en cuanto a la genealogía

justificativa de éste la considera la primera raíz de la soberbia, “la qual es capitán [de] todos los malos humores espirituales” (29r-v).

Esta estructuración del señorío en el linaje tiene su base de poder en el mayorazgo, institución también conocida por Teresa: “*aunque sea mayoradgo será avido por menoradgo*” (29v)⁸⁰⁰, refiriéndose al heredero de aquel afectado por la enfermedad, que lo invalidaría para tal posesión. Este reforzamiento de las redes de parentesco parece haber surgido del aumento de la violencia y las luchas entabladas para captar los frutos del crecimiento económico, que hicieron progresar rápidamente la extensión de los sistemas de indivisión de las herencias. Esta estrategia, junto a la adhesión e identificación con un solar familiar y la búsqueda de una cabeza de linaje egregia, con frecuencia perdida en el tiempo, fundamentan este proceso, que tendrá en los siglos bajomedievales, espoleados por el clima de guerra, su máxima instauración.

Efectivamente, esta estructura social feudal no estaba exenta de convulsiones, tanto dentro de las propias familias a través de las luchas de bandos, como de los menos desfavorecidos frente a los poderosos:

“Pero dexando en paz sus linajes por dezir la guerra *que* fazen en la tierra do moran, digo *que* así *comme* en la çibdat si se levanta alguna parte del pueblo contra alguno se haze grand ruido, pero si todo el pueblo se mueve \contra él/, está en asaz peligro y mal librado conbate” (7r),

“no es buena guerra de parientes a parientes (...) segunt el grant parentesco *que* con la ya dicha tienen podrá ser *que* se buelvan de su vando” (16v).

Por estas referencias puede entreverse la preocupación de Teresa por las luchas intestinas que perturbaron su propia familia en los enfrentamientos de Mendozas y Cartagenas⁸⁰¹, pero que no fueron exclusivas de ella, así como quizás los

⁸⁰⁰ Recuérdese que su propia familia funda mayorazgo en 1440. Esta pérdida de la propia jerarquía subraya la imagen de alienación que sufre el enfermo.

⁸⁰¹ Cfr. “III.1. 1. Un entorno urbano”.

enfrentamientos contra los judíos⁸⁰² y contra los señores y las aristocracias urbanas que por entonces sacudieron la Península⁸⁰³. Estos últimos conflictos constituyen el paradigma por excelencia de las luchas sociales⁸⁰⁴ de la Europa feudal⁸⁰⁵. En el entorno castellano podemos citar las revueltas irmandiñas gallegas, los conflictos entre el concejo de Palencia y su obispo y cabildo, los que enfrentaron a los vecinos de Benavente y su señor Juan Alfonso Pimentel, y las específicamente urbanas de Córdoba, Úbeda, Jerez, Burgos, Salamanca⁸⁰⁶, etc.

Las carestías se sufren singularmente como consecuencia de esta estructura social, incluso espolgadas por las convulsiones implícitas que conlleva: “[quando] el pan anda muy alto, el pueblo común padesçe grand hanbre” (41v). Como consecuencia de estas desigualdades y dificultades económicas de un segmento poblacional, aparece insinuado

⁸⁰² Cfr. “III.1. 2. “El conflicto de las minorías”.

⁸⁰³ Esta violencia se refleja en imágenes como “no tomemos por armas los vicios mas las virtudes, ca éstas son las verdaderas enemistad[es] hazen guerra a los vicios” (17r).

⁸⁰⁴ Conceptualmente la esencia del conflicto social se encuentra en que los contendientes de la pugna sean grupos sociales con intereses opuestos, su mismo carácter antagónico inscrito en la estructura de su sociedad es el que entraría en conflicto. En este caso, la lucha se establece en términos de explotador-explotado, entendidos en su acepción técnica, sin connotaciones peyorativas. VALDEÓN BARUQUE, Julio: “Conflictos sociales en el mundo feudal hispánico” en VV.AA.: *En torno al feudalismo...* pp. 41-66, especialmente 44 y 48.

⁸⁰⁵ Cfr. HILTON, R.: *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Siglo XXI, Madrid, 1978; LEGUAI, A.: “Les revoltes rurales dans le royaume de France, du milieu du XIV siècle à la fin du XV”, *Le Moyen Age*, nº1 (1982); MOLLAT, M., WOLFF, Ph.: *Uñas azules. Jacques y Ciompi. Las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV*, Siglo XXI, Madrid, 1976; MONSALVO ANTÓN, José M^a: *Las ciudades europeas...*, pp. 283-318.

⁸⁰⁶ VALDEÓN BARUQUE, Julio: “Conflictos sociales...”, pp. 49-52; VALDEÓN BARUQUE, Julio: *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Siglo XXI, Madrid, 1983; VALDEÓN BURQUE, Julio (dir): *Burgos en la Edad Media...*, pp. 379-386; BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio: *El señorío de Burgos...*, pp. 328-341; GONZÁLEZ GARCÍA, Manuel: *Salamanca en la baja Edad Media...*, pp. 102-109 y 128-130; IRADIEL, Paulino: “La crisis medieval, un tiempo de conflictos” en IGLESIA DUARTE, José Ignacio (coord.): *Conflictos sociales...*, pp. 13-48; véase también la bibliografía de la nota 67. Como ejemplo de las ciudades más cercanas a Teresa, valgan el enfrentamiento que en 1426 se desató entre las vecindades de Burgos por su escasa representatividad en el gobierno municipal, situación común a toda Castilla, según vimos. El problema se centró en la elección de los oficios subalternos, que en el fondo respondía a la lucha latente entre el común y la oligarquía por el control del mayor número posible de parcelas de poder. Como salida Diego Gómez de Sandoval redactó una Sentencia Arbitral y reorganizó con ella el ordenamiento institucional, que no modificaba en absoluto la realidad social, por lo que las causas de los enfrentamientos seguían latentes, y con ellas los conflictos. Asimismo en Salamanca el enfrentamiento entre los bandos de Santo Tomé y de San Benito, herederos de aquellos originados por la lucha entre Pedro I y Enrique II, los Maldonados y los Tejedas, por el nombramiento de procuradores para las cortes de Cuéllar de 1455 hubo de ser dirimido por el concejo quien, bajo la presidencia del corregidor, determinó que la elección se hiciese por suerte en ambos linajes, decisión que aprobó Enrique IV.

otro conflicto, de máximo interés, pues desvelaría acaso la ascendencia conversa de Teresa. Dice así:

“bien así por qualquier cobdiçia tenporal que contra *nuestra* ánima se levante, es fecho grand ruido en la cibdat de *nuestra* conçeñcia. *E* si todo este maldito pueblo se levanta contra el ánima *nuestra*, tanto mayor peligro e p\e/or librada ella está” (7r).

Según Alan Deyermond, esta imagen demostraría convincentemente la comparación hecha por Lewis Joseph Hutton entre este conflicto y las repetidas violencias tumultuarias que contra los judíos y conversos se desarrollaron en la Península, según vimos anteriormente⁸⁰⁷. Incluso, aquél afina más y encuentra relación entre el momento que describen las líneas previas y el motín de Toledo de 1449, del que resultó la comentada Sentencia-Estatuto que supuso el antecedente de los estatutos de limpieza de sangre, produciéndose dicha revuelta “*immediately before the composition of the Arboleda [...] in any case at an impresionable period of Teresa’s life*”⁸⁰⁸. Elizabeth T. Howe advierte además especialmente en esta referencia de Teresa, y en general en el sentido de la obra, una estrategia para justificar y demostrar la sinceridad de la conversión de su familia ante el temor suscitado por los motines como el que, según estos autores, se hace referencia aquí⁸⁰⁹.

Finalmente señalaré que la imagen del creyente como guerrero puede retrotraerse hasta los tiempos de la iglesia cristiana primitiva, en que el ser que aspiraba a una vida

⁸⁰⁷ HUTTON, Lewis Joseph: *La arboleda...*, p. 35.

⁸⁰⁸ DEYERMOND, Alan: “*El convento ...*”, p. 26. Más adelante continúa “*It is reasonable to suppose that the Toledo rising was the specific inspiration for Teresa’s image, a point which has some historical and biographical interest, but whose literary implications are even more notable*”, p. 27. La causa del conflicto fue un empréstito que Álvaro de Luna pidió a la ciudad de Toledo y que ésta le negó. Su alcalde Pedro Sarmiento y el bachiller Marcos García de Mazarambrós decidieron despojar a los conversos de todo cargo público y bienes alegando dudas en su fe. Cuando los recaudadores, conversos, intentaron cobrar el empréstito, el pueblo, alentado por los anteriores y por Juan Alfonso y Pedro López Gálvez, quemaron la casa del jefe de recaudadores, Alonso de Cota, para, a continuación, proseguir los saqueos en el barrio judío de La Magdalena. ECHEVARRÍA GAZTELUMENDI, M^a Victoria: *Edición crítica...*, p. 7. La obra que sí parece que fue resultado directo de este motín y otros similares fue *Deffensorium unitatis christianae* de su tío Alonso de Cartagena. Véase sobre la conflictividad anticonversa en Toledo, BENITO RUANO, Eloy: *Toledo en el siglo XV*, Siglo XXI, Madrid, 1961.

⁸⁰⁹ HOWE, Elizabeth Teresa: “*Sor Teresa de Cartagena...*”, p. 138. Más adelante se abrirá un capítulo específico para el análisis de estas cuestiones.

espiritual era calificado de combatiente. Es el *miles Christi* el que persiste en un combate sin tregua contra el pecado y la muerte.

IV.4.3.6. Los estados de ánimo

En varias ocasiones se ha nombrado en las citas transcritas la tristeza, y ciertamente los estados de ánimo preocuparon a Teresa a juzgar por las numerosas líneas que a su interpretación dedicó. No es ello original, puesto que, como sucede con muchos de los temas que ella trata, ya se encuentra ampliamente ilustrado en las Sagradas Escrituras:

*“Más vale llorar que reír,
pues tras una cara triste hay un corazón feliz.
El corazón de los sabios está en la casa de luto,
Mientras el corazón de los necios en la casa de alegría”* (Qo 7:3-4),

y subsecuentemente en muchos tratados religiosos de la época: Gerardo Zerbolt de Zutphen afirma que la compunción del corazón da origen al afecto de la devoción, y aún otros como Jean Mombaer la identifican como la misma cosa, ambos autores cabezas señeras de la corriente religiosa de la Devotio Moderna que atravesaba Europa⁸¹⁰.

La posición que estos y otros textos religiosos suelen mantener es la decidida preferencia de la tristeza a la alegría, en consonancia con ese espíritu ascético y de sacrificio que dominaba la ortodoxia del momento, no obstante la dualidad mantenida en los textos sagrados, en los que tanto se defiende la una como la otra⁸¹¹. Así lo expresa María de Ajofrín en sus *Revelaciones*:

⁸¹⁰ GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo: “Rasgos característicos...”, pp. 332-335.

⁸¹¹ Cfr. *Eclesiastés 7 vs Eclesiástico 30*.

*“Asimismo digo que querría que toviésemos en mucho los vicios que paresçen en sí pequeños como risas...”*⁸¹²,

aunque, siguiendo la teoría de inversión cristiana, según la cual los valores mundanos trastocan su signo en el mundo espiritual, acepta naturalmente la alegría como estado deseable cuando proviene de Dios y la tristeza como ausencia aborrecible de Él:

*“Y cuando la mano suave de tu amor y calor toca y enciende mi alma [...] rescibiendo yo esto y queriéndolo conservar y guardar, grande alegría y suavidad debo darte...Pues si yo no recibo el alegría que de ti mi viene, si yo no te amo, si no anda mi armonía en conocimiento, qué tan triste deve ser mi alma para ti y para mí”*⁸¹³.

Otro ejemplo de este sentido positivo de la alegría espiritual nos lo proporciona Juliana de Norwich ante la comprensión de una de sus visiones:

*“comprendí que podemos reír para reconfortarnos y alegrarnos en Dios porque el diablo es vencido”*⁸¹⁴.

En el escrito de Teresa la tristeza y el llanto (42v) aparecen en primer lugar como algunas de las características implícitas al ser humano en cuanto tal, y a la enfermedad por extensión (1r, 43r-v). Sin embargo “La tristeza demasiada es pecado”, afirma, “mala e superflua (...) e inicua” pues “proçeder de menguamiento de plazer es mundanos” (16v), razón por la cual el enfermo que se vea atacado por este estado acuciante de tristeza, enojo y fatiga “non se piense que la deve combatir con multitud de plazer es” (16v), pues la causa de aquél no puede anularse. De nuevo observamos a la Teresa deseosa de alcanzar la serenidad, que huye de los extremos al igual que hiciera de los tormentos excesivos del martirio aludidos anteriormente.

Según avanza en su escritura, Teresa de Cartagena transforma dentro de este estado de postración esa tristeza en alegría “porque more en nuestras ánimas la virtud del Señor. Segunt esto, no tiene que ver en ello el alegría tenporal, aunque sea buena y

⁸¹² SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 180.

⁸¹³ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “María de Santo Domingo...”, p. 122.

⁸¹⁴ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 272.

honesta ca *non* basta que sea buena solamente, mas conviene que sea espiritual, virtuosa e linpia” (16r), así como devota, “Pero si algund riso o plazer honesto se puede aver, tal que no redunde en ofensa de Dios, bien creo que la paçiençia dispensará con sus súbditos que l[o] puedan aver” (45r). A pesar de esta recuperación de la alegría y su reconocimiento de la bondad del gozo mundano, Teresa no puede evitar traslucir su realidad frente a su deseo:

“mejor es, y mucho mejor es, ser triste por causas onestas *que* no alegre por desonestos plazerres (...) donde la tristeza fuere en tanto creşcida *que* viçio se deva llamar. Pero si al tristeza es to[m]ada en tanta mesura *que* no se desanpare la virtud de *tenplança* no me paresçe *que* es de reprehender tal tristeza *commo* ésta. *E* si no es de reprehender síguese *que* no es viçio; pues si viçio no es, tanpoco se deve esquivar quanto se puede escusar. No se puede escusar, *porque*’l sentimiento humano nos costriñe a sentir y dolernos de *nuestros* propios males. No se deve esquivar *porque* tal tristeza *commo* ésta, así *commo* es razonable, así es provechosa; e razonable, *porque* es el primer acto de la dolençia ca la primera cosa *que* la dolençia obra en el enfermo, tristeza es provechosa, *porque* de tal tristeza *commo* ésta pu[e]de nasçer y nasçe alegría espiritual ca ser triste *en* las cosas tenporales y mundanas no es sino escala para sobir a los espirituales gozos” (17r-v),

siendo además esta alegría “durable” (19v) uno de los pilares del “firme hedeñiçio de humilldad” (39v), antecedida por la tristeza mensajera de la paciencia “Ca si bien lo miramos, más favor d[a] a la paçiençia el am[a]rgoso llorar que no el disoluto reír” (43v) y “mas segura está donde lloran que no donde ríen [a boca llena]. Por *aquella* sentençia onde dize: ‘El riso repute a her[r]or e al gozo dixen el Sabidor: ¿por qué enga[ñ]as?’” (44v).

Aún más, Teresa defiende el afligimiento y la queja “ca esto a la discreçion de cada uno queda e mucho más a la calidad e cantidad del dolor que siente”, refrendándolo con el testimonio de Job, el cual “No se dize *que* no lloró mas *que* no pecó; ni dize *que* no fue triste, mas que no habló cosas vanas ni sobervias contra Dios” (44v), lo cual se logrará mediante la gran virtud de la mentada paciencia.

IV.4.4. La enfermedad *a posteriori*: el alumbramiento de un nuevo sentido vital

Una vez acatado el dolor, inclinado la voluntad, escuchado y comprendido el mensaje, y transformado la vivencia del padecimiento por la experimentación del amor de Dios, el concepto de la enfermedad cambia por completo: la tristeza se convierte en alegría, el pecado es corregido, el sufrimiento abre camino de salvación, etc. Teresa, en la parte final de su obra, reflexiona sobre este nuevo sentido hallado y vivido, sus beneficios y relación con el cultivo o rechazo de las virtudes.

IV.4.4.1. La enfermedad iluminada

Se observa en esta nueva forma de vivir la enfermedad la asimilación, aunque matizada, por parte de Teresa de la noción de enfermedad arquetípica de la Edad Media.

En general, ésta era entendida como dispuesta por Dios, la cual debía ser aceptada por los creyentes con resignación, incluso con alegría, ya que era una prueba a la que se sometía a la persona que la padecía y cuya superación abría las puertas de la Gloria. La relación puede entenderse así: enfermedad-pecado-castigo-prueba. Esta concepción, aunque novedosa, es el resultado de la evolución del sentido que en diversas culturas y tiempos se le había dado a la enfermedad⁸¹⁵.

En cuanto a su comprensión como castigo, es éste el planteamiento que desde culturas primitivas se transmitió durante siglos. Ante un hecho inexplicable como la enfermedad, las sociedades arcaicas recurrieron al misterio y las fuerzas superiores para su asimilación. La enfermedad fue vista como un cuerpo extraño cuya penetración en el organismo era debida bien a la ofensa de los dioses, que la enviaban como castigo, bien

⁸¹⁵ Cfr. "IV.4.1.1. La enfermedad".

a la venganza humana. Fue la vertiente sobrenatural divina la que, a través del tiempo y las culturas, pervivió en el pensamiento cristiano, con seguridad heredado del judaísmo intertestamental⁸¹⁶.

En esta religión eran los demonios la causa de la enfermedad, al tiempo que del pecado. El arte de los ángeles, conservado en libros ocultos esotéricos de muy difícil acceso y restringido tan sólo a los iniciados, se convirtió en el mejor medio para controlarlos. En tiempos del Nuevo Testamento los esenios destacaron como los herederos de esta tradición esotérica, ocupándose de la curación tanto espiritual como física que atendía a pecados tanto individuales como colectivos, provocadores de la desaprobación divina. Esta noción fue adoptada por la Iglesia cristiana asimilando la relación enfermedad-pecado con la de causa-efecto.

La cualidad probatoria de la enfermedad provendrá de escritos de los primeros cristianos (Clemente de Alejandría, Tertuliano, Cipriano de Cartago, Lactancio, etc.) que, utilizando el pensamiento de Platón y Galeno, elaboraron una teología moral y antropología del pecado, según las cuales la enfermedad es una prueba a que los cristianos se ven sometidos para posibilitar la expiación de sus pecados.

Evidentemente hay elementos en común entre esta concepción y la percepción que Teresa comunica, especialmente y precisamente la heredada del judaísmo, pero también una disimilitud importante: Teresa, desde su experiencia amorosa, entiende su enfermedad no como un castigo ni una prueba, sino como un regalo demostrativo del amor singular de su celestial Padre que efectivamente posibilita un acercamiento mayor

⁸¹⁶ La idea de que los demonios eran los responsables de todo mal, moral y físico, había penetrado profundamente en el pensamiento religioso judío en el período que siguió al exilio babilónico por influencia iraní en el judaísmo de los siglos V y IV a. C., cuando tanto Palestina como los judíos de la diáspora oriental estaban sometidos a dominio directo persa. VERMES, Geza: *Jesús el judío...*, p. 66.

a Dios y su Reino⁸¹⁷. La emoción que brinda el acogimiento de un regalo es radicalmente distinta a la de una prueba examinatória cuyo fallo determinará en cierta forma el acceso al Paraíso. Ésta es la radical novedad que Teresa quiere comunicar, por la que se siente impelida a escribir, para difundir una nueva forma de vivencia de la enfermedad desde el amor.

Sin embargo, para acceder a los beneficios que puede reportar ese maravilloso presente es preciso el ejercicio de una virtud sobre todas, pues en ella se contienen las demás: la paciencia. Ella será la que ilumine la existencia del enfermo y libre batalla a los “daños” de este mundo: soledad, ociosidad, malas compañías, sensualidad, soberbia, rebeldía, placeres mundanos, excesos de tristeza, mezquindad, ingratitud, imprudencia, impaciencia, etc.

Teresa dedica a ella unas líneas precisamente al hablar del “açote enmendativo” que el padre debe aplicar al hijo amado⁸¹⁸. Empleando una vez más la paradoja, la autora afirma no precisar de él debido a los bienes que comporta la enfermedad, pero reconoce como una necesidad y un deber sentir el dolor de ésta para facilitar la comprensión de la trascendencia inherente a la paciencia así, como el valor de la justicia (12v).

A pesar de estos pequeños preludios, será en la última parte de su tratado donde, por la magnitud que Teresa otorga a esta virtud, abre un apartado especial para ella:

“E si escojo de la dexar postrimera esto hize por le dar más onor (...). *E* a este respetto yo quise dexar la paçiencia para el fin desta mal hordenada proçesión de razones así por guarda de aquéllas, *commo* por perlada de mis pasiones y angustias, *que* si en las manos desta buena abadesa *non* fazemos

⁸¹⁷ Difiero en este punto de M^a Mar Cortés, quien interpreta la experiencia de la enfermedad de Teresa como “una especie de penitencia o purgación”, CORTÉS TIMONER, M^a Mar: “Las imágenes del árbol y de la arboleda en los tratados de Teresa de Cartagena” en PAMPÍN BARRAL, Mercedes; PARRILLA GARCÍA, M^a Carmen (coords.): *Actas del IX Congreso Internacional...*, p. 162.

⁸¹⁸ Cfr. “IV.4.3.2. La educación”.

profesión los dolientes y aflitos, *non* podríamos abenir en la oservançia de virtudes que *nuestro* provecho espiritual se requiere” (19r-20r).

Ya apunté como uno de los fines últimos de esta obra la exaltación de la paciencia como estado de perfección y como culminación del ejercicio ascético que con anterioridad describe, dedicando a su explicación y encomio el 60% de sus páginas.

Esta preferencia no debe sorprender, pues la virtud más alabada durante la Edad Media fue la paciencia, convertida en *leit motiv* de los tratados religiosos junto con el problema del mal y la inescrutabilidad de los designios de Dios. Fue considerada con relativa frecuencia como la más excelente y eficaz de las virtudes, San Gregorio da múltiples ejemplos de ello; en otras ocasiones compartió grandeza junto a otras: así, en *Castigos é Documentos del rey don Sancho*, dice éste que toda la ley de los cristianos, la vida de Jesucristo, de la Virgen y los Santos, se fundan sobre la justicia, la paciencia y la misericordia⁸¹⁹. También bajo la paciencia se colocan todos los relatos evangélicos o apócrifos de la vida de Jesús. Incluso los grupos rectores de la sociedad transmiten esta virtud como algo agradable a Dios⁸²⁰. Ya sea con verdadero sentido espiritual, ya como estrategia para el mantenimiento de un sistema social, la paciencia fue protagonista del Medioevo.

Teresa nos proporciona su exégesis, si no original, sí propia en cuanto expresión como autora, de esta virtud. Comienza con un análisis de su morfología:

“*Qu*’estas primeras (letras) *que* dizen ‘paz’, demuestran pasión o padesçer, y las siete postrimeras *que* dizen ‘çiençia’, ya vedes lo declara[n] así, *que* paçiençia no es ál, sino padesçer con pruden[çia]” (20r),

interpretación que remite de inmediato a Isidoro de Sevilla y sus *Etimologías*; como en muchas de estas, los análisis de Teresa obedecen a su propia lógica, más que a un

⁸¹⁹ GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ignacio: *El Rimado de Palacio...*, pp. 118, 131.

⁸²⁰ *Ibidem*.

análisis de base científica⁸²¹. Además, distingue en ella dos grados según el sufrimiento simplemente acate las aflicciones, cuyo origen puede ser mundano: “trabajos llamo yo malo[s] y de mala parte” (21r), o divino: “trabajos que viene[n] de buena parte y por nuestro grand bien (...): dolencias, pobreza[s] e muertes de parientes y otras semejantes fortunas” (21v)⁸²²; y según busque o no el provecho espiritual que reportan las circunstancias.

A partir de aquí, el discurso argumentativo de defensa de la paciencia responde estructuralmente al tipo prescrito por los manuales de confesión, tratados escolásticos y los catecismos⁸²³: recordar los bienes que nos reporta el acatamiento de las pruebas a las que Dios nos somete, la estipulación de nuestras faltas y las herramientas para hacerles frente. Diríase que hasta este momento, Teresa, si bien sirviéndose del refrendo continuado de las autoridades patristicas y respaldada por las Sagradas Escrituras, ha trazado su itinerario personal hasta arribar al conocimiento de tan deseada virtud, avalado en última instancia por su propia experiencia. A continuación, como colofón y quizás como recurso último para conseguir la aprobación general de su tratado, pues en ocasiones resulta forzado, se pliega al esquema tradicional generalmente aceptado por la sociedad y la Iglesia. Para ilustrarlo, incluye una descripción y glosa de la parábola de los cinco talentos, los siete pecados capitales y sus raíces pertinentes, y las virtudes cardinales y teologales, no renunciando por ello a las acreditaciones de las autoridades ya referidas, con especial insistencia en la figura de Job, a quien intitula “Maestro de las

⁸²¹ “En la etimología de cada vocablo está encerrado el ser de la cosa, sus cualidades, su uso, su materia, su forma, y de alguna de ellas toma nombre”, afirma aún en 1611 Covarrubias en su *Tesoro*.

⁸²² No es de extrañar que nombre estos tres bienes en concreto, pues son conocidos de primera mano por Teresa: la enfermedad en su propia carne, la pobreza en las calles, y la muerte en su familia: su madre, tíos y hermanos.

⁸²³ DEYERMOND, Alan: “*El convento...*”, p. 23. Cfr. SOTO RÁBANOS, José M^o: “Nuevos datos...”, pp. 343-349; LOMAS, Derek W.: “The lateran reforms and spanish literature”, *Iberoromania*, 1 (1969), pp. 299-313; SURTZ, Ronald E.: “Image Patterns...”, p. 303.

Paçiençias” (44r)⁸²⁴, e incluyéndose ella misma: “estando presente la espirençia, la qual en esta çiençia me haze saber más de lo que aprendo” (24v), incluso por encima de otros medios de conocimiento: “mejor le puede hazer conosçer la ispirençia que no disçerne[r]lo la lengua ni la péñola escrevir” (38r), de lo que podría deducirse que valora más lo vivido como enseñanza que lo oído por prédica o leído por ciencia y autoridad. Si este tratado didáctico en cuanto camino señalado por Teresa para la consecución de la salvación personal, puede ser susceptible de crítica por contenido y autoridad, sin duda es irreprochable gracias a este último apartado, cual catecismo o sermón en su faceta pastoral.

IV.4.4.2. Los bienes

A lo largo del trabajo observamos que los bienes y honores que la enfermedad promete, usando de “tribulada tristeza, paçiençia durable, contriçión amarga, confesión verdadera y freqüentada, oraçión devota, perseveraçión en obras virtuosas” (18v), proporcionan amor singular, la dolencia, la mortificación del cuerpo, la humillación y desprecio, y el embargo del tiempo. Estos bienes, a la luz específica de la paciencia sobreganan el amor reverencial, el temor filial, la mortificación de los vicios, la humildad voluntaria y la acción de gracias (24v).

Como vemos, este desarrollo no hace sino incidir en aspectos que ya he tratado anteriormente. Por ello no me voy a extender en su análisis. Únicamente resaltar una vez más que, entendida la enfermedad como gracia especial de Dios otorgada por amor singular (3r, 4r-v, 5r, 21v, 24v, 26r, 27r, 34v, 39v, 49r), los bienes sobreganados son la transformación de los soportados contra voluntad en asumidos y deseados con amor y

⁸²⁴ Esta alusión fue bastante común en la Edad Media, que, muy devota de los Libros Sapienciales, sintió gran preferencia por el Libro de Job, no por lo que de hagiográfico tiene su contenido, sino por lo didáctico, GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ignacio: *El Rimado de Palacio...*, p. 117.

alegría espiritual (17r), fruto del proceso experimentado por Teresa por el que la dolencia, cuyo fin último es Dios (44r), se transforma en signo de amor, bendición y camino de salvación (13r, 25v).

Esta forma de entender la enfermedad no es original. En un tiempo transido de religiosidad, de apología del dolor del Hijo de Dios, de la Virgen, de los mártires y santos, es lógico que dentro de la visión humana como proyección hacia la redención, la enfermedad y el sufrimiento se interpretaran como señas de la piedad divina, refugio de liberación de peligros y salvación. Esta percepción es la habitual en los tratados específicos de consolación de la época como los del Papa Luna, Fernando del Pulgar, Alonso Ortiz o Andrés de Li⁸²⁵. Lo que Teresa añade es su vivencia amorosa que redunda en una transformación vital efectiva.

IV.4.4.3. Los pecados

La naturaleza del pecado y su sentido fue tema de especulación para muchos religiosos. En general, el pecado fue entendido emblemáticamente como consecuencia de la falta de virtud, una forma de castigo divino de un Dios justiciero en un sentir general en el que la sombra del Juicio Final planeaba en todas las conciencias. María de Santo Domingo, por ejemplo, suplicaba que se le castigara en vida para que en ese Momento Postrero no tuviera que pagar por sus pecados⁸²⁶.

Juliana de Norwich también reflexionó sobre la naturaleza del mal, pues le era difícil conciliarlo con una tradición que, paradójicamente, aseguraba la bondad absoluta del Creador. En su visión decimotercera Jesús le advierte de la insustancialidad del

⁸²⁵ PINEDA, M^a Victoria: "Las consolaciones de Fernando del Pulgar" en PAREDES, Juan (ed.): *Medioevo y Literatura...*, pp. 65-73.

⁸²⁶ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 92.

pecado, al que desdeña desde su Amor, pero a su vez le informa de su necesidad. Sin existencia verdadera, es sólo “*algo transitorio, que nos purifica y nos lleva a conocernos a nosotros mismos y a pedir misericordia*”⁸²⁷.

Teresa, de forma similar, reconoce la necesidad de conocer el mal para mejor hacerle frente desde la virtud. Concretamente expone esta tesis al hablar de la prudencia, virtud inextricablemente unida a la paciencia y sin la cual no puede entenderse el resto de virtudes:

“*E la prudencia para ser virtud, conviene que sepa conoscer el vicio, mas no que le sepa obrar antes esquivar e fuir, ca la verdadera virtud de prudencia se estuende a saber enteramente conoscer el bien e el mal, pero no se estiende solamente a bien. Y a ésta llamo yo prudencia verdadera*” (48r).

Dado el carácter imprescindible de esta virtud, entiendo que el conocimiento del pecado es extensible para la práctica de cualquier virtud y poder dirigir la voluntad hacia Dios desde una elección efectiva⁸²⁸, idea también compartida por su tío Alonso de Cartagena, quien afirma inequívocamente que los sentidos y apetitos carnales son el paso primero y necesario del proceso cognitivo, quedando así establecida la indisoluble unión entre cuerpo y alma o vida especulativa y activa⁸²⁹. En resumen, puede concluirse que la funcionalidad del pecado era reconocida desde la doctrina cristiana.

De ahí la humana inclinación al pecado (8v), ya comentada. Teresa en varias ocasiones la encarna personalmente:

“*en tanto grado soy inclinad[a] a vicios más que a virtudes (...) grandes son y mucho mucho grandes mis pecados*” (15r).

⁸²⁷ TWINCH, Cecilia: “Juliana de Norwich...”, p. 163. De igual manera y antes que ella, Richard Rolle afirmaba que en el pecado Dios no está, pero otorga conocimiento del poder de la trascendencia de Él. GLASSCOE, Marion: “Time of Passion...”, p. 149.

⁸²⁸ En este punto difieren las teorías de Juliana y Teresa, pues para la primera la voluntad permanece siempre orientada hacia Dios, aún estando perdido su conocimiento, a causa de la unión establecida por la Encarnación entre cielo y tierra, CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, pp. 271-274.

⁸²⁹ CAMILLO, Ottavio di: *El Humanismo...*, p. 138.

Algunos de estos pecados se refieren a los daños del mundo que, según se citan a principio de este epígrafe, la paciencia ilumina. Como hará con las virtudes, al final del trabajo Teresa se dedica a su clasificación y descripción detallada (28v-31v).

Inicia esta relación colocando a su cabeza la soberbia, “capitán [de] todos los malos humores espirituales” (29r), razón por la que le dedica el triple de líneas que al conjunto del resto de pecados. A pesar de compartir esta preeminencia ordinal con algunos tratados coetáneos, como el *Libro de devociones* de Constanza de Castilla⁸³⁰ o el *Vergel de consolación del ánima*⁸³¹, y encontrarse su origen, según éste mismo reconoce, en el mismo Libro Eclesiástico (“*Para la adversidad del orgulloso no hay remedio,/ pues la planta del mal ha echado en él raíces*”, (Si 3: 28)), curiosamente esta posición de privilegio fue común hasta el siglo XII, a partir del cual fue reemplazada con frecuencia siempre mayor por la codicia⁸³². Quizás este desplazamiento tenga su razón en la creciente valoración del individuo, cuya búsqueda de fama y vanagloria supondrían en realidad una transmutación del ideario de este pecado capital. A ello se une el hecho de que, según nos acercamos a la baja Edad Media, la avaricia estuviera en el punto de mira del estamento nobiliario como pecado propio de la naciente burguesía.

Teresa, enfrentando una de las bases del sistema social de su tiempo, de hecho su solución de inserción, magníficamente representada en las memorias de Leonor López

⁸³⁰ Baldrige estima que la importancia dada por esta mujer en concreto puede que esté relacionada con su sangre real, a consecuencia de la cual el orgullo de linaje podría ser cotidiano para ella, como de hecho demuestra en la erección de los panteones familiares, las referencias a sí misma en sus construcciones arquitectónicas, etc. También subraya Baldrige que la humildad anhelada contrasta con cierto orgullo de género al hacer objeto central de su obra la femenina carnalidad de Cristo, por lo que ninguna fórmula de humildad expresada en el *Libro de devociones* tiene relación con su sexo, *Christian woman*, pp. 179-180.

⁸³¹ Este tratado data de 1459 y es una traducción castellana del *Viridarium consolationis* atribuido a San Buenaventura. Fue objeto además de una edición sevillana en 1497.

⁸³² VAUCHEZ, André: *La espiritualidad del occidente...*, pp. 93-94. Ignacio González retrasa este cambio de prioridad hasta el siglo XIV: *El Rimado de Palacio...*, pp. 124-128. No obstante y al margen del orden de importancia que se le concediera, como clasificación era la prescrita comunmente en los manuales de confesores y catecismos. PRICE ZIMMERMANN, T. C.: “Confession and Autobiography”; LOMAX, Derek W.: “The Lateran Reforms and Spanish Literature”, *Iberoromania* 1 (1969), pp. 299-313, tomado de DEYERMOND, Alan: “Spain’s First Women...”, p. 41.

de Córdoba⁸³³ y los grabados de Constanza de Castilla⁸³⁴, propone como primera y principal de sus seis raíces el linaje y los grandes parientes (29r-v). Esta interesante elección resulta aún más sorprendente si tenemos en cuenta que los Santa María/Cartagena cumplieron todos los requerimientos que la consecución de un linaje precisaba.

Si bien ese orgullo familiar lleva a Pablo a exhibir en la carta nuncupatoria de las *Addiciones* el reconocimiento ufano a sus ancestros judíos, como expresión de los beneficios recibidos de Dios en la familia, y a Alonso a reconocer a los judíos calidad nobiliaria⁸³⁵, apenas pasado un siglo y por razones obvias, se torna necesario buscar otra prosapia más digna: surge entonces la fantástica proposición del entronque de los Cartagena con la familia real castellana: la madre del patriarca sería la hija de Alfonso XI suplantada por el hijo de un judío, Pedro I⁸³⁶. Aún así, a la mácula que podría

⁸³³ La descripción que Leonor hace sobre el linaje no es gratuito, ni obedece a su simple elogio, sino que responde a una necesidad de supervivencia que no hace sino subrayar la trascendencia de este principio rector. FIRPO, A. R.: “L’idéologie du lignage...”, pp. 243-262. Reflejo del interés que suscitó, y aunque contemos con tempranos precedentes como las llamadas *Genealogías de Meyá*, de finales del siglo X, es en el XV y principios del XVI cuando asistimos a un auténtico florecimiento de la genealogía nobiliaria, de la que participa ocupando un preclaro lugar la *Genealogía de los Reyes de España*, de Alonso de Cartagena. PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS, Eduardo: “Presencia de la materia genealógica en la literatura histórica medieval. La conformación de un género” en SOTO RÁBANOS, José M^a (coord.): *Pensamiento medieval...*, pp. 393-403. Cfr. BECEIRO PITA, Isabel: “La conciencia de los antepasados y la gloria del linaje en la Castilla bajomedieval” en PASTOR, Reyna (comp.): *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, CSIC, Madrid, 1990, pp. 327-349.

⁸³⁴ Esta escritora y abadesa, que en el primer folio de su obra reconoce como primer pecado el de la soberbia, elige para la perpetuación de su memoria grabadas en piedra en varios edificios de los que es promotora las palabras que presentan su condición real del tipo que sigue: “*Este refitorio hizo la señora doña constanza, nieta del rey don Pedro y hija del infante don Juan*”; también convertirá el monasterio que regentaba en panteón familiar, obteniendo licencia real para el traslado de los cadáveres sepultados en otros lugares. MUÑOZ, Ángela: *Acciones e intenciones...*, pp. 134, 138. SURTZ reflexiona sobre el sentido real de clan que Constanza vivió por los lazos de consanguinidad que la unieron a la hija ilegítima de Pedro I, María, y su madre Teresa: SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, pp. 43-44.

⁸³⁵ Para hacerlo recurrirá a los instrumentos conceptuales escolásticos. En primer lugar, la etimología, según la cual nobleza se opone a vileza, situando en el extremo opuesto el sacerdocio y la dignidad real, de las cuales gozaron sobradamente los judíos. En segundo lugar, la doctrina jurídica de la triple distinción bartoliana, nobleza teológica, natural y civil, de las que participaron los judíos. Una vez perdida la teológica, retendrían las otras dos, recuperando mediante el bautismo el reconocimiento de su dignidad en la sociedad cristiana. FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena...*, pp. 389-390.

⁸³⁶ La noticia de la suplantación fue instigada por Pedro IV de Aragón, en un contexto propagandístico antipetrista. RÍOS Y RÍOS, A.: “Cómo y por qué se llamó a don Pedro el Cruel, Pero Gil”, B.R.A.H. XXXVI (1900), p. 61. Fue García Alonso de Torres, rey de armas de Fernando el Católico, quien

suponer un origen converso, Pablo, el patriarca, remonta de modo simbólico sus orígenes a la mismísima Virgen María al escoger esta filiación para su nueva identidad cristiana y la de sus descendientes⁸³⁷.

Además del enaltecimiento de sus orígenes, como hicieran los nobles, enseguida de tomar posesión de la silla episcopal burgalesa, dicho Pablo mandó levantar el convento de San Pablo y hacer en él panteón “*para entierro suio, de su Madre, hermanos, y familia [...] la mayor que en aquel tiempo se conoce en capilla particular*”⁸³⁸. Lo mismo hizo su hijo Alonso, quien promovió la edificación en la catedral de Burgos de la capilla de La Visitación, donde él mismo está enterrado, así como algunos familiares. Tanto en éstas como en otras construcciones promovidas por ellos (casas episcopales y capiteles de las torres de la catedral el primero, el convento de San Idelfonso el segundo) lucieron los emblemas de la familia, aportando así en el terreno ideológico y mental lo que antes se proyectó en la esfera religiosa⁸³⁹.

El colofón que vendría a dar mayor cohesión a esta estructura de parentesco sería la institución de mayorazgo en 1440 de manos de Juan II en la persona del padre de Teresa, Pedro, en 1460 por testamento de su tío Alvar y en fecha desconocida por Gonzalo Pérez de Cartagena, como ya hemos visto⁸⁴⁰. Además, todos estos esfuerzos

identificaría a la niña suplantada con la madre de don Pablo. *Libro de los blasones*, B.N.M. ms. 11423, f.41, tomado de FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena...*, p. 34.

⁸³⁷ Así se refleja en el *Teatro de la Santa Iglesia de Burgos y antigüedades de la Ciudad, dedicado a los señores Dean y Cabildo de la misma Iglesia* de Antonio Zapata, 1648, ADV, ms. 77 doc. 1: “y lo mesmo la hija de D. Pablo, que por ser del linaje de la virgen y tan prinzipal y estimado de el Rey, procurauan muchos prinzipes casar con esta yllstre familia” (277v).

⁸³⁸ *Ibidem*, doc. 2 *Diversas noticias sobre Don Pedro [Pablo] de Santa María y Cartagena. Obispo de Cartagena y después de Burgos, sacadas del Archivo del Convento de PP. Dominicos de Burgos* (299r).

⁸³⁹ *Ibidem*. doc. 1 (278r-v); doc. 2; MARTÍNEZ AÑÍBARRO Y RIVES, Manuel: *Intento de un diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la provincia de Burgos*, 1889, p. 7.

⁸⁴⁰ Cfr. “III.2.1. Breve biografía familiar”. Para estudiar la relación entre la institución del mayorazgo y capellanías, ver MOLENAT, Jean Pierre: “La volonté de durer: majorats et capellanies dans la pratique tolédane des XIIIe-Xve siècles”, en *La España medieval, V. Estudios en homenaje al profesor D. Claudio Sánchez Albornoz*, II, Madrid, 1986, pp. 684-685.

encaminados a la consecución de una permanencia familiar en el tiempo, se reforzaron con enlaces matrimoniales de provecho, ya comentados.

Tantos esfuerzos se verían reconocidos tanto en biografías como en alusiones literarias de algunos de sus miembros⁸⁴¹. A pesar de no contar esta familia con una obra específicamente genealógica, como por otra parte era común entre los miembros del grupo nobiliar de aquel tiempo, podemos encontrar su referencia en el *Memorial al Sr. Rey D. Felipe Segundo* del Cardenal D. Francisco de Mendoza y Bobadilla (1560) en el que hablando sobre los linajes, advierte al monarca:

*“He procurado ceñirme todo lo posible [...] Que entre los Cronistas que escriben estas materias, como en otras facultades, todo es lisonja por sus intereses, que en esta materia está más claro: por que cada uno escribe lo que le dan de su Casa; que no es poco daño en esta materia querer obscurecer lo que está claro...por ser cosa que se ve cada dia, que es la causa por que se da tan poco credito (fuera de los naturales) a la nobleza de España”*⁸⁴².

Y así, en el folio 10v da cuenta del que tiene su origen en Pablo de Santa María, del que “*hay muchos cavalleros que descenden y de su hermano Alvaro o Garcia de Santa Maria*”, y cita, entre otros, al príncipe de Ascoli, a Pedro Osorio, Luis de Guzmán, Juan Suarez, los señores de Villacis, García Franco, etc.

Este comportamiento ilustra la repercusión de este tipo de organización sociofamiliar, reflejado paradigmáticamente en vidas de santos o en recopilaciones del tipo de la *Leyenda dorada*, en las que se destaca el elevado origen social de casi todos sus protagonistas. Este fenómeno ha sido objeto de estudio de varios especialistas. André Vauchez lo interpreta como un hecho masivo que supera los marcos de influencia que pudieran haber ejercido las aristocráticas familias en el proceso de exaltación y

⁸⁴¹ Por ejemplo, *Vita d. Pauli episcopi Burgensis* de Cristobal de Sanctotis, la *Crónica de D. Juan II* de Alvar García de Santa María, las *Andanças é viajes de Pedro Tafur* de Jiménez de la Espada, *Generaciones y semblanzas* de Pérez de Guzmán, *Teatro de la Santa Iglesia de Burgos...* de Antonio Zapata, etc. contribuyendo con sus letras a lo que éste último especifica: “*viuira su fama muchos siglos*”, ms. 77, doc. 1 (279v).

⁸⁴² ADV, ms. 22, doc. 7 (2r).

santidad de sus parientes. Más bien se trataría, según este investigador, de un movimiento de iniciativa popular que encarna en la aristocracia un prestigio que, además de detentar el poder económico y político, comprende dones físicos y morales, una especie de cualidad mágica inherente a su alto nacimiento, visión que podría ser continuación a los valores taumatúrgicos atribuidos a las realezas del Alto Medievo.

Esta pervivencia entraría en decadencia durante el siglo XIV debido al incremento de estimación de la virtud interior sobre las grandes acciones y circunstancias externas. El cambio de tendencia fue propulsado sobre todo en el ámbito mendicante y en el contexto de la reforma que facilitó el acceso de burgueses y personas de origen humilde a las esferas de la santidad y el reconocimiento público⁸⁴³. Otra posible causa puede relacionarse con el problema creciente de los judíos: varios fueron los autores (quizás también lo fue Teresa si tenía en mente esta problemática que tan próximamente le afectaba) que expresaron durante los siglos XV y XVI la necesidad de que la fe sincera se fundamentara en la humildad de Cristo, conjugando la crítica de los vicios de los preladados con la defensa del cristianismo evangélico⁸⁴⁴.

A mi juicio la soberbia transitó un camino paralelo al visto para el honor: desde la exaltación por su sentido colectivo del linaje, pasó por una crisis fundamentada en este sentido reformatorio en que se ensalza la virtud moral personal, y terminará

⁸⁴³ VAUCHEZ, André: “‘Beata stirps’. Sainteté et linage en Occident aux XII et XIV siècles” en *Famille et parenté dans l’Occident Medieval*, Roma, 1977, tomado de MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Mujer y experiencia...*, pp. 26-27.

⁸⁴⁴ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, p. 82.

significándose codicia, inaugurando una época en que el valor social y económico del individuo prevalecerá⁸⁴⁵.

Teresa, imbuída por el preclaro espíritu de linaje de su propia familia, reconoce el primero, pero se decanta por el intermedio. Quizás su desaprobación respecto del linaje pueda ser explicada tanto por el retroceso ideológico bajomedieval hacia la virtud externa apuntado anteriormente, como a partir del proceso de desapego y renuncia familiar experimentado por Teresa. Recordemos la amargura con que asegura el abandono que el enfermo sufre por parte de sus relativos más cercanos, independientemente de su jerarquía:

“aunque sea hijo de vn *duque*, almirante o marqués, si de grave dolencia o plaga vergonçosa es herido (...) su mesmo padre y madre dispornán de le desennpachar prestamente de su casa (...) Más a mano viene que[x]arse de la inpiedad de las tales parientes qu’ello gloriarse de su nobleza” (29v).

Para Teresa ni la proximidad de sangre, ni la nobleza de la estirpe son garantía de moralidad. Puede que el desajuste vivido entre las virtudes que se suponen al grupo regente de la sociedad, en el que está incluida su familia, y sus actuaciones, hayan llevado a Teresa a definir a la “gloriación de grandes parientes” (29v) como la primera raíz de la soberbia.

Curiosa es también la relación de las siguientes raíces: proporción y valentía, juventud y hermosura, elocuencia e ingenio y dignidad y honras mundanas. De todas ellas Teresa se ve privada: de la primera, tercera y cuarta, por su condición de mujer en una sociedad regida por unos principios patriarcales; de la segunda, por haber pasado ya la treintena. Estas razones son el principio de realidad de su carencia. No obstante,

⁸⁴⁵ Lo cual no significa que la consideración del orgullo de familia como pecado desapareciera, como prueban las reflexiones de Tomás de Kempis (1379-1471) en su *Hortulus rosarum* y Diego de Estella (1524-1578) en *La vanidad del mundo...*, pp. 33-34, 106-109.

Teresa las imputa todas ellas a la enfermedad, si es por inconsciencia, o por estrategia, no puedo decir.

Para finalizar, “la sesta y menor que todas, de abundancia e riquezas y copiosas pecunias” (29v) trataría esta raíz. Sorprendente consideración si, como nos recuerda Firpo, tenemos en cuenta que en el bajomedioevo “*le lignage n’est pas seulement lié au sang et au prestige; il s’appuie sur une base matérielle, sur une richesse déterminée...*”⁸⁴⁶. Teresa rechaza la cuna, pero sólo mínimamente su sostén material. Ciertamente resulta paradójico en una época en la que la codicia, según hemos dicho, ocupa el primer puesto entre los pecados y vicios más criticados, sobre todo por la incongruencia que supone dentro del grupo de los oradores, pero también por su capacidad corruptora dentro del grupo de los regentes y oficiales. Sobre este punto coinciden tanto la literatura consiliarista como la literatura de crítica social en general: F. Eiximeniç, Ph. De Mézières, E. Colonna, Pero López de Ayala, Tomás de Kempis, etc.⁸⁴⁷. Como ellos, Teresa la nombra subrayando su magnitud:

“si todo el linaje de las cobdiçias temporales e vanas oviese dezir, non dubdo que igualase su número a los doze tribus” (7r)⁸⁴⁸.

La condescendencia que Teresa muestra en este momento para con los bienes quizás atienda a las necesidades financieras que, según hemos constatado, se derivan de su padecimiento. También cabría la posibilidad de que esta codicia no fuera tan criticada por ella debido a una asunción del nuevo paradigma del hombre, autosuficiente y de fama, pero no la creo viable por la contradicción que supone con los anteriores razonamientos.

⁸⁴⁶ PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS, Eduardo: “Presencia de la materia ...”, p. 254.

⁸⁴⁷ *Ibidem*, pp. 229-232. De hecho, suelen ir asociadas la soberbia y la avaricia.

⁸⁴⁸ Esta referencia es una más de las esgrimidas como pruebas de la ascendencia judía de Teresa, como recoge Elizabeth Teresa Howe en ““Sor Teresa de Cartagena...””, p. 138.

Resumiendo, Teresa no es susceptible de sentir siquiera atisbos de soberbia porque de las seis raíces que la nutren, de la primera renuncia, de las cuatro que la siguen no tiene opción, y de la última, no parece tener capacidad de disfrute, al menos duradero. Así lo reconoce cuando trata de la avaricia, segundo de los pecados capitales, “segunt la caridad es fría en el mundo y aun del todo elada” (32r). Cerrando el bloque de los pecados principales, Teresa tampoco es susceptible de caer en envidias, pues al establecer como premisa general que el principal bien de esta vida es desear la salud corporal, sería éste un deseo natural (32r).

Con respecto a los cuatro pecados restantes, Teresa los cataloga como secundarios y de muy fácil superación a través de la enfermedad: la gula por los ayunos recomendados, la pereza por sus “trabajos meritorios e ocultos, apartados sin dubda de todo loor humano” (32r), la ira se convierte en mansedumbre, y, por último, la lujuria, expulsada por el mismo fragor de la enfermedad. Es significativo el pudor con que se refiere a la lascivia, que ni siquiera es nombrada sino fugazmente y a través de referencias indirectas como “inçendios” (28v) o “ençendidos carnales (31v). Nótese que, según la tradición confesional, es éste el pecado fundamental de la mujer. No obstante, en absoluto se hace eco en este tratado dicha doctrina, puede que por la desestimación que le sugiere a Teresa, puede que por el afán universalizador que inspira su trabajo. Personalmente creo más oportuno interpretarlo según este último propósito, el cual podría explicar la ausencia de ese lenguaje erótico que suele caracterizar los escritos religiosos de muchas mujeres y que sería consecuencia, a juicio de Electa Arenal y Stacey Schlau, del distinto modo de insertarse en las instituciones eclesiásticas de hombres y mujeres, los primeros como gestores y representantes, las segundas como esposas⁸⁴⁹.

⁸⁴⁹ ARENAL, Electa; SCHLAU, Stacey: *Untold sisters...*, pp. 11-12.

Como punto final a esta exégesis Teresa da cuenta de la relación que los une a todos ellos:

“ca ¿dónde verés soberbia sin envidia, nin envidia sin avariçia?, de guisa que don[de] está enteramente el uno viçio de aquéstos, ende se acojen los otros seis” (47v).

Esta interconexión de los pecados matiza la gradación antedicha y se desvía de la lógica que solía tarifarlos, según la penitencia propuesta en los manuales de los confesores, la cual reflejaba una regulación de las gracias divinas por los actos de sacrificio⁸⁵⁰. Es cierto que Teresa registra dicha lógica, de hecho aplica una propia, pero, en contra de la preceptiva, la suya no es estática sino que revela un dinamismo que conecta todos los pecados y los hace interdependientes. Quizás por ese difuminado tampoco reconoce una reciprocidad taxativa en las relaciones humanas con Dios, pues hacerlo supondría limitar la magnificencia de Dios, la cual es tan inconmensurable como ilimitado su amor, como demuestra la entrega de su gracia a tal pecadora como ella.

IV.4.4.4. Las virtudes

Hemos visto que Teresa privilegia y distingue a la paciencia como la más destacable de entre las virtudes (20r),

“Donde dize el Apóstol: ‘La paçiencia es obra perfeta’. ¿Pues cómo podría aver en sí perfeçión aquella cosa que de virtut careçiese o fuese apartada? (23v).

⁸⁵⁰ VAUCHEZ, André: *La espiritualidad del occidente...*, pp. 23-24. En nuestro territorio contamos con la *Confessio generalis* de André Dias de Escobar, la *Breve forma de confesión* de Alfonso Fernández de Madrigal, el *Tractatus de confessione rite peragenda* de Sebastián de Ota, el anónimo *Speculum peccatois, confessoris et praedicatoris*, el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez, etc., SOTO RÁBANOS, José M^a: “Nuevos datos...”, pp. 343-349.

Tampoco en esta ocasión Teresa se revela original, pues la tradición de los tratados de paciencia se remonta a Tertuliano (c.196) y su *De patientia*. Sin embargo, reconociendo en esta obra el inicio progresivo de su valorización, será con Cipriano de Cartago y su *De bono patientiae* (c.256) como se establezca una relación más estrecha entre la practicidad derivada de esta virtud y los textos sagrados. Ambos autores consideran su papel facilitador para la existencia de otras virtudes, siendo Cipriano el más específico al afirmar que la paciencia sería el camino hacia las tres virtudes teologales, así como la que permitiría soportar la enfermedad y las pruebas de la existencia. Ambos defienden sus argumentos a través de la figura de Job, cuya predilección por parte de la predicación cristiana llegó a hacerle un símbolo o prefiguración de la figura de Cristo⁸⁵¹. Su influencia en los posteriores tratados de consolación y aún en la obra y testimonio de textos menos específicos es evidente, como por ejemplo en el *Hortus deliciarum* de Herralda de Hohenburg, en que la paciencia supone el primer escalón de la *Scala Virtutum*⁸⁵² o en el anónimo de finales del XV *Espejo de los religiosos*, en que se asimila la Paciencia a un atajo a través del cual, tras morar en la Humildad, se alcanzarían a partir de ésta las virtudes teologales y cardinales⁸⁵³. Muchos podrían citarse pero, dada la filiación primera de Teresa a la orden seráfica, señalaré especialmente el de Santa Clara de Asís, la cual aboga por la

⁸⁵¹ MOLINA, Irene Alejandra: *La 'Arboleda de los enfermos'...*, pp. 24, 52. No sólo esta figura fue clave en sermones, sino en cualquier texto de carácter consolatorio, como la *Epístola de consolación* de Negri. CÁTEDRA, Pedro M^a: “Creación y lectura...”, pp. 51, 53. Respecto a la figura de Cristo, si bien en *Arboleda Job* será la representación máxima de la paciencia, en *Admiración* Teresa aboga por el Hijo en su Pasión como su imagen, relación que también puede verse, por ejemplo, en la obra de San Gregorio: “*Para que los enfermos conserven la virtud de la paciencia se les debe exhortar a que continuamente consideren cuántos males soportó nuestro Redentor por sus criaturas*”, CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, p. 70.

⁸⁵² SANTINI, Marina: “Herralda de Hohenburg. Las pinturas del *Hortus deliciarum*” en SANTINI, Marina; MARTINENGO, Mariñi; POGGI, Claudia; TAVERNINI, Luciana; MINGUZZI, Laura: *Libres para ser...*, p. 135.

⁸⁵³ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena*, p. 67. Teresa también se hace eco de su interrelación: “nos es enseñada la pronta e voluntaria umilldad, la qual en todos *nuestros* trabajos deve ser segunda después del natural sentimiento, y luego sin tardança deve venir, ca paçiençia poca ni mucha sin la humilldad no se puede aver” (44r).

paciencia como remedio en momentos de enfermedad y adversidad⁸⁵⁴. La particularidad de Teresa no es relacionar, pues, la paciencia como camino de superación hacia las virtudes teologales y cardinales, presupuestos ya presentes en los tratados antedichos, sino invertir el sentido de su relación, es decir, que en *Arboleda* es la paciencia la virtud que coronaría jerárquicamente el perfeccionamiento virtuoso: la ciencia de la paz, como la define etimológicamente (20r), se significaría como la paz alcanzada por la ausencia del pecado en el dolor de la adversidad y su apreciación positiva gracias a la práctica de toda virtud, situándose por esta razón por encima de la fe, esperanza, caridad, prudencia, fortaleza, templanza y fe, siendo necesarias todas éstas para alcanzar aquella paciencia:

“E asy las tres virtudes teologales no menos que las cardinales son menester de neçesidad en la virtud de paçiençia (...) E asý la santa y perfeta paçiençia tiene, segund dixen, fundada su casa sobre las quatro virtudes cardinales e sube por esta escala derecha a las teologales, las quales nos guían derechamente al Señor de las virtudes, el qual es Amador de las paçiençias” (49r-v).

En todo caso, la paciencia siempre fue un valor positivo y deseado en los tratados religiosos, aunque no en todos gozara de la preeminencia de que goza en la obra de Teresa, en la que se torna imprescindible para lograr la perfección.

Respecto de las virtudes en general, debo puntualizar que sus referencias no son exclusivas de este último apartado, sino que son continuas a lo largo de toda su obra. Nombra como tales virtudes (o actitudes virtuosas), y las cito en orden de importancia de mayor a menor la prudencia, misericordia, justicia, caridad, piedad, gracia, fe, clemencia, sabiduría, bondad, templanza, amor, discreción, fortaleza, esperanza y cortesía. De entre todas ellas, casi omnipresente, destaca la prudencia, con frecuencia acompañando en una relación indisoluble a la paciencia: “*que paçiençia no es ál, sino*

⁸⁵⁴ GILLIAT-SMITH, Ernest: *Saint Clare of Assisi: Her life and Legislation*, E.P. Dutton, New York, 1914, pp. 282, 284. Tomado de MOLINA, Irene Alejandra: *La 'Arboleda de los enfermos'...*, p. 9.

padesçer con pruden[çia]” (20r). Nada de ello se sale de lo habitual en el discurso cristiano.

Esta preeminencia también era observada por otros, como Alfonso de Madrigal, para quien la prudencia “*rige lo que pertenece a todas las virtudes*” y da la razón “*pues ella es más noble*”. Sin embargo, mientras para éste se trata de una virtud intelectual, como parte razonable del ánimo, para Teresa lo es moral o cardinal (46v), sin dar cuenta de sus razones para tal clasificación e indiferenciación. Dado que solamente al final del tratado Teresa exhibe cierta sistematización teológica al respecto, al enumerar las cuatro virtudes cardinales tradicionales como previas a las teologales y éstas a la Paciencia, la alusión y categorización de otras las entiendo dentro de un orden que atiende más a su experimentación vital que a cualquier otra clasificación dogmática⁸⁵⁵.

Una mención aparte merece la razón, guía primera de este tratado. En relación a aquel salmo que abría el tema, escribe Teresa:

“El cabestro es la razón y el freno es la *tenprança* y *discriçión*, ca la razón nos guía e debe guiar a todo lo que es bueno y conplidero, no sólo a *nuestro* bien tenporal mas a lo espiritual e pertenesçiente al *serviçio* de *nuestro* Señor” (8v).

La cito aquí porque es nombrada con el mismo estatus que la templanza, una de las virtudes cardinales. Hemos podido apreciar ya en este trabajo la valoración que a Teresa merece esta facultad: es el primer elemento que conduce a la salud, el que le impulsó a una búsqueda del sentido oculto del mensaje divino, el primero en agradecer la dicha de la enfermedad, quien nos compele a ganar temor filial hacia Dios, quien pone medida en nuestras acciones, etc.

⁸⁵⁵ Teresa no se detiene a distinguir virtudes morales o especulativas, filosofías morales o naturales, como sí hace el Tostado. Se trata de dos comprensiones distintas de la virtud, una más intelectual, la de éste, otra más vívida, la de aquella. Cfr. BELLOSO MARTÍN, Nuria: *Política y Humanismo...*, pp. 71-83.

Esta relación entre razón y virtudes también es establecida por otros pensadores. Como prototipo de su tiempo citaré al teólogo Alonso de Madrigal, cuya correlación difiere en su sentido: según este autor los valores virtuosos serán aquellos que den prevalencia a la razón y el entendimiento, es decir, la valía moral se instituye en la capacidad posibilitadora de la razón⁸⁵⁶. Sin embargo, la apreciación del entendimiento de Teresa no se limita a ser baremo cualitativo y definitorio, sino que se erige él mismo en virtud posibilitadora de la libertad de voluntad⁸⁵⁷ en el camino de la salvación en el que también coadyuvarán el resto de virtudes.

Asimismo, la apuesta por la razón, como freno para las inclinaciones pecaminosas de Teresa, choca frontalmente con el pensamiento de muchos autores deudores de la teoría de la polaridad de los sexos, la cual afirma la inferioridad femenina respecto de los varones. Un ejemplo lo leemos en el *Jardín de nobles doncellas* de fray Martín de Córdoba, que lo sustituye por la vergüenza.

La naturalidad con que Teresa habla de su razón como guía puede hacer pensar en que ella no compartía en absoluto esta teoría de la polaridad, hasta el punto de ni siquiera verse obligada a rebatirla. Incluso puede que ésta fuera la postura general de la sociedad bajomedieval, y que la insistencia sobre estas desigualdades quedara relegada a tratados con fines moralizantes y aleccionadores que intentaban precisamente restar credibilidad a las mujeres con evidente interés político. No puedo pronunciarme al respecto, solamente testimoniar que Teresa vive en sí misma con perfecta confianza su capacidad de raciocinio.

⁸⁵⁶ Dicho de otro modo, para Alfonso el intelecto no es una virtud moral, ni siquiera intelectual (aunque admite como virtudes intelectuales ciertos hábitos especulativos), ni cardinal ni teologal, sino una propiedad esencial en el hombre. BELLOSO MARTÍN, Nuria: *Política y Humanismo...*, pp. 71, 78.

⁸⁵⁷ En el siguiente tratado se corrobora esta disposición potencial, como se verá.

En esto y en la preeminencia que otorga al entendimiento, refrendada, como se verá, de forma irrefutable en su segundo tratado, Teresa asume la función que tanto su tío Alonso de Cartagena como los humanistas Salutati, Vergerio y Vittorino da Feltre dan al raciocinio: examinar las cosas humanas y divinas. No se trata de negar la fe, al menos en los familiares Cartagena, sino en cultivar la razón para elevar el espíritu a Dios. La sabiduría, desde esta óptica, no descansaba en los altos logros intelectuales del hombre, sino en la demostración de espíritu y virtud, convirtiéndose las Sagradas Escrituras en la primera fuente de conocimiento. De esta forma, la sabiduría era ahora atribuible únicamente a Dios⁸⁵⁸ y la comprensión de su ciencia el paso hacia el Amor.

En cuanto potencia del alma, hemos de reflexionar sobre la relación que guarda la razón respecto de la voluntad, también vista por la autora como potencia imprescindible y legitimadora de su acceso a Dios. Como ya he mencionado, Gregorio Rodríguez antepone la voluntad al entendimiento en la espiritualidad de Teresa, aunque reconoce que el primer ejercicio de la paciencia es de entendimiento “*que consiste en aceptar las dolencias y en someterse a la cantidad y calidad del sufrimiento*”⁸⁵⁹. M^a Milagros Rivera y M^a Mar Cortés, por su parte, coinciden en que es a través del descuido de la propia voluntad como Teresa alcanzó trascender la enfermedad y acceder a Dios⁸⁶⁰. También en opinión de Quispe-Agnoli la voluntad sería la guía de las acciones del alma. Su secuencia es la siguiente: “*la necesidad de temer a Dios [...] tiene como consecuencia la sordera: ‘cerró las puertas de mis orejas por donde la muerte entraba el ánima mía e abrió los ojos del entendimiento, e vi e seguí al Salvador’ [...] En este momento el sujeto explica cómo enfrentó a su voluntad que, a pesar de ser diferente de*

⁸⁵⁸ CAMILLO, Ottavio di: *El Humanismo...*, p. 149.

⁸⁵⁹ RODRÍGUEZ RIVAS, Gregorio: “*La Arboleda...*”, p. 124.

⁸⁶⁰ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena: la infinitud...”, p. 760; CORTÉS TIMONER, M^a Mar: “Teresa de Cartagena y Juana...”, p. 576.

*la de Dios, se ajusta a los deseos divinos. Estos, finalmente, le proporcionan vida interior, aunque ello implique la aceptación de sus sufrimientos (la sordera). Ahora bien, si para Teresa de Cartagena, el entendimiento rige a las otras potencias del alma, veríamos claros rasgos del intelectualismo tomista. Sin embargo, debido al tratamiento de la gracia que la ilumina y actúa sobre su voluntad, el agustinismo se encuentra indudablemente presente*⁸⁶¹. ¿Invalidan estos posicionamientos la anterior valorización de la razón?

De acuerdo con el agustinismo neoplatonizante, la voluntad es aquella potencia responsable de las decisiones morales del individuo, y es movida por la gracia de Dios, a partir de la cual se establece la teoría de la iluminación divina del entendimiento humano. Un ejemplo coetáneo de Teresa que suscribe este modo de entender el acceso a Dios es el de Alyt Bake. Esta mujer defiende cuatro modos de entender la Pasión: la meditación sobre ella, la consideración de las heridas externas e internas de Jesús, la saciedad tranquila y, la más importante, “*la voie de la soumission totale et du complet dénuement. Tout ce que l’âme a acquis en richesses spirituelles par les trois autres voies, lui est ici enlevé*”. Es el camino que lleva a la más grande identificación con Cristo. Para ello los sentidos y la razón deben morir y someterse por amor a la muerte de Jesucristo en un camino de sufrimiento que precisa, además, de una pasividad total: “*‘dans cette nuit de la raison’ et des sens se déroule la transformation de l’homme en Dieu*”⁸⁶².

⁸⁶¹ QUISPE-AGNOLI, Rocío: “‘Anse maravillado...’”, pp. 1230, 1236.

⁸⁶² VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, pp. 65-66.

Este voluntarismo se enfrentó al tomismo neoaristotélico, para quien el intelecto constituye la más alta facultad de todas, y mueve a la voluntad, de la misma manera que la voluntad mueve al intelecto⁸⁶³.

En mi opinión, la actuación de Teresa es regida por una vía intermedia: Teresa vive en y para el mundo; Dios le impone silencio con su gracia:

“el deseo que me solía hazer no pequeño daño, con la piadosa mano de su divinal graçia as del todo apartado de mí!”(5r);

con voluntad, conforma su padecer con su deseo, y logra un silencio interior

“¡O, Señor, escuchar e oír deseo la duçedumbre de la tu boz!” (5v), “E con el silençio ya dicho, inclinando la oreja del mi entendimiento” (5v);

tras lo cual Dios le habla:

“Oye, fija, e acata e inclina tu oreja: olvida el pueblo tuyo” (5v).

Es decir, Teresa sufre, obedece y escucha. Hasta aquí todo parece indicar que el proceso de Teresa sigue el descrito por el agustinismo. Pero si continuamos leyendo, observamos que su primer impulso es razonar el mensaje divino (6r-8r). Además, continúa, quienes viven virtuosamente son aquellos que usan prioritariamente la razón (8v). ¿Por qué esta primacía si ella, aparentemente, ya había acatado su enfermedad?

Más adelante nos da la respuesta:

“aunque me pese, he de querer lo *que* ella quiere (la pasión) y ella siempre desquiere lo *que* yo quiero? Ca sy quiero oír, non me lo consiente e si fablare, vame a la mano e claramente me dize no *ser* otra su intijón sinon devedar lo *que* quiero y hazerme *querer* lo *que* no quiero. Lo *que* quiero es enbolverme en las ocupaçion[e]s mundanas e lo *que* no quiero es la soledat o apartamiento de todo ello. Pues bien mirada su intinçión, mejor es *que* no la mía; ca ella me quiere salvar e yo me quiero perder; ella me quiere arredrar de peligros e yo me quiero lançar en ellos. Mucho mejor es la

⁸⁶³ QUISPE-AGNOLI, Rocío: “‘Anse maravillado...’”, p. 1234. Cfr. HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón: “Aportación del tomismo español al pensamiento medieval hispano” en SOTO RÁBANOS, José M^a (coord.): *El pensamiento medieval...*, pp. 1117-1142; FITZGERALD, Allan D.: *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos, 2001, pp. 314-318, 1338-1345. En cuanto a la tercera potencia del alma, la memoria, se trataría de una forma de mimesis que representa las cosas que acontecen. No voy a incidir en ella por no haber captado la atención de Teresa en la *Arboleda*.

intincción de mi pasión, *que* no la mía. Ya voy conociendo su buena voluntat, *ca non* la ha tanto por me penar, *comme* por me salvar, ni tanto trabaja por me hazer padecer *comme* por me hazer merescer. *E* si me haze sentir grande aflicción, *con* deseo de mi salvación lo haze. Por *ende*, yo loo mucho su buen deseo y denuesto mi rebeldía digna de todo denuesto, *porque* tanto tiempo he pugnado *contra* su piadosa porfía. Tiempo es ya *que* la dexe obrar enterament[e] aquel fin virtuoso, lleno de provecho espiritual, *porque* el Señor me la dio” (10r-v).

En resumen, que el inicial acatamiento de Teresa no es auténtico, en todo caso conforme por aplicación de la conocida, que no aprehendida, teoría de la inversión, por la que lo mundano se opone al bien espiritual. Este proceso es leído en términos puramente sociales por Yoonso Kim: Teresa, a su entender, lograría pensarse fuera del sistema en el momento concreto en el que expresa su disconformidad con su sordera (deseo mundano) y el dolor que la inflige enfrentándose a la disciplina que su sociedad le impone respecto de ellos (soledad y sumisión):

*“Es en ese conflicto cuando Teresa adquiere una opinión propia y natural de su estado y se desdoble del agente que la controla, produciendo provisionalmente un control de su pensamiento sobre la estructura social. Inmediatamente restaura su infracción expresando ‘yo loo mucho su buen deseo y denuesto mi rebeldía’. El resultado de esta toma de conciencia es la reafirmación de la demanda social sobre la monja cuya posible transgresión a esas normas advierte a ella sobre su error”*⁸⁶⁴.

En mi opinión esto puede ser así, y es posible por la toma de conciencia desde el entendimiento intelectual. Pero no termina ahí el desarrollo de Teresa, sino que el verdadero cambio en su actitud hacia la enfermedad viene proporcionado por el acceso al contacto amoroso divino, por el entendimiento sentido de su amor, gracias al cual percibe la gracia de Dios, le abre su mente y corazón y por fin puede conciliar su voluntad a la divina. Es decir, la decisión moral es posterior a y fruto del entendimiento. Sin embargo, no ha sido un conocimiento de Dios teológico o filosófico el que le ha ayudado a guiar sus actos, es decir, no encontramos en ella rasgos explícitos del

⁸⁶⁴ KIM, Yoonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, p. 207.

intelectualismo tomista, ni tampoco plenamente humanista, pues en última instancia es la experiencia vital del amor divino la que le otorga el conocimiento, y no el estudio o reflexión de las Escrituras en sí mismo⁸⁶⁵. Es un conocimiento personal, un razonamiento amoroso íntimo de su mensaje, reminiscencia de una cultura escolástica en apertura hacia el pensamiento humanista traducida a un nivel propio. No creo, por tanto, que nos encontremos ante un iluminismo voluntarioso, pero tampoco ante un pensamiento aristotélico o especulativo. Es un híbrido, que precisa de la gracia para mover una voluntad que no se transformará realmente y tornará firme hasta que el entendimiento y el amor la ilumine.

Retomando el tema de las virtudes, observamos por lo dicho más arriba que en el tratado de Teresa predominan las cardinales sobre las teologales. El sentido de esta preferencia podría responder a una formación teológica deficiente, como algunos autores han defendido, según lo visto. O a una asunción de éstas últimas tan interiorizada y evidente que no la impulsa a mayores razonamientos. Yo me inclino más hacia una necesidad más inmediata y pragmática dentro de un discurso que pretende incitar a un grupo de dolientes para soportar y encontrar un sentido transformado a su vida en este mundo. En todo caso, ninguna de las consideraciones que aduzca es comprobable, pues pertenece al campo de la subjetividad de Teresa.

Adentrándonos en los contenidos, los analizaré según el orden que la autora les da (46v-49v). Como “primera virtud moral o cardinal” (46v), cita a la prudencia, parte esencial que sostiene el edificio de la paciencia; la fortaleza, “fundamento firme e segundo pilar después de la prudencia, donde la la paciencia e[s] sostenida y

⁸⁶⁵ Teresa sigue el modelo humanista particular de su tío Alonso, para quien el conocimiento parte de lo aprehendido por los sentidos físicos elevándose en un momento dado el alma para acceder a la vida especulativa o contemplativa cuya finalidad es el conocimiento de Dios. Teresa parte del físico y ejercita su intelecto, pero la aprehensión del saber es experimental.

levantada” (47r), necesaria para soportar el peso de la flaqueza humana, y conducir en dirección correcta a aquella que sostiene; el tercer pilar sería la justicia, que mantiene el equilibrio entre las aflicciones sufridas y las ofensas inferidas a Dios (47r-v); con respecto a la templanza, es necesaria para no ofender a Dios ni acrecentar el daño que se sufre (47v).

En cuanto a su interrelación, “me parece (...) *que* las virtudes así andan en rueda *comme* los vicios (...) que donde la virtud de prudencia estoviere, o non es virtud ni prudencia verdadera, o si lo es, con ella están las otras virtudes” (47v). Es conveniente recordar también la conexión que establece entre el conocimiento del mal y los pecados antes referidos y la sinceridad de la virtud (48r), que remite inmediatamente al libre albedrío de la persona, a su capacidad de elección y su responsabilidad ante el ofrecimiento de salvación de Dios⁸⁶⁶.

Una vez constatada la presencia constitutiva de las virtudes cardinales en la paciencia, “bien parece que de las tres teologales no es separada” (48r). La fe “no fallestçe [ni] puede fallestçer en la pasçiençia, antes con ella más que en otra obra buena” (48r), pues es en la enfermedad cuando se comprueba su autenticidad, más que en la salud, pues ésta le despoja de todo bien y temor de pérdida (48v). Esta primera virtud teologal “trae consigo esperança y caridad” (49r). Respecto de la esperanza, la supone por la imperfección implícita al ser humano, que no soportaría los sufrimientos de este mundo si no esperara galardón. Esta ideología conecta con la que vimos respecto de la oración y la penitencia, es decir, con el *do ut des* o la mentalidad del premio y castigo. Por fin, la caridad, Teresa la asemeja al amor: “la caridad, para *que* sobre todas las cosas ame[m]os a Aquél [de] quien *e* por quien tantos bienes rescebimos y mayores esperamos” (49r), en una definición ortodoxa y clásica de esta virtud.

⁸⁶⁶ Cfr. “IV.4.3.4. La oración”.

Como vemos, la interpretación que Teresa hace de las virtudes así como de los pecados, está mediatizada por su relación con la enfermedad. En cuanto a la correspondencia de aquéllas con la paciencia, recordemos, todas ellas supeditadas a ésta en orden a su constitución⁸⁶⁷.

IV.5. Imaginería

Según hemos visto a lo largo del trabajo de Teresa, la utilización de imágenes es fundamental para dar a entender el significado de su discurso⁸⁶⁸. Como recuerda Stephen Katz, la comunicación de un aprendizaje de naturaleza transformadora, como el experimentado por Teresa, no es posible sin alguna clase de mediación verbal. Así pues, se hace imperativo tomar elementos del entorno cultural y religioso del comunicante, de tal forma que se ve asistido por ellos incluso en la aprehensión misma de la experiencia⁸⁶⁹. Así lo manifiesta el cristocentrismo de Juliana de Norwich cuando en su *Libro de visiones* relata su segunda visión:

“Y después de esto, examiné con visión corporal el rostro del crucificado que estaba ante mí, y vi en él una parte de la pasión de Cristo: ultrajes, escupitajos asquerosos, bofetadas y muchos otros dolores inteminables, más de los que puedo describir; y cambiaba a menudo de color. En una ocasión, vi cómo la mitad de su rostro se cubría de sangre seca, a partir de la oreja, hasta quedar totalmente cubierto por ella, y luego la otra mitad se reseca

⁸⁶⁷ Alan Deyermond interpreta esta relación como un debatirse la paciencia entre las virtudes cardinales y teológicas, más que un fundamento interconectado e imprescindible de aquella: *“El convento ...”*, p. 23.

⁸⁶⁸ Si bien aquí se analizan imágenes textuales, la importancia de la iconografía como soporte para la contemplación, meditación, incluso experiencias visionarias, a partir del siglo XIII es fundamental: retablos, cuadros, miniados librarios, bordados, frescos, etc. son su reflejo. La profusión imaginaria empleada por Teresa da cuenta, en su vertiente escrita, de este fenómeno desarrollado para facilitar la transmisión catequizadora del cristianismo.

⁸⁶⁹ KATZ, Stephen: “Langage, Epistemology, and Mysticism” en KATZ, Stephen (ed.): *Mysticism and Philosophical Analysis*, OUP, Oxford, 1978, p. 24.

de la misma manera, mientras la sangre desaparecía del otro lado igual que había aparecido” (Libro de visiones, c.10)⁸⁷⁰,

o que Santa Catalina de Siena viera en una de sus experiencias sobrenaturales a San Pedro, San Juan y San Pablo exactamente como los veía pintados en las iglesias⁸⁷¹, o que María Evangelista, en la obra que recogió los sermones de la visionaria Juana de la Cruz, dedicara un capítulo a mostrar la veneración que se ha de rendir a las imágenes pues, una vez consagradas, en ellas reside la divinidad⁸⁷².

Asimismo, han sido muchos los que han advertido la universalidad de muchas de las imágenes empleadas en la trasmisión de la experiencia mística más allá de fronteras, culturas y religiones⁸⁷³.

Teniendo en cuenta estas teorías, del todo plausibles y demostradas, advierto que no hallo en Teresa ninguna imagen original, y que algunas de las más utilizadas son compartidas por otras tradiciones religiosas cronológicamente anteriores a su empleo por el cristianismo. No es esto nada novedoso, y lo encontramos en figuras tan destacadas y emblemáticas como Santa Teresa de Jesús o San Juan de la Cruz. Especialmente citaré como ejemplos de esta universalidad las imágenes de las fortalezas, castillos o moradas, las escalas, los sentidos sutiles o espirituales y las ínsulas extrañas⁸⁷⁴. No ya con tratados místicos, sino con religiosos, también comparte muchas figuras como el agua, el árbol, la luz, animales, banquetes, etc.

⁸⁷⁰ NORWICH, Juliana: *Libro de visiones y revelaciones*, María Tabuyo (ed.), Trotta, Madrid, 2002. Entiéndanse las siguientes citas no referenciadas tomadas de este texto.

⁸⁷¹ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 16.

⁸⁷² MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones...*, p. 96.

⁸⁷³ Así, Carl Jung, Mircea Eliade, etc. LÓPEZ-BARALT, Luce: “Teresa de Jesús y el Islam. El símil de los siete castillos concéntricos del alma” en BENEITO, Pablo (ed.): *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, Trotta, Madrid, 2001, p. 55.

⁸⁷⁴ *Ibidem*, pp. 53-75.

Por lo anteriormente referido, no es el objeto de este capítulo desvelar originalidad alguna respecto de la imaginería empleada por Teresa, sino entender mejor el contexto y la utilización que de ella hace la autora.

Como ya se ha señalado, la escritura de Teresa se debate entre una presentación secuencial y ordenada de elementos⁸⁷⁵ y una inclinación por la retórica de los opuestos, cuyo enfrentamiento derivará en una serie de paradojas que ilustrarán el mensaje central de su obra: la transmutación simbólica de la carne (o su trascendencia espiritual). Este cultivo de la paradoja debe su gran desarrollo a los textos escritos por religiosas hacia 1300, que recogen el concepto del *vacío*, quizás mayor descubrimiento de la tradición mística:

*“Leurs convictions les plus importantes ne sont exprimées qu’à l’aide de paradoxes, ce qui les rend absolument contradictoires dans une interprétation littérale, ‘humaine’, mais si on pousse plus loin l’explication, elles retrouvent toute leur signification. Le paradoxe est inévitable parce que l’Autre échappe à toute classification. Ce n’est pas sans raison que l’Amour Divin, s’appelle le ‘Loin-près’ dans la tradition mystique du 13^e siècle”*⁸⁷⁶.

Teresa, como ya hemos visto, no desarrolla plenamente la teoría de la mística negativa, pero sí se hace eco atributivo parcial sobre dicha naturaleza divina así como se adhiere a su preferencia por la paradoja.

Y ello, como señala Ronald E. Surtz, porque el interés de esta representación transustancial está en los límites de las contraposiciones física y espiritual, diseñadas para permitir el paso de un plano a otro a ciertas entidades y actuar como frontera infranqueable para otras⁸⁷⁷.

⁸⁷⁵ Cfr. “IV.3. La estructura”.

⁸⁷⁶ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, p. 139.

⁸⁷⁷ No es accidental esta preocupación por los límites: “*Teresa’s life was bounded by both her reclusion in a convent and her deafness, meaningful biographical elements that her treatise develops on both literal and a figurative level. Although her imagery is often biblically inspired, it is assimilated and personalized en such a way that it also functions on a vital level*”, SURTZ, Ronald E.: “Image Patterns...”, p. 302-3.

IV.5.1. El espacio arquitectónico

Como ya se ha referido, muchas de las metáforas espirituales de Teresa giran en torno a este espacio. Ello responde a una tendencia que se popularizó en la espiritualidad europea durante toda la Edad Media precisamente por “*su atractivo carácter mnemoténico*”⁸⁷⁸, cuya simplicidad, universalidad y proximidad rentabilizaba al máximo su capacidad recordatoria.

En este caso, siendo el cuerpo el código fundamental a través del que se cifra la transformación de una realidad esencial en otra, es a él al que se aplican mayoritariamente las imágenes de este fructífero y eficaz perfil arquitectónico.

Distinguimos dos modalidades en él: las imágenes que remiten a un espacio cerrado e interior y las que se refieren al abierto y exterior.

Respecto del interior, se destinarán a la visión del cuerpo como espacio arquitectónico las siguientes imágenes: morada (1r, 16r, 30r), claustro (1v), celda (1v), casa (7v-8v, 14v, 32r, 46v, 47v), habitación y guarida (7v), nido (17r), edificio (39v, 46v, 49r-v), convento (13v, 16r, 19v), posada (16r, 36v, 43v), residencia (31r), fortaleza (37r, 47r)⁸⁷⁹, con sus elementos: pilares (47r-v), suelos (24r), piedras (37r, 49r), escaleras (46v, 49v), puertas (13v, 14r, 43r, 43v), aldabas y cerrojos (14r).

Esta correspondencia adquiere un sentido especial si tenemos en cuenta el espacio físico en el que se desarrolló la vida adulta de Teresa y su proceso escriturario. Afirma

Antonio Bueno:

⁸⁷⁸ LÓPEZ-BARALT, Luce: “Teresa de Jesús...”, p. 75.

⁸⁷⁹ Deborah S. Ellis resalta la elección de Teresa de evitar la tradicional imagen del castillo. Puede consultarse su interpretación de la casa en: “Unifying imagery...”, 44-50.

“A todas luces es evidente que el espacio físico ejerce sobre el individuo que lo habita una influencia nada desdeñable y que ésta debe ser muy tenida en cuenta a la hora de explicar muchas de sus vivencias, así como las razones de alguno de sus comportamientos [...] Cuando el espacio en el que se organiza su experiencia resulta ser además el de un recinto aislado y cerrado –pongamos como ejemplo, entre los muros de una celda, de un asilo o de un convento, por ser estos los más frecuentes- sus efectos llegan a adquirir una resonancia si cabe mayor sobre la experiencia particular del individuo”⁸⁸⁰.

Y concreta Lisa C. Mora:

“Convent spaces conjure up images of minimalism, solitude and light. Within this constructed space are individual units of meditation, cells if you will, which further add to the notion that a designated space of contemplation heightens the spiritual experience. Even the church is an intricate architectural structure built specifically for the contemplation of the divine. Spaces of contemplation are conducive to spiritual thinking”⁸⁸¹.

Así, al especial carácter mnemotécnico del espacio arquitectónico se le añade un carácter vivencial que imprime significado. En el caso de Teresa la clausura adquiere uno doble: uno negativo, el que ella primero percibe, en cuanto que conlleva implícita la separación del mundo y el aislamiento; y uno positivo, puesto que, también implícitamente, favorece la defensa, la tranquilidad y la armonía. En general, este segundo carácter del enclaustramiento es el que prevalece, pues viene a satisfacer la necesidad humana de refugio y protección que ha venido en llamarse el *complejo de Jonás*, un acomodamiento en la seguridad. En particular, podría remitir a aquel primer refugio en el que el Salvador tuvo aposento, el útero de María, tradicionalmente nombrado con imágenes que remiten a las referidas. Véase un ejemplo en las palabras de María de Ajofrín:

“Así Nuestro Señor salió de la casa del vientre virginal a hazer la obra de nuestra redempción ...” (Libro de la oración, f.256v)⁸⁸².

⁸⁸⁰ BUENO GARCÍA, Antonio: “La influencia de los espacios...”, p. 119.

⁸⁸¹ MORA, Lisa Christine: *The Languages(s) of Spiritual...*, p. 115. Un desarrollo de los orígenes conceptuales del espacio arquitectónico del convento y su derivación en claustro y silencio en pp. 116-126.

⁸⁸² SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 181.

La contemplación sería una derivación de los efectos de ese espacio interior protegido y aislado.

Desde otro punto de vista, Lisa Christine Mora hace una interpretación más simbólica del término *casa* y su contexto determinando que el mensaje de abandono que percibió Teresa no sólo implica un deseo de vida enclaustrada (con su seguridad, tranquilidad y armonía), sino que significa el acceso a un espacio fuera del contexto patriarcal, esto es, fuera de la vida pre-ordenada como madre, esposa e hija⁸⁸³.

Pero en Teresa este enclaustramiento no es suficiente para dicho acomodamiento. Y ello porque vive otro a un nivel más interno aún, su enfermedad. Es ella la que le obliga a una intimidad, y a su través, a una experiencia que positivice su espacio vital, tanto arquitectónico como físico.

Así, en la imaginería correspondiente a este espacio se superponen los significados real y figurado de estas imágenes: ella vive en claustra arquitectónica, y además física. Por ello la lectura de estas imágenes puede hacerse en dicho doble sentido.

Una mención aparte merece el significado más amplio que el meramente físico que Teresa da del concepto de *casa*, por el que se incluye en ella a la familia más cercana, a cuya cabeza se sitúa el *pater familias* y también a criados y parientes, bajo su *auctoritas* (6r). También de esta casa se ve expulsada a través de la sordera, que la sometió a una incomunicación total, de forma similar a como el enclaustramiento del convento obliga a sus internas al aislamiento del mundo exterior. Ello la impulsó a la creación de un espacio relacional blindado dentro de sí, en el que el interlocutor, Dios, no la abandonaría. Asimismo, a través de esta interiorización Teresa establece una

⁸⁸³ MORA, Lisa Christine: *The Language(s) of Spirituality...*, p. 97.

familia en el mundo exterior físico a través de su hermanamiento con el resto de enfermos que supera los límites físicos que en principio definen la casa (13v, 16r, 18r, 19v, 41v, 44v).

Con respecto a la transmutación de significado a través de la enfermedad, de entre las figuras del medio interior anteriormente señaladas hay que distinguir aquellas que, siendo parte de las estructuras, posibilitan la comunicación: puertas, aldabas, cerrojos y, especialmente, escaleras⁸⁸⁴.

Las demás siempre mantienen su significado de cerrazón (primero negativo, luego positivo), pero éstas otras implican dinamismo. Las tres primeras lo harán en sentido horizontal: pueden cerrar, aislar, pero también abrir a la cena del Señor, que significa ya el paso del mundo físico al espiritual. Las escaleras dinamizarán en sentido vertical: a través de las virtudes se eleva el espíritu y acerca a Dios.

Resumiendo, el contenido de estos significantes parte de una visión negativa por indeseada, como espacio de la inclinación humana (7v) del que Teresa huye y es transformado en un contenido interior-positivo, reconstruido con los elementos adecuados, los espirituales. Es decir, la misma expresión sirve para designar dos realidades diferentes pero paralelas, en cuya línea divisoria se sitúa un filtro definitorio, la enfermedad, que actúa como controladora de los componentes adecuados a la nueva construcción íntima.

⁸⁸⁴ Este símbolo había gozado de gran difusión entre los escritos místicos debido a la necesidad de ordenar la experiencia interior, que inducía a la diferenciación de pasos, grados o escalones, lo cual constituyó en la cultura medieval, en especial en la monástica, el modo propio y habitual para captar las transformaciones anímicas, CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 204. Así lo ilustran, por ejemplo, la obra del místico Walter Hilton *Scala Perfectionis*, la *Scala Virtutum* de Juan de Clímaco, la de Heralda de Hohenburg en su *Hortus deliciarum*, las *Revelaciones* de Brígida de Suecia y Juliana de Norwich, la *Scala Claustralium* de Guigo II o, de forma algo diferente, los *Quince gozos* que representan los quince escalones que la Virgen subió en el templo del *Libro de devociones* de Constanza de Castilla.

O

poniendo sus significantes a ese cuerpo arquitectónico espiritual operan las imágenes exteriores de ciudad (7r), villa (36r), calle (14v), plazas y mercados (14r).

Con respecto al primero, Alan Deyermond sugiere que Teresa transforma su imagen cristiana tradicional, derivada de Hebreos (11:16, 13:14) y San Agustín (*Civitas Dei*), como lugar seguro bajo las normas de Dios en un lugar de peligro y temor a consecuencia del motín toledano de 1449 en una representación similar a la de Hechos 17:15⁸⁸⁵. Esta interpretación coincidiría con la que implican los anteriores vocablos, algunos de ellos sinónimos, pues indicaría exterioridad, y por tanto amenaza. Sin embargo creo que en el empleo que Teresa hace de esta imagen priman las características que la asemejan al espacio corporal y arquitectónico, es decir, como continente cuya cualidad depende de aquellos elementos que traspasen su demarcación física y simbólica. Es decir, la ciudad no es un lugar de peligro en sí, sino que está supeditada a un filtro, que en su versión tradicional era la ley divina. Así lo entiende también Francesc Eiximenis, quien describe en su *Dotzé del Crestià* como ciudad invadida la conciencia pecadora, la cual, si está regida por el soberano entendimiento y la reina voluntad se convertirá en lugar seguro, interpretación que se repetirá en el *Espejo de religiosos*⁸⁸⁶. A la vista de esta concurrencia, estimo más acertada esta segunda interpretación.

⁸⁸⁵ DEYERMOND, Alan: “*El convento...*”, p. 27. Efectivamente este capítulo 17 explícitamente trata de los tumultos que en la ciudad de Tesalónica provocaron los judíos. El paralelismo pudiera establecerse aunque en orden inverso por razones religiosas. No obstante, la imagen de la ciudad y sus desórdenes es más amplia y así en *Eclesiástico 26* podemos leer: “*Tres cosas hay que teme mi corazón, y una cuarta me espanta: desunión de ciudad, motín de plebe, y falsa acusación: todo ello más penoso que la muerte...*”. Es decir, no hay una correlación inmediata y unívoca entre imágenes de ciudades en luchas intestinas y revueltas explícitas. Pudieron utilizarse como reflejo de una realidad más general y cotidiana.

⁸⁸⁶ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, p. 100.

Para concluir con estos elementos espaciales, citaré como imagen más simbólica y absoluta que incide en esta misma dirección de oposición de contenidos y continentes los opuestos poblado / exilio⁸⁸⁷ (1r, 19v), mundo/convento (1v), cielo/infierno (20v-r). La abundancia de imágenes de esta naturaleza específicamente espacial parece justificarse por la ansiedad y el sentido alienante que la salida de la casa paterna (entiéndase principalmente de sus redes socio-emocionales) suscita en Teresa y que la obliga a erigir otra de naturaleza distinta e inexpugnable, así como por un sentido muy desarrollado de encierro derivado de su vida enclaustrada (física y simbólica)⁸⁸⁸.

IV.5.2. El espacio corpóreo

Construido ese espacio alternativo desde el que poder manipular la realidad corporal, veamos cómo funciona el sistema de imágenes relacionadas con ésta.

Alan Deyermond⁸⁸⁹ y Ronald E. Surtz⁸⁹⁰ han señalado la enfermedad como la imagen central de la imaginería de *Arboleda*. A partir de ésta, y en el ámbito del discurso hegemónico, tanto religioso como médico imperante, se presenta una relación cuerpo-alma que modifica inevitablemente la experiencia física. Y ello, puede decirse, a varios niveles. Como más evidente se presenta la conexión intrínseca entre cuerpo y alma, reconociendo el primero como la instancia previa y necesaria para un conocimiento superior.

⁸⁸⁷ Recuérdese que esta imagen remitiría a aquel exilio primigenio del Paraíso, según explícitamente se recuerda en la *Salve*: “a Ti llamamos los desterrados hijos de Eva”, imagen que goza, evidentemente, de gran profusión en toda literatura religiosa.

⁸⁸⁸ Elizabeth Teresa Howe interpreta esta “*casa ancestral*” como la caída en el pecado original, y su entrada en el convento como una oportunidad de abrazar figurativamente el reino del Edén, representado por el claustro, ““Sor Teresa de Cartagena...””, p. 137.

⁸⁸⁹ DEYERMOND, Alan: “*El convento...*”, p. 21.

⁸⁹⁰ SURTZ, Ronald E.: “*Image Patterns...*”, p. 298.

Respecto de este criterio, ha de advertirse que existen dos corrientes opuestas en su resolución interpretativa. Por un lado, los intelectualistas mantuvieron que con la adversidad del cuerpo la razón del hombre degenera y, como consecuencia, disminuyen sus posibilidades de alcanzar la vida contemplativa, camino que llevaría al conocimiento de Dios. Paradigma de este pensar es Alonso de Cartagena, quien en su *Oracional* afirma:

“Por ende non es innatural nin deue ser hauido por non razonable si la nuestra intellectiva potença dexa o atibia o refria el obrar [...] o quando nesçesidades sensibles acaesçen al cuerpo [...] Ca aunque el entendimiento humano por su incorporea potença exçeda e traspase non solamente todos los corporales sentidos, mas aun las ymaginaçiones que allende de lo que sentimos muchas e grandes jornadas proceden e alcançen a lo puro yntelectual ynsensible a que sentido nin ymaginaçión alguna llegar non podrian. Pero en tanto que en esta compañía del cuerpo mortal dura, conuienele tener la sensitiva e la imaginativa potências syn las cuales non podria texer la yntelligible tela delgada que la yntellectiva parte de la anima razonable, passado lo sensible e ymaginable, en su sublime telar, que es la alta contemplaçion, especulando texe”⁸⁹¹.

Por otro lado, la postura tradicional de inversión, según la cual la carne o cuerpo físico puede suponer un obstáculo para el cultivo espiritual, por lo que su sufrimiento posibilitaría una mayor introspección y desarrollo religioso. Esta teoría es sostenida por los partidarios de la penitencia física, en un recuerdo de la Pasión sufrida por Cristo celebrada con la asiduidad propia de las Horas y otras variaciones menos complejas, y en obras deliberadamente compuestas para su meditación como el *Speculum* de Edmund de Abingdon, el basado en el *Vita Christi* de Buenaventura, o *De imitatione Christi* de Tomás de Kempis⁸⁹².

Puede decirse con ánimo generalizador que los textos cuyo objetivo (único o compartido) era la consolación participaban de esta segunda corriente:

⁸⁹¹ CAMILLO, Ottavio di: *El Humanismo...*, pp. 157-158.

⁸⁹² GLASSCOE, Marion: “Time of Passion...”, pp. 142-144.

“conuiene a saber que todas las cosas vienen y desçienden de arriba, y mi coraçón ayuntado en las fuerças, mi ánima se gozó de alegría spiritual...Y Aquél da la melezina después de las llagas y alegría después del dolor” (Negri, *Epístola de consolaçión*, 3),

de tal forma que Teresa confirma esta tesis:

“Mas quien quiere saber la virtud y provecho que las dolençias trae[n] consigo, oya a Sant Bernaldo que dize: ‘La dolençia llaga el cuerpo y cura el alma’. Pues, ¡o bendita la enfermedad açesoría que es convertida en salud prinçipal! ¿Y quál es *nuestra* salud prinçipal sino la salud del ánima?” (28r).

No obstante la oposición de ambas interpretaciones, no cabe duda de que el cuerpo en sí juega un papel mediador en la consecución de lo espiritual, lo cual redundaría en cierta positividad del físico (aunque en ambas el acceso a lo divino tiene lugar tras la elevación del conocimiento del mundo creado y visible, premisa rastreada en San Pablo y San Agustín). En base a esta orientación pueden entenderse el culto a las reliquias, el debate sobre la posibilidad de la resurrección tanto física como anímica o la Asunción en cuerpo de María, las referencias al “cuerpo eclesiástico” o “cuerpo escritural”, la preeminencia de la Eucaristía entre todos los sacramentos o la relación que se estableció a finales del siglo XIV entre el cuerpo/ánima individual y el cuerpo cósmico⁸⁹³.

Desde otra perspectiva similar a la de la inversión pero generalizada, siguiendo el análisis de María M. Carrión sobre la obra de Teresa de Jesús⁸⁹⁴, la representación de la persona corporal femenina de nuestra autora sigue una práctica anterior y posterior a ella que tiende a deshacerse en apariencia de la entidad corpórea textual plasmando en

⁸⁹³ RICCARDI, Antonio: “The Mystic Humanism of Maria Maddalena de’Pazzi” en COAKLEY, John; MATTER, E. Ann (eds.): *Creative Women...*, p. 215.

⁸⁹⁴ CARRIÓN, María M.: *Arquitectura...*, p. 64-65.

la literatura cuerpos defectuosos⁸⁹⁵. La realidad es que prácticamente en todas las místicas y escritos de religiosas encontramos el punto común de la enfermedad. Veamos una posible consecución histórica de esta concurrencia que Mariateresa Fumagalli define como “*painful physicality*”⁸⁹⁶.

Esta tradición puede relacionarse con la imagen de la Virgen María como mujer y madre de Dios convertida en los siglos XI y XII en referente de control por parte de la Iglesia sobre los comportamientos sexuales. María será la “puerta del cielo”. Por ello, la castidad será una virtud primordial y cualquier contacto sexual al margen del matrimonio será una aberración *contra natura*⁸⁹⁷. La reprobación de todo lo corporal se fue traduciendo en una misoginia que convertía a las mujeres en las responsables de esa corruptibilidad a través de su ascendiente introductora en el mundo de la lujuria, Eva.

Las dificultades resultantes de este discurso en su búsqueda de una reproducción asexual desembocó en uno nuevo: la conciliación del matrimonio y la castidad era posible si las mujeres imitaban el modo de vida de las santas que la Iglesia ofrecía como modelo⁸⁹⁸. Así, durante los siglos XII y XIII se asiste a un cambio de mentalidad que

⁸⁹⁵ Será esta generalidad la que lleve a Yonsoo Kim a considerar el cuerpo en dolor y sufrimiento como una construcción social generizada y hacerlo el fundamento epistemológico de su tesis *Dolor y sufrimiento...* Foucault señala que en la Edad Media el efecto del poder se refleja en la manifestación del dolor, la tortura y la humillación pública, sin distinción de sexos (de hecho bebe del mismo Génesis y la expulsión del Paraíso en clave de sufrimiento y vergüenza). La verdad de esta tesis no implica, sin embargo, que el sentido, incluso la práctica de esa manifestación no sea sexual: mientras que el dolor es el medio de destacar unos valores masculinos (y por tanto positivos como resistencia, voluntad, etc.), la propia misoginia es creadora de enfermedad en la mujer. Quizás podría exceptuarse el sentido del dolor con fines religiosos, en cuyo caso para ambos sería sinónimo de placer espiritual (aunque incluso en este nivel su aplicación sea sexual). *Ibidem*, pp. 72-79.

⁸⁹⁶ FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, Mariateresa: “The Femenine Mind...”, p. 30.

⁸⁹⁷ VALENCIA GARCÍA, María Ángeles: “‘A fuer de Dios y de la gentes’: género y espiritualidad en la iconografía de la ermita abulense de San Segundo” en BENEITO, Pablo (ed.): *Mujeres de luz...*, p. 290. Nótese la paradoja de la imagen de la puerta como castidad, cierre absoluto a la capacidad creadora de vida y deleite y como acceso deseable y penetrable, según la transmutación del plano mundano-negativo en el espiritual y positivo antevisto.

⁸⁹⁸ *Ibidem*. Para consultar ejemplos concretos de convivencia entre el estado de gracia y el matrimonial cfr. MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Mujer y experiencia...*, pp. 46-47. Una aproximación de esta conciliación en pleno siglo XV y la construcción de género desde la voz masculina puede verse en

responde tanto a una necesidad institucional como a una reivindicación laica del derecho a una vida de perfección cristiana dentro de la vida familiar, cuya espiritualidad se verá definitivamente desarrollada por Francisco de Sales (1567-1622).

Concretamente respecto del género femenino, y como ya ha sido señalado al comienzo de este trabajo, en Centro Europa hubo un intento de avenencia entre estas dos realidades con la promoción de la figura de Ana, la madre de María, y su tratamiento como madre, educadora y enseñante, que en el territorio castellano puede apreciarse en la obra de Sor Isabel de Villena. Incluso el restablecimiento de la maternidad llevó al ensalzamiento en la zona del Rhin y Países Bajos de la propia madre de Ana, Emerentia⁸⁹⁹. Los movimientos de beguinas y begardos, los penitentes rurales, los *humiliati*, así como otros movimientos catalogados como heréticos fueron expresiones de este cambio de mentalidad que reivindicaba el derecho de llevar esa vida auténtica, tanto dentro, como fuera de la familia.

Otro modo de posibilitar la necesaria positivización de la mujer-madre fue el martirio: el sufrimiento de los cuerpos femeninos se convierte en norma, la purificación necesaria de la mujer pasa por una renuncia a su cuerpo. Y si bien no se pretende el tormento físico general de todo un género, sí se ambiciona la generación de un comportamiento de negación de su femineidad⁹⁰⁰. Aunque no faltan los ejemplos como el que cita Diego de Villegas en su *Fructus Sanctorum*:

PARRILLA, Carmen: “Rasgos de género en la literatura espiritual: *Vida de Nuestra Señora*” en LACARRA LANZ, Eukene (ed.): *Asimetrías genéricas. “Ojos ay que de lagañas se enamoran”*. *Literatura y género*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2007, pp. 17-32.

⁸⁹⁹ SHEINGORN, Pamela: “The Holy Kinship...”, p. 283.

⁹⁰⁰ Así, la visión de San Jerónimo según la cual al final de los tiempos la mujer resucitaría como hombre continúa viva. Véase cuán clarificador es el evangélio apócrifo de Tomás: “*Simón Pedro les dijo: ‘¡Que se aleje Mariham de nosotros, pues las mujeres no son dignas de la vida’. Dijo Jesús: ‘Mira, yo me encargaré de hacerla macho, de manera que también ella se convierta en un espíritu viviente, idéntico a vosotros los hombres: pues toda mujer que se haga varón entrará en el reino de los cielos’*” (51: 18-26), tomado de VALENCIA GARCÍA, M^a Ángeles: “A fuer de Dios...”, p. 291.

“Baptista Fulgoso en el libro cuarto escribe que el año de Cristo de mil y docientos y noventa y uno, ganando sarracenos la ciudad de Tolemaida, que es en tierra de Palestina, estando en ella un monasterio de monjas, la abadesa les amonestó que para defensa de su honestidad se cortassen las narizes” (10),

la imaginería será la herramienta más adecuada para lograr dicho propósito.

De este modo surgen las mujeres como bocas imparables del *Corbacho* de Alfonso Martínez de Toledo; el rostro sin ojos de Santa Lucía la Casta; el pecho mutilado de Santa Águeda; la boca desdentada de Santa Apolonia; el huerto autocontenido de la Virgen en los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo; la sífilis del cuerpo que trata de escribir sus andanzas de la *Pícara Justina* de Francisco López de Úbeda; la identificación de Constanza de Castilla con una oveja ciega y enferma; o la misma sordera y cuerpo atormentado de Teresa de Cartagena.

Sin embargo, al acometer esta estrategia no se fue consciente de la existencia implícita dentro de la misma de un “arco de distorsión” que puede dar lugar a una reinterpretación del mensaje pretendido⁹⁰¹. Parafraseando a María Carrión,

“la enfermedad y los tormentos que deforman el cuerpo de Teresa [de Jesús] se pueden interpretar no sólo en un nivel literal como meros referentes de los defectos de su físico, sino también como recursos literarios que intentan establecer un mensaje alternativo”⁹⁰².

Es decir, estas fallas anatómicas, junto con la asunción de ciertas características supuestamente intrínsecas de la mujer, como su “baxeza e grosería de mi mugeril ingenio” (1v), “sinpleza” (9r), “pobre e mugeril ingenio” (24r), “de pequeña o ninguna abtoridad” (42v)⁹⁰³, etc. servirían de denuncia de una programación ideológica que surte estos efectos en los cuerpos femeninos literarios, iconográficos y en la vida de las mujeres en general.

⁹⁰¹ *Ibidem*, p. 288.

⁹⁰² CARRIÓN, María M.: *Arquitectura...*, p. 64-65.

⁹⁰³ Tomo estas expresiones de Teresa de Cartagena como representativas de las adoptadas por otras muchas mujeres.

Desde otro punto de vista, puede suponerse que tras la entrada en el convento, las religiosas trataban de llevar un camino que les acercara al Redentor. Y no podía haber mejor vía de acercamiento que precisamente la imitación de la parte que fue entendida como la más humana, su Pasión, interpretada durante siglos en su sentido más literal: el sufrimiento corporal en todas sus formas como medio posibilitador de la unión mística, pues a pesar de que la mayoría de las religiosas llevaba una vida discreta y sumisa, conforme a la imagen socialmente aceptada de una conventual, es la *mística* su modelo preponderante.

A este respecto dice Caroline W. Bynum:

*“Both men and women described Christ’s body in its suffering and its generativity as a birthing and lactating mother and may at some almost unconscious level have felt that woman’s suffering was her way of fusing with Christ because Christ’s suffering was ‘woman’ ”*⁹⁰⁴.

La prodigalidad de la representación iconográfica de la Pasión, a menudo acompañada de mujeres sufrientes, en comunidades religiosas femeninas, aún de distinta filiación, ratifica esta interpretación. Como dice Vander-Broeck,

*“les différentes composantes [la Pasión, mujeres santas, el amor místico y autoretratos reales y metafóricos en este contexto] doivent en être considérés comme des images évoquant diversement la représentation secrète que ces religieuses se faisaient d’elles-mêmes”*⁹⁰⁵.

Si el deseo místico escapa a Dios, no se puede sino salir de uno mismo arrastrando su humanidad más allá de los límites, convirtiéndose en una trasgresión.

⁹⁰⁴ BYNUM, Caroline Walker: *Holy Feast and Holy Fast: The religious Significance of Food to medieval Women*, University of California Press, Berkeley, 1987, pp. 260-261.

⁹⁰⁵ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, p. 41.

En relación a ella, aún cabe otra interpretación que suscribo junto a María Ángeles Valencia: el empeño de la Iglesia de establecer una religiosidad diferente para la mujer revirtió en una asunción de la misma, pero matizada (puede entenderse de nuevo debido a ese arco de distorsión aludido): si con anterioridad se había discutido sobre la posesión por parte de la mujer de alma, ahora las referencias femeninas, las cuales no respondían a una capacidad intelectual superior, sino precisamente a su carencia y subsiguiente inalienable impresionabilidad, no sólo dejaban sin argumento esta cuestión, sino que demostraban que con la utilización de su propio cuerpo era posible el arbitraje de su propia vida, e incluso un gran reconocimiento social⁹⁰⁶.

Se llevó a cabo así una reelaboración paradójica de significado, según la cual ese cuerpo femenino, que los teólogos esgrimían como principio invalidante para la representación simbólica de Jesucristo-hombre (y por consecuencia para el magisterio sacerdotal), se significaba cuerpo susceptible de la propia corporeización de Dios-encarnado.

A dar este paso transformador pienso que influyó su ser mujer precisamente dentro del rol que le reservaba su sociedad (y el patriarcado en general): la estrecha relación a que se veía abocada la mujer respecto del cuerpo. Es ella quien lo pare, lo cuida, lo limpia, lo alimenta, lo amortaja. Este profundo y constante vínculo no es baladí ni se presenta carente de implicaciones. El cuerpo es su dominio, su ciencia y educación se afinan en relación a él: ella lo “lee”, lo aprehende, es el medio más evidente e inmediato para su relación con el otro (además de ser la primera referencia universal del “otro”). Presumo que es por esta preeminencia de la relación física por la

⁹⁰⁶ VALENCIA GARCÍA, M^a Ángeles: “A fuer de Dios...”, p. 293. El caso extremo de esta subversión de términos se da en las emparedadas o reclusas, quienes acompañan su paso a este estado con una muerte simbólica de su cuerpo y el ritual que la acompaña: confesión de pecados, adopción del hábito negro, canto de oficio de difuntos y procesión pública hasta su celda-ataud. Del éxito espiritual que esta inversión vital otorga dan cuenta testimonios como el de Juliana de Norwich.

que la mayor parte de las mujeres (y algunos hombres, pero en proporción muchos menos) “corporeizan” sus experiencias religiosas. Es decir, en tanto para los hombres el acceso más habitual a lo divino se realiza a través del pensamiento, del raciocinio, para las mujeres, al tener vetado el cultivo del intelecto, podría darse a través del ámbito que mejor conocen, el cuerpo, en una especie de “somatización” de una necesidad espiritual que, según la neurociencia y la antropología han demostrado, es intrínseca al ser humano.

Cabe preguntarse por qué ha de darse prácticamente siempre desde el dolor del propio cuerpo de la mujer. Y es que existe un pensamiento fundamental y muy enraizado al menos en la cultura europea: la mujer debe sufrir en compensación del amor que disfruta. Los términos de la ecuación se extreman, por supuesto, cuando se tiende al infinito, como ocurre en la experiencia religiosa. ¿Por qué esta estigmatización?

Dice Julia Kristeva respecto del dolor de la experiencia religiosa que el exceso y los éxtasis beben principalmente de San Bernardo, inspirador fundamental de la mística cisterciense.

“Il ne suffit pourtant pas de dire que ces femmes vouées à Dieu ont intériorisé un ‘modèle mâle’ et porté au paroxysme la mortification, pour obéir à l’injection sociale qui leur assignait la place masochiste de servantes et de victimes. Des structures profondes de la psyché féminine se sont trouvées par là même mobilisées, conduisant le dolorismo à la jouissance, à la maîtrise de soi par-delà la ‘dissolution’ pathétique des sens et de l’esprit, et à la construction de ces personnalités féminines si imposantes qui nous parviennent à travers leurs portraits”⁹⁰⁷.

Además de esta posibilidad, se me ocurre que ese dolor femenino puede ser debido precisamente por el hurto que el patriarcado ha hecho del cuerpo femenino,

⁹⁰⁷ KRISTEVA, Julia: “Le boheur des beguines” en VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, p. 167.

aunque en una lectura diferente a la hecha por M. Carrión y J. Kristeva, y ello no entraña incongruencia alguna con lo anteriormente dicho, acaso una triste paradoja.

Si consideramos que la categoría de *mujer*, con su inveterada incompetencia espiritual, intelectual y moral, es una construcción masculina en la que los hombre se arrogaron esta capacidad creativa racional y normalizadora en exclusiva (¿por reacción renuente a la potencia intrínseca femenina de creación de vida?), en consecuencia, esta representación supone la negación de la subjetividad femenina. Al estar definida por otro, ella carece de referencias propias. Naturalmente, este proceso responde a una aspiración concreta: construir la identidad masculina contraponiéndole otra diferente, la cual se relaciona con aquélla por negación, es decir, por carencia, negativamente, inferiormente, de tal forma que, en palabras de Rosi Braidotti, “*se espera que nutra y sirva de sostén al ego y los deseos masculinos; su propio ego no está en cuestión*”⁹⁰⁸.

Si convenimos que el cuerpo es la primera entidad socializada, codificada culturalmente sobre la que se construye ese orden simbólico exógeno a la mujer misma, es claro que es esa estructura elemental y primaria la que antes que ninguna otra le fue sustraída a la mujer. Recordemos, la mujer es un hombre malogrado. Paradójicamente, la estrategia adoptada para esa usurpación consistió en un “sobreincardinamiento” de la mujer, una confinación al cuerpo y a la materia dentro de un discurso que los organizaba respecto del universalismo y la “desincardinación” del hombre en términos de diferencia (oposición) devaluada. Por ello el cuerpo femenino se demonizó y se convirtió en materia negociable, sospechosa, violable, origen de un sinfín de fatalidades.

No obstante, considero real la dedicación de la mujer al cuerpo antes apuntada, su íntima relación con él. Pero, y aquí viene la importantísima matización, ese cuerpo casi siempre es del otro: de los hijos, esposo, hermanos, padres, vecinos, etc. El suyo propio

⁹⁰⁸ BRAIDOTTI, Rosi: *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004.

le está vedado. Así pues, si la belleza, el placer, la propia carnalidad del cuerpo femenino definido desde él mismo no existen simbólicamente, ¿tiene la mujer alguna posibilidad de trascender dicha representación patriarcal (en realidad no-representación) y buscar referencias en sí misma? En mi opinión sí, a través de la única vía permitida aprehensible por ese cuerpo, el dolor. Éste se convierte en vehículo posibilitador de una relación “incardinadora”, la vía por la que sus ojos se vuelven hacia el propio cuerpo, tomando de alguna forma una conciencia de sí y facilitando una experiencia *propia* que puede desembocar en un cuestionamiento de la propia identidad generizada⁹⁰⁹.

Este proceso puede darse también a la inversa: la búsqueda de subjetividad femenina, que puede codificarse como sublimación religiosa o exaltación de la propia trascendencia, puede hacer despertar dolorosamente un cuerpo desidentificado. Es lo que M^a Milagros Rivera llama “*histeria, la tendencia femenina a convertir el cuerpo en texto, a falta de otro lenguaje con que decirnos*”⁹¹⁰.

Sea como sea resulta llamativo que, a pesar de ser una concepción aplicable a la condición humana en general, como el Papa Gregorio Magno expone en su *Regla Pastoral*, San Bernardo en sus sermones, Richard Rolle en *Emendatio vitae* o Boecio y Pedro de Luna en sus respectivas *Consolaciones*⁹¹¹, tantas mujeres con trascendentes experiencias religiosas hayan experimentado efectivamente previa o paralelamente

⁹⁰⁹ Curiosamente, si admitimos que en la creación simbólica colaboran la filosofía y la teología, nos encontramos con que en la cuarta acepción del término *trascendencia* según el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española se dice: “Fil. Aplicarse a todo una noción que no es género, como acontece con las de unidad y ser; y también, en el sistema kantiano, traspasar los límites de la experiencia posible”. ¿Podría entenderse esta de-generización una degeneración patriarcal de simbolismo discursivo por el cual se pretende un neutro universal que en realidad sólo da cobertura (y trascendencia en este caso) al sujeto masculino? La apropiación de esta voz por el análisis feminista, especialmente por la teoría de la diferencia sexual, como uno de los básicos para la construcción de la subjetividad femenina “incardinándole” un contenido simbólico genérico diferencial así parece sugerirlo.

⁹¹⁰ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Nombrar el mundo...*, p. 82.

⁹¹¹ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, pp70-71, 148.

procesos de enfermedad o dolor⁹¹² y, además, lo hayan comunicado públicamente. Así María de Ajofrín, Margarita de Oingt, Catalina de Siena, Juliana de Norwich, Magdalena de Pazzi, Juana Inés de la Cruz, Constanza de Castilla, Alyt Bake, Catalina de Génova, Juana de la Cruz, María de Santo Domingo, etc.

Si volvemos nuestra mirada a la deformación dolorosa del cuerpo de Teresa de Cartagena, constato la necesidad de ésta de una renuncia y aniquilamiento del mismo, según el proceso analizado en el capítulo anterior, quedando convertido en una figuración retórica de un elemento que ofrece un espacio alternativo desde el que elaborar su sistema de construcción literaria como autora, identidad que se considerará más adelante, y su camino personal de salvación espiritual y vital. De este modo asume una de las consignas preeminentes vista del cristianismo: la carne (especialmente la femenina) equivale al pecado, por lo que debe ser trascendida⁹¹³. De este axioma se desprende la principal relación de opuestos que estructura el armazón figurativo de *Arboleda*, cuerpo físico (exterior) / cuerpo espiritual (interior). Esta construcción de un espacio paralelo y alternativo compartirá sus fundamentos en una serie de imágenes de expresión similar, pero de contenido opuesto.

Como primera figura señalaremos algo tan específico y representativo como es la faz, cuya frescura o aspereza nos indicará su edad fisiológica, pero también su sufrimiento y, por tanto, su culpa (10v-11r, 13r).

También el cuerpo se expresa en su ocultación, esto es, en su atuendo, simbolizado en este tratado en el manto que la enfermedad atrapa y rasga para llevar a su portadora a la redención (13r, 14v). M^a Milagros Rivera interpreta, junto a Luce

⁹¹² Para un análisis psicoanalítico de la búsqueda de dolor místico, *cfr.* VANDER-BROECK, Paul (ed.): *La jardín clos...*, pp. 66-71.

⁹¹³ Los orígenes paganos de esta concepción entre cuerpo y alma se analizan en RANKE HEINEMANN, UTA: *Eunucos...*, pp. 9-21. Recordemos asimismo el proceso de inmasculación, el cual respondería al mismo proceso. *Cfr.* "IV.4.2.2. El acceso a la palabra".

Irigaray, este “envoltorio” como una privación de cobertura simbólica propia femenina. Margaret Miles le da origen a esa privación en la primera ropa que Eva vistió con vergüenza, convirtiéndose en significante de la sujeción de la mujer al hombre⁹¹⁴. Es por ello por lo que un cuerpo de mujer desnudo sería un cuerpo obsceno, porque no dispone de situación ni identificación⁹¹⁵, a diferencia de la exposición del cuerpo maculino, que, por ejemplo, en el caso de Francisco de Asís representó una entrega total al mensaje de Jesús⁹¹⁶. Puede encontrarse algún testimonio de desnudez femenina, como en el sermón de la Natividad del *Conorte* de Juana de la Cruz, donde la Virgen aparece desnuda danzando⁹¹⁷. Sin embargo, la misma condición excepcional de esta mujer dentro de su género, por su concepción previa al pecado original, mantiene la inocencia de un cuerpo que en el resto de mujeres se convierte en sujeto de deshonor, por lo que su evocación no redime físicamente a sus hermanas⁹¹⁸.

⁹¹⁴ MILES, Margaret R.: *Carnal Knowing: Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*, Vintage, New York, 1991, p. 93, tomado de SURTZ, Ronald E.: *Writing women...*, p. 115.

⁹¹⁵ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Vías de búsqueda...”, pp. 59-61.

⁹¹⁶ No por esta desnudez y entrega, sin embargo, su concepción del cuerpo es más positiva (aunque sí vivida como propia en tanto que reconocida socialmente). En su *Regla I*, XVII, 15) dice: “*la carne debe ser mortificada y despreciada, tenida por vil y abyecta*”, más adelante, en XXII, 5) “*odiemos el cuerpo con sus vicios y pecados porque el diablo quiere que vivamos carnalmente*”; y en sus *Admoniciones* 10,2: “*es el enemigo mediante el cual se cometen pecados*”.

⁹¹⁷ “*Descúbrete, niña, e no estés cubierta, que no tienes en todo tu cuerpo cosa que ayas menester cubrir, mas toda heres linpia e pura e fermosa e perfeta e acabada de ver e de mirar*” (*El libro de Conorte*, f.335v), preocupando la costumbre de desnudarse su hija a Santa Ana. SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, pp. 106-107. El trance que le llevó a conocer profundos secretos divinos forma parte de la tradición apócrifa y gozó de gran popularidad. Así en *De Laudibus* de Richard de Saint Laurent, la anónima *Leyenda Dorada*, la Presentación de María en la *Vita Christi* de Isabel de Villena, etc. *Ibidem*, p. 185. CORTÉS TIMONER, M^a del Mar: *Sor Juana de la Cruz...*, p. 39.

⁹¹⁸ La imagen pública cercana a la prostitución de la Virgen que Juana de la Cruz propone según la cual Ella negocia la salvación de las almas a través del tocamiento de sus pechos por parte de Dios se presenta como singular en las caracterizaciones de María y su proyección ejemplarizante queda, en virtud de su condición excepcional sin mácula y con poder intercesor, también inválida. Referencia tomada de SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, pp. 110-111.

De forma semejante puede interpretarse la distinta proyección física del apostolado que, en general, ejercían hombres y mujeres: mientras el cuerpo masculino se exponía en púlpitos, plazas, y su voz podía declamarse ante multitudes, el femenino se exponía en celdas, habitaciones, hospitales, y su voz se escuchaba entre unos pocos, y, si acaso, indirectamente en textos escritos. Ilústrese esta diferencia en los casos de Catalina de Siena en sus años de aprendizaje, desarrollado discretamente en casas de un pequeño barrio de Siena, en su Iglesia y hospital, y el de su coetáneo Giovanni Colombini, mercader y oficial de gobierno convertido que tomaba la fuente de la principal plaza de la ciudad, Piazza del Campo, y la Catedral para rituales de pública humillación de sus seguidores, en la que los desnudaba de sus suntuosos atuendos y los vestía con ropas pobres, paseando después por las principales calles de su ciudad y de otras

Teresa admite el uso común de ese envoltorio indumentario, pero reconoce en los enfermos, hombres y mujeres, la inutilidad del mismo, pues quedan “[de] todos bienes temporales desnudos y vestidos de pasiones”(14v).

Si aplicamos el razonamiento de las estudiosas anteriores a este ejemplo, resulta que la enfermedad hace ilusoria la realidad de las vestiduras (30r), desnuda el cuerpo físico de Teresa y el resto de enfermos, sin situación ni identificación en este mundo. Sin embargo es a su través como esos cuerpos disponen de nueva cobertura, la del sufrimiento, la cual los identifica como amados singularmente. Éste es el nuevo orden simbólico de esos cuerpos desnudos, el Amor. Y Teresa no hace distinción entre hombres y mujeres, sino que su mensaje es universal. Quizás Teresa no vive la obscenidad simbólica de la imagen del desnudo femenino de la que hablan M^a Milagros Rivera y Luce Irigaray (a pesar del pudor de que hace gala respecto de la lujuria, como se ha visto), precisamente porque ha vivido el mensaje de Jesús, lo mismo que hiciera Asís y lo mismo que demostrara la pureza de la Virgen, que nada tenía que ocultar a los ángeles que pretendían desnudarla, según Juana de la Cruz⁹¹⁹. Su nueva percepción del cuerpo está trabado en este mundo, pero se vive en el Otro.

Con esta misma intención pero estableciendo un paralelo similar al mundano, visten otras mujeres esos cuerpos transmutados, como Santa Catalina de Siena:

“Oh vestido fétido de nuestra voluntad, tú no recubres el alma, la descubres. ¡Oh voluntad desvestida, oh arras de vida eterna! Tú eres fiel hasta la muerte, no al mundo, sino a tu dulcísimo Creador [...] Nada más sino que Tú, Dios, te has hecho hombre y el hombre se ha hecho Dios. ¿Quién fue la causa de tal conformidad? La luz, en esta luz, ella ha conocido tu voluntad. Al conocerla, se ha desnudado de la suya, que le

del cintro de Italia y la Toscana. SCOTT, Karen: “The Lay Apostolate of Catherine Benincasa” en COAKLEY, John; MATTER, E. Ann (eds.): *Creative Women ...*, p. 113.

⁹¹⁹ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 110.

daba tiniebla, desnudez y muerte; vestida con la tuya, se ha vestido de Ti por gracia, por luz, por fuego y por unión”⁹²⁰,

o la Hermana Bertken:

“Qué persona, vestida en la ropa espiritual, el fieltro sobre el nacimiento de nuestro señor”⁹²¹.

Esta transformación de atuendos se traduce en Teresa en un reconocimiento de adornos que son fuertemente censurados por parte de la Iglesia, los ornamentos suntuosos, como adecuados en ese simbólico, digno de todo esplendor: son la “corona verda[dera]” (20v) y las “joyas preçiosas” (42r), que, por otra parte, responden a una figuración tradicional, como se reconoce en el *Conorte* de Juana de la Cruz y en tantas imágenes iconográficas que representan a la Virgen engalanada con las mejores telas y joyas.

Según M^a Milagros Rivera, precisamente los adornos del cuerpo femenino eran condenados porque hacían visible el cuerpo del pecado, lo particularizaban, le concedían impronta original y significativa, y porque relacionaban a éste con la potencia materna⁹²². La ausencia de referencias ornamentales del cuerpo físico y su reconocimiento en el construido desde la trascendencia de aquél (ni siquiera en el cuerpo mariano) apuntan a una dificultad de identificación por parte de Teresa en su cuerpo sexuado, en su físico de mujer, reconociendo como mediación posibilitadora de su propia identidad la dimensión espiritual, amorosa de Dios.

⁹²⁰ OLAÑETA, José J. DE (ed.): *Mujeres místicas. Época medieval*, Palma de Mallorca, 1998, pp. 90-92.

⁹²¹ *Erf del geesteligk de Ons* vol. 77 n^o3 (2003), pp. 276-299.

⁹²² RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Significados de la belleza del cuerpo. La cuestión del adorno femenino” en RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *El cuerpo indispensable. Significados del cuerpo de mujer*, horas y HORAS, Madrid, 1996, pp. 59-71. Una muy interesante interpretación que relaciona el adorno con el goce de la apariencia y la inclinación al juego como los elementos definitorios que anuncian al salvaje el acceso a la humanidad en SCHILLER, Fiedrich: *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 2005 (1^a edición 1795), vigesimosexta carta, pp. 343-359.

Aún aparece otra imagen muy discutida en las investigaciones sobre mujeres: el velo (21r). En ellas simboliza paradigmáticamente la alienación de la sexualidad de la mujer por parte del patriarcado, es un instrumento de su control. El velo revelaría la pertenencia de una mujer a un hombre: si en las romanas era símbolo de su matrimonio y su sojuzgamiento al marido, en las cristianas se traslada ese significado a las esposas vírgenes de Cristo. Este enmascaramiento de dominio tiene una derivación que obedece al mismo objetivo: impedir a las mujeres la posibilidad de la propia construcción⁹²³:

“La ‘velatio’ representa una operación de política sexual orientada a reencauzar dentro del sistema de géneros el potencial desestructurador que la opción de la castidad conlleva [...] La ‘velatio, como símbolo del discurso masculino de la ‘sponsa Christi’, fue la respuesta a las nuevas experiencias de castidad femenina y a sus contenidos liberadores”⁹²⁴.

La mención que hace Teresa es única y reforzadora de la idea de este mundo equívoco como un lugar de tinieblas: exactamente se relaciona con la codicia, que falsearía el sistema de valores verdadero a los ojos de Teresa (21r). El mensaje es el mismo que guía su interpretación del vestir anterior: sólo el Amor libera los sentidos profundos del alma y da sentido a la vida y el cuerpo del aquí y el ahora. Es cierto que se libera de ese cuerpo vacío, invisible, reprobable que el mundo (patriarcal) le adjudica y se ‘desenvuelve’ en nuevos espacios desde los que las transparencias de su vida y experiencia tienen realidad, pero no creo que lo haga de forma privativa femenina, sino desde una comprensión de lo Eterno.

Una vez más, la enfermedad, imagen central del tratado, actúa como filtro transformador de una existencia en otra. Y es que el cuerpo físico tiene una relación de

⁹²³ CUADRA, Cristina; MUÑOZ, Ángela: “¿Hace el hábito a la monja? Indumentaria e identidades religiosas femeninas” en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos...*, pp. 285-295.

⁹²⁴ *Ibidem*, p. 292.

interdependencia con el espiritual aprehensible, en este caso, gracias a la experiencia de la dolencia⁹²⁵. Por ello, el alma debe alimentarse y cuidarse adecuadamente, como sucede con el organismo material. Por esta relación paralela, podemos observar varios grupos de figuras que afectan a este funcionamiento corporal. En primer lugar, la imaginería alimentaria: mesas preparadas para la refección (1v, 13v, 14r), platos de alimentos (1v, 14r, 19v), cálices (15v), frutos (18v, 19v, 41v, 48v), pan (41v) y cenas (13r-14v).

Ya se ha señalado la relación entre dietética y religiosidad a través de una conmutación mágica que la religión institucional absorbe de la cultura popular⁹²⁶. Este carácter universal se troca, a juzgar por muchos estudiosos, en un fenómeno más específicamente femenino en la religiosidad cristiana. Observamos cómo la iconografía alimentaria y religiosa adquiere un matiz generizado al significarse camino común con el Cristo de la Redención. Así lo expresa Caroline Walker Bynum:

*“women found it very easy to identify with a deity whose flesh, like theirs, was food. In mystical extasy, in communion, in ascetic imitatio, women ate and became a God who was food and flesh”*⁹²⁷.

Lo ejemplificaré con algunas palabras de Hadewijch de Amberes:

“el corazón de uno devora el del otro [...] como aquel mismo que es Amor cuando se nos dió para comer [...] tan pronto como Amor así toca el alma, ella come su carne y bebe su sangre”,

Catalina de Siena:

“comiendo las almas en la mesa de la Cruz”,

Margarita de Oingt:

⁹²⁵ Yonsoo Kim prefiere hablar de identidad en lugar de espiritualidad: *“Cartagena takes advantage of her own experience to use medical discourse, which symbolizes the possibility to explore one’s own identity through the therapeutic power it offers”*, afirmando que tanto ella como otras mujeres medievales utilizan ese discurso para hacerlas parte de la sociedad universalizando su experiencia de sufrimiento, *Dolor y sufrimiento...*, abstract. En cualquier caso, ambas interpretaciones suponen una nueva ubicación de la conciencia, una más implicada en el más allá, la otra en el más acá.

⁹²⁶ Cfr. “IV.4.1.2. Mecanismos de sanación”.

⁹²⁷ BYNUM, Caroline Walker: *Holy Feast...*, p. 275.

“así serán los santos, pues beberán y comerán la gran dulzura de Dios”,

o Juana de la Cruz:

“Saborear a Dios, beber la leche de Cristo, corazones bien guisados y adobados con especias de virtudes y buenas obras, engrasados y untados con grasa de caridad, la santa escritura que sabe más dulce que el panal de miel”.

M^a Mar Cortés, más que en un sentido alimenticio y carnal, subraya la generización de esta figuración por el sufrimiento y el uso de lenguas maternas:

“Como derivación de la vivencia mística vinculada al sufrimiento, y en relación con la capacidad de expresarse a través de las lenguas vernáculos, las descripciones que crean estas mujeres usan en mayor proporción que los hombres, abundante vocabulario en torno al alimento o al contacto físico”⁹²⁸,

contacto que puede apreciarse en la misma Hadewijch:

“Mientras las arterias se tensan y se desgarran y el alma se funde como en el crisol, aunque se ame así al Amor, la noble desconfianza no siente ni amor ni seguridad, de tanto que la sed dilata a la desconfianza”,

o en María de Ajofrín:

“Y este cuchillo que ves en la boca de Dios poderoso traspasará tu coraçoon y hará en él llaga y saldrá sangre biba que será verdadero testimonio a todos...”.

A pesar de estar alimentado, algunas funciones del cuerpo pueden padecer, como el oír (4r), hablar (4r), yantar (1v) o soñar (9v-10r) y caer en enfermedades como la sordera y mudez de Teresa (3v), fiebre (29r), plagas (39v,43v, 45r), dolor de estómago, cabeza, bazo o hígado (28v-29r, 30r), o incluso en la muerte (9v-10r).

También la función humoral, cuyo funcionamiento se ha señalado brevemente con anterioridad, tiene su reflejo en *Arboleda*, y revela a una Teresa conocedora de unos mínimos conocimientos médicos, quizás debido a su contacto directo a través de sus propias enfermedades. Continuando con el esquema de trasposición de espacios, los

⁹²⁸ CORTÉS TIMONER, M^a del Mar: *Sor Juana de la Cruz...*, p. 52.

humores se utilizan para expresar en un nivel espiritual el desequilibrio que los pecados producen en la salubridad del ánimo (28v-29r).

Para subsanar este estado de postración el cuerpo precisa de cuidados médicos: desde un doctor (28v-29r, 42r), hasta medicinas (28r), dietas convenientes (9v, 18v-19r), amargos xaropes (29r), purgantes, (29r), mutilación de miembros o su traspaso con hierros candentes (29r), y vigilia (10r).

De entre estos cuidados destacaré el ayuno (32r). La abstinencia alimenticia es denominador común de muchas religiones y culturas, apareciendo como una exigencia ligada a situaciones de excepción, fases de transición cruciales. A pesar de su universalización, parece que este cuidado se rigoriza en términos generales y desde el cristianismo cuando es aplicado al sexo femenino. Así parece confirmarlo el hecho de que pueda leerse en literatura de distintos géneros y objetivos (*Blanquerna, Lo llibre de les dones*, etc.), evidenciando un patrón mental coercitivo que está en consonancia con la ideología que hace del cuerpo de la mujer el origen de todos los males.

La utilización del ayuno como expresión dignificadora de las festividades de la mujer modélica por excelencia, la Virgen María en su concepción, nacimiento, anunciación, su embarazo, purificación y asunción⁹²⁹ es la rúbrica que sanciona esta relación generizada.

Como ejemplo cercano a Teresa se confirma en la diferente trascendencia que el ascetismo tuvo en las ramas mendicantes femenina y masculina. En ésta última los ayunos, como parte integrante del ascetismo, se entendían como un medio para llegar a una cierta libertad interior mientras que para Santa Clara de Asís y sus hijas espirituales se convirtieron, junto a las mortificaciones corporales, en aspecto fundamental de la

⁹²⁹ CONTRERAS JIMÉNEZ, M^a Eugenia: “Religiosidad cristiana femenina en Segovia entre el Medievo y la Modernidad” en *Las mujeres en el cristianismo...*, pp. 133-134.

perfección, representantes de lo cual pueden ser Clara de Montefalco, Margarita de Hungría⁹³⁰ o Alijt Bake⁹³¹. Sin especificar profesiones concretas, el testimonio de prácticamente todas las mujeres que ha llegado hasta hoy y que destaca su virtud, referencia su inclinación por el ayuno o, cuanto menos, por su rigor dietético: hermana Bertken, Santa Lugarda, Santa Catalina de Génova, Santa Francisca Romana, Santa Columba de Rieti, etc.

Como anteriormente se hacía al relacionar el imaginario alimenticio y el Cristo de la Redención, el ayuno se generiza en él a través del sufrimiento, pues la Pasión remite a su Encarnación y humanidad⁹³². Incluso más allá de identificaciones específicas, desde el feminismo se ha llegado a una sexuación del deseo universal de la violencia, según la cual los hombres dirigirían esa agresión hacia el exterior, mientras que las mujeres lo harían contra ellas mismas y hacia el interior. En relación con esta violencia específicamente femenina, la del ayuno, se ha visto tradicionalmente la enfermedad de la anorexia, ligada al rechazo a la edad adulta y la sexualidad. Según Ida Magli cabe entender este rechazo al alimento, a la sexualidad como la oposición femenina a la función social que la cultura asignaba a la mujer, la reproducción y mantenimiento alimenticio familiar⁹³³.

Pero también implica un ennoblecimiento de la carne por su subyugación, una superación de la debilidad de su cuerpo de mujer, acaso una nueva definición, una

⁹³⁰ SÁNCHEZ HERRERO, José: “¿Una religiosidad femenina en la edad Media Hispana?” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo...*, p. 161.

⁹³¹ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, pp. 50-51.

⁹³² VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, pp. 56-57.

⁹³³ MAGLI, Ida: “Il problema antropologico del monachesimo femminile” en *Enciclopedia delle Religioni*, IV (1972), col.627-643. De forma similar se pronuncian Ross Craemer, Jo Ann MacNamara, Elisabeth Schüssler, etc. Tomado de ECHÁNIZ SANS, María: *Heterodoxia y política...*

nueva fuente de elevación del espíritu (a este respecto hay que mencionar que un ayuno prolongado suscita una producción natural de opiáceos⁹³⁴).

¿Acaso tuvo que ver esta posibilidad con la escucha por parte de Teresa del mensaje divino y el abandono de todo placer mundanal? ¿Quizás con ese afán de superación de su feminidad? ¿Con un proceso pasional propio? O, teniendo en cuenta que ella no era partidaria de excesos, ¿estaría relacionado con las imposiciones alimenticias derivadas de sus dolencias? Supongo que no hay respuesta, pues, lo mismo que dije respecto de la experiencia auditiva de los sordos, una cosa es la fisiología, otra el contenido o sus razones.

Además de la proclividad al ejercicio de la inanición, la mayor conexión de las mujeres con la cultura alimenticia se demuestra en su distribución de comidas a pobres y en su asociación más íntima con la “*quintaesencia de la comida cristiana, la Eucaristía, que tenía una desproporcionalmente mayor presencia no sólo en la devoción femenina, sino también en sus milagros y visiones*”⁹³⁵ como manifiestan los testimonios de Catalina de Siena o Santa Catalina de Génova, entre muchos otros.

Esta asociación también aparece en *Arboleda* en la referencia que Teresa hace de la cena espiritual a que los enfermos están invitados:

“Creo sin dubda ser aquélla de la qual es escripto: ‘Bienaventurados aquéllos que a la çena del Cordero son llamados’” (13r).

Ronald E. Surtz llama la atención sobre la literalidad con que Teresa apela en esta cita. Según este investigador, lo más habitual es que por los invitados a dicha cena “*pobres y lisiados, y ciegos y cojos*”, se entendiera en esta época los judíos y herejes, en

⁹³⁴ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, pp. 77-80.

⁹³⁵ COAKLEY, John: “Introduction: Women’s Creativity in Religious Context” en COACKLEY, John; MATTER, Ann E. (eds.): *Creative Women...*, p. 5.

un intento particular de atraerlos a la verdadera fe⁹³⁶. En cambio, Teresa, a mi juicio, utiliza a sus protagonistas de manera textual, de tal forma que la llamada de Dios está señaladamente dirigida a ella como enferma.

A pesar de que este festín remite a la Redención final prometida por Cristo, como he dicho, también es verdad que esta cena hace referencia a aquella Última que será, precisamente, la que profetice y recuerde sacramentalmente la Pasión y Resurrección.

En este sacramento ha de reconocerse el símbolo central de la cultura tardomedieval. En él se compendian los componentes salvíficos universales de la Encarnación, la Pasión y la Redención de los pecados⁹³⁷. De su universalidad y eficiencia en términos espirituales trata Durando de Mende en su *Rationale divinatorum officiorum* (c.1286). En él enseña a transfundir en meditación y éxtasis cada gesto de la liturgia tradicional, favoreciendo la iniciación y exploración del cosmos del cristianismo místico:

“Todo lo relativo a objetos y ornamentos, en los oficios divinos, está lleno de signos divinos y de misterios, y colmado de una celestial dulzura, siempre que haya quien con cuidado los escrute y sepa libar la miel de la piedra y el aceite de la peña más dura”⁹³⁸.

Muchas mujeres fueron absolutas devotas de este sacramento porque subraya la capacidad recreadora y alimenticia de las pérdidas de sangre de Cristo, su humanidad nacida de cuerpo de mujer, el dolor encarnado. A partir del siglo XII Cristo adquirió rasgos femeninos de tal manera que no era extraño leer o ver imágenes de Él dando de mamar o pariendo a través de su Cruz a la cristiandad.

Juana de la Cruz se hace eco de esta transexualidad en el modelo que dentro de su orden se consideró que más perfectamente lo imitó, San Francisco:

⁹³⁶ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, pp. 23-24.

⁹³⁷ GRAÑA CID, M^a del Mar: “Religión y política...”, p. 152.

⁹³⁸ ZOLLA, Elémire: *Los místicos de Occidente...*, pp. 272-273.

“E dixo el Señor que, como san Françisco subió delante d’Él, le llamó diziéndole:

-Ven acá, mi amigo seráfico e alférez mí. Muéstrame tus tetas.

E que él le respondió, diziendo con mucho gozo:

-Mis tetas, Señor, helas aquí, que éstos que traigo comigo fueron las tetas de mis deseos

[...]

-Dime, amigo san Françisco, si quieres ser mi muger e si te quieres huñir e ayuntar comigo” (Conorte, ff.370v-371r)⁹³⁹.

Las posibilidades de identificación con Cristo en la Eucaristía y a su través con lo divino son inmensas. Por ello no son pocas las que tienen experiencias místicas tras la comunión, como María de Santo Domingo⁹⁴⁰, o ante la visión de la Cruz, como Santa Rita de Cascia y Juliana de Norwich⁹⁴¹.

Incluso, y en relación con la deformación sufriente de los cuerpos antedicha, se busca con ahínco el dolor redentor que se celebra en este sacramento, como testimonió Alyt Bake, según la cual los sentidos y la razón *“doivent mourir et se soumettre par amour à la mort de Notre Seigneur Jésus Christ”* alcanzando *“un tel stade de misère qu’il craint de mourir ou de devenir fou... Sur ce chemin, il n’y a pas de lumière venant de l’intérieur, pas de secours venant de l’extérieur...Ici l’âme doit être ‘métamorphosée’ à l’image de Dieu. La plupart des âmes n’atteignent pas ce dépouillement total, cette vie dans la mort...”⁹⁴²*, o su expresión, como el tormento descrito por Constanza de Castilla en sus “Oras de los clavos”, en las que es frecuente encontrar referencias a huesos descoyuntados, llagas, tormentos, rompimiento de entrañas, etc. (74r); por Juliana de Norwich en sus *Revelaciones* que recuerdan la corona de espinas, el empaldecimiento del rostro, la flagelación, la herida del costado,

⁹³⁹ CORTÉS TIMONER, M^a del Mar: *Sor Juana de la Cruz...*, p. 74.

⁹⁴⁰ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 91.

⁹⁴¹ En ocasiones, la devoción a la Cruz lleva a extremos simbólicos reales o legendarios, en todo caso siempre efectivos, como temporalizar la muerte de algunas de sus entusiastas, como Santa Catalina de Génova, que murió el día de la Exaltación de la Cruz, 14 de septiembre, en 1507.

⁹⁴² VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos*, p. 66.

el instante de la muerte, etc.⁹⁴³ o el culto de Juana, del que no hay más que advertir el signo que tomó por nombre: de la Cruz⁹⁴⁴.

Es en esta tesitura de exaltación de la corporeidad como hay que entender tantas experiencias fenomenológicas a través de anormalidades físicas, raptos, semiinconsciencia, estigmatizaciones, etc. De hecho los signos corporales fueron cruciales para testimoniar la autenticidad de la pureza de las experiencias religiosas de algunas mujeres como Juana de la Cruz, María de Ajofrín o Hosanna de Mantua.

De ahí que la meditación sobre la Pasión fuera muy recomendada, como en el anónimo *The Cloud of Unknowing*, en *Emendatio Vitae* de Richard Rolle, el *Speculum* de Edmund de Abingdon, etc.⁹⁴⁵

Dada la intensa energía empleada para enfatizar los aspectos corpóreos y salvíficos de los santos tormentos que se observa en tantos tratados y sobre todo en tantas prácticas religiosas del momento, quizás era de esperar que en una obra como *Arboleda de los enfermos*, en que el cuerpo como materia doliente y maleable a los designios divinos es omnipresente, se adscribiera a tal corriente fenomenológica, pero no hallo en esta autora regodeo alguno en la descripción específica de los padecimientos ni identificación con ellos: mientras reconoce un penar voluntario,

“El padescer voluntario es el que padescieron los mártires y eso mesmo los confesores y otros muchos siervos de Dios, e oy padescen algunas personas devotas que por su mesma y propia voluntad se dan a padescer abstencia, ayunos, vigiliyas, disciplinas y otros muchos trabajos” (25v-26r),

ella pertenece al grupo de los dolientes por fuerza y necesidad,

⁹⁴³ CIRLOT, VICTORIA; GARÍN, BLANCA: *La mirada interior...*, p. 262.

⁹⁴⁴ Esta devoción por la mortificación física o su figuración ha sido interpretada en ocasiones como consecuencia de la falta de cobertura simbólica femenina en una Trinidad masculina, razón por la que las mujeres se verían empujadas a buscar medios de emulación posibles en términos asexuados, como lo es el dolor. En mi opinión no tiene por qué ser respuesta a una carencia simbólica, sino una formulación directa de una inquietud espiritual.

⁹⁴⁵ GLASSCOE, Marion: “Time of Passion...”, pp145-146.

“Dios, por su infinita clemencia, los acata y hiere con su mano y los haze padecer aunque les pese (26r).

Es más, reconoce que “los que fueron flagelados a provación, así fue lleno de prudencia su padecer, *que* quanto más el fuego de las angustias los tormentaban, tanto más centrada y clara pareció la su just[i]cia y bondad *en* presona (...) Mas por quanto los extremos son muchos d’esquivar (...) dexemos en paz la provación de los justos, pues no es *nuestro* plato” (26v).

Después de lo visto, ¿contradice la utilización de la imagen de la cena del Cordero la urgencia de Teresa de una relación directa con Dios? ¿Y la ausencia casi total de referencias a Cristo? En mi opinión no. Una vez más la elección de las imágenes por parte de Teresa se inscribe de forma natural en su tiempo. Sus preferencias con respecto a alusiones divinas directas o indirectas tienen más que ver con su sufrimiento y la necesidad de infalibilidad, de beber de la fuente misma de la salvación, del origen sin fisuras que es Dios mismo⁹⁴⁶.

Por la relación vista entre cuerpo/símbolo e identidad, me parece interesante señalar para terminar con este apartado en qué personas (en tanto cuerpos generizados), o testimonios (como resultado de la plasmación concreta de una subjetividad implícitamente generizada), se reconoció Teresa .

Explícitamente Teresa hace suyas palabras del libro de David (8r) y toma como referencia testimonial del proceso espiritual de la enfermedad a San Francisco (32v), y como maestro a Job (43r)⁹⁴⁷. La cualidad que tienen en común y que hizo que Teresa recurriera a ellos es su virtud y sabiduría, en ningún momento la autora apela a signo

⁹⁴⁶ Cfr. “IV.4.3.1. La familia”.

⁹⁴⁷ A pesar de que Teresa no se identifica con estos dos últimos hombres, el hecho de que los tome como figuras de las que aprender implica una influencia directa en su identidad o en la que pretende que sea. El resto de nombres (San Bernardo, San Agustín, etc.) son meramente tomados como autoridades.

alguno generizado, puesto que la virtud no era prerrogativa de ningún sexo y en cuanto a la sabiduría, como se ha visto más arriba⁹⁴⁸, la que Teresa reconoce como tal atiende a su sentido espiritual y experimental, sentido para el que tanto hombres como mujeres están preparados.

En cuanto a la personificación del padre con la inclinación humana (7v) tampoco en esta ocasión representa generización alguna pues también en femenino se encuentra aquella inclinación en la madre de los hijos de Zebedeo (45v), ambas figuraciones de las dificultades para el acceso de los dones divinos.

Por otra parte, aunque la enfermedad es nombrada como “omezillo” (25v), no puedo distinguir la razón, pues tanto podría apelar a la cualidad tradicionalmente masculina de actividad, incluso generadora, como ocultar una burla, considerarse negativa por el dolor que impone como positiva en cuanto que es la enfermedad un camino de salvación.

Por la supremacía dada a la Paciencia como virtud y su alegorización en la persona “desta onorable perlada llamada Paçie[n]çia” (20r), a pesar de que Teresa no llega a identificarse con ella, por su deseo de aprehenderse de ella es forzoso traer a colación aquí a esta imagen generizada en más de un sentido. En primer lugar, lingüísticamente, porque *a priori* la imagen de una ciencia, naturaleza o verdad femenina se ajusta simplemente a la manera en que hablamos. Dado que en latín, italiano, francés, alemán y castellano la mayoría de los nombres abstractos son de género femenino, la imagen que de inmediato se nos presenta es la de una mujer, a pesar

⁹⁴⁸ Cfr. “IV.4.3.2. La educación”.

de que existen unos pocos ejemplos excepcionales de desajuste iconográfico al respecto como “fuego”, masculino en francés y latín, que se representa como mujer⁹⁴⁹.

En segundo lugar, no obstante esta explicación cierta y plausible, parece no ser suficiente para explicar esta pauta simbólica, que apunta a un significado más profundo. De hecho, los orígenes históricos del género gramatical, siguen prácticamente sin explicación. Desde la Filosofía y Fortuna de Boecio, pasando por la Fe, Sabiduría y Caridad de Hrotsvitha de Gandersheim o la Razón, la Rectitud y la Justicia de Christine de Pizan hasta la Urania de Cunitz, las musas mujeres han intervenido en todos los ámbitos. Y es que la tradición viene de lejos. Como recoge Longa Schinbinger, refiriéndose a la ciencia, la idea de una guía femenina a la verdad se remonta a cosmologías antiguas como el platonismo, en las que el objeto de la historia natural era unir a todas las mentes con aquella Única que está por encima de todas ellas. De esta forma, la mujer representó la sabiduría y concepciones antiguas del conocimiento.

Por otra parte, dado que el hombre no se entiende sin la mujer (al margen de la valoración que a ésta se le de) y que ambos son necesarios para la creación (en sentido restringido y amplio como conjunción de elementos complementarios y distintos), puesto que quienes nombran y crean ciencia y arte de consideración pública eran habitualmente hombres, puede pensarse que la personificación femenina de estos iconos tiene relación con su sexo que busca el equilibrio. En una línea aristotélica, podría decirse que el intelecto (masculino) busca el cuerpo (femenino). O desde un punto de vista neoplatónico renacentista, si el alma o principio racional innato es femenina, la que gobierna el mundo, impregna los cielos y perdura a través de los tiempos, su

⁹⁴⁹ Por ello, Londa Schiebinger aventura la posibilidad de que “*la desaprobación que sufrió el icono femenino en Inglaterra es acaso atribuible a la inexistencia de género en el sustantivo inglés*”, *¿Tiene sexo la mente? Las mujeres en los orígenes de la ciencia moderna*, Cátedra, Madrid, 2004, p. 197.

tendencia es la unión con el Rey de la Gloria, Dios Padre, para la conservación del orden del universo⁹⁵⁰.

Teresa, ejerciendo un papel asignado socialmente al género masculino, como creadora literaria y comunicadora de su saber, al personificar a aquella abadesa Paciencia pudo hacerse eco, consciente o inconscientemente, de estas tradiciones.

Además de esta generización, y siguiendo el hilo de las reflexiones de M^a Mar Cortés⁹⁵¹, me referiré ahora al revestimiento de esa virtud con los ropajes de la Madre de Cristo. Para ello me guiaré por las consideraciones que la caracterización mariana de la providencia en el *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena mereció a Galen B. Yorba-Gray⁹⁵².

La devoción a la figura de María tuvo un desarrollo teórico asociado a su importancia en el plan de la Providencia o sabiduría divina para el gobierno y conservación del orden terrenal. Ya en 431 se le declara en Éfeso *Theotokos* o Madre divina, cobrando en España a partir del siglo V cada vez más importancia en la liturgia mozárabe, hasta tal punto que Kyra Belán afirma que la población medieval creía en la plena divinización de la Virgen. Este valor es manifiesto en toda Europa, pudiendo presentarse como hitos en el siglo XII de este culto la Catedral de Chartres y las peregrinaciones a Nuestra Señora de Montserrat. Si la relación analógica de estas dos figuras había llegado a estos extremos, no es de extrañar que las facultades intrínsecas al Dios Padre, pudieran verse transferidas a la Virgen Madre.

Ahora recapitulemos las características que Teresa reconoce en la Paciencia: es la obra perfecta (23), la mayor virtud (20) que incluye a todas las demás (46), sus fines se

⁹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 198-199.

⁹⁵¹ *Cfr.* “IV.4.3.1. La familia”.

⁹⁵² YORBA-GRAY, Galen B.: “La caracterización mariana de la providencia en el ‘Laberinto de Fortuna’”, *La corónica* 32.2 (2004), pp. 172-189.

entienden directamente con Dios, a quien sirve y agradece (44), tiene su principado en la humanidad, a quien rige (19v) y dispensa según entienda que necesita (45), las riquezas mundanas están sujetas a su jurisdicción (31) y se le debe obediencia (45). Resumiendo, es la guía espiritual más fuerte, un enlace directo con Dios y regidora de los humanos en este mundo. Diríase en cuanto a los dos primeros atributos que éstos pertenecen por excelencia a María. Respecto del tercero, atendería al concepto global teológico de la providencia, que paradigmáticamente pertenece a Dios, pero que en virtud de la teoría anteriormente apuntada puede ser imputada también a Aquella.

¿Por qué Teresa evita de forma tan flagrante la evidencia, en este caso María, y hace una traslación perfecta de su esencia espiritual (o al menos gran parte) a la alegoría de la Paciencia? De nuevo el proceso de inmasculación que probablemente vivió Teresa puede explicarlo, el cual le llevaría a tal elección por el carácter abstracto del término. También es posible que, siendo segura la familiaridad de Teresa con la endémica figura de María y sus atributos, al tratar de establecer una virtud o facultad inquebrantable e insuperable que la redimiera de su penosa existencia y le facilitara el acceso a ese Padre deseado, realizó una traslación, de nuevo consciente o inconsciente, de aquella figura que de por sí encarnaba esa capacidad al símbolo abstracto por ella elegido. El encuentro ante un símbolo de esas características despertaría automáticamente una serie de imágenes mentales que ya estaban almacenadas en la memoria. Muchos estudiosos ratifican que

“esquemas de esta clase funcionan como nudos en una red asociativa que utiliza la memoria a largo plazo [...] Tomás de Aquino comenta que a veces ocurre que un hombre entiende y rememora algo debido a que el phantasma (imagen) de los que ha oído o visto antes se le ocurre en ese momento. Esto sucede cuando la imagen presente queda relacionada con el objeto externo previamente sentido”⁹⁵³.

⁹⁵³ *Ibidem*, pp. 174-175.

Alberto Magno se hace eco de esta teoría y afirma que el reflejo mismo en ocasiones empieza a base de algo entendible que se ha recibido antes, ideas que desembocarán en la teoría moderna de esquemas. En palabras de Wiliam F. Brewer

*“Modern Schema theory is focused on the problem of how previous knowledge impacts current mental processes. It assumes that genericknowledge of the world is represented in unconscious mental structures (schemata). The old knowledge represented in the schemata interacts with incoming wpecific information through a process of schema instantiation”*⁹⁵⁴.

Como sucedía con la guía espiritual de Juan de Mena, la imagen literaria elegida por Teresa recuerda tanto a la Virgen por motivo de su gran representación iconográfica presente en esta época, contacto que es más profundo, aún si cabe, teniendo en cuenta la profesión de la autora como monja.

El mismo razonamiento teórico puede servir para explicar la caracterización de la Paciencia como prelada y abadesa, dada la proximidad de estas figuras a dicho ministerio y su ejercicio efectivo y real de cierto poder público, en ocasiones importante. Además es de notar que la elección del cargo de abadesa no sólo respondería a la cercanía que se le supone a la autoridad que regía su convento, sino que ésta goza de un ámbito de influencia más amplio en el imaginario colectivo, siendo una caracterización literaria femenina a la que se le asociaba sabiduría y poder, de tal forma que si la monja podía ser un personaje escindido entre lo positivo-religioso y lo negativo-mujer, la abadesa era vista positivamente en todo momento. Incluso en el caso de caer en tentación el tratamiento otorgado a ella era diferente, subrayando las virtudes

⁹⁵⁴ BREWER, WILLIAM F.: “Bartlett, Functionalism, and Modern Schema Theories”, *Journal of Mind and Behavior* 21.1-2 (2000), pp. 37-44, tomado de *ibídem*, p. 175.

de que hacía gala. Evidentemente también en estas creaciones estaba presente el merecimiento de la obediencia debida a la autoridad de la abadesa⁹⁵⁵.

¿Supone este reconocimiento a la feminidad una invalidación a esa renuncia al cuerpo de mujer que he señalado antes? No, porque en ningún momento hace referencia a su cuerpo femenino, a su especificidad como mujer en un momento en el que precisamente la maternidad de su sexo tenía máxima relevancia: es Ella quien se presta a su Encarnación, quien lo pare y cría, quien posibilita el misterio de la Eucaristía por su humanidad y por iniciar a Jesús en su vida pública en el episodio de Canaán precisamente con el milagro de la transustanciación, quien se duele de la pérdida de su Hijo. Lo que esta omisión revela es que lo que Teresa desea es subrayar el carácter espiritual de la figura de la Paciencia, quizás inconscientemente el de la Virgen, pero en ningún caso su cuerpo femenino.

De forma paralela a como sucedía en el espacio arquitectónico, las figuraciones colectivas como tribu o pueblos (7r) se muestran en terreno mundano como potencialmente peligrosas ante la inseguridad del individuo enfermo, el cual gracias al amor divino y su comprensión espiritual se vuelve con confianza en su derredor y forma hermandad (18r), convento de los dolientes (19v), comunidad (41v), órdenes (44v), etc.

⁹⁵⁵ TENENBAUN, Felipe: “La mujer en el convento: *Fructus Sanctorum*”, *Memorabilia* 8 (2004-2005), pp. 9-10. Otro ejemplo como abadesa Humildad en *Espejo de religiosos*, CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, p. 69.

IV.5.3. Otros espacios de menor entidad

IV.5.3.1. El espacio socio-económico

Otro de los espacios que se exploran en el imaginario de Teresa es el de las relaciones sociales circunscritas en un marco señorial, como queda señalado. En este contexto, y en razón del teocentrismo que marcó esta época histórica, tanto el plano terreno como el religioso se mezclan. Con Dios a su cabeza (33r), y en orden jerárquico descendente, encontraríamos a los preladados y dignidades de gran estado (6r-v, 19v), seguidos de los de menor estado y súbditos inferiores (19v), sus siervos y criados (7v), y, en lo más marginal de este sistema, pero formando parte inherente de él, a los vagabundos. Todos ellos mantienen una relación respecto de su superior de obediencia⁹⁵⁶, que puede llegar a equipararse en los peldaños más bajos de la pirámide con el cautiverio. Aceptada y reivindicada como moral esta distribución social, Teresa la aplica asimismo en su entorno más próximo, el convento: la figura de la abadesa o prelada aparece como la autoridad bajo cuya jurisdicción se hallan quienes profesan en él (20r, 45r).

Y una vez más, esa dimensión vivida sobre la tierra tiene su paralelo en un cuerpo social íntimo, que atiende a las dos modalidades antedichas: en su vertiente más genérica de señorío terrenal, la razón es quien detenta la jurisdicción sobre los sentidos corporales (8v), así como la enfermedad mantiene bajo la suya a los bienes y riquezas mundanas (31r). Eliminados los elementos externos físicos y terrenales, siguiendo el proceso de los espacios anteriores, se accede a un señorío íntimo, cual convento

⁹⁵⁶ Deborah S. Ellis relaciona esta imagen con la condición de Teresa de monja enclaustrada, constituyendo *“the concepts of obedience –with its concomitant idea of hierarchy- and of enclosure [...] the two images most central in her writing”*, *“Unifying imagery...”*, p. 44.

espiritual privativo, en el que será la abadesa y prelada la paciencia, quien ejercerá su poder señorial sobre las dolencias y angustias espirituales (19v, 45r).

Asimismo señalaré que la formación de nuevas redes relacionales apuntadas más arriba (comunidades (41v), conventos (13v, 16r, 19v), órdenes (44v), cuadrillas (7v), linajes (6v), etc.) son exponente de la organización vinculante que rigió el Medievo.

En cuanto a los términos más puramente económicos, aparecen en este texto imágenes ilustrativas de actividades mercantiles que ayudan a comprender la conversión de bienes de un espacio en otro. Sobresale de entre ellas la figura de la moneda (8r, 24r-42v), de uso ya relativamente genérico en una sociedad en la que el comercio había introducido notables cambios⁹⁵⁷.

El empleo de esta metáfora en forma concatenada, según lo visto en el análisis de la estructura de *Arboleda*, bebe de una antigua tradición que obedece a la misma lógica de logro conseguido tras acceso progresivo superado, pero que habitualmente se articula en torno a una imagen concéntrica, como se expresa por ejemplo en tantos “mandalas” orientales, o dentro del islamismo en el “*Kitab al Tayrid*” de Ahmad al-Gazali (siglo IX), y que recogerá paradigmáticamente en el cristianismo Teresa de Jesús en sus “Moradas del castillo interior”, entre otros autores⁹⁵⁸.

Si bien, esta forma se explicita más fácilmente en esta secuencia metafórica, en parte debido a su constitución a través de un número significativo de elementos, el espíritu que la alienta podría identificarse en otros contextos, aunque más solapadamente. Pongamos por caso la dicotomía que planea en toda la obra: mundo exterior *versus* mundo interior. Los adjetivos utilizados remiten de inmediato a una

⁹⁵⁷ Cfr. BOIS, Guy: *La revolución del año mil...*

⁹⁵⁸ LÓPEZ-BARALT, Luce: “Teresa de Jesús...”, pp. 59-61.

figura de estructura concéntrica en la que lo más valioso se sustenta en el centro de la misma.

También ésta sería la idea que subyace, aunque inversamente, en la estructura de escalera de acceso a Dios a través de las virtudes que funcionan como ruedas (47v), el silencio, los sentidos, etc.

Resumiendo, el concepto de secuencia en relación con lo divino parece respetar un orden que atiende a su ocultación, o cuando menos a un difícil acceso para cuya consecución existe una serie de elementos interconectados y cuyo tránsito es de obligada o habitual ejecución.

El hecho de haber encontrado dicha subestructura en diversas tradiciones, incluso en muy distintas cronologías (pensemos por ejemplo en las cuevas de enterramientos y prácticas religiosas prehistóricas, en la codificación de mensajes espirituales, en la iconografía, etc.) puede tener varias interpretaciones: una, que sea por aculturación como estas prácticas se transmiten y asumen; otra, que respondan a una forma de pensamiento esencial humano.

Además de la imagen de la moneda y su estructuración, otras figuras utilizadas en el área de la economía serían el comprar y vender placeres (14r, 16v), trabajar (19v, 20r), negocios con mercaderías (24v), mercados (14r), balanza y fiel, peso y libra (47r-v). Sacadas estas imágenes de la vida terrenal, son utilizadas no obstante directa y casi exclusivamente en su vertiente espiritual, en la que la enfermedad sería quien proporcionara los medios con los que obtener los beneficios de este espacio (25v).

Asimismo, y paralelamente a lo que sucedía en anteriores espacios, recordemos que es la enfermedad y su consecuente soledad la que le impulsa a evitar la ociosidad y

ocuparse en la confección de este tratado, el cual es un material corpóreo, pero también un débito espiritual (1r, 2r).

Por el mismo proceso de conversión de espacios, el valor de la “hazienda y la casa” en lo que de fiduciario supone se transforma en el mérito del ánima (64v)

Por último hay que señalar que, siguiendo con la paradoja interespatial, la enfermedad es quien impide la fortaleza, la agilidad mental, incluso el movimiento del paciente, lo cual le lleva a trabajar y moverse a velocidades aún mayores que las esperadas en una vida terrena, en los negocios del pensamiento y el espíritu (26r-v, 34v-35r).

IV.5.3.2. El espacio natural

Las imágenes en este contexto pueden dividirse en varias tipologías. Destaca en primer lugar el reino vegetal con su arboleda (1r, 1v), tronco y raíces (21r, 29v); le siguen los injertos (1v) y frutos (18v, 41v), la viña (14v), las mieses y sus plagas y malas hierbas (41v), margaritas (42r), etc. Representan el reino mineral el agua (30v, 41v) y el metal (24r, 30v). Relacionando ambos ámbitos aparece el paisaje en el mar y la tierra (24v), las ínsulas (1r) y las arenas de la playa (15v), así como la cambiante climatología (18r) y la niebla (1r).

En esta exposición Teresa se limita a recurrir a este fondo terrenal como escenario del espacio espiritual paralelo, pero esta vez sin un puente de conexión-inversión entre ambos. Es decir, su significado es unívoco. Quizás obvie este enlace específico por constituir imágenes ampliamente utilizadas en las Sagradas Escrituras, y por tanto implícitamente envueltas en cierto hálito inefable.

Exceptúo de esta pauta la arboleda, el mar, la ínsula y la niebla.

Respecto de la arboleda, que ocupa principalísima posición al dar título a la obra y puede representar paradigmáticamente el transvase virtual físico-espiritual que alienta toda la obra, como señala Esther Pascua⁹⁵⁹, su elección sigue el gusto por el *locus amoenus* que tan abundantemente usó términos en el bajo Medioevo como *vergel*, *orto* o *jardín*⁹⁶⁰. Concretamente muchos trabajos didácticos los utilizaron en alusión a las cosas en ellos contenidos que, como en *Arboleda*, servían para solaz y bien del espíritu

⁹⁵⁹ MARTÍNEZ, Cándida; PASTOR, Reyna; PASCUA, M^a José de la; TAVERA, Susanna (dirs.): *Mujeres en la historia...* p. 174.

⁹⁶⁰ Así por ejemplo *Vergel de consolación, Orto do Esposo, Jardín de nobles doncellas, Vergel de príncipes*, etc. DEYERMOND, Alan: “*El convento...*”, p. 21. No hay que olvidar que esta figura también se halla presente en las Sagradas Escrituras, por ejemplo en Pr 15:4.

de los lectores⁹⁶¹, como por ejemplo el *Espejo de religiosos*. No ha de olvidarse sin embargo que la percepción de la naturaleza y de sus bienes, de la tierra y de sus frutos, es consustancial al ser humano. Desde la Alta Edad Media, de la lectura de narraciones hagiográficas, relatos cronísticos, literatura caballeresca, etc., se desprende que el hombre era capaz de admirar la belleza de los árboles, bosques y campos, y de encontrar, por ejemplo, algún consuelo en sus encantos⁹⁶². Como ilustración de esta percepción citaré la *Vida de Willibald y Wynnebald* de Hugerbuze, abadesa del monasterio de Heidenheim, quien en el siglo VIII utilizó la imagen de la arboleda de forma sorprendentemente similar a Teresa:

*“como una criaturilla ignorante que entresaca unos cuantos pensamientos de la sagacidad de su corazón, de los muchos árboles frutales repletos de variedad de flores, me complace arrancar, reunir y exhibir unos cuantos, reunidos con un débil arte cualquiera, al menos de las ramas más bajas”*⁹⁶³.

Otra cuestión es que el hombre medieval, en general, no experimentara una atracción apasionada hacia la naturaleza, cosa que se explica por el hecho de que en aquel tiempo vivía inmerso en ella, unidos hombre y mujeres a la tierra, al paisaje. Por esta razón será en los últimos siglos medievales con el inicio del humanismo, que coincide con la expansión de la ciudad por la geografía europea, cuando la nostalgia de la naturaleza y su percepción más estética se sienta con mayor fuerza⁹⁶⁴.

Referencias más precisas a la elección de Teresa también se han destacado. Lewis Joseph Hutton la pone en relación con las visiones de la beata María de Ajofrín⁹⁶⁵ y con

⁹⁶¹ GRAÑA, M^a del Mar; SEGURA, Cristina: “Simbología del cuerpo y saber de las mujeres en el discurso masculino clerical. Dos ejemplos bajomedievales” en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos...*, p. 107.

⁹⁶² GURIÉVICH, Aaron I.: *Las categorías de la cultura...*, pp. 84-86; PALLARES MÉNDEZ, M^a C.: *Ilduara...*, pp. 9-10.

⁹⁶³ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Textos de mujeres...”, p. 142.

⁹⁶⁴ Evidentemente hay excepciones, como la de San Francisco y su insigne relación con la naturaleza. Recordemos, una vez más, que Teresa perteneció a su orden femenina.

⁹⁶⁵ pp. 15-16

el *Blanquerna* de Raimundo Lull⁹⁶⁶. Incluso este autor tiene una obra intitulada *Arbre de Sciencia*, dividido en dieciséis partes que tratan cada una de ellas de un árbol en particular: “Arbre humanal”, “Arbre moral”, “Arbre moral”, etc., en los que se encuentran paralelos con los tratados de Teresa⁹⁶⁷. Lorenzo Rubio González también la remite a la introducción de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo así como “*nos orienta hacia la umbría floresta de la literatura renacentista*”⁹⁶⁸. Ciertamente son muchas las obras que emplean esta imagen, como las de San Agustín, San Gregorio, Odo de Cluny, Catalina de Siena, María de Santo Domingo⁹⁶⁹, Margarita de Oingt, Hadewijch de Amberes⁹⁷⁰, Herralda de Hohenburg, Juana de la Cruz, Richard de Saint Laurent, etc. Para terminar nombraré el mencionado *Oracional* de su tío Alonso de Cartagena, concebido como árbol que ofrece los buenos frutos de la oración⁹⁷¹. Al igual que en este caso, la designación de la figura de la arboleda no sólo queda impresa en el título, sino que se recuerda a lo largo del texto su función: “puedese poblar de arboledas de buenos consejos y espirituales consolaciones”, “es necesario de recorrer a los libros, los cuales de arboledas saludables tienen en sí maravillosos exertos”; “poblaré mi soledad de arboleda graciosa \so la/ sombra de la qual pueda descansar mi persona y reciba mi espíritu aire de salud” (1v), “merescamos cojer fruto saludable” (18v), etc.

⁹⁶⁶ *Ibidem*, p. 24. Esta última relación es puesta en entredicho por Gregorio Rodríguez precisamente por lo extendido de su utilización, que llega a calificar de tópica: “*La arboleda...*”, p. 128.

⁹⁶⁷ HUTTON, Lewis Joseph: *Arboleda...*, p. 26. El gusto de Raimundo Lull por esta figura puede encontrarse en obras tan ajenas aparentemente a ella como en su *Libro de la orden de Caballería*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, siendo en un paraje rural y arbolado en el que se desarrolla el encuentro de sus protagonistas.

⁹⁶⁸ RUBIO GONZÁLEZ, Lorenzo: “Lengua y literatura en la Edad Media: Estado de la cuestión” en *Jornadas burgalesas...*, p. 352.

⁹⁶⁹ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, pp. 93-95, 179-181.

⁹⁷⁰ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, pp. 188-189.

⁹⁷¹ SERRANO, L.: *Los conversos...*, pp. 242-244.

Más allá de esta visión y en relación con su objetivo de servir de descanso, placentero a la vez que nutricio para los enfermos que lo leyeran, vista la relación íntima y explícita en el escrito que el término “enfermos” guarda con la caída en pecado de quienes padecían dolencias, pudiera ser que Teresa se hiciera eco de otro tópico del momento y muy frecuente en la literatura religiosa que hacía de la Cruz el Árbol de la Vida⁹⁷². La correspondencia es tan simple y evidente que creo posible que Teresa ya desde el título remitiese al contenido de su apostolado y simbolizara su trabajo como la *Cruz de los pecadores*, en el sentido de que quien lo leyese encontraría una forma de redención no sólo de sus dolores, sino, precisamente por ellos, de su alma.

M^a Mar Cortés, siguiendo a Isabel Uría y su análisis de esta figura en distintas tradiciones, subraya el sentido mítico y sagrado de este símbolo, vinculado a la regeneración y al espacio de lo absoluto que, por su forma vertical, se relaciona con la idea de centro del universo y su equivalencia con una iniciación de la inmortalidad. En este sentido, añade al espacio metafórico de consolación de la arboleda una dimensión iniciática, puede que mística si se la relaciona con el espacio beatífico del Paraíso, precisamente uno de los significados del árbol de Jesé, “*el Paraíso donde se reúne la familia de los elegidos*”,⁹⁷³.

En una interpretación más puramente terapéutica, Victoria Rivera-Cordero intuye en la arboleda el espacio de la construcción del sujeto (y demás enfermos) a través de la

⁹⁷² El origen posiblemente oriental de esta misma imagen se remonta al tercer milenio a. C. y se difundió hacia los siglos XII-XIII a través de los contactos con los cristianos de Oriente. Su huella puede rastrearse en las *Mil y una noches*, hay sellos en la región del Indo, en la obra de Honorio de Autun, la de Heralda de Hohenburg o la de Margarita de Oingt, SANTINI, Marina: “Las pinturas del *Hortus...*”, pp. 130-132; CHEVALIER, J.: *Diccionario de los símbolos*, Herder, Barcelona, 1995, pp. 25-127. Esta identificación también la ha advertido M^a Mar Cortés Timoner en “Las imágenes del árbol...”, p. 169.

⁹⁷³ URÍA, ISABEL: “El árbol y su significación en las visiones medievales del otro mundo”, *Revista de Literatura Medieval* 1 (1989), pp. 103-119 en CORTÉS TIMONER, M^a Mar: “Las imágenes del árbol...”, pp. 163-164.

escritura como espacio concreto y tangible desde el que deshacer la abstracción y la marginalidad de la enfermedad⁹⁷⁴.

Alejandra Irene Molina establece una interesante correlación práctica que imbrica esta imagen con la estructura que sostiene el tratado, de tal forma que el lector se habría “enmarañado” en la arboleda, a través de sus ramas y ramificaciones que son las divisiones y subdivisiones que sustentan su armazón sermionario⁹⁷⁵, estructura que pudo responder, a juicio de Mary Elizabeth Baldrige, a la influencia de la cábala judía⁹⁷⁶.

También fuera del ámbito literario encontramos una interesante producción que hace referencia a esta imagen. Así, tanto en la pintura (en lienzos, retablos, en la ilustración de obras religiosas como *Salterios*, *Libros de Horas*, etc.), como en la escultura (básicamente retablos) tropezamos reiteradamente con la representación del jardín cerrado o *hortus conclusus*. Según Ellen Muller su empleo deriva de la comparación del cuerpo virginal de María con el paraíso, el cual, cerrado a las tentaciones del mundo, retiene el esplendor de la Creación anterior a la Caída⁹⁷⁷. Esta interpretación puede explicar, en razón a la identificación generizada⁹⁷⁸, el gusto no exclusivo, pero sí especialmente presente en las obras de autoría femenina o destinadas a su entorno y que podemos ver como muestra en tantas obras iconográficas de beaterios y conventos femeninos de los Países Bajos que Paul Vander-Broeck reunió en la exposición *Le jardin clos de l'amê* y que pueden ser extrapolados a otros territorios

⁹⁷⁴ RIVERA-CORDERO, Victoria: *Subjetividad, enfermedad...*, p. 173.

⁹⁷⁵ MOLINA, Irene Alejandra: *La 'Arboleda de los enfermos'...*, p. 34.

⁹⁷⁶ BALDRIDGE, Mary Elizabeth: “Teresa de Cartagena y la influencia de la cábala judía”, conferencia en *Congreso Internacional. X Jornadas Medievales*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

⁹⁷⁷ MULLER, ELLEN: “Saintly Virgins. The veneration of virgin saints in religious women’s communities” en *Saints and she-devils: Images of women in the 15th and 16th centuries*, Rubicon, London, 1987, referencia tomada de SHEINGORN PAMELA: *The Holy Kinship...*, p. 281. Incluso el cuerpo mismo de la madre de María, Ana, fue en ocasiones representado como un fructuoso árbol: “We further deem that it would be of great value if the fruitful tree [Ana] that has produced such abundant, beneficial fruit should be venerated on a richer, larger scale”(Brandembarg 114), *ibidem*, p. 282.

⁹⁷⁸ Esta generización es evidente en el retablo de Ortenberg que fue pintado según una visión de Santa Colette Boilet y que representa un jardín cerrado con Ana y en el que no aparece ninguno de sus tres maridos. Un siglo más tarde en una pintura atribuida a Cranach the Elder se pintó a los esposos pero tan sólo asomados desde una balconada al jardín. *Ibidem*, p. 282.

europeos⁹⁷⁹. En este sentido “arboleda” sigue la misma interpretación que los espacios arquitectónicos más arriba sugerida.

Sobre el mar, a pesar de convertirse en un elemento común a partir de mediados del siglo XIV por la presencia castellana en la actividad marítima, tanto comercial como guerrera, su tratamiento literario durante la Edad Media debe más a las Sagradas Escrituras y Santos Padres (San Agustín, San Jerónimo, etc.). En este contexto Teresa utiliza el mar en su sentido estricto (“quien ha pasado por un grand mar peligroso y oscuro y se ve libre de las hondas de aquél” (40v)) pero comparte su significado de peligro con el mundanal vivir que inspiró el atormentado meditar del siglo XV (Tomás de Kempis, Juan de Mena, Rodríguez de Almela, Gómez Manrique, etc.)⁹⁸⁰.

Respecto de la ínsula, su significado se ha asimilado tradicionalmente al arquetipo simbólico del espacio cerrado, por lo que me remito a lo dicho más arriba sobre el espacio interior arquitectónico. También es aplicable a la niebla, como condición coadyuvante del aislamiento que implica este tipo de construcción (natural o artificial).

Asimismo hay que resaltar las imágenes de la fuente y el árbol, comunes a las obras de místicos como Suhrawardi, Santa Teresa de Ávila, Santa Catalina de Siena, Raimundo Llull, Ruysbroeck o Mazandarani. Su universalidad y sentido compartido se explican en cuanto símbolos axiales, que indican centralidad y eje ontológicos⁹⁸¹.

⁹⁷⁹ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*

⁹⁸⁰ NAVARRO GONZÁLEZ, Alberto: *El mar en la literatura medieval castellana*, Universidad de La Laguna, 1962. En un dicho popular: “*El que no sepa rezar / que vaya por esos mares, / y verá qué pronto aprende / sin enseñárselo nadie*”, *ibídem*, p. 417. Evidentemente el empleo de esta imagen no termina en este siglo, sino que continuará: Francisco de Osuna, Teresa de Ávila, etc.

⁹⁸¹ ANTÓN PACHECO, José Antonio: “El símbolo del castillo interior en Suhrawardi y en Santa Teresa” en BENEITO, Pablo (ed.): *Mujeres de luz...*, p. 17.

Las figuras que se refieren al reino animal, se centran en su acepción más general y ruda, es decir, como seres irracionales y brutos que precisan cabestro, freno (2v)⁹⁸² y espuelas (26r-v). A través de la función que estos elementos provocan en los animales, Teresa establece el puente: en primer lugar la razón y en segundo y definitivo lugar, la enfermedad, concedida por Dios (8r-9r), actúan como regidoras de nuestros pasos corporales y espirituales.

No obstante este tratamiento general a los animales, tres de ellos son específicamente nombrados: las ovejas (27v), imagen consagrada de la humanidad respecto a su pastor espiritual; el dromedario, símbolo de la rapidez paradójica de la actividad de pensamiento a la que conduce la inmovilidad física vista en el anterior apartado, interpretación que comparte pero en su vertiente trabajadora con el labrador y su azada (32v); y el águila (19v), representación que alude a su factura clásica del renacer como el “ave fénix”, pero cristianizada: Teresa alude como tal a Dios mismo, origen y posibilitador del renacimiento pero aplicado en un objeto externo, en este caso el hombre en su naturaleza espiritual, aunque reflejada en juventud.)⁹⁸³.

Respecto de la luz, me remito al epígrafe específicamente dedicado a ella. No obstante, señalaré que el deseo de Teresa de ser iluminada por Dios en su intelecto y salir del “tenebroso destierro” a que se hallaba impelida, esto es, convertirse en una mujer de luz entendida como virtud, pudiera interpretarse además como su anhelo de

⁹⁸² Esta imagen es tomada del salmo 32 (31), p. 9, que, como queda dicho, sirve de *leit motiv* al tratado entero, por lo que se obviará citar todas las referencias que a él se hacen.

⁹⁸³ Lo más habitual era que el águila se identificara con Cristo resucitado, como hiciera Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*: “Cristo [...] es [...] águila porque después de la resurrección volvió a los astros” (VII, 2) ZOLLA, Elémire: *Los místicos de Occidente...*, p. 392 o su propio abuelo Pablo de Santa María en las *Siete edades*, quien dedica a este mito sus estrofas 202 y 203, CONDE, Juan Carlos: *La creación de un discurso historiográfico en el cuatrocientos castellano: Las siete edades del mundo de Pablo de Santa María (estudio y edición crítica)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999, quizás en una muestra más de su preferencia por el Padre a la del Hijo.

ser manifestación de la luz divina, lo cual conectaría a la perfección con el proceso vivido por Teresa.

IV.5.4. La culminación de toda dimensión: el espacio divino

Ya se ha visto el carácter espiritual de los anteriores espacios. En éste veremos la culminación del mismo, el objetivo vital de Teresa, Dios, a través de las imágenes de sus intitulaciones: es Criador de todas las criaturas (27v), y por tanto de sus espacios; Padre (11v, 19v, 26r, 33r-v) y Amador de las paciencias (37v, 49v), mantenedor inalienable de la relación derivada de la unidad familiar, pues; Físico por excelencia⁹⁸⁴ (29r), Salud verdadera (36r, 49v), glorioso Reposo (49v); cúspide de la jerarquía religiosa, social y política⁹⁸⁵: muy Altísimo (1r), Aquel a quien todo loor debe ser atribuido (2v), Señor de todos los señores, Señor soberano (2v, 4v, 5r, 10r, 24v, 33r), etc.; virtuoso paradigmático: piadoso (5r, 11v), bondadoso (11v, 15v), paciente (37v), justo y fuerte (37v), fuente de la Verdad (40r), etc.

En Él todos los espacios concurren, la carne se trasciende, las virtudes son encarnadas y el alma se libera con su Redención. Dios es el retrato del máximo grado de perfección, imagen ortodoxa y tradicional del cristianismo.

⁹⁸⁴ Recoge Teresa una de las figuras tradicionales y predilectas de San Agustín, que por otra parte tiene su origen en las mismas Sagradas Escrituras y cuyo reflejo fue habitual en las consolaciones, por ejemplo en el *Libro de las Tribulaciones* de fray López Fernández Minaya; o en el de otras autoras como Catalina de Siena en su epístola a Benedetta de Belforti de Volterra. SURTZ, Ronald E.: "Image Patterns...", pp. 299, 303; MARIMÓN LLORCA, Carmen: *Prosistas castellanas...*, p. 121; CASAS NADAL, Montserrat: "Consideraciones sobre las cartas de Santa Catalina de Siena a las mujeres de su tiempo y su recepción en España", *Anuario de estudios medievales*, 28 (1998), p. 899. Singularmente Isabel de Villena hace una trasposición de esta faceta a la Virgen: "porque, Señora, sois la gran medica de la naturaleza humana [...] ¡Oh, Médica excelente!" en CABALLÉ, Anna (ed.): *Por mi alma os digo...IV*, pp. 69, 73.

⁹⁸⁵ Para un análisis de la asunción recíproca de atributos entre monarca y divinidad, *cfr.* "IV.4.3.5. El mundo exterior".

En cuanto a Cristo, además de las palabras que encabezan la obra, “J H S Mari[a]e Filius”, que diríase que atiende más a una fórmula protocolaria que de contenido significativo, pues no hay mención alguna en el texto a esta relación, sus referencias son mucho más parcas: quizás sea mencionado en la arboleda, soslayadamente en las resurrecciones (5r), la cena (14v), acaso en la homónima “pasiones” (16r), con seguridad en la figura del “Cordero” (13r), (14v) el cáliz (15v), la virtud de Cristo (16r), las intitulaciones “Perlado e soberano Pontífice” (40r) y Redentor (5r, 13r, 27v, 45v) y en la sentencia: “Onde dize el santíssimo dottor Agustino: ‘Quien fuere mordido de la astucia de Satanás, mire a *Christo* en la *Cruz*’” (37r).

Tal parquedad sorprende, si se tiene en cuenta que los temas cristológicos gozaban de una clamorosa popularidad, tanto por ser “*el amigo de corazón*” o más explícitamente a partir del siglo XIII, el “*esposo*” por excelencia de las religiosas⁹⁸⁶, como porque su humanidad y Pasión se hacían casi imprescindibles en los tratados de consolación, con cuyos objetivos concurre parcialmente *Arboleda*. De hecho, las enseñanzas oficiales dirigían normalmente a los creyentes no al Padre directamente, sino a través de su Hijo Hombre porque su personalización hacía el acercamiento más sencillo. Así lo recuerda un dicho que, a juicio de Albert Hauf, resume toda la teología de la espiritualidad medieval:

“*Hoc est nescire, sine Christo plurima scire;
Si Christum bene scis, satis est, si cetera nescis*”⁹⁸⁷.

Además, fueron precisamente los franciscanos quienes defendieron de forma especial su humanidad y caridad, así como la contemplación afectiva de la Pasión en textos clásicos como el *Arbor Vitae Crucifixae Jesu* de Ubertino de Casal y las

⁹⁸⁶ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, p. 91.

⁹⁸⁷ HAUF, Albert G.: “Text i Context de l’obra de Sor Isabel de Villena” en COLÓN, G.; PEÑARROJA, L.; TARANCÓN; HAUF, A.: *Literatura valenciana del segle XV. Juanot Martorell i Sor Isabel de Villena*, Consell Valencià de Cultura, Valencia, 1991, p. 96.

anónimas *Meditationes Vitae Christi*⁹⁸⁸, actualizadas en obras como la *Vita Christi* de Landuf de Sajonia, la de Francesc Eiximenis, la de Isabel de Villena o las *Epístolas y evangelios* de Fray Ambrosio de Montesinos (versión castellana de 1485). El gusto por conocer las cosas más nimias de su gestación, infancia, etc. se reconoce, además, en la utilización preferente por parte de algunos autores de los Evangelios apócrifos, especialmente el Protoevangelio de Santiago (o historia de la natividad de María) y el Evangelio del pseudo Mateo, muy fecundos éstos en dichos detalles, como se puede apreciar en algunas escenas recreadas en revelación por María de Santo Domingo, las cartas de San Ignacio de Antioquía traducidas por Constanza de Castilla, las escenas de infancia de Jesús de Juana de la Cruz o María de Ajofrín, etc.⁹⁸⁹.

Por otra parte, la carnalidad ofrecida en Jesús posibilitaba un acercamiento a Dios especialmente accesible a las mujeres. Muchas de las visiones, milagros, éxtasis y referencias importantes de los testimonios femeninos giran en torno a la pasión, bien a través de sus símbolos, bien durante su tiempo litúrgico, bien en su sacramentalización: Brígida de Suecia ante el crucifijo y a raíz de un sermón sobre la Pasión tuvo visiones y oyó revelaciones, Margarita de Oingt ante la imagen de su precioso cuerpo⁹⁹⁰, ante el crucifijo Juliana de Norwich tiene sus visiones, incluso guardan relación con el orden de las Horas, las ceremonias de Semana Santa desencadenan en Margery Kempe efectos interiores, imitando a Éste con su cuerpo⁹⁹¹, el *Libro de oraciones* de María de Santo

⁹⁸⁸ HAUF, Albert G.: *D'Eiximenis a Sor Isabel de Villena. Aportación a l'estudi de la nostra cultura medieval*, Sanchis Guarner, Abadía de Montserrat, Barcelona, 1990, p. 326.

⁹⁸⁹ Norman Tanner comprueba este gusto en el ámbito inglés a través de testamentos, en los que se evidencia el predominio de imágenes de María y referencias a la vida y muerte de Jesús en los objetos de legados: rosarios, imágenes en ropas o anillos, relicarios, etc. TANNER, Norman: *The Church...*, pp. 90-91.

⁹⁹⁰ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, pp. 169-179.

⁹⁹¹ GLASSCOE, Marion: "Time of Passion...", p. 142, 155-156.

Domingo se abre relacionando a María con Cristo a través de la herida que Éste le causa cada Viernes Santo⁹⁹², etc.

Es cierto que el proceso que Teresa describe en *Arboleda* podría interpretarse como el vivido por Cristo. Así, define Caroline W. Bynum:

*“Illness and asceticism were rather imitatio Christi, and effort to plumb the depths of Christ’s humanity at the moment of his most insistent and terrifying humanness”*⁹⁹³.

Yonsoo Kim incluso afirma que la Hostia es alimento espiritual de Teresa que le permite vivir las virtudes de Cristo⁹⁹⁴ y Mary Elizabeth Baldrige entiende que *“She takes Christ’s suffering as the ultimate example of His love for her, and His patience in that suffering as the ultimate exempli of how she should react to her own suffering”*⁹⁹⁵.

Sin embargo falta en Teresa un factor determinante en la Pasión, la voluntaria entrega al sufrimiento, según el deseo paterno en la ignorancia de su sentido más trascendente y en el desamparo, como ella misma reconoce (26r). Ciertamente es que Teresa sufre y luego “resucita”, por lo que puede identificarse con la humanidad de Cristo en la Pasión, como de hecho parece sugerir el siguiente párrafo:

“e reçe[b]i[r] de buen grado este cálice saludable de pasión trabajosa invocando el nonbre del Señor que delante los acatamientos de mis pecados porque saca fin que yo a Él ostia [de] loor [e] dolor y de buen grado me gloriare en las enfermedades mías porque more en mí virtud de Cristo. ‘Libe[nt]er gloriabor’” (15v-16r).

Es decir, figuradamente su camino es semejante. Sin embargo su referencia no es la filial, su experiencia no ha sido posible por el Hijo, sino por el Padre. Aquí radica la diferencia con los tratados de la época, porque en éstos la mediación de la muerte de Cristo es la referencia de la Redención, mientras que en Teresa lo es el mero y directo

⁹⁹² SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 88.

⁹⁹³ BYNUM, Caroline Walker: *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1992, p. 131.

⁹⁹⁴ KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, p. 78.

⁹⁹⁵ BALDRIDGE, Mary Elizabeth: *Christian woman...*, p. 183.

Amor del Padre. Como en realidad lo fue en la vida de Jesús. En este sentido, diferente al habitual, porque a Cristo no lo reconoce partícipe en su propia experiencia, sino como referencia virtuosa (16r), convengo en asimilar la *Arboleda* a una *imitatio*.

Compárese estas limitadísimas referencias al Hijo a las que aparecen en las obras de Constanza de Castilla, Isabel de Villena o Juana de la Cruz. En la obra de Teresa, además de ser Dios la referencia continua y fundamental, la referencia explícita es ella, no Cristo, no hace referencia a su amor para redimir a humanidad, sino que subraya la relación directa que se puede establecer con Dios a través del sufrimiento. Incluso hace al Padre la trasposición de los títulos relativos a la sanación: “Físico por excelencia” y “Salud verdadera”, papel que era más frecuentemente identificado con su Hijo: la preocupación por la muerte y la enfermedad se relaciona con frecuencia en las Sagradas Escrituras con muchos de los milagros de Cristo, quien curaba tanto enfermedades físicas como psíquicas y espirituales: Jr 33: 1-23; Mt 9: 18-26; Mt 20: 29-34; Mr 10: 26-52; Lc 17: 11-19; Lc 14: 1-6; Lc 13: 10-17; etc. Según Lucas, el propio Jesús definió su ministerio esencialmente en términos de exorcismos y curaciones, lo cual no hace sino reflejar firmemente la tradición sinóptica dentro del contexto al que pertenece: el judaísmo carismático, aquel por el que Jesús, como hombre con habilidades sobrenaturales, se encontraba en contacto inmediato con Dios, poseedor de auténtico carisma, genuino heredero de una muy antigua estirpe religiosa profética, lazo entre cielo y tierra, probablemente un *jasidim*⁹⁹⁶.

En cuanto a la Virgen, reitero la interpretación protocolaria de la palabras que encabezan el texto, y que la refieren como madre de Jesús, puesto que sólo la mienta a lo largo del texto una vez como interjección “[Ay] cabeça, ay estómago, ay Santa María,

⁹⁹⁶ VERMES, Geza: *Jesús el judío...*, pp. 74-87.

ay Sant Pedro” (30r). Ya he llamado la atención sobre la ausencia casi total de referencias a la maternidad en la obra de Teresa. Ciertamente es sorprendente que en el siglo XV, en el contexto descrito con anterioridad al respecto, esta autora obviase la relación más directa, evidente y conciliadora con el mensaje de amor, relatividad y dependencia que transmite, como la “Madre de todos los pecadores” de María de Santo Domingo o la consideración por parte de la Hermana Bertken de la Natividad a través de María atraída hacia Dios por una dulce exigencia como la visión mística más elevada⁹⁹⁷. Pudiera entenderse que Teresa obviase a María por la devoción apabullante hacia su Hijo, su humanidad, su vulnerabilidad, frente a la inimitable pureza de María⁹⁹⁸. Sin embargo la ausencia explícita de Éste parece invalidar este presupuesto.

Las posibles razones de esta parquedad ya han sido mencionadas en el epígrafe de “La familia”, por lo que remito a él para su consulta. M. E. Baldrige apunta que es posible que Teresa no necesitara apelar, ni a la Virgen, ni a la humanidad de Cristo, ambas instrumentos de feminización del cristianismo, debido a que su tratado estaba enfocado al grupo universal de los enfermos, hombres y mujeres, convirtiéndose ella misma en la referencia de acceso a Dios, no como intermediaria, sino como ejemplo⁹⁹⁹.

En todo caso, creo que no hay que olvidar que Teresa no escribe una ficción, o un escrito producto meramente de la reflexión y la abstracción. Es un texto que procede de la experiencia, y por lo tanto, la costumbre circundante no tiene un gran peso específico en ella, en cierta manera está fuera de las coordenadas habituales, aunque evidentemente el imaginario propio sí está imbricado en ellas.

⁹⁹⁷ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, p. 75.

⁹⁹⁸ Caroline Walker Bynum así lo ha estudiado y encuentra en este período medieval una predilección femenina por la figura de Cristo más que hacia la Virgen, como modelo a seguir, *Holy Feast...*, p. 253.

⁹⁹⁹ BALDRIDGE, Mary Elizabeth: *Christian woman...*, p. 173.

También alude en una sólo ocasión a la Tercera Persona: “clarificó[e] interiorament[e] con la unción del Espíritu Santo” (32v), no pudiéndose destacar nada especial, pues ni siquiera lo cita como parte de la Trinidad, no rastreándose huella alguna del debate teológico que algún tiempo atrás había suscitado su naturaleza.

Estas son las principales figuras utilizadas por Teresa en *Arboleda*, como nos recuerda Alan Deyermond, todas ellas muy sencillas y gran parte de ellas sacadas de la Biblia, sobre todo las relacionadas con el espacio natural, de las relaciones familiares y de los espacios domésticos, a los que yo añadiría los urbanos¹⁰⁰⁰. En su análisis anterior observamos que la mayoría comparte significante y significado: morada, joyas, frutos, señorío, agua, etc., pero utilizados en espacios paralelos, en ocasiones el resultado es paradójico, sobre todo cuando se refieren al proceso de la dolencia: enfermedad/=medicina, inmovilidad/=movimiento, vestido/=desnudez, soledad/=compañía, debilidad/=fuerza, etc. Otras contienen en sí mismas el antagonismo, como en “almohada del tormento” (13r) o matrimonio con soledad (1v). Y muchas, las más vistosas, juegan con sus opuestas para facilitar la comprensión de las dimensiones terrena y espiritual: calle/casa, sepultura/morada, dentro/fuera, vecinos/familiares, cielo/infierno, ignorancia/entendimiento, etc.

¹⁰⁰⁰ DEYERMOND, Alan: “*El convento...*”, p. 22. Considerando *Arboleda*, si no como una autobiografía, sí transida y entretejida con datos de su propia vida, comparto, junto a Ronald E. Surtz, la visión de Sidonie Smith: “*the autobiographer brings to the recollection of her past and to the reflection on her identity interpretative figures (tropes, myths, metaphors, to suggest alternative phrasings). Those figures are always cast in language and are always motivated by cultural expectations, habits, and systems of interpretation pressing on her at the scene of writing...Precisely because ‘every subject, every author, every self is the articulation of an intersubjectivity structured within and around the discourses available to it at any moment in time’, self-interpretation emerges rhetorically from the autobiographer’s engagement with the fictive stories of selfhood*”, *The Poetics of Women’s Autobiography*, Indiana University Press, Bloomington, 1987, p. 47, en SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: *The Writings...*, p. 118.

Por último, hay que subrayar que la clasificación de espacios realizada no es estanca, es decir, como señala Ronald E. Surtz¹⁰⁰¹, existen puntos de intersección entre ellos: una puerta da acceso un banquete (13v, 14r), los enfermos que quedan en la calle no tienen viñas ni cogen presas (14v), dinero recibido en el suelo (24r), señorío poblado de pobladores (7v), “claustras de mis orejas” (5v)¹⁰⁰², etc., con lo que se consigue dar solidez al armazón de la imagería de *Arboleda*.

IV.6. La manifestación de Teresa: texto y espiritualidad

Tras el análisis de *Arboleda de los enfermos* y la comprensión del pensamiento expresado en su tiempo y espacio, una cuestión se impone en este estudio: tratar de establecer un retrato de su autora desde los dos ángulos que, a mi entender y por la forma en que ella eligió hacer pública su palabra (y por tanto a ella misma) mejor la manifiestan: su escritura y su espiritualidad.

IV.6.1. Teresa y las letras

IV.6.1.1. Teresa tras la escritura

Una primera e importantísima apreciación se impone al iniciar este apartado: la constatación del deseo de Teresa de desaparecer tras su obra. Como ya indiqué al principio de este trabajo, los datos biográficos de Teresa escasean, y los señalados se derivan casi en su totalidad de arrancar limaduras de sus palabras. Pero aún ni de esto dispondríamos, si el encabezado de su manuscrito no nos hubiera puesto tras su pista:

¹⁰⁰¹ SURTZ, Ronald E.: “Image Patterns...”, p. 299.

¹⁰⁰² Esta imagen es utilizada como título y principal metáfora de *Arboleda* por Dayle Seidenspinner-Núñez en *The Writings...*, p. 124-130.

Teresa no se cita nominalmente en ninguna ocasión a lo largo de su texto, ni proporciona dato identificativo alguno sobre su vida personal, sino en dichas siete primeras líneas del manuscrito conservado, que nos da fe de la autoría de Teresa, su estado de salud, el título de la obra y sus propósitos, en un estilo preciso, casi “periodístico”, que contrasta vivamente con el resto del volumen. Además, se refiere a Teresa como una tercera.

A pesar de que la autoría de este *incipit* ha sido invariablemente atribuido a su pluma, las características que acabo de mencionar pudieran hacer pensar que son obra del escribano que la copió, Pero López del Trigo.

Soy consciente de la tradición de tales introducciones en los tratados medievales, que no justificaban *per se* una segunda mano. No obstante, y dado el carácter anónimo que Teresa muestra en sus tratados, creo que es posible esta contingencia. Un caso parecido se plantea por ejemplo a Amador de los Ríos en el *Enseñamiento del corazón*, en que, de forma similar al de Pero del Trigo, aparece el de Pedro de Valdivielso¹⁰⁰³. Puesto que, de momento, el único ejemplar de *Arboleda* del que se tiene noticia es el compilado en el volumen h.III.24 escurialense, en mi opinión la atribución no puede asegurarse.

Al margen de ella, insisto en que si Teresa hubiera querido ser protagonista explícita de su obra, hubiera dejado su nombre registrado a lo largo de su trabajo, como antes que ella hicieran Leonor López de Córdoba o su coetánea Constanza de Castilla. Esta ausencia identificativa indica que el objetivo de Teresa era precisamente la universalidad de su obra, de tal modo que cualquier persona que accediera a ella pudiera ver reflejados sus propios estados y aprehender mejor el mensaje de Teresa, que no pretende ser privativo, sino genérico, como ella misma confiesa.

¹⁰⁰³ PAZ Y MELIÁ, Antonio: “Biblioteca fundada por el conde de Haro...”, p. 536.

No obstante lo anterior, detrás de cualquier obra se esconde su autor. Es por esta insoslayable evidencia por la que podemos conocer un poco más de Teresa. Mujer inteligente y con suficientes conocimientos para escribir este tratado, de su carácter podemos decir que era de gran voluntad y firmeza, por su inquebrantable decisión de enmudecer (3v); irascible por su enojo ante la compañía y los ruegos de comunicación de los demás (4v); segura de sus palabras: “Digo e afirmo...”(9r); creativa y puntillosa en la invención de términos y etimologías: padescedor-padesciente (36v, 41v), penitente-penitenciado (40v), mayorazgo-menorazgo (29v), paciencia=paz+ciencia (20r), “proveimiento”= proveer+prevenir (39v); solitaria por fuerza mayor de su sordera y enclaustramiento, que la han expulsado del mundo (14v); con inquietudes, que le han empujado a tomar la péñola; rebelde por la dificultad de doblegar sus deseos (26v) y por romper con algunas jerarquías familiares (su padre de sangre, 18v-19v) y criticar u obviar las religiosas y políticas, a pesar de su aparente respeto por el orden social y religioso establecido (30v, 40r)¹⁰⁰⁴; directa y exigente en las exhortaciones a sus lectores (39v, 40v, 42r, 45r); tenaz y profunda en la búsqueda de la virtud (42v); sensible con el estado anímico de los enfermos (42v); devota (18v), etc.

Por último, recordar el ya mencionado individualismo que demuestra al defender la comunicación directa con Dios y responsabilidad personal en el camino de la salvación¹⁰⁰⁵. En virtud de este carácter, Teresa habla en primera persona, respaldada por lo que las Sagradas Escrituras y los padres de la Iglesia enseñan, incluso por los libros que lee, pero sobre todo avalada su ciencia por su propia experiencia (24v, 38r,

¹⁰⁰⁴ Aunque convengo con Alan Deyermond en la asunción por parte de Teresa de la ideología social convencional y sus reticencias sexuales, considero exagerado su veredicto: “*She was not a rebel in any sense*”, “*El convento...*”, p. 27-28. Más bien creo que Teresa participaba de esa ideología teórica, pero en la práctica, sus desajustes le obligaban a desmarcarse esporádicamente de ella, en ocasiones con cierta virulencia, como hemos visto y aún veremos en su segundo tratado, por lo que me reafirmo en su carácter insumiso, aún en aras de la honestidad e impulso espiritual.

¹⁰⁰⁵ Cfr. “IV.4.4.4. Las virtudes”.

39v, 44r), que, según hemos visto, le permite seleccionar e interpretar a sus fuentes, “*comme si dixese (...)*” (37v). La fortaleza y seguridad que encuentra en sí misma le lleva incluso a apropiarse de sus palabras (8r, 26v), a refutar a San Jerónimo (15v), a citarse ella misma como autoridad (31r, 37v), a enfrentarse con la profesión médica (41r) y a contradecir la opinión general (42v), llegando a llamar por testigo al mismo Dios para dar veracidad a sus palabras (26v)¹⁰⁰⁶.

IV.6.1.2. Teresa en la escritura

Bien diferente es la Teresa retratada en *Arboleda*, cuya idiosincrasia, en virtud de su anonimato en discurso, afecta por extensión a todo el género femenino. En palabras de M^a Milagros Rivera “*Teresa de Cartagena emprendió su camino desde su ser mujer sin más atributos, un ser que incluye, en el punto de partida, la conciencia realista de su subordinación social*”¹⁰⁰⁷. Ésta se refleja en su escrito a través de expresiones como bajeza (1v), rudeza (6v, 43r), grosería (1v, 6v, 42v), pobreza (19v, 24r, 25r), simpleza (9r, 24v, 26v, 43r), de poca o ninguna autoridad (42v), flaco poderío (46v), etc. aplicadas a su ingenio o juicio de mujer, hasta el extremo de convertirse esta condición de género en sinónimo de aquéllas (24r). Como creación salida de sus manos, Teresa califica su obra de pequeña (2v), ni buena, ni común, sino mala del todo (2v), defectuosa (2v), pobre y desnuda (9r), simple (43r, 46v), breve (46v) y espiritual (46v).

¹⁰⁰⁶ Esta defensa de la propia validez de interpretaciones y opiniones remite al cuarto libro de San Agustín *De doctrina christiana*, en el que se recomienda a los cristianos aprender retórica para expresar sus pensamientos, defendiendo la retórica ciceroniana. A este don natural de discriminación de lo verdadero y lo falso San Agustín añade su “ley del amor” como factor determinante en esta capacidad de distinción. Estas ideas agustinianas tendrán grandes implicaciones sociológicas y filosóficas en la Edad Media, pues favorecen la interpretación privada de los mensajes recibidos de la fuente divina. QUISPE-AGNOLI, Rocío: “Anse maravillado...”, p. 1229. Esta interpretación se extenderá a otro tipo de textos, como puedan ser los de ficción sentimental. Parafraseando a Juan Ruiz, los autores se dirigen a todos, “*al cuerdo e al non cuerdo, al que entendiere el bien e escogiere salvación e obrare bien amando a Dios, e otrosí al que quisiere el amor loco*”, subrayando de forma clara el papel del lector como creador de significado, LACARRA LANZ, Eukene: “La influencia de Boccaccio...”, p. 575.

¹⁰⁰⁷ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena: la infinitud...”, p. 759.

Además de esta interpretación de asunción de una realidad social androcéntrica, caben otras opciones explicativas: en el capítulo en que analizo la imaginería, señalé que tales expresiones, así como la deformación enfermiza de los cuerpos femeninos, podían ser bien una velada manifestación crítica contra los efectos de un programa ideológico de desigualdad de género, bien una estrategia de “descorporeización” a partir de la cual asumir una mayor libertad, bien el punto de partida para una corporeización identificadora (o procesual para una identificación ya anhelada).

Otra razón para tal presentación de la autora, y compartida por muchas otras mujeres escritoras, y aún hombres¹⁰⁰⁸, sería captar la indulgencia del lector respecto de su obra, predisponiéndole a una actitud de disculpa ante los posibles errores de la misma. Este efecto se refleja en muchos fragmentos a lo largo de la obra. Como ejemplo, observemos la utilización de la gradación en negativo que el escrito merece a su juicio, y por tanto esperado de su público:

“esta peque[ñ]a obra, la qual bien se puede dezir que no es buena nin comunal, mas mala del todo” (2v).

Con este mismo objetivo llama en su auxilio al mismo Dios:

“pues el fin porque se haze (su obra) es bueno bien se puede seguir otro mayor bien. *E* por la mi volutat éste sea que Aquel soberano Señor que más las voluntades que las obras acata quiere hazer aplazible *e* açepto delante de los ojos de su grand clemençia lo que enojoso *e* digno de rep[r]ehensyón a las gentes paresçe” (2v).

Nótese que el carácter inconveniente del escrito del primer enunciado no aparece como intrínseco a él en el segundo, sino al juicio de las gentes. Por lo tanto, si a Dios le parece bien, ¿quién osaría juzgar desfavorablemente su obra? La disposición de ambos

¹⁰⁰⁸ M^a Milagros Rivera matiza el diferente significado que esta estrategia tiene para hombre y mujer: para el primero la preocupación estribaría en sus limitaciones de carácter formal, mientras que para la segunda esas limitaciones estarían ligadas a su ser sexuadas, teoría que coincidiría con la de Dayle Seidenspinner-Núñez sobre la ansiedad de influencia o autoría. M^a Rivera realiza un análisis de los distintos significados que esta estrategia puede tener desde la teoría de los géneros, el pensamiento de la diferencia sexual y la antropología cultura en “Textos de mujeres...”, pp. 147-154. Yo realizo una pequeña aproximación en “VI. 2. Autoridad y autoría”.

términos, absolutamente consciente, hace que la posible adhesión del lector al dictamen derivado del primero, quede invalidado automáticamente por el segundo. Desde luego la factura de esta *captatio benevolentiae* es impecable.

Otro sentido de esta menospreciativa manifestación de la mujer nos lo proporciona Luisa Muraro en su comentario a la obra de Clarice Lispector. Según esta autora, la simpleza que exhiben muchas mujeres en sus escritos obedece a una estrategia con la que eliminan la presencia limitadora de un “medidor medido”, esto es, el hombre y su mundo como medida de todas las cosas, para, desde esta libertad, medirse directamente con su Dios¹⁰⁰⁹. Esta medida de independencia recuerda a aquella corriente extendida por toda la cristiandad por la que la simpleza, paradigmática en la mujer, incluso la idiotez, garantizaban una mayor autenticidad en los contactos con la divinidad¹⁰¹⁰. Es decir, las mujeres se dicen indoctas para basar su autoridad en la experiencia, frente a los hombres, siempre doctos (cuya sapiencia será de este modo extrínseca a sí mismos).

Luce Irigaray ha ido más lejos y ha afirmado que sin un Dios reconocido y puesto en palabras por la mujer, ésta no puede reconocerse como género: “*A la mujer le falta un espejo para devenir mujer. Tener un Dios y devenir su género van juntos*”, proceso en el que interviene el amor de Dios como motor¹⁰¹¹. Sobre si el proceso religioso de Teresa tiene este sentido, se hablará más adelante.

¹⁰⁰⁹ M^a Milagros Rivera comparte este planteamiento para la obra de Teresa, pero interpone entre ella y Dios una mujer, “Teresa de Cartagena: la infinitud...”, p. 759.

¹⁰¹⁰ Ya fue mencionada en. “III.1.3. La Iglesia”. *Cfr.* WILSON, Katharina. M. (ed.): *Medieval women writers*, University of Georgia, Athens, 1984, y PETROFF, Elizabeth A. (ed.) : *Medieval womens's visionary literature*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

¹⁰¹¹ IRIGARAY, Luce: *Sexes et parentés*, Minuit, París, 1987, p. 79 en RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena: la infinitud...”, p. 762.

Dayle Seidenspinner-Núñez se pronuncia al respecto en términos más psicológicos¹⁰¹². De acuerdo con esta autora, “*all these phenomena of inferiorization mark Teresa’s struggle for artistic self-definition*”. Tomando como punto de partida las teorías psicosexuales sobre la herencia literaria patrilínea de Harold Bloom, establece que en lugar de la *ansiedad de influencia* reconocida en los escritores masculinos, “*the woman writer experiences a debilitating anxiety of authorship, built from ‘complex and often only barely conscious fears of that authority which seems to be by definition inappropriate to her sex’*”. Esta ansiedad, que Lola Luna entiende derivada del complejo paradigma de significaciones del término “autor”, creador pero también poseedor y poderoso o persona cuya opinión es aceptada¹⁰¹³, es la que le obliga a buscar recursos que autoricen su incursión: la dedicatoria a una “virtuosa señora” hace presumible cierta obligación por parte de Teresa para la realización de su obra; la mencionada *captatio benevolentiae*; apropiación de discursos de autoridades masculinas; el empleo ocasional de citas en latín para establecer su status como letrada¹⁰¹⁴, etc.

No obstante todas estas alternativas, me cuesta creer que según el retrato esbozado en el epígrafe anterior, Teresa se conformara con esta autorrepresentación menospreciativa de sus capacidades y la apelación a recursos cuya valía se sustenta en responsabilidades externas. Y ciertamente no lo hace: manifiestamente ella se rebela ante el paradigma de mujer que su sociedad le ofrece por su incursión en el campo de la

¹⁰¹² SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: *The Writings...*, pp. 113-130.

¹⁰¹³ LUNA, Lola: “Prólogo de autora y conflicto de autoridad: de Teresa de Cartagena a Valentina Pinelo” en GARCÍA MARTÍN, M. (ed.): *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1993, p. 298. También esta autora pone en relación la ansiedad de autora con la autoridad patriarcal y la figura del padre, según las teorías de S. Gilbert y S. Gubar en *The madwoman in the Attic*, Yale University Press, New Haven, 1984.

¹⁰¹⁴ Lola Luna, siguiendo el discurso de Ida Magli, nos recuerda que así como para hacerse hombre en las sociedades “antiguas” se sufría un rito de iniciación en el que se recibía nombre y lenguaje que instauraran el paso del No-ser al ser, en la Edad Media y Moderna el aprendizaje del latín constituía “*el rito de iniciación a la cultura masculina de las jerarquías eclesiásticas, a los títulos y grados de los estudios y universidades...*”, LUNA, Lola: “Dos escritoras para la historia: Valentina Pinelo y Ana Caro” en ZABALA, Iris M.(coord.): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). IV. La literatura escrita por mujer (De la Edad Media al s.XVIII)*, Anthropos, Barcelona, 1997, p. 247.

palabra pública y a través del reconocido individualismo que manifiesta, y que textualmente aparece en los numerosísimos “yo”, “yo creo”, “a mi parecer”, etc. que siembran su tratado, combinados sagazmente con la segunda persona del plural cuando le interesa incluir a sus lectores en generalidades que apoyan sus puntos de vista:

“*E paresçe que a este fin solamente nos devemos gloriar o alegrar en nuestras enfermedades*” (16r),

reforzado con dichos populares que persiguen el mismo fin:

“E por ellos puedo dezir ‘*quien no los conoçe, los conpre*’” (16v).

Incluso su supuesta humildad se ve traicionada por cierto orgullo que la lleva a desvelar el único dato personal que de ella disponemos: sus estudios en Salamanca, uno de los centros culturales más punteros del momento, experiencia que se erige como pivote de conocimiento irrefutable, aún entre la opinión general de su sociedad (y ello tras haber defendido el valor de su experiencia sobre el de la ciencia).

En este sentido, como Juan Marichal ha observado, Teresa se integra en ese grupo de autores del siglo XV que se significan eslabones articuladores del proceso de desarrollo del humanismo en Castilla, para quienes la constancia de su propia individualidad era característicamente importante¹⁰¹⁵. No obstante Teresa se separa de sus coetáneos en el contenido que da a esa individualidad: mientras sus homólogos varones se sitúan en primer plano en sus escritos ante todo para hacer de su persona misma, de su propia voz, la fuente de sus ideas y opiniones sobre todo lo humano, incluso para ser protagonistas de su auditorio sin revelar su intimidad ni apenas arriesgar algún trazo autobiográfico, Teresa, como ya se ha visto al analizar la estructura de *Arboleda*, hace de su persona íntima (pero anónima) el centro de su obra. Asimismo se diferencia de sus compañeros en el elemento aglutinador que utilizan en su escritura

¹⁰¹⁵ MARICHAL, Juan: *La voluntad de estilo...*, pp. 20, 26-31.

para lograr la anhelada acción vinculadora: mientras en ellos la expresión literaria es la que marca la pauta, en Teresa lo es la vía del conocimiento propio.

Este yo de Teresa en la escritura surge a pesar de todo desde el interior del discurso dominante. Según Marian Ochoa de Erive ésta es la única posibilidad de construir un sujeto-Locutor mujer. “*El resultado va a ser un discurso polémico, en el cual el modelo argumentativo se basa en la descomposición sistemática de los mecanismos del discurso ajeno*”¹⁰¹⁶. Es decir, de igual forma que a través de su imaginario Teresa crea un espacio alternativo desde el que construirse espiritualmente, su yo-espacio literario se crea a partir de la actuación sobre un pensamiento externo. Para analizar las articulaciones de esta construcción conviene distinguir entre quien produce el discurso y quien garantiza la verdad de sus aserciones: el enunciador y validador del enunciado es el *yo referencial*; el enunciador que asume una verdad inmutable es el *yo atopus*. El primero está cargado de alusiones autobiográficas y su eje temporal está determinado. El segundo, utiliza modalizadores de tránsito del tipo “como todos saben”, “es verdad que” y transmite una verdad inmutable e intemporal. “*Además, la escritora incorpora una perspectiva del mundo representado, y que contiene una división entre lo masculino y lo femenino, que se obtiene como efecto de la percepción de que esa voz habla desde uno de los dos espacios sociales*”¹⁰¹⁷, lo cual va a marcar genéricamente ambos yos. Teresa pasa de un *yo referencial* a uno *atopus* y utiliza la adhesión de la verdad ajena como argumento para la construcción del discurso propio, inscritos ambos en el yo-mujer.

Yo referencial: “tanta claustra Dios á puesto en mi oír” (4r).

¹⁰¹⁶ OCHOA DE ERIBE, Marian: “El yo polémico de Teresa de Cartagena en la *Admiración de las obras de Dios*: las argucias del débil por entrar en el canon”, *Letras de Deusto*, 84, 29, (1999), pp. 179-188, 183. Adoptamos su metodología para analizar la construcción del yo de Teresa en *Arboleda*.

¹⁰¹⁷ DÍAZ-DIOCARETZ, Myriam: “La palabra no olvida de dónde vino. Para una poética dialógica de la diferencia”, en DÍAZ-DIOCARETZ, Myriam (dir.); ZAVALA, Iris M. (coord.): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, I, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 98.

Yo atopus: “non ay en el mundo tales dos enemigos contrarios commo es la carne e el espíritu” (46r),

“las dolencias enbargan y detienen, non consintiendo ocuparle (el cuerpo) en cosas mundanas o vanas” (39v),

“Ca escrito es: ‘Angosta es la vía *que* lleva al onbre a la vida eternal’” (25v).

Yo referencial: “commo si dixese: ‘Angustioso e muy estre[cho] es el camino de los trabajos por los quales nos conviene pasar si queremos ir a la vida perpetua” (25v),

“¿E qué otra cosa son las dolencias y pasiones corporales (...) sinon registro muy çierto para buscar y hallar el camino derecho de *nuestra* salvación?” (25v),

“Yo no sé quién mejor ni *tan bien* lo pueda sentir *que* aquél o aquélla *que* lo vee por sus ojos y lo trata *con* sus manos” (39v),

“con muy grand misericordia me castigó *nuestro* Señor (...) por tan manifiesto *bien* mío me fué dada esta pasión” (15r),

“reportando de aquéllos (males) el logro *espiritual* (...) segund la *bondad* de Dios en cada una ánima devota le plazerá *inespirar*” (42v).

Yo atopus: “quien ha pasado por un grand mar peligroso y escuro y se ve libre de las hondas de aquél, haze o haría cordiales *graçias* a quien de tanto peligro librado le oviese” (40v),

“*que* el [en]fermo paçiente sienpre ora e bendize a Dios” (41r).

Yo referencial: “con mayor razón y más devoto exerçio deve hazer el enfermo *graçias* [no] comunes al Señor piadoso que en la nave segura de trabajosa dolencia le á librado de las hondas escuras desde mar peligroso y provenido sus daños con tan saludables y dulçes remedios” (40v).

Yo atopus: “el fin soberano (...) es Dios” (44r),

“Aquél a quien todo loor deve ser atribuido” (2v),

“en las cosas *espirituales* no es de mirar y temer el denuesto de las gentes ni menos desear el loor de aquéllas” (46v).

Yo referencial: “¿Quál es el mi fin? No es satisfazer a los juezios umanos” (44r),

“deseosa de manifestar a los que saberlo quisieren, aquello que en mí manifiesto paresçe; ha fin (*Arboleda*) que commo yo lo conosco lo conoscan todos. E commo yo doy *graçias* al Señor soberano, den todos *graçias e loores* a Aquél (...) E a Éste solo deseando aplazer en todos mis auttos, juzgue quien querrá ser malo o ser bueno” (2v).

Desde esa autoridad que se reconoce por experiencia, además de ejemplo y autora de *Arboleda* es suficientemente competente como para imaginar y poner en boca del profeta David palabras propias (11r), argumentar y rebatir sus proposiciones (12v), etc.

Resumiendo, Teresa, partiendo de una experiencia personal, la enfermedad, y apoyándose en un axioma del sociolecto, la interpreta como gracia personal de Dios hacia ella para facilitarle la salvación espiritual. De nuevo siguiendo la opinión general, y por el beneficio disfrutado, se obliga a dar gracias a Dios a través de su obra. Puesto que Él es el fin absoluto en su sociedad teocrática, y a quien se debe loar, ella escribe con este fin, alabar y empujar a otros con su ejemplo a que lo hagan. De este modo, su tratado queda libre de enjuiciamientos a causa de su espiritual propósito.

Teresa ha conseguido crear su yo autorizado para hablar y escribir. Ello permitiría según algunos autores proponer espacios donde se puede representar el sujeto-mujer, encontrar en su texto, subyaciendo bajo el dominio de las voces masculinas, “*a deeply personal female subtext, a subterranean voice that is Teresa’s own, that oblique personal voice that informs her spiritual autobiography*”¹⁰¹⁸, glosada paradójicamente por aquéllas. También por esta razón “*Such interrelated image patterns mirror the interplay between received doctrine and personal experience that sets her treatise apart from other such devotional works*”¹⁰¹⁹.

¹⁰¹⁸ Pero, dice Dayle Seidenspinner-Núñez, no se trata sin embargo de una autobiografía según los cánones de la época, pues el objetivo de Teresa es su vida interior, su narración es discontinua y fragmentaria, su autorepresentación se realiza en función de Otro-otros, y siempre desde una posición de marginación. SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: *The Writings...*, p. 117-119. Quizás, vista desde hoy sí pueda considerarse una “*detallada autobiografía espiritual*”, como la valora M^a Milagros Rivera en “Teresa de Cartagena: la infinitud...”, p. 753. Mi postura a este respecto ya ha quedado expuesta en “IV.2. El género literario”.

¹⁰¹⁹ SURTZ, Ronald E.: “Image Patterns...”, p. 303.

IV.6.2. Teresa y la experiencia religiosa

IV.6.2.1. Una aproximación a la definición

M^a Milagros Rivera define el contacto de Teresa con Dios como una concepción de su propia infinitud, de la divinidad de y en su cuerpo femenino en una búsqueda mística que la autosignifica a la manera masculina (que no como hombre), esto es, incorporando en ella la dimensión divina de la palabra, la lengua y la carne. Este método de reapropiación de la dimensión divina infinita en su reconocimiento como creadoras y ‘obras de Dios’ es compartido por otras místicas como Ángela de Foligno: “*El verbo se hizo carne para hacerme Dios*”¹⁰²⁰.

Gregorio Rodríguez, en cambio, incorpora *Arboleda* dentro de la literatura ascética, pues constituye un ejercicio de superación hacia la perfección por medio de la paciencia. Constaría de tres grados este camino: intento de liberación de la materia por medio del silencio; iluminación divina en la que el alma es conducida por la enfermedad hacia la oración y estado de virtud; perfección, sólo insinuada, puesto que es el estado a que se aspira en la otra vida¹⁰²¹. Esta necesidad de auxilio de la misericordia de Dios la acerca al ideario de la *devotio moderna*, “*en tanto que prescinde de toda especulación teórica y se limita a describir cómo se produce ese estado de felicidad y perfección que proporciona la paciencia*”¹⁰²².

Dos concepciones diferentes, pues, de la experiencia de Teresa. Nos enfrentamos aquí a la siempre difícil y resbaladiza tarea de la definición. Antes de decantarme por una u otra vía, reflexionaré aún sobre sus implicaciones.

¹⁰²⁰ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Vías de búsqueda...”, pp. 67-69.

¹⁰²¹ RODRÍGUEZ RIVAS, Gregorio: “*La arboleda...*”, pp. 117-129; RODRÍGUEZ RIVAS, Gregorio: “La autobiografía como ‘exemplum’...”, pp. 368-369.

¹⁰²² RODRÍGUEZ RIVAS, Gregorio: “La influencia de Teresa...”, pp. 332-337.

En cuanto a la vía mística, existen muchas formas de entenderla. André Vauchez establece sus principales características al compararla con la vía teológica escolástica: *“el objeto de la [mística] no es el de extraer los secretos de Dios, sino el de permitir al alma constatar su presencia y unirse a Él”*¹⁰²³. La Biblia proporcionaría a quienes siguen esta vía el punto de partida para una meditación que, por etapas ascendentes, cual escalera, conduce a la contemplación, hasta que, en silencio, la Palabra toma posesión del alma y se hace carne: el hombre genera Dios, de forma que el espíritu sale transfigurado en esos momentos de elevación. El éxtasis místico representa la realización perfecta. Participarían de esta visión Aelredo de Rievaulx, San Bernardo, Guillermo de Saint-Thierry, Santa Hildegarda de Bingen, etc.

Otras corrientes, como la encabezada por Guillermo de Champeaux, contemplan la especulación o investigación racional como primera etapa para acceder al conocimiento del misterio divino, y, posteriormente, desde la contemplación y el amor fundirse en él.

En otros ambientes, especialmente entre los femeninos, el punto de partida fue la devoción a la humanidad de Cristo junto a una voluntad de participación en su Pasión, que para otros, como San Bernardo y Saint-Thierry constituía tan sólo una etapa, pues era necesaria la contemplación de Dios en su divinidad. Esta opinión es compartida, entre otros, por San Juan de la Cruz, para quien la meditación es un estadio de los que inician el proceso místico, y que es preciso superar para alcanzar la vía iluminativa en el camino espiritual:

*“Esta noche sensitiva en la cual hace Dios el trueque que hemos dicho arriba, sacando el alma de la vida del sentido a la del espíritu, que es de la meditación a la contemplación”*¹⁰²⁴.

¹⁰²³ VAUCHEZ, André: *La espiritualidad del occidente...*, p. 131.

¹⁰²⁴ MANCHO, M^a Jesús: “El léxico de los místicos...”, p. 222.

M^a Milagros Rivera señala otras formas de trascenderse una mujer divina: la vía simbólica del sueño, cuyo paradigma sería Perpétua; y la búsqueda de mediaciones femeninas que sustenten y representen el propio deseo y hacer, como sucede en Egeria, Baudonivia, Hrotsvitha, Trótula, Christine de Pizan, etc. En fin, hay concepciones tan amplias como la que proporciona María Zambrano: “*la idea primera que del amor se crea, es ya mística*”¹⁰²⁵.

Diferentes, casi contrarias en algunos aspectos, resulta difícil llegar a un acuerdo en la enunciación de tan personal experiencia. Y es que, como se ha reconocido desde finales del siglo XIX, el vocablo *mística* es uno de los más confusos y difíciles de delimitar¹⁰²⁶.

¿Qué definición adoptar, pues, entre tanta diversidad de criterio? Analicemos en primer lugar el origen de la misma palabra *mística*.

Este término procede etimológicamente del verbo griego *myo*, que significa cerrar, callar. Desde el punto de vista de la historia del concepto, se deriva del adjetivo *mystikós*, que en los orígenes cristianos significaba el sentido oculto de una palabra de la Biblia (el sentido al que Jesús se refería), del sacramento (presencia divina bajo la forma sensible) y de la experiencia de Dios (Dios en la opacidad de la experiencia, a partir del Pseudo-Dionisio, finales del siglo IV)¹⁰²⁷.

¹⁰²⁵ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena: la infinitud...”, p. 761

¹⁰²⁶ Baste recordar a G. Scholem, que lamentaba “*la infinita confusión de los estudios sobre la mística*”, “*Mysticisme et société*”, *Diógenes* (1967), p. 4. Expresiones similares se encuentran en los textos de Inge, De Guibert, Tesmontant y B. McGinn, MARTÍN VELASCO, Juan: “El fenómeno místico...”, p. 15.

¹⁰²⁷ DINZELBACHER, Peter (ed.): *Diccionario de la mística*, Monte Carmelo, Burgos, 2000, p. 732. Es sabido que *mystikòs* remite a la Grecia clásica y las religiones místicas. Para la adquisición del significado que le atribuyó la religión cristiana debió pasar a través de la doctrina platónica de la contemplación como espiritualidad filosófica, por la incorporación de la misma al judaísmo por Filón y por su desarrollo ulterior por el neoplatonismo, sobre todo en Plotino. MARTÍN VELASCO, Juan: “El fenómeno místico en la historia y en la actualidad” en MARTÍN VELASCO, Juan (ed.): *La experiencia mística. Estudio interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004, p. 16. Cfr. MCGINN, B.: *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism I: The Foundations of Mysticism*, SCM Press, London, 1992, pp. 23-61.

Es con tal significado de lo oculto como el adjetivo *místico* se entendía en la Edad Media, ya que el empleo del vocablo sustantivado no se realiza hasta el siglo XVII, introduciendo un distingo entre el poder experimentar el misterio y el misterio en sí mismo¹⁰²⁸.

Desde entonces, la atención prestada al sujeto (Kant), el estudio psicológico de la experiencia como fenómeno de conciencia, las experiencias paroxísticas (Maslow) o los estados experimentados bajo la influencia de drogas, transformaron el concepto de mística en el sentido de una fusión con lo divino, incluso sin contenido ni objeto. De ahí que la mística requiera una comprensión cuasi-polisémica y se la entienda como concepto límite y existencial. Por ello, y a pesar de sus orígenes etimológicos, hoy se admite que el fenómeno místico aparece en distintas épocas y lugares, incluso desligado de la religión, revelándose como intrínseco a la condición humana, hecho que ha promovido su estudio por muy diversas disciplinas: la medicina, la psicología, el lenguaje, la teología, la estética, la filosofía, etc.

¿Qué subyace en todas estas concepciones, en qué coinciden para que hoy podamos hablar de *fenómeno*? Supone un conocimiento desde la experiencia, no lógico ni racional, comprensión incomprensible pero certera, que confiere un valor desconocido a la vida y de repercusiones muy profundas, tanto que puede decirse que otorga nueva identidad. La cualidad diferenciadora de estas “experiencias cumbre” de las llamadas propiamente experiencias místicas concierne al contenido religioso: en éstas la realidad última que precede al hombre es Dios (o Brahma, Tao, Nirvana, etc.), es un Misterio cuyas características son la presencia, la trascendencia y la inmanencia, de

¹⁰²⁸ Luisa Muraro ha encontrado este término empleado como sustantivo en San Ambrosio: “*Prima igitur sunt moralia, secunda mystica*”, es decir, “*Primero viene la moral, luego la mística*”, MURARO, Luisa: “Margarita Porete, teóloga en lengua materna” en MUÑOZ, Ángela (ed.): *La escritura femenina...*, p. 92. A pesar de este hallazgo, y sin menospreciar su importancia, creo que en lo que nos atañe el sentido que prevalece en términos generales en el período que nos ocupa sigue siendo el de ocultamiento. Así lo afirma Mariateresa Fumagalli Beonio-Brocchieri en “The Feminine Mind...”, p. 20.

cuya vivencia surge una reacción del individuo diferente a las derivadas de otras realidades del mundo. La experiencia mística (religiosa) implica sumisión, aceptación del misterio y entrega, actitudes taxativas de la fe.

Efectivamente, una máxima de gran difusión en la Edad Media fue “*creo para experimentar*” y de ella se deriva una definición bastante determinante y aclaratoria de la mística: es la experiencia del sujeto de la fe. Sin embargo, la fe sólo invita a las experiencias, se hace cargo de ellas, pero no las provoca. Y esto nos lleva al primero de los principales rasgos distintivos de las experiencias místicas: la completa pasividad del sujeto, quien padece las cosas, le acaecen, es “tomado” sin su intervención.

En segundo lugar, lo que pasivamente le acontece se realiza a través del amor. Ya Gregorio Magno dijo “*El amor mismo es noticia*”, en el sentido de que la experiencia de unidad con la realidad última (o inmediata) es una experiencia esencial de conocimiento a través del amor. En la vivencia mística raciocinio y corazón se unen constituyendo esta unidad su esencia más profunda, de tal forma que la huella impresa en quien la vive le obliga a una comunicación cuya mayor peculiaridad es su dificultad, su inefabilidad, siendo éste su tercer rasgo caracterizador¹⁰²⁹.

La misma formulación de “*fenómeno (lo que aparece) místico (lo oculto)*” desvela la insuficiencia lingüística a que todo aquel que ha experimentado a Dios se ha enfrentado al intentar su comunicación. En todos ellos encontramos transmutación de vocablos, gran uso de prefijos, interrogantes, desarrollo de nuevos términos, profusión de adjetivos y sobre todo un lenguaje lleno de contrastes y paradojas que, aunque en

¹⁰²⁹ Desde la Neurociencia se explica esta inefabilidad en orden a la impregnación emocional y de exaltación que el sistema límbico imprime a las experiencias místicas y numinosas, que las hace muy difícilmente descriptibles. Cfr. “IV.4.3.1. La familia”. MORA, Francisco: *El reloj de la sabiduría...*, pp. 83-102, 175-176.

ocasiones puedan obedecer a fines estéticos, trascienden el orden lógico de los vocablos como consecuencia de la contradicción misma derivada de la experiencia y el sujeto¹⁰³⁰.

Asímismo esa comunicación suscita una reacción profunda en aquellos que reciben el mensaje, una certeza de veracidad que trasluce la condición humana que compartimos.

No obstante lo anterior, no hay que olvidar que este *cognitio experimentalis de Deo* universal se vincula en todo momento con los aspectos existenciales de la concepción del mundo y la vida de cada época, sus circunstancias históricas, la psicología profunda o inconsciente del místico, sus condicionamientos educativos y psicosomáticos, etc.

De hecho, desde el siglo XII, pero más intensamente a partir de finales del siglo XV, se efectúa en la cristiandad occidental un giro hacia lo subjetivo, hacia lo psicológico, frente a la mística anterior, más relacionada con la objetividad.

Tenidos en cuenta estos factores, nos detendremos por cuanto afecta al caso de Teresa de Cartagena, en la circunstancia que atañe al género femenino, ya que la “*mística de la mujer*” constituye incluso una entrada específica en algunos diccionarios y tratados de mística¹⁰³¹.

¹⁰³⁰ Nicolás de Cusa interpretará estas paradojas como conocimiento por coincidencia de opuestos. Este recurso es tan característico del lenguaje místico que aparece en los textos místicos de todas las tradiciones religiosas: taoístas, budistas, sufís, islamistas, hinduístas... “*La paradoja lingüística es la expresión del ethos, de la condición paradójica del ser humano, reflejo, imagen, del Misterio, incomprensible para el hombre, de Dios*”, MARTÍN VELASCO, Juan: “El fenómeno místico...”, p. 22.

¹⁰³¹ Por ejemplo, VINCK, J. de: *Revelations of Women Mystics*, Nueva York, 1985; *Termi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Todi, 1985; etc. Sobre el particular, llama la atención que no encontremos realmente dicha mística sino en el cristianismo. Constituyen una excepción figuras como la Princesa hinduista Mira Bai (principios del siglo XV) o la islámica Rabi de Basora (siglos VIII y principios del IX). Pudiera encontrarse una lógica a tal realidad si tenemos en cuenta que excepto con relación a los cultos de maternidad se concedía poco valor a la mujer en general en las religiones hasta la llegada de Jesús. Con él la mujer se halla presente en los acontecimientos centrales de la historia de la salvación: como testigos, anunciadoras, incluso como profetas, suponiendo esta experiencia un antecedente importante para la promoción femenina. DINZELBACHER, Peter (ed.): *Diccionario...*, pp. 753-754; BENEITO, Pablo (ed.): *Mujeres de luz*, Trotta, Madrid, 2001.

Dicha singularidad es posible evidentemente gracias a una serie de rasgos compartidos a través de las épocas, entre los que destacan un claro predominio de la mística práctica sobre la teórica, de lo extático y lo plástico, con un elemento intensamente afectivo, una amplitud visionaria importante, y la aparición repetida de elementos de la mística nupcial y de la Pasión¹⁰³².

Hasta aquí una perspectiva general de cuanto implica el término *mística*. Teniendo en cuenta cuanto se ha expuesto me dispongo a “calificar”, o más bien a “intentar calificar” la experiencia relatada por Teresa en su *Arboleda de los enfermos*. Para ello me basaré en dos criterios diferentes: el que se presuponía en el mismo tiempo de Teresa y el que recoge tanto los medios o atributos de la experiencia desde una óptica más actual, como sus consecuencias.

Respecto del primero, me decanto claramente por su inserción dentro de los parámetros que definían en el siglo XV un tratado místico. Esta obra narra el desvelamiento del sentido oculto de un lenguaje divino enunciado en clave de dolor y silencio a través de su experimentación. Por esta razón se alinea sin duda en el aforismo gregoriano, pues en Teresa la experiencia de Dios va irremisiblemente de la mano del amor. Su lucha por el conocimiento racional de su enfermedad se convierte en comprensión esencial, existencial cuando el amor divino sacia su anhelo de búsqueda de sentido vital. Derivada de la autenticidad de dicho *cognitio experimentalis* surge esta obra de *Arboleda* como fruto natural, cardinal y trascendente en su sentido transformador y anunciador, el cual le permite, como he visto y continuando con este

¹⁰³² DINZELBACHER, Peter (ed.): Diccionario..., pp. 733, 756. Dada esta relativa homogeneidad, y por el condicionamiento arriba comentado de la experiencia mística en coordenadas mucho más generales y personales, parece inevitable cuestionarse hasta qué punto lo psíquico y específico del sexo femenino influye de tal modo en la experiencia y hasta qué punto puede explicarse por influencia de los factores históricos o sociales, sobre todo las posibilidades de formación más limitadas de la fémmina. Dada mi incapacidad para solventar tal cuestión, a pesar de la cual reflexionaré a lo largo de este trabajo, la señalo como invitación a expertos que puedan arrojar luz sobre esta debatida hipótesis de la especificidad intrínseca o extrínseca del género y su experiencia.

sentido estricto de *místico*, desentrañar el sentido oculto tanto de algunos pasajes de las Sagradas escrituras como de la ciencia de varios padres de la Iglesia.

Respecto del segundo, si adoptamos como pauta definitoria el conjunto de características arriba mencionadas, encontramos que varias de ellas pueden descubrirse entre las líneas de *Arboleda*.

En primer lugar, su pasividad en el advenimiento de la enfermedad y en la recepción del mensaje divino. Bien es verdad que Teresa realiza un proceso de perfeccionamiento espiritual activo de sumisión, aceptación y entrega (que conforman, según hemos visto, la fe), y de preparación ascética, podríamos decir, en cuanto que practica la meditación a partir de los textos sagrados¹⁰³³, la purificación a través del ejercicio de las virtudes, etc. Incluso en el momento de su escucha, Teresa mantiene una actitud activa porque se ve impelida a la búsqueda del sentido oculto del mensaje que Dios le envía. Pero no hay que olvidar que la fe, la ascesis y la razón no engendran por sí mismas la experiencia mística (si bien hemos visto según las teorías de Francisco Mora que pueden suponer una buena estimulación¹⁰³⁴). Sólo cuando el ponderado raciocinio se une al amor trasdendente divino es cuando tiene lugar la experiencia de Dios, de la cual podemos inferir su autenticidad por la inversión del sentido vital de Teresa¹⁰³⁵.

¹⁰³³ Hay que señalar que Francisco Mora advierte de que la introspección y la meditación “*cobran valor no porque descubran el yo inconsciente y oculto, sino porque transforman esos procesos cerebrales de un yo siempre en cambio en una dirección diferente a la propia dinámica a la que viene sometido por su medio ambiente, social o moral*”, de tal forma que según las teorías de este neurofisiólogo el mismo hecho de la meditación llevada a cabo por Teresa habría podido iniciar esa transformación profunda intrínseca a la experiencia mística. MORA, Francisco: *El reloj de la sabiduría...*, p. 165.

¹⁰³⁴ Cfr. “IV.4.3.1. La familia”.

¹⁰³⁵ Acaso el “rayo” que trasluce el entendimiento represente precisamente ese momento inefable en que el conocimiento experimenta el Amor y su verdad, como sugiere M^a Mar Cortés en *Teresa de Cartagena...*, pp. 236-237: “E aun la dolencia dispone la voluntad a las cosas espirituales e quita delante los ojos del entendimiento la niebla de los bienes caedizos y vanos y haze trasluzir el rayo del verdadero conoscimiento” (32v). Victoria Rivera-Cordero, no obstante, entiende en términos racionales esta transformación: “*Si el remedio lo encuentra Teresa en la lengua escrita (a través de dos actividades solitarias, la lectura y la escritura), lo que pretende sanar ella no es el cuerpo sino el entendimiento [...]. La valoración del conocimiento intelectual como forma de curación se encuentra en el centro de sendas*

Esta particular forma de acceso a Dios experimentada por Teresa difiere ciertamente de la habitual en los que comúnmente son considerados místicos, en el sentido de que su conocimiento tiene lugar en un tiempo diferido al de la recepción más concreta de la acción divina. El amor divino se ha expresado en su enfermedad en un momento dado, el mensaje para su correcto entendimiento en uno posterior, y en otro la apertura del corazón de Teresa para su recepción. Es cuando Teresa se vive directamente “tocada” por Dios y por ello amada singularmente cuando se produce la experiencia mística. No hay proceso lógico o subordinado a una decisión consciente. Es una aprehensión cognitiva de distinta naturaleza, deseada, sí, pero no manipulable¹⁰³⁶.

Un proceso análogo puede percibirse en la experiencia de Juliana de Norwich. Postrada por la enfermedad y ante un crucifijo, Juliana recibe una revelación, sobre la que reflexiona y medita durante quince años, al cabo de los cuales recibió “en entendimiento espiritual” la explicación, clave para toda experiencia religiosa, el Amor. Con dicha iluminación, que trasciende la razón, el misterio de la Redención, el propósito de la vida humana, la posibilidad del mal, se le clarifican. Nadie ha puesto en duda el carácter místico de esta religiosa, ¿acaso por beber su experiencia de un fenómeno paranormal? Sin embargo, la revelación en sí misma no implica una

preocupaciones”, *Subjetividad, enfermedad...*, p. 129. Me remito a lo dicho más arriba para rebatir esta opinión.

¹⁰³⁶ A esto me refería en el apartado “IV.4.3.1. La familia”, cuando desestimaba que la confesión, parte taxativa del compromiso con el entorno derivado de la experiencia mística, fuera el producto unívoco de la mera culpabilidad nacida en el seno de Teresa por su ignominioso repudio a sus lazos familiares terrenales. Es más, la psicología del siglo XX, al menos parte de ella, niega tajantemente que tal experiencia transformadora pueda ser consecuencia directa de la falta de afecto, relaciones sexuales, estado de salud óptimo, etc. Así lo defiende el autor más citado a la hora de describir los elementos que esencialmente conforman la experiencia mística, el pionero de la psicología de la religión W. James (1842-1910), quien sin negar la dependencia de la conciencia de los estados orgánicos, no acepta que con esta explicación positivista, defendida por Pierre Janet, James Henry Leuba, Walter Pahnke, Ferdinand Morel, etc., quede zanjada la cuestión sobre el valor espiritual de determinadas experiencias. Junto a él se alinearán tanto valedores de la psicología tradicional, como H. Delacroix, como, en general, la psicología humanista, con Abraham Maslow a su cabeza, la psicología transpersonal, representada por Stanislav y Christina Grof, Den Wilber o Michel Washburn, la teoría analítica de Jung, etc. DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos: “La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría” en MARTÍN VELASCO, Juan (ed.): *La experiencia mística...*, pp. 183-218. Esta clasificación entra en conflicto directo con otros estudiosos como Mary Elizabeth Baldrige, para quien este tipo de espiritualidad se pospone en Castilla hasta el siglo XVI, *Christian woman...*, p. 26.

experiencia mística, sino su experiencia transformadora, como sucede, a mi entender, en el caso de Teresa.

Tras el entendimiento espiritual, amoroso y trascendente, obrado en esta mujer, además de la ya mencionada conversión, aparecen otros signos característicos como son la certeza subjetiva o carácter noético de su conocimiento, la necesidad de comunicación de la que surge esta obra¹⁰³⁷ y gran profusión de adjetivos, utilización de prefijos y sufijos, creación de nuevas palabras¹⁰³⁸, vinculación a la naturaleza y contrastes y paradojas que, ligados a los símbolos, aúnan lo concreto y lo universal logrando la objetivación de la experiencia en su expresión¹⁰³⁹, o al menos intentándolo, como parece sugerir la inefabilidad insinuada en sus palabras:

“Este marco es de tan grand preçioso y valeroso metal, *que* a lo sentir ni entender mi entendimiento no basta” (39v),

“Ca sin dubda, quien conosçiere qué cosa [es], conosçerá los bienes/ que digo *e* mucho mayores *que* dezir no sabría” (42r),

“C’asý yo en esta *espiritual* obra, siguiendo mi devoçión, [no] llegando con ella fasta donde devo y quería en lo de la pasçiençia, mas hasta donde puedo en alguna peque[ñ]a *parte* sastifazer mi dese[o], quiérolo dezir así synple *e* brevemente *commo* lo entiendo” (46v),

que remiten a la propia experiencia como la única verdadera fuente de conocimiento y comprensión de procesos similares “segunt cada uno puede en su ánima sentir mejor y más conplidamente que yo dezir lo sabría” (28r).

¹⁰³⁷ Apunto, por evidente, la conexión que existe entre el género al que hemos adscrito *Arboleda*, esto es, la confesión, y la naturaleza de la experiencia relatada, ya que ambas responden a las mismas razones que podrían resumirse en las palabras de Josef Sudbrack: “*el místico mismo aporta su propia subjetividad a la experiencia. Cuanto más profunda sea ésta, tanto más claro se hará su carácter confesional y testimonial*”.

¹⁰³⁸ O adaptación de algunas, como “prouecho espiritual”. Este vocablo designará un estadio iluminativo de los que van *aprovechados* en el camino espiritual. En el idiolecto sanjuanista: “*los aprovechantes, que es a los que Dios comienza a poner en esta noticia sobrenatural de contemplación...*”, MANCHO DUQUE, M^a Jesús: “El léxico de los místicos...”, p. 222.

¹⁰³⁹ Cfr. MANCHO DUQUE, M^a Jesús: *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1993.

De forma más explícita pero en el mismo sentido se expresaron otras:

“La visión espiritual no sé ni puedo mostrárosla de forma tan abierta y completa como querría. Pero confío en nuestro Señor todopoderoso: él, por su bondad y amor hacia vosotros, os la hará llegar más espiritualmente y dulcemente de lo que yo pueda o deba decir” (Juliana de Norwich, *Libro de las revelaciones de Amor*, 9)¹⁰⁴⁰.

¿Han de confluír en una obra la totalidad de atributos catalogados como definitorios de un texto místico? Creo que no, ya que, como afirma Josef Sudbrack, *“cuanto más personal y existencial es la experiencia, tanto más impregnada está por la subjetividad del sujeto de la experiencia”*¹⁰⁴¹, y por ello mismo la articulación formal de la misma está muy sujeta a la singularidad del individuo en quien se manifiesta.

Como partícipe de la que hemos denominado mística de la mujer, citaríá la gran carga afectiva de *Arboleda*, si bien, el elemento racional juega un gran papel en conjunción con ella.

Faltan, en cambio los elementos extáticos y simbólicos nupciales y pasionales: Teresa no es objeto de éxtasis, pero éste sólo es una manifestación que no constituye requisito excluyente; tampoco participa de la simbología mística de los esponsales, ni de la belleza física y el placer radiante de la unión que experimentó su antecesora Clara de Asís, y otras como Mechtilde de Magdeburgo, Hadewijch de Amberes, Catalina de Siena o Juana de la Cruz¹⁰⁴². No hace apenas referencia en su relación paterno-filial a Jesús, ni a su Pasión, sino de forma tan tangencial que, acaso, hace más obvia su ausencia. Tampoco transforma dicha relación en la materno-filial, la primigenia, aquella

¹⁰⁴⁰ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 265. Ronald E. Surtz, no obstante, destaca el sentido menos limitatorio en la expresión que parecen transmitir los tratados místicos anteriores al tiempo de Teresa de Jesús, ejemplificándolo con la obra de Juana de la Cruz, SURZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 132.

¹⁰⁴¹ DINZELBACHER, Peter (ed.): *Diccionario...*, p. 734.

¹⁰⁴² La popularidad entre las religiosas de esta forma de entender el acceso a Cristo llevó, por ejemplo, a Ángela de Merici a elegir como patrona de su Compañía de Ursulinas a Catalina de Alejandría, no sólo porque fuera vírgen y mártir, sino por ser prototípicamente la esposa de Cristo. ZARRI, Gabriela: *“The Marriage...”*, p. 253.

en que se satisface la sed de los orígenes en una fusión primitiva imposible. En ese tipo de experiencia unitiva, que es la que late en el trasfondo de la vivencia mística, no existe ninguna otra realidad sino la del objeto amado y encontrado, el mundo exterior se desvanece y la unión remite a una totalidad primera, anterior a la separación. Así lo expresaba Eckhart:

*“Dios y yo somos uno. Por el conocimiento concibo a Dios en mi interior; por el amor, por el contrario, penetro en Dios”*¹⁰⁴³.

La primera relación con lo materno aparece como clave fundamental para entender este particular estado de conciencia. En los siguientes términos lo feminizó este místico alemán:

*“Padre porque es causa y creador de todas las cosas, pero también es una madre de todas las cosas, porque cuando la criatura toma su ser de él, permanece junto a la criatura y conserva su ser”*¹⁰⁴⁴.

Y como él lo hicieron Clara de Asís y Umiltà de Faenza (1226-1310)¹⁰⁴⁵, entre otros. Posiblemente Juliana de Norwich fue quien llegó más lejos en el desarrollo teológico de Cristo, maternizándolo tanto en la redención como en la Creación:

“Y así Jesús es nuestra verdadera Madre en cuanto a la naturaleza por nuestra primera creación, y es nuestra verdadera Madre en cuanto a la gracia por su ascensión de nuestra naturaleza creada. Todas las bellas obras y todos los dulces oficios de amor de la maternidad amorosa son apropiadas para la segunda persona”(Libro de visiones, c.59).

Y no sólo de Cristo, sino de Dios Padre también:

“Tan verdaderamente como Dios es nuestro Padre, Dios es verdaderamente nuestra Madre, y lo ha revelado en todo, especialmente en estas dulces palabras, en las que dice: ‘Soy yo...’, es decir, ‘Yo soy el poder y la bondad de la paternidad. Yo soy la sabiduría y el cariño de la maternidad. Soy yo la luz y la gracia de todo amor bienaventurado. Yo soy la Trinidad. Yo soy la Unidad’ (Libro de visiones..., c.59).

Por esta dimensión femenina de la vivencia unitiva primera, también llama la atención la ausencia de mujeres en *Arboleda*, sobre todo la de María, ya que,

¹⁰⁴³ ECKHART, J.: *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 2003, p. 55.

¹⁰⁴⁴ *Ibidem*, p. 156.

¹⁰⁴⁵ FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, Mariateresa: “The Femenine Mind...”, p. 22.

generizadamente, es quien mejor se adaptaba al rol materno, como reflejó la misma Juliana de Norwich:

“es la madre de nuestro Salvador, es la madre de todos aquellos que serán salvados en nuestro Salvador” (Juliana de Norwich, *Libro de visiones*, c.57).

Llamaré por todo ello una vez más la atención sobre la ausencia prácticamente total de referencia a las figuras de Cristo y María, a la que ya aludí anteriormente. Como ya he señalado, la devoción al cuerpo de Cristo y su humanidad, aunque presentes con anterioridad (piénsese en Martarita de Oingt, Ángela de Foligno o Lutgarda de Tongres (1182-1246)), se desarrolló extraordinariamente en los siglos bajomedievales, estimulada por la meditación sobre la vida de Cristo y su reflejo en el arte, especialmente su Pasión¹⁰⁴⁶. También la vivencia sin interposición de mediaciones personales de muchas religiosas (aunque no las nieguen explícitamente) se traduce en algunas en una devoción extrema en la Eucaristía, como si al tomar la consagrada hostia Cristo de algún modo habitara más realmente en ellas, más físicamente; o en una devoción profunda a imágenes y reliquias, que inspiraban su encuentro. Exponentes paradigmáticos de este cristocentrismo son Santa Catalina de Génova, Alyt Bake (1415-1455), la hermana Bertken (1426/7-1514), Juana de la Cruz, María de Santo Domingo, etc. Como señala Santiago del Cura, Él se constituye como la piedra angular del conocimiento de Dios, al confluir en su persona el hecho revelado y escondido, esencia intrínseca de la experiencia mística y fundamento mismo de su carácter cristiano¹⁰⁴⁷. Él

¹⁰⁴⁶ Explícitamente Walter Hilton (?-1396) en su *Escalera de perfección* recomienda esta meditación para alcanzar las virtudes y facilitar el acceso al más alto entendimiento místico, a pesar de reconocer este como regalo divino. También lo hace Richard Rolle (c.1300-1349) en *Forma of living*, dedicado a su amiga Margaret y el anónimo *The cloud of unknowing*. Estas obras gozaron de gran influencia en el siglo XV. GLASSCOE, Marion: “Time of Passion...”, pp. 144-146. También el *Itinerario de la mente a Dios* de Buenaventura (1217-1274) revela los pasos que llevan el espíritu a Dios, aunque no necesariamente como un modelo de reglamento, sino de modo descriptivo de la experiencia mística. De su influencia nos habla indirectamente el *Libro de la vida* de Ángela de Foligno (1249-1309). CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, pp-204-205.

¹⁰⁴⁷ CURA ELENA, Santiago del: “Mística cristiana y teología negativa: raíces y peculiaridades neotestamentarias”, en MARTÍN VELASCO, Juan (ed.): *La experiencia mística...*, pp. 129-166.

es quien paradigmáticamente encarna la mística vivencial al dejar guiar su vida por el espíritu, quien forma su voluntad según el deseo del Padre. Él es el modelo indiscutible de comportamiento filial, de cercanía y respeto, entrega y sumisión. Es la referencia inexcusable para la reflexión del creyente en términos paterno-filiales, pues es el Hijo de Dios por antonomasia.

Por su parte, María hizo lo propio al entregarse como medio para la consumación de la Encarnación. Fue figura central en la obra de muchas místicas y religiosas. *La leyenda dorada* popularizó de forma notable la presentación al templo de la Virgen María, episodio que adquiriría especial significación para las religiosas, puesto que, según la tradición, permanecía allí con otras vírgenes llevando una vida claustral según regla por Ella creada¹⁰⁴⁸.

La relevancia de la Virgen y la similitud con la vida de las monjas con voto de clausura hizo que algunas como Constanza de Castilla la tomaran como referente en su vida y escritos. En su *Devocional* se leen los “Quince gozos de la gloriosa Virgen Santa María, las “Siete angustias de Nuestra Señora la Virgen María”, la “Letanía de Nuestra Señora”, etc., incluso en “Las oras de los clavos”, que en principio parecen remitir exclusivamente a la Pasión de Jesús, es María la protagonista de una crucifixión figurativa y paralela a aquélla, lo mismo que sucede en el desarrollo de la vida de Jesús, en la que el tema fundamental es el papel mariano en la Encarnación. Constanza ve en Cristo un Hijo, no tanto del Padre, sino de una Madre que por dicha cualidad se erige corredentora de la humanidad a la que apela como mediadora en la hora de su muerte¹⁰⁴⁹.

¹⁰⁴⁸ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 51.

¹⁰⁴⁹ Así lo destaca Ángela Muñoz en *Acciones e Intenciones...*, pp. 150-153. Si bien comparto con ella la predestinación de María, su libre aceptación en la Encarnación y su estatuto divinal en el pensamiento de esta autora, en las frases transcritas de la beata de Piedrahíta creo que se manifiesta claramente que la referencia y fuente primera de esencia divinal es exógena a María, reside en Cristo. Por ello no convengo en una igualdad categorial, sino subsidiaria. Baldrige tampoco suscribe esa categorización igualitaria,

De igual manera advierte en el discurso de Juana de la Cruz, además del poder mediador y auxiliador en la Redención final de María, una fundamentación de una Mujer-Dios, la posibilidad de una universalización de esta excelencia:

*“Mas escojola e crióla para sí la más pura e linpia de pecado, e delgada en contemplación, e adorada de virtudes que en todo el humanal linaje ovo ni avrá. E que esto fizo él porque se precio, e se precia sienpre de todas las ánimas linpias de pecado, para morar él e fazer abitación en ellas”*¹⁰⁵⁰.

La imagen de María cobra un status de grandísimo relieve que no hará sino reflejarse y potenciarse en los libros de horas en vulgar, que incluirán *Las horas de la virgen*, en una transposición exacta de los episodios cristológicos en su persona, hasta tal punto que Madre e Hijo forman un conjunto indisoluble¹⁰⁵¹.

También María de Santo Domingo hizo de la Pasión y la Eucaristía los centros gravitatorios alrededor de los cuales se desarrollaron sus visiones y fenómenos místicos, insistiendo en la mediación necesaria de la Virgen para que, gracias a la Encarnación, tuvieran lugar este acontecimiento, su recuerdo y la Redención. La valoración de esta mujer sobre María se hace evidente cuando, desafiando la tradición de la orden en que profesaba, reconoce en ella una superioridad sobre la humanidad entera por su liberación de todo pecado, incluso del original, lo mismo que harían Isabel de Villena o Juana de la Cruz¹⁰⁵².

más bien al contrario, entiende a la Virgen en términos funcionales maternales, negándole incluso su valor intercesor, *Christian woman...*, pp. 149-167.

¹⁰⁵⁰ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones...*, p. 186. En cuanto a esa posibilidad de divinización universal, Juana misma reconoce la imposibilidad de una ausencia total de pecado en el ánimo humano, por lo que la excepcionalidad de la Virgen es la que le alza por encima de cualquier otra criatura. En mi opinión “*morar y hacer habitación*” no implican una divinización, sino una relación de proximidad determinada en la que las sustancias no se confunden. Quien sí formuló en estos términos de consustanciación la relación entre Cristo y los humanos fue Juliana de Norwich: “*Pues en Cristo nuestra madre nos desarrollamos y crecemos, y en su misericordia nos transforma y restablece, y por el poder de su Pasión, su muerte y su resurrección nos une a su sustancia [...] y el alma está habitada completamente por la divinidad*” (*Libro de las revelaciones de Amor*, ff.59, 68) en CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior*, p. 276.

¹⁰⁵¹ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 275.

¹⁰⁵² MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “*María de Santo Domingo...*”, pp. 116-117. SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 119.

Otro referente a este respecto que pudo ser importante para Teresa fue la afamada Santa Catalina de Siena. Si pensamos en su celebridad y en los contactos de algunos miembros de su familia con Italia, es casi seguro el conocimiento de Teresa de esta autora. En su obra fue Jesús el centro de sus experiencias místicas, aunque también mantuviera una relación amorosa y confiada en la Virgen, jugando un papel importante como mediadora y auxiliadora. Fue bajo la dirección personal de ambas figuras como, en la soledad de la autonegación, Santa Catalina se desarrolló espiritualmente.

Este reconocimiento a María facultó a muchas mujeres, en opinión de Ángela Muñoz, a “*abrir una vía de indagación y de constitución de formas posibles de divinidad femenina*”. Una de esas formas podría ser la percepción divina del propio cuerpo de mujer como síntoma de experiencia mística entre las féminas. Yo no soy capaz de encontrarla en la *Arboleda*, sino más bien la instrumentación de ese cuerpo; no su esencia divinal, sino su utilidad para ejercitar una purificación y ser canal de recepción de la obra de Dios. Por ello tampoco advierto el papel mediador de Dios en su devenir, sino como origen y fin de él, así como tampoco percibo el desvanecimiento de ese Dios en la aprehensión esencial en Teresa de la sustancia divina, porque no creo que esto suceda en su experiencia.

Algunos interpretan como generizada la experiencia religiosa del amor, porque los autores que escriben sobre ella, hombres, dirigiéndose a un público femenino, normalmente religiosas, disponen la voz autorizante y autorial en femenino, como Boccaccio en *La elegía de doña Fiammetta*, Simone de Cascina en su *Coloquio spirituale* o Giovanni Colombini, que se convierte en “hermana” de las religiosas de Santa Bonda¹⁰⁵³.

¹⁰⁵³ GILL, Katherine: “Women and Production of Religious Literature...”, pp. 84-85.

Yo creo, más bien, que es un recurso cuyo objetivo es facilitar la transmisión del mensaje mediante una semejanza generizada, lo cual no tiene por qué implicar una generización del contenido del mensaje ni su experiencia profunda, sobre todo si lo que se quiere comunicar es de orden espiritual. En este sentido es como interpreto las palabras de Joan F. Cammarata:

*“Teresa’s reiteration of the commonplaces that are accepted as the natural feminine condition are adeptly placed to gain an impartial hearing for her revelations of truth that are beyond the realm of human sensibilities. She relates autobiographical incidents that communicate her individual experiences with an implicit didactic intention that will serve not only a private purpose but also a public one”*¹⁰⁵⁴.

En fin, en Teresa no encuentro Cristo sufriente, ni materno, ni esposo, ni una Virgen materna, ni mujer alguna, ni cuerpo divinizado, probablemente a causa, al menos parcialmente, de sus circunstancias personales¹⁰⁵⁵. A pesar de todo ello, como digo, considero que su experiencia puede ser calificada de mística, porque la sabiduría alcanzada lo es por factores, en última instancia, ajenos a la voluntad y el raciocinio, ya que el amor ni se logra ni se piensa, sólo se siente.

Resumiendo, si nos ubicamos en el tiempo en que fue concebida la obra analizada, y aún teniendo en cuenta que, como ya se ha constatado anteriormente, Dios era omnipresente en la vida de las gentes medievales con una fuerza y presencia casi físicas¹⁰⁵⁶, considero apropiado calificar *Arboleda de los enfermos* como una obra mística entendiendo su valor revelador de, sobre todo, una experiencia de Dios.

¹⁰⁵⁴ CAMMARATA, Joan F.: “Teresa de Cartagena...”, mi subrayado.

¹⁰⁵⁵ Cfr. “IV.4.3.1. La familia”.

¹⁰⁵⁶ VAUCHEZ, André.: *La espiritualidad del Occidente...*, p. 129-130. Como ejemplo de esta concepción teocéntrica, sirva el ejemplo de Leonor López de Córdoba, que inicia su testimonio, presentando su vida como un encadenamiento de hechos y milagros producidos por la voluntad divina mostrados por la Virgen María, aunque su finalidad nada tenga que ver con una apología de carácter religioso. FIRPO, A. R.: “L’idéologie du lignage...”, p. 245; RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Las prosistas del Humanismo...”, pp. 93-104. MARIMÓN LLORCA, Carmen: *Prosistas castellanas...*, p. 101.

Desde supuestos más actuales, también la encuadro en este dominio espiritual, pues aunque carezca, entre otras, de su manifestación más espectacular, el éxtasis o arrebató místico de fusión (que espera tras su muerte, (49r)), la certeza de su conversión vital da fe de la autenticidad de su experiencia.

De forma parecida, Ronald E. Surtz reconoce como místicas a algunas mujeres con experiencias visionarias, que en sí mismas no implican esa fórmula, pero que suponen el origen de una experiencia directa con Dios, lo cual constituye el núcleo de la experiencia mística. En esta situación se hallan María de Ajofrín, Juana de la Cruz, María de Santo Domingo, Santa Catalina de Génova, Ángela de Merici, Juliana de Norwich, etc.

Entendiendo que en esta apuesta también juega cierta dosis de subjetividad por parte de quien la defiende, y que por tanto no es depositaria del único criterio aplicable a esta obra, citaré otras definiciones recibidas por su autora como “*cultivadora de la filosofía moral y la elocuencia sagrada*”, de Amador de los Ríos o “*la primera mística razonada*”, de Nelken¹⁰⁵⁷.

IV.6.2.2. Otras filiaciones

En cuanto a su alineación a la *Devotio moderna* sugerida por Gregorio Rodríguez¹⁰⁵⁸, es verdad que comparte con ella varios de sus rasgos identificativos: el “biblismo”, el esforzado amor a virtudes como la humildad, la obediencia, el desprecio del mundo y de uno mismo, la ascesis metódica, la oración mental, la búsqueda del

¹⁰⁵⁷ MARIMÓN LLORCA, Carmen: *Prosistas castellanas...*, pp. 116-117.

¹⁰⁵⁸ RODRÍGUEZ RIVAS, Gregorio: “La influencia de Teresa...”, 329-337.

contacto directo con Dios, la preferencia por el amor de la pura verdad sobre la ciencia, etc¹⁰⁵⁹. Sin embargo estos rasgos no son exclusivos de esta corriente, sino que, tomando las palabras de Melquíades Andrés,

“La verdadera clasificación en escuelas... debe nacer del estudio de las obras escritas, de los movimientos que la traspasan y vivifican, de la herencia que recibe y trata de transmitir. Ahora bien, a fines del siglo XV, no encuentro floración de diversas escuelas teológicas ni ascéticas, sino espiritualidades concretas... preocupad[a]s por enmarcar las cosas en su referencia a Dios como fin último, por su salvación personal y por vivir en toda su pureza y exigencia la regla primitiva dentro del movimiento de las reformas y observancias de las órdenes religiosas”,

caracterizadas éstas por su ascética de oración y mortificación, especialmente sentidas en el período 1470-1500¹⁰⁶⁰.

Ciertamente la personalidad religiosa de Teresa, aunque inscrita en un movimiento de pureza general, es suficientemente particular como para desmarcarla de la *Devotio*: el cristocentrismo, eje central de ésta, y en general de aquella sociedad, no está presente en su obra, al menos con la intensidad con que se vive en la cristiandad de aquel momento, ni desprecia el estudio ni la reflexión, ni su ascesis ni su oración tienen una impronta metódica tan rígida, ni participa de la mortificación rigurosa y voluntaria, ni de aquella cultura de las “lágrimas”, ni realiza un análisis sistemático de cuanto aumenta el temor de Dios, como el pecado, la muerte y el infierno, etc.¹⁰⁶¹.

¹⁰⁵⁹ GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo: “Rasgos característicos...”, pp. 315-350; VERDOY, Alfredo: *Síntesis de Historia de la Iglesia. Baja Edad Media. Reforma y Contrarreforma (1303-1648)*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1994, pp. 124-131.

¹⁰⁶⁰ ANDRÉS, Melquíades: “Teología espiritual...”, pp. 162-231, 165-6. Opinión que parece compartir Beltrán de Heredia al encontrar que la espiritualidad mostrada por algunas dominicas parece ser más propia de la orden franciscana, *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*, Istituto Storico Domenicano, Roma, 1939, pp. 242-251. Ello se comprueba por ejemplo en la figura de Catalina de Siena, cuya espiritualidad se aparta del misticismo especulativo y la preocupación por cuestiones teológicas propio del dominicanismo y se acerca a un misticismo apostólico más propio del franciscanismo, BALDRIDGE, Mary Elizabeth: *Christian woman...*, pp. 57-58. Sorprendentemente, tras reconocer las similitudes y diferencias entre Catalina, Constanza de Castilla y Teresa de Cartagena, esta autora concluye que la mayor afinidad entre las dos primeras escritoras se debe a su profesión dominica, a pesar de que las características que comparten no sean las propias de esta orden, *ibidem*, pp. 221-225, 230-235.

¹⁰⁶¹ HAUF, Albert G.: *D’Eiximenis a Sor Isabel...*, pp. 20-30.

Tampoco encuentro la concordancia que M^a Mar Cortés propone entre esta religiosa y el recogimiento, pues, aunque reconoce el valor de las mortificaciones, la austeridad, la experiencia, la penitencia, el refugio hacia el interior y principalmente y por efecto del ambiente reformador que comparten, el silencio y piedad interiorizados,

“[Q]uando miro esta mi pasión en los temporales negocios véola muy penosa y de grandísima angustia, mas *quando* aparto el pensamiento de las cosas ya dichas recojiéndole a mi propio seno e veo la soledad que me haze sentir apartándome de las negociaciones mundanas llámola soledad amable, soledad bienaventurada; soledad que me haze ser sola de peligrosos males e acompañada de seguros bienes; soledad que me aparta de cosas enpeçibles e dañosas al ánima e aun al cuerpo no muy provechosas” (2v-3r), mi subrayado,

no niega la intervención de la voluntad en la aceptación del seguimiento de Cristo en la Cruz, argumento de peso en este movimiento¹⁰⁶².

Teresa nos habla de su proceso religioso con una finalidad consciente didáctica no imperativa ni coactiva, al menos como camino; busca el apostolado, pero no desde un rígido método, sino desde su experiencia personal de perfeccionamiento espiritual, el cual entiende siempre positivo y preparatorio para una posible experiencia transformadora como la suya desde un individualismo humanista excepcionalmente temprano para el territorio castellano.

Ya referí la posibilidad de que el desarrollo de su espiritualidad pudo beber de su tío Alonso de Cartagena. Su concepto del saber descansaba en su interpretación de San Pablo, según el cual el hombre se eleva de un conocimiento del mundo creado y visible a lo invisible, a la vez que, siguiendo a San Agustín, el saber proporcionado por los sentidos es el punto de partida para el ascenso hacia Dios del alma, que habría utilizado el cuerpo como instrumento¹⁰⁶³.

¹⁰⁶² CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, pp. 77-81.

¹⁰⁶³ *Cfr.* “IV.4.2.3. Trascendencia del físico: ‘la otra oreja’”.

La utilización de ese cuerpo se entiende en dos vertientes, la puramente física, que en Teresa se habría concretado en la enfermedad, y la mental o racional, a través de la reflexión y el estudio.

Respecto de esta última estructura, llama la atención la correspondencia que puede establecerse con su abuelo Pablo. Éste declara en sus *Additiones* tener cataratas antes de su conversión, la cual devino clara visión tras el proceso lógico e inexorable resultante de afrontar la lectura de las Sagradas Escrituras desde una disposición correcta de humildad, ayudado por el auxilio divino. Efectivamente, M. Glatzer ha señalado cómo la aceptación de la divinidad y condición mesiánica de Cristo no encuentra asidero racional alguno; sólo se explica en términos místicos, aunque su origen se sitúe en el estudio intenso y tenaz de las Sagradas Escrituras, y probablemente la producción doctrinal¹⁰⁶⁴.

Como él, Teresa habría estado envuelta en una “niebla” que le impedía la correcta y espiritual visión del mundo y su vida propia. Deseando la luz, se entrega a la lectura de la Biblia¹⁰⁶⁵ y a la reflexión exegética de los mensajes divinos, tras las cuales alcanza el conocimiento amoroso de Dios. Además de la función dolorosa y obstruyente del físico, en cuanto receptora y emisora de amor, Teresa se muestra “encarnada” pues

*“lorque quelqu’un en arrive au point d’aimer Dieu, il le doit au fait qu’il est un être de chair, et qu’il a expérimenté l’amour charnel en tant que témoin, objet et sujet. C’est sur base de cette faculté première à avoir un comportement sexuel et à pouvoir aimer, que le désir et l’amour peuvent ensuite être développés dans une forme sublimée”*¹⁰⁶⁶.

¹⁰⁶⁴ GLATZER, M.: “Crisis de fe judía en España a fines del siglo XIV y principios del siglo XV” en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid, 1995, pp. 55-68. Tomado de FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena...*, p. 21-22.

¹⁰⁶⁵ Ya se ha comentado anteriormente su peso específico en *Arboleda de los enfermos*.

¹⁰⁶⁶ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, p. 129. El desajuste y resentimiento emocional expresado en el tratado confirma esta experiencia previa en sus relaciones afectivas: es precisamente su injusta conclusión lo que desencadena el proceso religioso de Teresa. En relación con esa carnalidad sustentadora de relaciones, Vander-Broeck propone la hipótesis de que las personas místicas han sufrido una fijación en el “estadio de espejo”, concretamente en la fase en que el niño accede al conocimiento de que es un “yo” distinto de los “otros” que implica tanto un placer en el individualismo como un sufrimiento en la separación. Si esta segunda vivencia es demasiado fuerte, puede manifestarse un deseo

Así, Teresa se habría servido de su cuerpo físico, experimental y mental para buscar un sentido a partir del cual la verdad del Amor divino se le revela.

Insisto, no se trata de un amor puramente intelectual (más de la escuela dominica) o voluntarista (agustina)¹⁰⁶⁷, sino una fusión de ellos cuyo resorte final no lo proporciona ni la razón ni la fe ni la voluntad, sino la experiencia. Por ello yo matizaría la interpretación que Ronald E. Surtz hace de su espiritualidad cuando afirma que es más intelectual que afectiva, equiparándola a Constanza de Castilla. Creo que el intelectualismo de esta abadesa tiene poco que ver con el de Teresa: ambas utilizan su raciocinio para acercarse a Dios, pero las cuestiones objeto de su interés revelan un distinto nivel especulativo. Constanza descubre en su traducción de cuatro de las cartas no canónicas de San Ignacio de Antioquía su gusto por el tono más familiar e íntimo de los textos apócrifos, que trasladará a su *Libro de devociones*. Es cierto que comparte con Teresa esta aptitud cercana, pero en su escritura reflexiona sobre cuestiones más puramente teológicas como la ascensión de la Virgen y su naturaleza intercesora y comisionada, la Trinidad, la Encarnación, el infierno, los ángeles, etc. La amplitud y mayor complejidad temática del *Libro de devociones* revelan un pensamiento más acorde con la teología dogmática, escolástica e institucional que Constanza corrobora en su deseo de cumplir mandamientos y reglas: “E dame virtud que yo cunpla tus mandamientos e los de mi orden por que yo sea obediente a ti”(3r)¹⁰⁶⁸.

insaciable de retorno a la fusión original, *ibídem*, p. 140. ¿Pudo producirse este dolor excesivo, *a priori* no patológico, en Teresa, y luego ser recrudescido en el abandono familiar, especialmente punzante en una sociedad corporativista como la medieval, personificándose esa fijación en la figura paterna? (recuérdese la posibilidad de pérdida temprana de su madre).

¹⁰⁶⁷ Es ésta la ética a la que han afiliado mayormente los estudiosos la espiritualidad de Teresa: Rocío Quispe-Agnoli, M^a Mar Cortés, Lewis Hutton, etc.

¹⁰⁶⁸ Norman Tanner, refiriéndose al *Libro de las revelaciones* de Juliana de Norwich, reconoce que quizás el poco interés que los escritos místicos muestran hacia la Iglesia institucional obedezcan a la naturaleza misma de la experiencia relatada. De acuerdo con él, ésta es una razón más para la diferenciación propuesta arriba. TANNER, Norman P.: *The Church...*, p. 64.

Considero que el intelectualismo de Teresa es más de orden práctico, menos dogmático y más afectivo. Si bien la reflexión es el punto de partida de su aprendizaje, se trata de una introspección de carácter inmediato que se resolverá en conocimiento tan sólo tras la experiencia del amor. Puede objetarse que el *Libro* y la *Arboleda* pertenecen a géneros distintos, y por lo tanto, son narraciones que obedecen a distintos propósitos. Es verdad, pero el tipo de religiosidad que revelan es diferente, una habla más desde la cabeza y la fe, otra desde la reflexión y el corazón correspondido, una es ritualista, la otra trascendente.

A priori podría pensarse que debido a esa posición central del amor en la obra de Teresa, su religiosidad está en concordancia con su profesión, al menos temporal, como franciscana¹⁰⁶⁹. Sin embargo, carece del elemento intuitivo de ésta, que es sustituido por la necesidad previa del uso del entendimiento, por lo que justifico el anteriormente referido carácter mixto de su espiritualidad, así como su distanciamiento del voluntarismo agustiniano, quizás también razonable por la probable profesión de Teresa en otra orden, seguramente benedictina.

Puede que la dificultad para clasificar su pensamiento y sentido estribe en sus deseos de vivir una religiosidad espontánea y propia, libre de injerencias extrañas como podrían ser la regla o el obispo, que no implican transgresión dogmática sino un matiz e interpretación peculiar a la vida religiosa, como sugiere Cristina Segura¹⁰⁷⁰.

Esta opinión es complementaria a la de Melquíades y se confirma al constatar religiosidades marcadamente afectivas como la de María de Ajofrín y María de Santo

¹⁰⁶⁹ El amor como fundamento espiritual remite tanto a la espiritualidad agustina como a la franciscana, para las cuales éste se convierte en muelle principal para las acciones del ser humano, cuyo fin natural es Dios. En este camino puede encontrarse un modo de hacer propio del neoplatonismo, según el cual el objeto propio y adecuado del conocimiento humano es la realidad inmaterial: el alma se conoce a sí misma y en un proceso de elevación de sí accede al conocimiento del ser superior.

¹⁰⁷⁰ SEGURA GRAIÑO, Cristina: “La religiosidad de las mujeres...”, p. 59.

Domingo, pertenecientes a las ramas secundarias de las órdenes jerónima y dominica, respectivamente.

En cuanto a la forma de establecer el contacto con Dios, Teresa lo hace en una relación que prescinde de mediaciones mortales e inmortales, directa. Y ello no porque ella sea beneficiaria de fenómenos como revelaciones, visiones etc. como Juana de la Cruz, María de Ajofrín o María de Santo Domingo. Tampoco identificaría la derechura predicada por Teresa con la contemplación al estilo de Margarita Porete o Eckhart, porque no entiendo que Teresa reconozca en sí misma la chispa divina. Más bien creo que Teresa comparte con Alonso de Madrigal su visión de lo divino, en la cual el entendimiento expresa la participación del hombre respecto del ser de Dios, pero “*En ninguna manera participamos del seer divinal*” sin llegar a la tesis panteísta de que el hombre tiene la misma esencia de Dios, como si fuera una partícula del ser divinal. “*La naturaleza fizo que non podiese aver conparaçion alguna entre nos e Dios [...] nyn igualdad*”, pero “*la ynfinita bondad de dios causo esto: que entre nos e El podiese ser verdadera e entera amiçicia*”. Así pues es por el amor como la criatura humana puede establecer comunicación con Dios.

Entiendo la trascendencia derivada de la experiencia de ese amor, pero no comparto con otras investigadoras su contenido generizado, puesto que en mi opinión, la infinitud o trascendencia carece de formas y límites, va más allá de cuerpos, habla de su naturaleza espiritual, la cual, encarnada a través del alma en físicos concretos pueden experimentar la vida de forma sexuada, en todo caso encarnada.

Así lo interpreta Caroline Bynum respecto de la experiencia mística de Margarita de Oingt:

“Margarita se vio a sí misma como un árbol marchito súbitamente florecido al ser inundado por una gran corriente de agua (que representa a Cristo). Luego Margarita vio, escritos en las ramas que florecían en ella, los nombres de los cinco sentidos: vista, oído, gusto, olfato y tacto. Es difícil imaginar una manera más inequívoca de indicar que el efecto de experimentar a Cristo equivale a ‘encender’, como si dijéramos, las dimensiones corporales de la recepción mística”¹⁰⁷¹.

Como Margarita y tantas otras, Teresa recupera transmutado un cuerpo de dolor y enfermedad en otro lleno de una armonía que atiende a la experiencia del Amor. Sus sentidos, algunos de ellos malogrados, renacen, si no en salud funcionalmente, sí en valioso significado trascendente. El cuerpo se redimensiona, siquiera instrumentalmente, tras la experiencia de Dios.

¹⁰⁷¹ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 190.

V. ADMIRACIÓN OPERUM DEI

V.1. Las razones de *Admiración*

Como motivación de fondo y principal, Teresa señala el loor a Dios y la defensa de su honor (50v, 51v, 55v, 60r, 64r), resumido de forma elocuente en el mismo título: la admiración de la obra de Dios, asumiendo el primer principio justificativo del uso de la palabra expuesto en su primer tratado.

Lo explícito de tal motivación y la resignificación resultante de *Arboleda* ha sido discutida por varios investigadores. Denise-Renée Barberet critica concretamente a Ronald E. Sutz, quien dice:

“Her book es not important because she, Teresa, has something to say [...] thereby reduces herself and her writing to a mere sign of divine might, for in her view the Arboleda is less a treatise with a didactic message than an icon that denotes the power of the Almighty to empower the weak”.

Es decir, Ronald E. Surtz, al igual que los críticos de Teresa, se conforman con aceptar los textos como resultado de la gracia de Dios, siendo su autora su mero instrumento y permaneciendo esta mujer dentro de los límites impuestos a su sexo. Pero, argumenta Denise-Renée Barberet, la creación de *Admiración* es prueba evidente de la falsedad de este supuesto, de la gracia como motivación primera de los textos de Teresa, que, por otra parte, no consta en *Arboleda*:

“The written word is not the manifestation of God’s grace, but rather of Teresa’s experience itself [...] Thus she must presents herself as an exception precisely because she has no other choice”¹⁰⁷².

Es decir, pueden citarse como razones la justificación de *Arboleda* como resultado de la gracia divina, bien en sentido estricto, bien fingidamente como recurso

¹⁰⁷² BARBERET, Denise-Renée: “*Weak Womanly Understanding*”..., pp. 214-216.

exculpatorio de su sexo. Esta cualidad de la crítica aparece desde el comienzo del tratado en los siguientes términos:

“propósito o fundamento de mi escrevir, es la causa ésta *que* se sygue (...) *que* algunos de los prudentes varones e así mesmo *henbras* discretas se maravillan o han maravillado de un tratado, que la *graçia* divina administrando mi flaco mugeril *entendimiento*, mi mano escrivió” (50v),

“Pero hay otra cosa que [no] devo consintir ... mas aun algunos no pueden creer que yo hiziese tanto bien ser verdad” (51r-v).

Apoyando esta explicación aparece, al igual que en *Arboleda*, como factor coadyuvante de creación aquella “virtuosa dama”, pero en este texto presenta connotaciones diferentes: mientras en el primero simplemente aparece como confidente anónima, en una sólo ocasión, lo que daría pie a pensar casi en su utilización retórica como mera fórmula protocolaria, en *Admiración* esta mujer sirve como motivo para la redacción de este texto. Además, aparece identificada por el copista o por la autora¹⁰⁷³ como Juana de Mendoza, y por Teresa como relativa de Gómez Manrique, cuyo parentesco nos descubre aquél, al afirmar que es su esposa. Dos son los elementos a destacar de esta presentación explícita: primero, la caracterización de Juana, sin nombre a lo largo del trabajo, y por ello con cierto valor simbólico: ella es virtuosa (50r-v, 51v, 52r, 54v), discreta (50r-v, 51v), prudente (50v), amada (51v, 54r), gran señora (52v), y venturosa (55v); segundo, el reconocimiento de esta mujer a través de la figura de su marido, éste sí identificado con nombre y apellidos, que limita aquel valor simbólico sugerido. Es decir, existen mujeres cualificadas, pero su autoridad viene dada a través de una figura masculina. Por otra parte, esta personalización puede obedecer a la búsqueda de Teresa en terceras personas de apoyos firmes y públicamente reconocidos

¹⁰⁷³ Aún no existe consenso sobre la autoría de la *salutatio*, según definición de Mary Elizabeth Frieden en su tesis *Epistolarity...*, p. 56.

que justifiquen su propia autoría y autoridad como escritora. Lewis Joseph Hutton afirma que fue precisamente la consolación de esta mujer el motor de esta obra¹⁰⁷⁴

Además, Yoonso Kim subraya que, al margen de su personalización, el género de su receptora serviría para transmitir su discurso de una manera indirecta, ya que, a pesar de la imposibilidad para las mujeres de expresar su opinión pública sobre política, filosofía y menos teología, “*había cierta tolerancia cuando el discurso femenino se dirigía a otra mujer que la resguardaba y asistía como intermediaria entre el remitente y el público misógino*”¹⁰⁷⁵, razonamiento también aplicable a *Arboleda*.

Asimismo, y recogiendo la propuesta realizada por M^a Milagros Rivera Garretas, se puede reconocer en esta justificación creativa, a través de otra mujer, el motor en sí mismo y razón de dicho escrito. Es decir, el primer paso en el afianzamiento e impulso para iniciar esa nueva salida de Teresa de sí misma y enfrentarse al mundo se debe a otra mujer que se revela como matrocinadora y, por lo tanto, como detentadora de autoridad. Este tipo de relación no es nuevo y podemos rastrearlo en Hrotsvitha de Gandersheim y su maestra y amiga Gerverga, en Hildegarda de Bingen y Jutta de Sponheim, Constanza de Castilla y las reinas Catalina y María, etc. En esta relación de reconocimiento de autoridades, unas veces como matrocinadoras, otras como testigos, en ocasiones como escritoras, siempre mediadoras, deviene una genealogía generizada con efectos simbólicos que permitirían una autodefinición y una asunción autorizada sexualmente significada, óptica desde la que la selección de Juana como dedicada y promotora de su obra cobra un sentido mayor en relación a la crítica generizada que Teresa recibió.

¹⁰⁷⁴ HUTTON, Lewis Joseph: “El testamento de Isabel la Católica y la espiritualidad renacentista”, *Centro virtual Cervantes*, p. 391.

¹⁰⁷⁵ KIM, Yoonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, pp. 165-166.

Esta razón de la creación de *Admiración* para defenderse como mujer podría ser resultado tanto de las críticas recibidas en este sentido como de la experiencia misma relatada en *Arboleda*: señala Rocío Quispe-Agnoli que “*nuestra autora no sólo defiende la causa por la que escribió su primer tratado sino que en el mismo acto de brindar esta reflexión demuestra la iluminación que tiene para escribir*”¹⁰⁷⁶. Pero aún puede añadirse algo: Teresa, al resumir los contenidos de *Arboleda* en su defensa, revela algunas motivaciones de la escritura de ésta:

“*E quanto escreví aquel trattato que trata de aquesta inteletual Luz e sobredicha çiençia, la qual es alabanza e conosçer a Dios e a mí misma e negar mi voluntad...*” (64r).

He aquí otra prueba de la adscripción de *Arboleda* al género de la confesión: Teresa, en su escritura, confirma taxativamente haber llegado a un conocimiento cualitativo diferente de sí misma y lo trascendente, de tal forma que, transcurrido el tiempo y comprobado el rechazo de su obra, viéndose impelida a buscar ese reconocimiento analógico en el fondo de sus semejantes para que su conversión misma trascienda en otros y el sentido de la confesión se complete, escribe este nuevo tratado. Es una necesidad propia de la confesión, la cual le ha conferido el poder suficiente para empuñar de nuevo la péñola. No tiene miedo, desde su nueva claridad y verdad no desafía, invita aunque casi desesperadamente por mor de su vocación empujada a “manificar a Dios por *confesión* de la lengua” (64r).

Además, asentada en este descubrimiento, y azuzada por las críticas señaladas, Teresa adquiriría también mayor conciencia de su identidad de género (conocimiento diferente, aunque por consecuencia, de aquel entendimiento interior), precisamente por la exteriorización que supuso su expresión discursiva escrita, y ello la capacita para

¹⁰⁷⁶ QUISPE-AGNOLI, Rocío: ““Anse maravillado...””, p. 1232.

responder con *Admiración* subrayando, más que disculpando, esta cualidad. Esta interpretación coincidiría con la teoría de M. Foucault cuando afirma, refiriéndose a los siglos XV Y XVI, que la palabra

*“est dépouillé de ses pouvoirs; elle n’est, disent Vigenère et Duret, que la part femelle du langage, comme son intellect passif; l’Écriture elle, c’est l’intellect agent, le ‘principe mâle’ du langage. Elle seule détient la vérité”*¹⁰⁷⁷.

Esa verdad expresada de Teresa puede también revelarse, no sólo como un descubrimiento, sino como el mismo nacimiento de ella misma, con nombre propio y género, desde una libertad amorosa que nace del cultivo del espíritu, el cual ha sido capaz de *“convertir en fuente de sentido las limitaciones y constricciones no deseadas que le resultan insuperables”*¹⁰⁷⁸.

El silencio que siguió a esta obra (al menos el que presuponemos hasta la disposición de nuevas fuentes) me inclina a pensar que la deseada caridad fraternal no llegó. Quizás, pudiéramos vislumbrar un reconocimiento parcial precisamente en quien comparte con Teresa una de las razones históricas desde las que surgió el grito de la desesperanza: otra mujer, la mencionada Juana de Mendoza. Su aliento y empeño para instigar a Teresa a tomar de nuevo la péñola, denuncian probablemente su propia conversión, porque en ella sí ha resonado con autenticidad el testimonio de Teresa y provocado su propio modelo analógico de verdad, haciendo suya la necesidad de aquella derivación semejante en el otro. Desde esa conversión, ella también habría entendido la posibilidad de otras coordenadas desde las que situarse respecto de los demás.

¹⁰⁷⁷ FOUCAULT, Michel: *Le mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, 1966, p. 54.

¹⁰⁷⁸ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Juana de Mendoza...*, pp. 14-15.

Katherine Gill señala el papel que el “*horizonte de expectación de la audiencia*” juega en la factura del texto mismo, en su objeto, género, estilo y lenguaje¹⁰⁷⁹. Además de Dios, para cuyo reconocimiento es realizada *Admiración*, y Juana de Mendoza como la “alocutora” de su discurso, la audiencia a la cual va dirigida la obra de Teresa, *a priori*, sería universal en cuanto género y condición, pues su mensaje se pretende ecuménico, al modo que hiciera en *Arboleda*. Sin embargo se pueden distinguir como objetivos de su obra dos grupos de destinatarios específicos, distintos pero no excluyentes: por un lado esos prudentes varones y mujeres discretas que la han criticado; por el otro los enfermos. Frente al primer grupo que constituye “*el garante de las normas socioculturales y, en consecuencia, representa la instancia que domina el discurso patriarcal y que impone el canon literario*”¹⁰⁸⁰, se sitúan, enfrentándolo desde el mismo eje deíctico, Teresa y Juana, a quienes sumarán desde el deseo y el propósito el de los enfermos, posible grupo que desafiaría la universalidad de aquellas normas.

V.2. El género literario

Según lo dicho por lo que de este tratado se deduce, *Arboleda de los enfermos* no tuvo una buena acogida. Teresa fue criticada en términos de sospecha de autoría, tanto por su cualidad literaria, como por ser fruto de mujer enferma.

La crítica ha destacado la cualidad defensiva de esta segunda obra, estimando como razón más poderosa para su elaboración precisamente la de servir de alegato apologético de Teresa como autora de *Arboleda*. Por ello, la definición más común de

¹⁰⁷⁹ GILL, Katherine: “Women and the Production of Religious Literature...”, pp. 64-65. El hecho de que el acceso a la lectura fuese muy restringido en su época, así como la condición social de su dedicada, indican que la audiencia supuesta fuera escasa, pero de formación cultural elevada. Ello explicaría, en parte, la utilización de cultismos, la complejidad estructural y los tecnicismos de que hace gala Teresa.

¹⁰⁸⁰ OCHOA DE ERIBE, Marian: “El yo polémico...”, p. 188.

Admiración operum Dei es la de autodefensa. Resulta innegable que el componente más llamativo y que distingue este tratado del anterior es su valor justificativo de la autoría de Teresa. Éste ha sido precisamente el prisma bajo cuya perspectiva ha sido habitualmente analizada esta obra. Y no es de extrañar, puesto que resulta del todo novedosa (hasta lo que conozco) en el panorama castellano¹⁰⁸¹.

Por otra parte, la transformación que el tímido esbozo epistolar con que Teresa abre su *Arboleda* (mediante el vocativo anónimo y único de “virtuosa señora”), experimenta en el segundo de sus tratados, ha sido motivo de indagación sobre la posibilidad de encontrar en *Admiración* un ejemplo epistolar según las directrices vigentes en el siglo XV de las *Ars dictaminis*. La mayor frecuencia, intensidad e intención en la interpelación a su destinataria, a quien incluso identifica en el prólogo e indirectamente a través de la figura de Gómez Manrique, su esposo, en la introducción, junto con la motivación vindicativa que movía su escritura, autorizaban desde el comienzo esta búsqueda, que cobraba un sentido justificativo tanto por las circunstancias de soledad que rodean a Teresa, a juzgar por Janet Gurkin Altman:

“The world of the lonely person, or of the person separated from lover or friend, becomes so peopled with images that when he picks up the pen, it is natural that he should engage in an immediate conversation with the image conjured up by the act of writing”¹⁰⁸²,

como si recordamos que precisamente durante el siglo XV la discusión en pro y en contra las mujeres adopta este género como su principal sustentador:

“De la espontaneidad de las misivas auténticas se pasa a convertir las cartas en breves exposiciones sobre un asunto. Y por esta vía se llega a los

¹⁰⁸¹ Al menos en cuanto defensa autorial de sus escritos, puesto que como texto vindicativo también contamos con las *Memorias* de Leonor López de Córdoba, cuyo objetivo era la restauración de su noble estirpe y reputación con miras a su readmisión en la corte.

¹⁰⁸² GURKIN ALTMAN, Janet: *Epistolarity: Approaches to a Form*, Ohio State University Press, Columbus, 1982, p. 139, tomado de FRIEDEN, Mary Elizabeth: *Epistolarity...*, p. 100.

tratados escritos por las propias mujeres, en especial los que se dedican a las damas nobles en las que se reconoce esta capacidad de percibir la obra literaria en sus diversas manifestaciones”¹⁰⁸³.

Yonsoo Kim ya subrayó la importancia del dialogismo que brinda la epístola en ambos tratados teresianos y la autoridad que les brinda. Siguiendo las ideas de Jesús Rodríguez-Velasco:

“Este dialogismo o polifonía de la epístola se basa en un encadenamiento de argumentaciones que se manifiestan, en numerosas ocasiones, en una polémica. Quizá uno de los aspectos más fascinantes de la polifonía epistolar es que las leyes de su armonía y contrapunto son una interpretación que corre a cargo de una sola voz, la del autor de la epístola. Las otras voces existen, pero están ausentes, o, para ser más exactos, en la mayor parte de los casos han sido filtradas por el acto hermenéutico que supone la escritura de la carta. La tensión dialógica se concentra en el tejido de la carta, que, a su modo, es también una manera de reconducir los juicios diversos que forman la polifonía al juicio único que es resultado de la hermenéutica dialógica del epistológrafo”¹⁰⁸⁴.

Relacionada de manera inextricable a esa propiedad defensiva y argumentativa, en formato epistolar o fuera de él, se halla la condición sexual de la autoría. Ello ha motivado que el enfoque de su estudio se defina más exactamente como el de la autoría/autoridad femenina. De ahí que hayan sido varios los investigadores (Vicente García, Francisco Cantera Burgos, etc.) que han definido *Admiración* como un texto feminista o incluido en la *Querrela de las mujeres*, movimiento que a partir del siglo XV, según ya queda dicho, integró en el debate elementos de reivindicación y voluntad de cambio, de alcance más o menos limitado según los casos, en consideraciones y actitudes que desfavorecían al sexo femenino.

Otra de las perspectivas en que ha sido vista *Admiración* es como reflexión sobre su proceso de expresión literaria. Kerry Ann Kautzman interpreta el esfuerzo de Teresa

¹⁰⁸³ LÓPEZ ESTRADA, Francisco: “Las mujeres escritoras...”, p. 37.

¹⁰⁸⁴ KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, pp. 163-164, su análisis continúa en pp. 164-171.

por construirse una identidad como autora la clave para ver en *Admiración* una autobiografía: “*Autobiography is significant [...] because in Admiración Cartagena recounts her experiences as author, linking them together in an effort to dispel doubts about her authorship as well as her authority*”¹⁰⁸⁵, autoridad que Lisa Christine Mora, en contra de lo que opina esta autora, refuerza su experiencia personal y religiosa¹⁰⁸⁶.

Sin invalidar las tipificaciones anteriores, yo destacaría otro vínculo entre ambos tratados que la complementaría. Para ello subrayaré el hecho de que Teresa siempre habla desde y hacia su experiencia personal. Es decir, a pesar de que en ocasiones habla de las mujeres y su valor genérico y generizado, lo que ella defiende *a priori* es exclusivamente su derecho personal a escribir (aunque admite que cualquier otra mujer podría ser susceptible de tal derecho por la gracia de Dios), como consecuencia precisamente de la transformación experimentada y relatada en su primera obra. Hay un deseo diáfano de reconocimiento de esta experiencia y su necesidad de trasmisión. Es por esta razón por la que la mayoría de las páginas de este segundo tratado se dedican una y otra vez a recordar los beneficios de su experiencia y ha intentar lograr de nuevo, una vez comprobado el rechazo de sus coetáneos, ese reconocimiento analógico en el fondo de sus semejantes para que su conversión misma trascienda en otros y el sentido de la confesión vista en *Arboleda* se complete.

¹⁰⁸⁵ KAUTZMAN, Kerry Ann: *The Parallel...*, p. 35. La concreción de los recursos en la construcción general de esta identidad autorial (fundamentación en la *auctoritas* de otros autores, inspiración divina, utilización de las herramientas proporcionadas por el *trivium*, como la gramática, la retórica y la dialéctica, para dar apariencia de verdad al texto, etc., *ibidem*, pp. 43-61) posibilita esta narración autobiográfica y supera la pretendida en *Arboleda* respecto de la identidad ontológica, pues el Simbólico (superestructura patriarcal) niega significancia cultural a la autobiografía femenina y posibilidad de autorrepresentación, como ya ha sido señalado. De hecho Kautzman interpreta este cambio estratégico como consecuencia del rechazo de *Arboleda* por sus críticos.

¹⁰⁸⁶ MORA, Lisa Christine: *The Language(s) of Spirituality...*, p. 114. Un recurso que apuntala su interpretación es la exégesis no tradicional que Teresa pretende en sus glosas y comentarios bíblicos, lo cual demostraría un deseo generizado de autenticidad, *ibidem*, p. 6.

De este modo, además de ver en *Admiración* una autodefensa, femenina por necesidad (al menos en parte), eventualmente feminista, quizás autobiográfica y epistolar, puede entenderse como el último y necesario acto de la confesión plena, existiendo una continuidad de fondo, más que de forma, entre ambas obras.

V.3. La estructura

Al contrario de como sucedía en *Arboleda*, donde Teresa parte de la exposición de su experiencia personal para realizar posteriormente, aunque sin perder nunca de vista dicho testimonio, algunas consideraciones de carácter teológico y aplicación universal, en *Admiración* el desarrollo discursivo es el contrario: una vez establecidas algunas conclusiones de carácter general Teresa las aplica a su caso particular.

Según esta disposición de contenido, E. T. Howe entiende que Teresa comienza con una comparación de géneros según sus capacidades para el ejercicio del intelecto, sigue con una consideración de las gracias divinas y finaliza con la ejemplificación de su alegato en sí misma¹⁰⁸⁷.

La misma opción escoge M^a Milagros Rivera, quien estructura así sus argumentos: en primer lugar elabora una defensa de la capacidad femenina general para la literatura y las ciencias; para su ilustración, continúa con el relato de su conversión personal; en tercer lugar, describe su método para crear una verdadera vida espiritual¹⁰⁸⁸.

Carmen Marimón organiza el tratado en dos grandes secciones: excluidos prefacio e introducción, la primera expondría el conflicto general derivado de la escritura femenina y sus argumentos defensivos (50r-59v), mientras que en la siguiente se

¹⁰⁸⁷ HOWE, Elizabeth Teresa: “Sor Teresa de Cartagena...”, p. 141.

¹⁰⁸⁸ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “La *Admiración de las obras...*”, 284-290.

aplicarían las conclusiones generales a su caso particular (60r-65v), división que comparte mayormente Dayle Seidenspinner-Núñez¹⁰⁸⁹.

Estas posibilidades recogen una estructuración en base a los contenidos. Desde la forma, *Admiración* es examinada exhaustivamente por Mary Elizabeth Frieden en su tesis *Epistolarity in the works of Teresa de Cartagena and Leonor López de Córdoba*¹⁰⁹⁰. En este trabajo la autora encuentra una intención expresa por parte de Teresa de escribir *Admiración* según los modelos epistolares de su época: iniciaría una *salutatio*, correspondiente al encabezamiento del tratado, en la que se darían a conocer los nombres y distinciones de autora y receptora (aunque ella evita dar noticia alguna sobre la representatividad de Juana de Mendoza, quizás por lo conocida, quizás por abreviar, característica muy deseada en las epístolas del XV por el volumen que podían llegar a alcanzar, quizás porque el objetivo de la supuesta carta era un público más amplio que el personal señalado), y la naturaleza y razones de la composición. La segunda parte la ocupa el *exordio* o *captatio benevolentiae*, (50r-v, las líneas previas a “Introducción”), en el que la autora pretende la indulgencia del lector mediante adulaciones, pretextos para su escritura, abunda en citas y *sententiae*, etc. Mary E. Frieden la ve en sí misma como una carta dedicatoria.

A partir de aquí la secuencia según las *ars dictaminis* son confusas: lo que en la tradición ciceroniana se llamó la *narratio* y que presentaría el fundamento del tratado para después dividirlo y argumentarlo en la *partitio*, *confirmatio* y *refutatio*, en las *ars dictaminis* la *narratio* absorbe además la *partitio* y asume en la *petitio* la *confirmatio* y *refutatio*. A su vez, estas partes se contraponen a las que corresponderían a las *ars*

¹⁰⁸⁹ SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: *Teresa de Cartagena...*, p. 19.

¹⁰⁹⁰ FRIEDEN, Mary Elizabeth: *Epistolarity...*, pp. 56-77. Sus tesis son referencia para Mary Elizabeth Baldrige, quien reconoce en *Admiración* esta estructura epistolar adaptada, *Christian woman...*, pp. 139-147.

praedicandi: el *thema y divisio*. Toda esta confusión se debe a que ambas *ars* beberían de la tradición ciceroniana, además de que en las *dictaminis* únicamente se dan especificaciones detalladas para la *salutatio* y el *exordio*, ordenando su creador el resto de la epístola según sus conveniencias. La referencia que en este punto incluye Mary E. Frieden a las *ars praedicandi* se justifica por la utilización que Teresa hace de muchas de sus herramientas, siendo frecuente este préstamo en las epístolas humanistas, pues su presentación temática se avenía mejor que la cronológica de las *dictaminis*.

A la vista de ello, “A number of scholars have pointed out that Teresa was undoubtedly influenced by the sermons she heard before she lost her hearing. This was, in all likelihood, the case. Nevertheless, she was by no means unique in her mixing of techniques from more than one genre”¹⁰⁹¹, y procede al análisis de estas diferentes técnicas sermonarias (*exemplum*, amplificaciones, citas de autoridades patristicas y bíblicas, repeticiones y recapitulaciones, razonamientos dialécticos, discusión de términos y palabras, etc.) y dialécticas (invocación directa a receptora, conciencia continua de lectores/detractores, promesas, exhortaciones, advertencias, fórmulas de humildad, etc.) sin especificar estructuración alguna hasta la conclusión (aunque no lo especifica, creo entender que corresponde a los ff.65r-v), en la que nuevamente seguiría las técnicas “dictaminales” (aunque en apariencia, según afirma la investigadora, podrían ser sermonarias). Las últimas palabras, “Amén. Deo gracias por siempre jamás”, son consideradas como las habituales que daban término a las cartas de eclesiásticos, como sugerían se hiciera muchos manuales de predicación. Además destacan como características epistolarias su función intermediaria entre hombres y Dios por un lado, entre lectores y autora por otro, y su especial concepción temporal¹⁰⁹².

¹⁰⁹¹ *Ibidem*, p. 64.

¹⁰⁹² Cfr. “IV.2. El género literario”.

En resumen, Frieden aboga por la consideración de *Admiración* como un híbrido, “*a sermon disguised as a letter, thereby completing her usurpation of masculine prerogatives- writing and preaching*”¹⁰⁹³.

Clara Esther Castro Ponce conceptúa más sencillamente la estructuración de *Admiración* según la preceptiva retórica ciceroniana en un *exordio* (“Acuérdome, virtuosa señora, (...) por agora se ofresçe” (50r-51v)); *narratio* (“[E] verdad es, (...) sabiduría e bondad” (51v-53v)); *partitio* (“[E] de ser la hembra (...) haze las maravillas” (54r)); *confirmatio* (“[E] dezidme, (...) me honrarás” (54r-58r)); *reprehensio* (“[E] ay otra admiración (...) Dios mío” (60v)); y *peroratio* (“E maravíllanse (...) Amén” (60v-65v))¹⁰⁹⁴.

Rocío Quispe-Agnoli articula *Admiración* en un esquema estructural que responde al adoptado por el discurso forense, aunando forma y contenido y distinguiendo cuatro partes principales: el *exordium*, la *narratio*, la *argumentatio* y la *peroratio*. Antes de señalar la identificación textual que hace esta investigadora, procederé a su definición.

El *exordium* o preámbulo intrduce la exposición sobre lo que va a versar el discurso y busca influir al receptor para que se muestre a favor de la causa ganándose su afecto. Actúa como catalizador de la dispersión, es decir, en él el orador debe llamar la atención del receptor y convencer al público de que el asunto a tratar es también de su incumbencia. Mediante el elogio del orador hacia sí mismo, su causa o el receptor, así

¹⁰⁹³ FRIEDEN, Mary Elizabeth: *Epistolarity...*, p. 78. Dicha complejidad no es exclusiva de los textos teresianos, sino que puede rastrearse la misma dificultad clasificatoria y prácticamente en los mismos términos (elementos autobiográficos, discurso autorreflexivo, estructura didáctica, textura literaria, inspiración devocional, etc.) en otros de la época, como el *Tratado de las siete armas espirituales* de Catalina de Bolonia, el *Especulo de iluminación* de Illuminata Bembo o el *Libro de devociones* de Constanza de Castilla. Cfr. MORA, Lisa Christine: *The Language(s) of Spirituality...*, pp. 2-5; BALDRIDGE, Mary Elizabeth: *Christian women...*, pp. 14-15.

¹⁰⁹⁴ CASTRO PONCE, Clara Esther: *Teresa de Cartagena...*, pp. 58-59.

como atacando a la parte contraria, se busca la benevolencia del público y juez, constituyendo su núcleo el *animos impellere* o manejo de las emociones.

La *narratio* es un tránsito entre lo emocional y lo intelectual, cuyo objeto es la exposición de los hechos que el receptor debe conocer para ser persuadido. Suele ser breve, clara y verosímil.

La *argumentatio* es el núcleo del discurso. En ella se presentan las pruebas a favor de la causa y se busca anular o restar validez a las contrarias. Se trata de una disciplina dialéctica en la que los argumentos y pruebas siguen el siguiente esquema: argumentos fuertes, argumentos débiles, argumentos muy fuertes. A veces se intercala la *altercatio*, cuyo fin es contrargumentar de manera persuasiva a favor de la propia postura. Las pruebas preparadas por el orador pueden ser: signos, pueden ser percibidos por los sentidos y precisan de la elaboración de una relación entre el hecho y la causa que defienden, pues no está en principio clara; argumentos, razonamientos que cuentan con la base de los hechos; y ejemplos, hechos externos a la causa que mediante la inducción son conectados por comparación con los hechos de la causa.

La *peroratio* busca, en un último intento persuasivo, apelar a las emociones del auditorio, en el marco de un recuento de lo tratado. Tiene además el fin velado de anular a la audiencia irreductible que no hubiese cedido a la postura, haciéndole sentir menos poderosa con respecto a la explosión final de ánimos en el seno del auditorio.

R. Quispe-Agnoli identifica el exordio con la introducción del tema de la maravilla, la *narratio* con la exposición sobre la obra de Dios, las diferencias entre hombre y mujer y la capacidad intelectual de ésta, la *argumentatio* con la reflexión sobre las potencias del alma, los sentidos físicos y espirituales y el silencio y la *peroratio* con una alabanza de la obra de Dios.

M^a Mar Cortés reduce a tres partes este discurso forense: la introducción o exordio; le sigue una parte en que razona el error de la crítica recibida, dividida en dos secciones, la primera de la cual explica las diferencias entre hombres y mujeres y la segunda dos tipos de admiración; la última parte proyecta el discurso en el caso explícito de Teresa.

Por mi parte, y según las directrices derivadas de las anteriores definiciones, trataré de identificar las secciones que efectivamente pueden definir *Admiración* como discurso forense y establecer mi acuerdo o desacuerdo con la clasificación de Quispe-Agnoli.

Inicia Teresa su escrito con un prólogo (50r-v) que cumple los requisitos que definen el *exordium*: en primer lugar busca la afección del lector disculpándose por sus dificultades físicas, espirituales y literarias, además de justificar su escrito como producto de un ruego ajeno; en segundo lugar, introduce hacia el final el tema nuclear del discurso, pero aún no como argumento probatorio, sino como preludio velado de la causa que sostiene su discurso, recurso que completa su *captatio benevolentiae*: sus escritos son fruto de la gracia divina. Es decir, en esta primera parte Teresa, además de captar la atención del público trata de ganarlo emocionalmente a su favor¹⁰⁹⁵.

A continuación se abre una pequeña “Introducción” (50v-51v) en la que, además de redundar en las anteriores cuestiones, enuncia por primera vez la causa que, *a priori*, justifica su escrito: el agravio hacia ella, su obra y por consecuencia hacia Dios, provocado por la admiración suscitada por su primer tratado *Arboleda de los enfermos*,

¹⁰⁹⁵ Lola Luna realiza un análisis pormenorizado de este exordio en “Prólogo de autora...”, pp. 597-601, resaltando su valor como espacio privilegiado de comunicación directa con el lector, en el que, por esta razón, se anticipan las pruebas argumentativas que establecen la autoridad de quien escribe. En el caso de Teresa, esta autoridad se fundamentará a través de la utilización de la paradoja que supone su inferioridad cultural y su creación literaria: “*la paradoja como ‘forma retórica’, ‘permite expresar todos los discursos posibles e inconciliables sobre la mujer’ y se convierte en discurso que va más allá de la opinión común, la contradice y pone en discursión los valores normalmente aceptados por el lector*”, p. 599.

debida a su condición de mujer y enferma por añadidura, y la duda, por esta misma razón, sobre la autenticidad de su autoría. Es breve, contundente, clara. En ella se inicia el proceso que media entre la emoción y la justicia esbozando un primer bosquejo de ataque hacia la parte contraria y argumentación persuasiva.

Sigue la *argumentatio*, núcleo del texto, en la que, según queda dicho, se presentan las pruebas a favor de la causa y refutaciones de la parte contraria. En *Admiración* se articulan en dos partes: la primera establecería criterios generales; la segunda supondría una aplicación de dichos criterios al caso particular que atañe a la causa de Teresa.

En la primera parte (51v-59v) se establecen como pruebas la autoría divina sobre todas las cosas, incluidas las capacidades de ambos géneros de forma general y excepcional y como consecuencia, la admiración que de forma permanente debe suscitarse en el espíritu y la expresión humanos; la especial disposición de la mujer a la pluma; la necesaria complementariedad de géneros e incluso la posibilidad de inferioridad masculina frente a la mujer, creada precisamente para salvar las desventajas o dificultades intrínsecas a aquella condición; la grave falta que supone dudar de la contingencia de cualquier hecho; la superioridad del conocimiento de Dios sobre el resto de ciencias. Todos estos argumentos son encadenados siguiendo, en palabras de Carmen Marimón, una lógica religiosa, es decir, además de presentar una coherencia interna, al modo de las concordancias, precisan para su sanción de la fe.

Una referencia directa a la causa del discurso abre la segunda parte de la *argumentatio*: “E pues el trattato que yo hize...”, concretando las generalidades expuestas anteriormente en su caso práctico (59v-64v). En esta parte Teresa aporta como pruebas principales la onnipotencia divina; el proceso personal de conocimiento de Dios, que no es sino un relato con imagería nueva de cuanto expuso en *Arboleda*;

la función de las potencias del alma. Dichos argumentos no son estancos, ni tan parcelados como pueden ser los de la primera parte de esta *argumentatio*, sino que se entrelazan inextricablemente, utilizándose los unos para ilustrar a los otros.

Cierra la disertación una *peroratio* (65r-v), consistente en una encendida alabanza a Dios entre cuyos atributos se citan todos aquellos que han sostenido los razonamientos esgrimidos a lo largo del texto (gracia, misericordia, bondad, paternidad, justicia, magnificencia, paciencia, caridad, etc.). Asimismo hace especial hincapié en la cualidad maravillosa que en principio había desatado la controversia alrededor de su obra trasladándola a Dios mismo. Considero que ambos contenidos cumplen perfectamente la función que define esta última parte del discurso forense, pues el vehemente panegírico final logra encender la emoción del lector, y el traslado de la admiración a lo divino deja sin evidencias a sus adversarios.

Visto todo ello, convengo con R. Quispe-Agnoli en que *Admiración* se estructura según el patrón del discurso forense. Como muestra del tono jurídico que en ocasiones se aprecia en el texto, y que casi nos hace imaginar a Teresa frente a un tribunal con ojos desafiantes, léase lo siguiente:

“*que aunque Dios quando nos flagela e da tribulaciones es comovido de justia e la p[ro]pia vara con que los pecadores somos feridos, justia es, pero desde que somos convertidos e por la gracia de Dios fechos de pecadores, penitentes, ¿quién dubda que la justia no sea nuestra abogada? Sí, es, por cierto*” (60v).

En realidad, estas cuatro secciones son las mismas que constituyen tradicionalmente el discurso retórico, de tal forma que podría decirse que es más bien el discurso forense el que aplica el formato del retórico a su disciplina¹⁰⁹⁶. Teresa elige

¹⁰⁹⁶ Así parece sugerirlo Clara Ester Castro Ponce cuando reconoce en Teresa el correcto manejo de la retórica y la estructuración de *Admiración* siguiendo para la construcción de su discurso forense el modelo ciceronioano, que lo divide en *exordio*, *narratio*, *partitio*, *confirmatio*, *reprehensio* y *peroratio*, aunque no indica a qué partes se corresponden en la obra de Teresa. “*El sí de las hermanas: la escritura y*

esta disposición y evidencia con ello, como lo hace al elegir el latín como lengua de cabecera de su obra, un nivel cultural impropio de la mujer (téngase en cuenta que uno de los que suelen ser considerados como logros del Humanismo fue la aceptación de la mujer como educanda, aunque siempre se le vedó la disciplina de la Retórica, aquella precisamente que la facultaba para el uso político de la palabra, el discurso público). De este modo, la estructura misma de su alegato se convierte en prueba argumentativa a favor de la causa que constituiría una de las razones, acaso la principal, de *Admiración*, la defensa de *Arboleda*. La crítica recibida por sus contemporáneos es entendida por Teresa como un enjuiciamiento en toda regla en el que la acusada, Teresa misma, actúa como abogada defensora.

Por otro lado, y sin que ello suponga cuestionamiento alguno a lo anteriormente dicho, pueden observarse en *Admiración* algunos de los recursos que Teresa empleara en *Arboleda*, aunque en esta ocasión no han de verse como evidencias de la filiación sermonaria del texto, sino como herramientas ilustrativas e incluso argumentativas de la causa:

- Autoridades:

“Onde dize el Profetta: ‘Quá[n]d grande es la multitud o muchedunbre de la tu dulçeza, la *qual* ascondiste a los que temen a Ti’” (59v),

“Dize Santo Agostín sobre aquella palabra del Evangelio: ‘Quidquid p[e]cieritis Patre[m] in [n]omine meo, ...’” (61v).

- Concordancias:

“anse maravillado algunas personas, *e* aun lo tienen por dubdoso *e* *commo* imposible, que muger haga trattados ni entienda en hazer alguna obra sentida [que] se[a] buena. *E* si los varones hazen libros *e* compendiosos trattados no se maravillan, ca es atribuido a su mesmo seso (...) la sabiduría *commo* la industria *e* *graçia* para la mostrar *e* aprender, todo desc[e]ndió *e* desc[iende] de u[n]a fue[n]te, ca el Señor de las çiençias, Dios solo es. *E* aun así me

lo intelectual en la obra de Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés de la Cruz”, *Cincinnati Romance Review* 18 (1991), p. 18.

paresçe que lo he leído en una estoria que avemos, próxima o cercana de las calendas de agosto, en el libro *que* se llama De Sabiduría, onde dize: ‘Toda la sabiduría [es] del Señor Dios, ...’ E dize adelante: ‘Él mesmo la crió por espíritu’ (...) E pues ya paresçe *que* si alguno se diese a este tan saludable e santo estudio, conviene a saber, amar a Dios, e plantase en su ánima la raíz de sabiduría, *que* es el temor del Señor, *non* le sería negada la *gracia* suya; (...) Onde dize el Profeta: ‘Quá[n]d grande es la multitud o muchedumbre de la tu dulçeza, la *qual* ascondiste a los que temen a Ti’. E paresçe que da a *entender...*” (58r-59v).

- Distinciones:

“Pero deven notar los *que* se maravillan que aya una admiración o manera [de] maravillan en l[a] qual es loado e venerado el Hazedor o Inspirador de aquella obra de que nos maravillamos, [e] que ay otra admiración en l[a] qual no es loado” (55v),

“*E* maravillarnos emos primeramente de los bienes *generales*, conviene a saber: bienes de natura e fortuna (...); e después desto más e mucho más nos maravillaremos de los singulares o espeçiales bienes” (56r).

- Similitudines:

“Ca pues el árbol malo, segund sentençia de la soberana Verdad, no puede fazer buenos frutos, ¿qué palabra buena ni obra devota devéis esperar de muger tan enferma (...)? (50v),

“ca así *commo* las henbras estando inclusas dentro de las puertas de su casa se exerçen en sus propios e onestos ofiçios, así el entendimiento, retraído de las cosas de fuera y ençer[r]ado dentro de las puertas de la secreta cogitaçión, se exerçe [con] más vigor en su propio ofiçio” (64v).

- Exempla:

En sentido lato: “E así *commo* aquel çiego (de Jericó), *non* viendo luz alguna, sintió que Aquél por quien es hecha la luz pasava acerca d’él (...)” (61r).

En sentido restringido: “[P]or ventura alguno querrá saber la esposiçión de *aquesta* palabra conviene a saber: *cómo* mi entendimiento vió e siguió al Salvador manificando a Dios. E para esto mejor entender é [de] dezir (...)” (62r).

- Referencias cotidianas

“*E* así *commo* la muger andariaga es costreñida de tornar a su casa por el acercamiento de la noche (...)” (64v).

V.4. El contenido

Ya he advertido con anterioridad que en este capítulo únicamente referiré aquellos temas que por contenido o interpretación suponen novedad respecto de *Arboleda*, puesto que la exposición del núcleo que sustentaba este primer texto, esto es, su transformadora comprensión de la enfermedad, no comporta cambios significativos, limitándose a sustentar uno de sus objetivos principales, acaso el mayor: su propósito confesional y catequizador.

Como ya se hizo con *Arboleda*, el orden de los epígrafes sigue la exposición de Teresa en su texto.

V.4.1. Teresa criticada

Queda dicho que la acogida que *Arboleda* tuvo no fue buena. Sus críticos pusieron en entredicho la autenticidad¹⁰⁹⁷ de su autoría:

“Muchas vezes me es hecho entender, virtuosa señora, *que* algunos de los prudentes varones *e* así mesmo *henbras* discretas se maravillan o han maravillado de un tratado, que (...) mi mano escribió” (50v)¹⁰⁹⁸,

“ca manifiesto no se faze esta admiración por meritoria de la escritura, mas por defetto de la abtora o conponedora della (...) porque mi propio ser e justo mereçimiento con la adversa fortuna *e* acrecentadas pasiones dan bozes contra mí *e* llaman a todos que se maravillen diziendo: ‘¿Cómmo en persona que tantos males asientan puede aver algund bien?’ *E* de aquí se ha seguido que la obra mugeril e de poca sustança *que* dina [es] de reprehensión” (50v-51r).

En esta primera presentación de la crítica recibida se exponen los argumentos que incumben a este epígrafe: en general, el interés de la obra desaparece ante el enjuiciamiento de la realidad de quien la ha escrito. Teresa ha sido descalificada por los prudentes varones, en primer lugar por las enfermedades que la aquejan y en segundo lugar, por su condición de mujer.

¹⁰⁹⁷ *Autenticidad* procede del griego *authentikós*, que significa “*que tiene autoridad, o sea, que hace aumentar*”, RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena: la infinitud...”, p. 763.

¹⁰⁹⁸ Advírtase una vez más que la pretendida clausura estricta en los conventos femeninos no dejaba de ser un deseo institucional masculino, según se deduce de la frecuencia de la comunicación con el exterior que presupone el comienzo de esta frase, o el evidente contacto con Juana.

Pero según avanza el tratado, la autora modifica esta percepción, y afirma con rotundidad “no me parece c’ay otra causa deste maravillillar que los prudentes varones se maravillan, salvo aquella que en el comienço deste breve trattato es dicha, conviene a saber: no *ser* usado en el estado fimíneo este atto de conponer libros *e* trattados” (55v), y confirma esta opinión a lo largo del tratado (58r-v, 59v, 60v, etc.).

Además de dudar de su autoría, Teresa, por razón de los mismos argumentos, es acusada de plagio:

“aun algunos no pueden creer que yo hiziese tanto bien ser verdad” (51v),

“Pues la ispirença me faze çierta *e* Dios de la verdad sabe *que* yo no ove otro Maestro ni me consejé con otro algund letrado, ni lo trasladé de libros, *comme* algunas personas con maliçiosa admiración suelen dezir” (60v).

Este hecho es ciertamente sorprendente en una época en que era frecuente y aún conveniente la utilización de escritos de terceros, sobre todo de autoridades tradicionales reconocidas, pues esto confería a las obras mayor prestigio y respeto, lo que ha provocado que tantos investigadores fundamenten en este recurso la autoridad de los escritores: según Kevin Brownlee y Walter Stephens el autor medieval es un “originador” pero no original; A.J. Minnis afirma que lo esperado de un escritor era su aserto de otras voces acreditadas como fundamento de sus escritos, etc.¹⁰⁹⁹.

Alan Deyermond señala la posibilidad de que Teresa no entendiera la crítica que se le hacía en razón a su sordera, de tal forma que debiera permitirse cierto margen de error en la interpretación de la autora, la cual “*exhibits little sign of paranoia*”. Opino que de existir esa posibilidad Teresa contaría con medios alternativos que hubieran paliado esta deficiencia, además de que la mediación de Juana de Mendoza, mujer sana, culta y bien relacionada, en la creación de *Admiración* hace pensar que su intervención

¹⁰⁹⁹ KAUTZMAN, Kerry Ann: *The Parallel...*, p. 51.

es suficiente para validar las opiniones reflejadas por Teresa en este tratado. Sobre su grado de paranoia no me siento capacitada para enjuiciarlo, pues al carecer de las fuentes que dieran motivo a su creación no puedo percibir si la respuesta de Teresa fue proporcionada o no.

Otra razón puede ser la que Patrocinio Schweickart y Elizabeth Flynn entienden como general de los hombres ante los escritos de las mujeres: además de implicar una admisión explícita en un terreno privado varonil, su consecuente pérdida de protagonismo y autoridad exclusiva, y una refutación al papel femenino del “*otro sin reciprocidad*”¹¹⁰⁰, enfrentaría a los hombres a una mirada de ese otro que es mujer y cuestionaría la universalidad y realidad única de sus estructuras.

Por lo tanto convengo con Carmen Marimón en que esta crítica estaba justificada desde la ausencia de la mujer en las letras y las dudas sobre su capacidad intelectual¹¹⁰¹. M^a Milagros Rivera expresa las razones de esta temprana defensa de un “*copyright social*”, de esa exclusividad del hombre del acceso y beneficio del bagaje cultural (pues no se conoce caso alguno paralelo en que el inculpado sea varón) en términos de violencia sexual:

*“Y lo es porque esa crítica es utilizada para destruir, a un tiempo, la voz femenina –que copia textos masculinos- y la intimidación femenina que esa voz ‘ladrona’ ha sacado a la luz: si las palabras de Teresa de Cartagena no son ‘auténticas’, la experiencia que intentan transmitir –su vida misma- carecen de existencia real, son una mala copia de algo ya dicho y ya vivido por hombres”*¹¹⁰².

Complementariamente a este sentido, M^a Milagros encuentra que esta crítica incluye la significativa relación que Teresa mantuvo con Juana, la cual le llevó,

¹¹⁰⁰ FLYNN, Elizabeth A.; SCHWEICKART, Patrocinio P. : *Gender and Reading...*, p. xviii.

¹¹⁰¹ MARIÓN, Carmen: *Prosistas castellanas...*, p. 134. El hecho de que doscientos años más tarde Antonio Nicolás referencie *Arboleda* como “*una buena obra ascética, muy provechosa, y que está compuesta de doctrina bíblica*” evidencia que no fue el contenido, ni siquiera sus fuentes las razones de su crítica, NICOLÁS, Nicolás Antonio: *Biblioteca Hispana Antigua*, Fundación universitaria española, 1998, p. 320.

¹¹⁰² RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “*La Admiración de las obras...*”, p. 288.

juntamente a la experiencia mística vivida en solitario, a un “conocerse a sí misma” que reconoce en las palabras de Lia Cigarini:

*“para mí la relación con ella ha hecho verdadero el descubrimiento de que solo el vínculo con su semejante es para las mujeres constitutivo de realidad, sin contar con que muchos de estos textos no los habría escrito sin sus apremiantes peticiones”*¹¹⁰³.

Aparecen en esta cita dos derivaciones de la relación intermujeres: el autoconocimiento y la toma de la palabra pública. Que ambas son hechos políticos resulta una obviedad. Que Teresa viviera ambos procesos no es discutible. Que en la acusación pudiera haber una velada crítica a ese tipo de relación autorizante es una posibilidad a la que acaso pudiera responder soslayadamente Teresa en la interpelación más continuada y siempre en términos de reconocimiento laudatorio a la anteriormente innombrada Juana de Mendoza.

Sin embargo, en mi opinión el conocimiento que se alcanza desde la experiencia mística y la relacional pertenece a ámbitos distintos del ser humano: en el caso de Teresa, y por lo visto y deducido en el análisis de *Arboleda*, el conocimiento trascendente y espiritual como criatura humana amada por Dios precede a su resituación vital, desde la cual recibe una crítica sexuada y en consecuencia y desde ese nuevo *status quo* reflexiona y responde además como mujer. Las mismas observaciones pueden hacerse sobre Juana: distingo su cualidad de testigo en el proceso experimentado por Teresa, pero no exactamente su papel activo mediador (carezco de pruebas que testimonien un matrocinio por su parte de *Arboleda*, pues, aunque fuera ella la virtuosa señora a quien se dirige este tratado nada indica que no partiera de Teresa misma el impulso creador); tampoco puedo asegurar las razones de sus ruegos para la escritura de *Admiración*: en este caso es clara su actuación mediadora, pero tanto pudo ser por la ofensa que la falta de resonancia espiritual le provocaba y que impugnaría la

¹¹⁰³ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena...”, p. 105.

experiencia de Teresa y la propia, y por tanto la autenticidad de la obra confesional, como por la misoginia implícita y la resistencia a un cambio socio-político que descubriría y apoyaba en esta obra.

M^a Milagros Rivera señala otro factor que auxilia y matiza esta crítica: su identificación como mujer a través de su experiencia religiosa, de su infinitud. La *Arboleda* fue compuesta durante el Humanismo, época en la que se estaba imponiendo el individualismo moderno, de raíz laica, cuyo principio era la unidad de los sexos. Teresa no acoge esta oferta, sino que construye su identidad desde una cosmogonía feudal “*fundada en dos principios, femenino y masculino, cada uno de ellos de alcance cósmico*”. Esta autora afirma que Teresa estaría bien informada de la oferta humanista por razón de su estancia en Salamanca, no obstante la cual, “*ella responde con un libro que insiste en su divinez, en su infinitud y también, en su ser creada, en su ser obra de alguien que estaba antes que ella*”, razón por la que sería el ambiente humanista quien la criticara por su rancio pensamiento “*en términos de atentado contra su divinez*”¹¹⁰⁴.

Ya me pronuncié anteriormente con respecto a la asunción de la infinitud de y en el cuerpo de Teresa. Admito su contacto directo con Dios, pero no la aprehensión de la cualidad divina en sí misma como humana y menos como mujer. Sin embargo me parece acertada la consideración de M^a Milagros Rivera en cuanto que una parte de la crítica suscitada por *Arboleda* pudiera provenir de ese ambiente incipientemente laico que se rebela ante el lastre del dogmatismo más puramente medieval y del que esa obra hace extensa gala. Pero sólo una parte, pues la *Admiración* de Teresa no responde a una apología del teocentrismo frente al laicismo, sino que a través de aquél realiza una

¹¹⁰⁴ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena: la infinitud...”, p. 764-765.

elucidación de su experiencia, trabajo y de ella misma como autora capaz por la gracia de Dios.

Creo que la dificultad de adscripción taxativa a una u otra corriente da cuenta el ejemplo paradigmático de Alonso de Madrigal, en quien “*la raíz escolástica [es] plenamente compatible con el humanismo renacentista [...] Es un humanismo, el del Tostado, que es eminentemente teocéntrico*” según Nuria Beloso¹¹⁰⁵, mientras que para Ottavio Camillo “*la ausencia de rastros humanistas*” en este autor “*puede ser atribuida a su condición de profesor de universidad, que le obligaría a no apartarse de la tradición*”¹¹⁰⁶.

Esta contradicción entre los estudiosos también se da respecto de Alonso de Cartagena: si F. López Estrada lo considera exponente inconfundible de una forma muy específica de humanismo, N. G. Round y R. B. Tate no ven en él sino a un autor que sigue todavía los dictados de la cultura medieval.

La solución quizás estribe, como tantas veces ocurre, en las características que definen, según cada autor, este movimiento cultural: si el humanismo es estrictamente clásico y secular, no sólo Alonso, sino muchos de los considerados humanistas debieran ser excluidos de esta esfera. Pero si se admite una base ética de la elocuencia, la radicalidad de N. G. Round y R. B. Tate no está justificada.

Ciertamente conviene subrayar además la especificidad del desarrollo del humanismo en el territorio castellano y de las características de su principal introductor, Alonso de Cartagena, el tío de Teresa. Éste, según ya se ha dicho más arriba, preconizaba un humanismo que conciliaba la sabiduría pagana con las enseñanzas de los Santos Padres, sometiendo la elocuencia a las Sagradas Escrituras. Si las raíces bíblicas de este humanismo no eran infrecuentes en otros autores europeos, es cierto que en

¹¹⁰⁵ BELLOSO MARTÍN, Nuria: *Política y Humanismo...*, pp. 74, 83.

¹¹⁰⁶ CAMILLO, Ottavio di: *Humanismo...*, p. 115.

Alonso adquieren relevancia particular, tenida en cuenta su ascendencia, Pablo de Santa María.

Según lo visto, éste fue, antes de su conversión al cristianismo, rabino de Burgos y estableció en esta ciudad una cátedra de estudios hebreos que le valió el título de maestro general de los judíos españoles. Es sumamente probable que la amplitud de sus conocimientos escriturarios y juristas fuera una de las razones para su exitosa carrera, así como su legado para Alonso, el cual también habría recibido el fermento intelectual humanista que en la corte papal de Aviñón se cultivaba, donde su padre acompañó a Pedro de Luna¹¹⁰⁷.

Así, su tradición judía, más allá de la cristiana, pudo ejercer una importante influencia tanto en su pensamiento como, a través de él, en el humanismo desarrollado en Castilla, y particularmente en Teresa.

A modo de resumen particular, creo conveniente traer a colación la reflexión que Javier Fernández Conde hace respecto del humanismo renacentista castellano, el cual, dice, “*no excluye a Dios del horizonte metafísico, sino que se encuentra justamente en él la explicación última de la vocación de infinitud característica de la humanitas, aunque no falten autores, especialmente foráneos y del Renacimiento tardío, que hablen sobre Dios con un lenguaje de sabor deísta, preludiando, de algún modo, la teología de la Ilustración: la fe en el Dios de la razón más que la fe en el Dios de la historia, concebida como salvífica y sagrada*”¹¹⁰⁸.

A la vista de esta exigua observación sobre la especificidad del humanismo castellano y de la proximidad familiar entre Alonso y Teresa, no se entendería una crítica por parte de sus contemporáneos más próximos referida a su religiosidad o a sus

¹¹⁰⁷ En la dedicatoria de las *Adiciones a las Apostillas de Nicolás de Lira*, Pablo recuerda a su hijo Alonso que no debe descuidar el estudio de las Escrituras, pues le incumbe a él, vástago de la casa de Levi, el continuar la tradición de una familia sacerdotal. CAMILLO, Ottavio di: *El Humanismo...*, p. 155.

¹¹⁰⁸ FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: *Las sociedades...*, pp. 151-152.

fundamentos éticos sino acaso por unos pocos más cercanos al pensamiento más generalmente secularizado italiano.

Con respecto a esta ascendencia particular, Alan Deyermond advierte que la crítica merecida por Teresa a ojos de sus lectores podría interpretarse como consecuencia de su origen judío y la sospecha creciente a lo largo del siglo XV sobre su actividad intelectual¹¹⁰⁹. Esta situación también se refleja en el *Libro de oración* de María de Santo Domingo, en el que su editor destaca la limpieza de sangre de ésta y la identificación de la protagonista con María de Magdala y de sus detractores con los judíos que no creyeron a la Santa al anunciar el sepulcro vacío, asegurándose una aceptación favorable de la obra entre sus lectores¹¹¹⁰.

Ciertamente la desconfianza ante los conversos fue un hecho y bien hubiera podido ser que pesara en el ánimo de los críticos de Teresa. Sin embargo, su respuesta no deja entrever que así fuera, por lo que no puedo secundar las sospechas de Alan Deyermond.

También ha llamado la atención de este estudioso la crítica por razones de género en su cualidad excepcional, al menos en un contexto más europeo:

*“This surprise is itself surprising, at least in a European rather than a merely Hispanic context: from the twelfth century onwards nuns in England, France, Germany, and Italy contributed significantly to the literature of devotion, mysticism, and autobiography [...] In Spain, however, Teresa’s achievement was more of a novelty, and clearly came as something of a shock”*¹¹¹¹.

¹¹⁰⁹ DEYERMOND, Alan: “Spain’s First Women...”, p. 41.

¹¹¹⁰ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 102-103.

¹¹¹¹ DEYERMOND, Alan: “*El convento...*”, p. 24. Cfr. HOWE, Elizabeth Teresa: “Sor Teresa de Cartagena...”, p. 133.

No obstante esta extrañeza por parte de Alan Deyermond, no hay que olvidar que no sólo Teresa, sino que muchas fueron las mujeres objeto de desconfianza¹¹¹²: los textos espirituales originales de Juana de la Cruz, religiosa que contó con fama de santidad y apoyos incluso reales, no fueron publicados por recelo hacia sus revelaciones; “*las palabras de doctrina tan alta y tan provechosa*” de la iletrada María de Santo Domingo supusieron una fuente de gran consternación para los hombres, especialmente para los doctos, lo que provocó una “*respuesta a los destractores maldizientes y murmuradores sin respuesta*” en la obra que recogía su vida¹¹¹³; los consejos que Juliana de Norwich da a Marguery de Kempe sugieren que la crítica y censura eran modos habituales de respuesta ante las revelaciones y palabra femeninas, como de hecho ya había experimentado esta mujer¹¹¹⁴; Isotta Nogarrelli fue otra coetánea criticada por trasgredir el nivel de conocimientos considerados oportunos para su

¹¹¹² Piénsese, por lo conocidos, en los ataques que la misma Teresa de Ávila hubo de soportar en su tiempo y aún después: dice Alonso de la Fuente, crítico de una edición póstuma de la obra teresiana: “*Venir hombres doctos a aprehender de una muger y reconocerla por cabeça en negocios de oración y doctrina espiritual, como se collige de muchos lugares deste libro, es argumento de la novedad desta doctrina, en que esta muger era savia, y del poco seso de los hombres doctos que se le subiectaron [...] Y en nuestro tiempo han sucedido cosas graves que se podrían traer en confirmación desta verdad, que callo aquí por evitar proligidad*”, tomado de SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 197. Aún mucho más recientemente y en otras materias, encontramos ejemplos de la misma trasposición autorial sufrida por Teresa: mientras la obra de la fundadora de la literatura de ficción Mary Wollstonecraft Shelley (1797-1851) era atribuida a su esposo, el poeta Percy Bysshe Shelley, sus sucesores varones, por ejemplo Julio Verne (1828-1905) y H. G. Wells (1866-1946) no estuvieron bajo sospecha autorial ninguna. Igual tratamiento soportó Pilar Sinués (1835-1893) al publicar su primera novela. Delmira Agustini (1886-1914) no debía ser capaz, a ojos de Carlos Vaz Ferreira, no de escribir, sino ni siquiera de entender su propia obra. Otros ejemplos en la conferencia de Yadira Calvo *Escritoras, las locas de la casa*, Ministerio de Cultura, 4 de septiembre de 2002. Para un análisis de la dificultad masculina ante la escritura femenina y la motivación de su resistencia, cfr. FETTERLEY, Judith: “Reading about Reading: ‘A Jury of Her Peers’, ‘The Murders in the Rue Morgue’, and ‘The Yellow Wallpaper’”, FLYNN, Elizabeth A.; SCHWEICKART, Patrocino P.: *Gender and Reading...*, pp. 147-149.

¹¹¹³ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, pp. 88-89. Las críticas hacia esta mujer se basaban tanto en el escepticismo por la bondad y autenticidad de sus visiones y estigmas, por sus enseñanzas al modo ejercido por los sacerdotes y por su estilo de vida, que impugnaban la pureza esperada en su sexo. *Ibidem*, p. 100.

¹¹¹⁴ “*Set all your trust in God and do not fear the talk of the world, for the more contempt, shame and reproof that you gave in this word, the more is your merit in the sight of God*”, WYNNE-DAVIES, Marion: “Abandoned women: female authorship in the Middle Ages” en SHAW, Marion (ed.): *An introduction to Women’s Literature*, Hemel Hempstead, Harvester, 1998, p. 19.

género, hasta el punto que hubo de retirarse del debate público humanista¹¹¹⁵; Margery Kempe fue criticada por lo que algunos consideraron exceso de lágrimas, debiendo recurrir al testimonio de Marie de Oignies y Elizabeth de Hungría para justificar la bondad de su inclinación al llanto; en Italia Laura Cereta escribía en 1488 una *Carta en defensa de la educación liberal de las mujeres* en respuesta a las críticas sobre la atribución de sus obras:

*“Mis oídos están hartos de tus críticas. Temeraria y públicamente no sólo te sorprendes sino que, en realidad te lamentas de que se diga que poseo una mente tan buena como la mejor que la naturaleza concedió nunca al más culto de los hombres. Parece que piensas que apenas nunca se ha visto en el mundo una mujer tan culta. Te has alejado abiertamente del sendero de la verdad y has diseminado mentiras... Haces ver que me admiras como a un prodigio femenino, pero en tu adulación se esconde un azucarado engaño”*¹¹¹⁶.

Véase el paralelismo con Teresa:

“E diga quien quisiere que esta ya dicha admiración es loor, que a mi dunuesto me paresçe” (51r).

Incluso los términos con que se defienden Hrotsvitha de Gandersheim quinientos años antes:

*“Si, para algunos, resulta agradable mi devoción, yo me alegraré; pero si a causa de mi torpeza o de la incorrección del lenguaje, no gusta a nadie, yo, con todo, estaré satisfecha de lo que hice”*¹¹¹⁷

y María de Francia doscientos después de ella:

*“Mas no abandonaré mi empeño por si me lo reprochan juglares o aduladores. Si desean maledecir, están en su derecho”*¹¹¹⁸,

parecen inspirar los de Teresa:

¹¹¹⁵ Explícitamente en algunas cartas se expresa la dificultad de algunos varones a la hora de ensalzar inseparablemente la virtud y la elocuencia de una mujer. RIUS GATELL, Rosa: “Isotta Nogarola: una voz inquieta del Renacimiento” en BIRULÉS, Fina (comp.): *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona, 1992, pp. 65-91. JARDINE, Lisa: “Women Humanist: Education for What?” en JARDINE, Lisa; GRAFTON, Anthony: *From Humanism to the Humanities. Education and the Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth-Century Europe*, Duckworth, Londres, 1986, pp. 29-57.

¹¹¹⁶ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “La Admiración de las obras...”, p. 284.

¹¹¹⁷ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Textos de mujeres...”, p. 146.

¹¹¹⁸ RUIZ DOMÍNGUEZ, Juan: “La voz de la mujer en María de Francia” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio...*, I, p. 72.

“non enpeçe mucho si [e]l acatamiento e juicio de los onbres umanos es avida por dubdosa, *commo ésta*, puede estragar e estraga la sustancia de la escritura” (51v).

De forma genérica pueden encontrarse testimonios que atestiguan esa censura hacia la escritura femenina en los tiempos en que Alan Deyermond supone habitud de dicha actividad. Así, Francesco Barberino (1264-1348) advierte en *Reggimento e costumi di donna* contra las mujeres conversas que formulan sus propios dichos y se conducen como filósofos o maestros, criticando además su reconocimiento hacia reclusas, en ocasiones mayor que el que demuestran frente a un maestro en teología¹¹¹⁹.

Sin embargo, y sin desmentir la realidad de esta situación sino más bien una convivencia, en España contamos con testimonios literarios femeninos de los que no conocemos que desencadenaran una reacción semejante, especialmente por su contemporaneidad la *Vita Christi* de Isabel de Villena¹¹²⁰ y el *Devoçionario* de Constanza de Castilla.

¿Qué diferencia los escritos de aquellas mujeres objeto de censura de los de éstas que contaron con una general aprobación, incluso en el caso de Isabel de Villena, con el beneplácito real para su impresión y mayor difusión? Está claro que el hecho de ser mujeres constituía un impedimento censorador *a priori* para su incursión en la literatura, pero también parece evidente que este escollo era superable. En los casos que he elegido podría argüirse que quizás la aceptación de Isabel y Constanza radicara en su ascendencia directa de sangre real, de Jaime II de Aragón la primera¹¹²¹, de Pedro I de

¹¹¹⁹ GILL, Katherine: “Women and Production of Religious Literature...”, p. 77.

¹¹²⁰ Particularmente es significativa la ausencia de crítica a esta mujer, que nunca tuvo que defenderse por su autoría ni por la ortodoxia de su obra teniendo en cuenta que su propio padre, Enrique de Villena, fue un notorio nigromante y que fue la dedicada de algunos poetas bajo sospecha inquisitorial como Joan Ram Escrivá, Miquel Pereç, etc., PIERA, Montserrat: “Writing, *auctoritas* and canon formation in sor Isabel de Villena’s *Vita Christi*”, *La corónica* 32.1 (2003), p. 117.

¹¹²¹ ALEMANY FERRER, Rafael: “La *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena: ¿un texto feminista del siglo XV?” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio...*, I, p. 251.

Castilla la segunda¹¹²². Creo, no obstante la autoridad que este hecho pudiera otorgarles, que la razón de esta disparidad de criterio se debe al contenido de sus textos.

Tanto para Constanza como para Isabel la figura femenina constituye una parte centralísima de sus reflexiones: en Constanza, encarnada en la Virgen y su cualidad de origen de la humanidad de Cristo¹¹²³; en Isabel, además de la Virgen “*son muchas las mujeres que adquieren la condición de coadyuvantes decisivas del proceso biográfico de Jesús merced a un coprotagonismo que distan bastante de alcanzar los personajes masculinos*”¹¹²⁴. En las imágenes que reproducen todas ellas se está reclamando la restauración de la valía de la mujer: la Virgen será la *mater* (madre-materia) doliente y dolorosa, intercesora universal de la salvación humana; las mujeres estarán más inclinadas al amor y a las prácticas virtuosas, y por ello más cerca de Cristo. Isabel incluso realiza una rehabilitación de las denostadas Eva y Magdalena, la primera como mediadora desde el limbo ante Dios para lograr la redención humana, la segunda, por la transformación de su dispersión amorosa en exclusividad para Jesús¹¹²⁵.

Al margen de que este protagonismo femenino obedezca al fin que tenían estas obras, esto es, la instrucción, facilitada por su identificación de género, de las monjas que estas abadesas tenían a su cargo; o tuviera visos de respuesta a la literatura misógina del momento; o buscara una efectiva rehabilitación de la mujer, no se encuentran en estos textos argumentos concretos que entraran en contradicción con el sistema que transmitía y favorecía precisamente la marginación femenina, no proporcionan herramienta alguna con que romper esa tendencia que las excluía del ejercicio de la

¹¹²² SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: “‘But I suffer Not a Woman to Teach’: Two Women Writers in Late Medieval Spain”, en DAVIES, Catherine; WHETNALL, Jane (eds.): *Hers Ancient and Modern: Women Writing in Spain and Brazil*, University of Manchester, Manchester, 1997, pp. 1-2.

¹¹²³ SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: “‘But I suffer...’”, pp. 1-8; WILKINS, Constance L.: “En memoria de tu encarnación e pasión’: the Representation of Mary and Christ in the Prayerbook by sor Constanza de Castilla” en *La corónica* 25.1 (1996), pp. 219-223.

¹¹²⁴ ALEMANY FERRER, Rafael: “La *Vita Christi*...”, p. 253.

¹¹²⁵ *Ibidem*, pp. 254-255.

facultad que justamente practicaron, dando una relevancia singular a la vivencia personal y al sentimiento más profundo de su ser mujer por encima de cualquier planteamiento ideológico o conceptual¹¹²⁶. Tanto su rango religioso como el público objetivo de sus obras revierten en ese sentido marginal y limitador de su mensaje.

En cambio, la obra de las anteriores mujeres traspasaba los límites impuestos a su sexo: además de las implicaciones de su difusión más general como la de Juana, María de Santo Domingo, Juliana o Margery, algunas explícitamente atentaban en sus contenidos el orden establecido: María de Francia reivindicó la educación femenina, se opuso a los matrimonios por conveniencia, así como al tópico de la debilidad femenina, justificó el adulterio, el amor libre, la iniciativa de la mujer en las artes amatorias, la igualdad de los amantes, hace recaer en Adán el peso del primer pecado, etc¹¹²⁷, mientras que Laura Cereta desde el título mismo de su escrito y el carácter que muestra: *“mi espíritu sediento busca venganza, mi pluma adormecida se prepara para la lucha literaria, una ira furiosa remueve pasiones mentales encadenadas durante mucho tiempo en el silencio”*¹¹²⁸, deja clara su postura combativa frente al sistema patriarcalista; la independencia de los hombres como medida de valor que muestran Hrotsvitha o Juliana; la reivindicación de la experiencia propia como inspiradora de parámetros distintos de los que regulaba la tradición y la transmisión de conceptos y estrategias desde los que defenderlos fueron algunos de los factores que originaron aquella censura¹¹²⁹.

¹¹²⁶ ORTS, Josep-Lluís: “Una muestra temprana de peculiarismo estilístico-literario femenino: *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio...*, I, p. 272. Este juicio en realidad se refiere sólo a Isabel, pero lo hago extensivo a Constanza porque también en su obra prima el sentimiento personal de su confesión y la creciente consciencia de la muerte próxima. Evidentemente su propio ejemplo contradice esta interpretación, pero lo cierto es que en sus textos no aparece una reivindicación explícita y general de su sexo, por lo que aquél queda subsumido a su particularidad.

¹¹²⁷ RUIZ DOMÍNGUEZ, Juan: “La voz de la mujer...”, pp. 71-83.

¹¹²⁸ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “La *Admiración de las obras...*”, p. 284.

¹¹²⁹ En el caso de las críticas a profetisas y visionarias, a pesar del recelo y exámenes que muchas hubieron de superar, quienes no cayeron en heterodoxia lograron trascender en el tiempo con halo de

En el caso de *Arboleda* son muchos los que confluyen: su carácter universal, que a pesar de proceder de una experiencia individual se relata como materia de aprendizaje colectivo; la resignificación de los valores trascendentes y su ámbito; la relatividad de algunos valores como el de la verdad académica o la organización parental; la importancia de su experiencia; algunos recursos desde los que apuntalar su verdad desde dentro de la argumentación escolástica, como la transformación del *yo referencial* en el *yo atopus*, según se vio en “IV.6.1.2. Teresa en la escritura”; etc.

V.4.2. La defensa de Teresa

V.4.2.1. Mujer u hombre

Tradicionalmente la relación de ambos géneros se construía sobre la dominación de la mujer por parte del hombre en un marco que casi reproducía el esquema social de poder jurisdiccional, según hemos visto con anterioridad. La carta de naturaleza que se jugaba en esta interpretación respondía a la recepción casi ilimitada de la biología aristotélica. Tratados educacionales de gran reputación y difusión, como lo fue *Lo libre*

santidad y sabiduría. Así, José de Sigüenza (1544-1606) contempla a estas mujeres en su *Historia de la Orden de San Jerónimo* como un fenómeno propio de los dos siglos anteriores a su andadura, durante los cuales Dios cambió su habitual proceder permitiendo a las mujeres escribir cartas y libros de revelaciones y consejos, algo desacostumbrado incluso entre las Santas de los primeros tiempos del cristianismo, puntualizando la radical novedad de tales manifestaciones en la Castilla del siglo XV, SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 128.. Estudiosos como Elizabeth Petroff, Caroline W. Bynum y Rudolph M. Bell convienen en que, obviando las razones de su origen, las asociaciones de las visiones y los fenómenos paramísticos a las mujeres pueden indicar elementos en el sistema de significados interrelacionados que tanto hombres como mujeres daban al género, por lo que el conflicto se desvanecería en tanto que aceptado dicho sistema. Por ello las santas son señaladas por su misticismo, mientras que los santos lo son por su conocimiento, como André Vauchez y Catherine Mooney han destacado, VAUCHEZ, André: *La espiritualidad del occidente...*; MOONEY, Catherine: *Women's Visions in Fourteenth-Century Italian Spiritual Texts*, Conference in Berkshire, 1990. La distinta valoración que con el tiempo merecieron estas mujeres de las demás criticadas estriba, según mi criterio, en el desconocimiento e inexperiencia sobrenatural general masculina, que no pudo hacer frente objetivo a las receptoras de este tipo de recursos y sus manifestaciones, además de, posiblemente, la fe sincera en la omnipotencia e impenetrabilidad divinas.

de *les dones* de Francesc Eiximenis, redundan en este axioma de forma contundente por la simplicidad de su exposición: “*dona és per natura menor que hom mascle*”¹¹³⁰.

Teresa se hace eco en su obra de esta relación: su imagen de la mujer tradicional la reconoce flaca (53r-v, 54r), pusilánime (53r-v), pequeña de corazón (53r, 54r), temerosa (53r, 54r), simple (54r), necia (54r) y de entendimiento imperfecto (52r)¹¹³¹. Según estas cualidades las mujeres están excluidas de los trabajos de la procuración, gobernación y defensa (53v), así como del mundo de las ciencias (52r), “solamente estando inclusas o ençercadas dentro en su casa, con su industria e trabajo e obras domésticas e delicadas” (53v) para no caer en negligencia y pereza pues

“acaesçe a algunas mugeres comunes *que* salen de su casa mucho a menudo *e andan* vagando por c[a]sas ajenas, las quales, por esta mala costunbre se *fazen* así nigliçentes *e* perezosas en el exerçiço fimíneo e obras domésticas *e* caseril, *que* ellas por esto *non valen* más *e* su hazienda *e* casa vale[n] menos (...) ca así *comme* las henbras estando inclusas dentro de las puertas de su casa se exerçen en sus propios *e* onestos ofiços (...) *E* así *comme* la muger andariaga es costreñida de tornar a su casa por el acercamiento de la noche, mas viene tan escandalizada *e* mal bezada a trabajar, que hese poco de tienpo *que* le queda, no se puede exerçitar en cosa *que* convenga [a] bien suyo ni al provecho de su casa” (64v)¹¹³².

En cuanto a la naturaleza de los hombres, Teresa presenta el arquetipo masculino como fuerte (53r-v), valiente (53r-v, 54r), con gran ánimo (53r-v), atrevido (53r-v), esforzado (53r), vigoroso (54r), prudente (54r) y de entendimiento más perfecto, sano, y suficiente (53r-v)¹¹³³. En base a estas cualidades los hombres usan la espada (53r, 54r), “*conservan e guardan* las cosas de fuera, así en procurar *e* tratar *e* saber ganar los bienes

¹¹³⁰ ALEMANY FERRER, Rafael: “Aspectos religiosos y éticos-morales...”, p. 75.

¹¹³¹ San Isidoro de Sevilla entiende la naturalidad de estos estereotipos haciendo derivar *mulier* (mujer) de *mollities* (suavidad, debilidad) y *vir* (hombre) de *vis* (fuerza) en razón a su constitución física, lo cual justificaría los diferentes papeles asignados socialmente por género. SURTZ, Ronald E.: “El llamado feminismo de Teresa de Cartagena”, *Studia Hispanica Medievalia*, III, Buenos Aires, 1995: 200.

¹¹³² Este precepto del enclaustramiento femenino en el hogar es doctrina común, según hemos visto, también explícita en el tratado educativo *Castigos y doctrinas que un sabio daua a sus hijas*, según el artículo de Juan Cano Ballesta, p. 147. Pueden leerse sentencias semejantes en el *Jardín de nobles donzellas* de Martín de Córdoba, en *De vestir y de calzar* de Hernando de Talavera, el poema *La doctrina que daban a la Sarra* de Fernán Pérez de Guzmán, etc.

¹¹³³ Recuérdese que en *Arboleda* al padre lo sitúa además como engendrador de los hijos, otorgándole así una superioridad que abarca casi todos los campos. Es ésta la concepción tradicional del hombre que, por expresarlo en pocas palabras, el Tostado resume como “*cabeça de la muger*”.

de fortuna, *commo* el regir e gobernar e defender sus patrias e tierras de los enemigos, e todas las otras cosas que a la conservación e provecho de la replública se requiere, e por consiguiente, a su[s] particulares haziendas e personas” (53v, 54r) y se dedican a la escritura y la ciencia (52r).

Absolutamente tradicionales, como vemos, son las representaciones genéricas de Teresa. Acaso merezca la pena llamar la atención sobre la relación entre el trabajo de hombres y mujeres y su contribución a la fortuna familiar. La aportación de los hombres aparece en clave pública, contribuyendo al bienestar de su casa desde fuera. Respecto de las mujeres, si bien el constreñimiento espacial y comunicativo de las mujeres aparece como deseable en los tratados de educación europeos más arriba mencionados (así como su común retrato virtuoso)¹¹³⁴, su correspondencia directa con el beneficio económico y social familiar es más específicamente castellano. De esta forma, por una parte la castidad pretendida de la mujer alcanza explícitamente un valor económico traducido en el honor de la casa de la que forma parte y sus posibilidades de establecimiento de redes sociales; por otra parte su trabajo doméstico, además de redundar por sí mismo en un beneficio económico, se entiende básicamente en su función ahorradora y regidora:

*“así las mugeres regir y guardar
de la puerta adentro es muy grade ayuda
ca, por mucha agua que lleue el alcuda
en alverca rota no puede durar”* (Fernán Pérez de Guzmán, *Relación...*)¹¹³⁵.

¹¹³⁴ Cfr. “IV.4.3.2. La educación”.

¹¹³⁵ CANO BALLESTA, Juan: “Castigos y doctrinas...”, pp. 147-149. Esta misma idea puede hallarse por ejemplo en *Castigos y doctrinas que un sabio daua a sus hijas* (“ca la muger, segunt dize el sabio, ha de ser commo la presa del molino sin la cual poco aprouecharían traer el agua para moler, pues es cierto que toda se vertiría”) y en el *Amor e Amiçia* de Alfonso de Madrigal (“todos los derechos asy humanos como divinales fizieron al marido ser cabeça de la muger [...] Non diremos por esto que la muger deva ser tirada de todo rresgimiento de administracion de las cosas familiares, como ella aya de convenyr una parte de la administracion”), lo que confirmaría esa tradición castellana.

Esta drástica diferenciación de género fue, en general, compartida paradójicamente tanto por aquellos que pretendían una defensa de la mujer como por aquellos que buscaban su agravio:

*“misóginos y feministas –estos últimos siempre muy moderados en su parcialidad- contraponen opiniones y argumentos, partiendo, en cualquier caso... de la idea de que la naturaleza de la mujer se distingue radicalmente de la del varón”*¹¹³⁶,

y ello porque ninguno buscaba modificar sus papeles sociales, en un claro conformismo con el sistema vigente. En líneas generales la oposición entre ambas tendencias radicaba en que los “defensores” pretendían halagar a las mujeres que seguían las normas de conducta impuestas por el poder, mientras sus detractores les aplicaban duras diatribas, dentro de una estrategia que hoy podría compararse con la utilizada por “el policía bueno y el malo” en un interrogatorio.

Constituyendo éste el fundamento común a todos ellos, también es necesario reconocer una serie de divergencias en sus apreciaciones. Como ejemplo más ilustrativo en lo que compete al tratado de Teresa, sirva el que define la capacidad de entendimiento. Fray Martín de Córdoba afirma que las mujeres

“siguen los apetitos carnales [...] E este les viene porque en ellas no es tan fuerte la razon como en los varones, pero las mugeres son mas carne que espiritu”.

Este, considerado como defensor por otros fragmentos de su obra, compartiría opinión con el acérrimo misógino Alfonso Martínez de Toledo, Arcipreste de Talavera, cuando éste asegura que una de las características de género femenino es “*la fragilidad de su entendimiento*”. En cambio, el cuerpo de la mujer para Juan Rodríguez del Padrón

“es más sutil e más enseñable, e por consiguiente mejor dispuesto para regir et saber govarnar, por quanto lo que fallasçió en las corporales

¹¹³⁶ PÉREZ DE TUDELA, M^a Isabel: “Acerca de la condición de la mujer castellano-leonesa durante la Baja Edad Media”, *En la España Medieval. Estudios dedicados al profesor A. Ferrari Núñez*, Universidad Complutense, Madrid, 1984, p. 782, tomado de RÁBADE OBRADÓ, M^a del Pilar: “El arquetipo femenino...”, pp. 262-3. También se apunta a la radicalización de esta diferenciación en la Edad Media a causa del valor alcanzado en su sociedad por el elemento militar. *Ibidem*.

*fuérças naturaleza en las del animo, que son más exçelentes, acresçento*¹¹³⁷.

Esta naturaleza emergería según Álvaro de Luna en caso de necesidad:

“cuando son costreñidas, por necesidad, para defender sus pleytos e causas, non las fizo mas menguadas, natura, que a los onbres, para lo poder e saber fazer, segund que ellos lo fazen”,

a pesar de lo cual mantiene la soberanía del hombre sobre la mujer:

*“E asi no son de culpar, sin amenguar, mas las mugeres que los onbres; non negando, por esto, la exçelencia e reuerencia que las mugeres deuan a los onbres, mayor mente a sus maridos...”*¹¹³⁸.

Bien en positivo, bien en negativo, desde la naturaleza o la necesidad, los términos del binomio siguen siendo excluyentes y medidos jerárquicamente.

V.4.2.2. Mujer y hombre

Esta *naturalidad* de la gradación de sexos fue denunciada por mujeres como María de Francia, Eloísa, etc. La minusvaloración del papel de la mujer constreñida en el arquetipo antedicho lo justificaba. Concretamente, y siguiendo el ejemplo propuesto anteriormente para la ilustración de este código, la desigualdad intelectual es contestada por algunos escritores como Laura Cereta:

*“finges que sola yo soy admirable por la buena fortuna de mi intelecto [...] Yo no soy más que una escolar, con la chispa adormecida de una mente normal. Me duelo demasiado y mi mente [...] se atormenta, consciente de la obligación de defender a mi sexo. Porque absolutamente todo [...] es convertido en débil al asociarlo con mi sexo”*¹¹³⁹;

Rodríguez del Padrón:

“...e si algunas careçen de las sciencias, esto es por envidia que los onbres ovieron de su gran sotileza: por el su presto consejo et responder en proviso

¹¹³⁷ Estas citas están tomadas de RÁBADE OBRADÓ, M^a del Pilar: “El arquetipo femenino...”, pp. 287-288 y 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 PAREDES, Juan (ed.): *Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, IV, Granada, 1995, p. 469.

¹¹³⁸ KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, p. 117.

¹¹³⁹ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Textos de mujeres...”, p. 141.

*non sola mente el estudio delas liberales artes, mas de todas las ciencias, los defendiendo*¹¹⁴⁰;

una dama corresponsal de Fernando de la Torre:

*“Commoquiera que el agudesa de las mugeres muestra que si en tales estudios e doctrinas fuesen enseñadas, aprenderían dello mucho mas que vos otros, y esto bien puede ser*¹¹⁴¹.

o Christine de Pizan:

*“Si fuera costumbre mandar a las niñas a la escuela e hiciéranles luego aprender las ciencias, cual se hace con los niños, ellas aprenderían a la perfección y entenderían las sutilezas de todas las artes y ciencias por igual que ellos*¹¹⁴²,

de cuyas palabras se deduce que al no existir fisiología alguna que sostenga la segregación educativa, la fuerza de la costumbre carece de verdad intrínseca o natural.

Teresa, que ya reconoció en *Arboleda* el raciocinio como característica genérica humana, también advierte esta diferente educación:

“Ca los varones hazer libros e aprende[r] çiencias e usar dellas, tiéenlo así en uso de antiguo tie[n]po que paresçe ser avido por natural curso (...) E las henbras que no lo han vido en uso, ni aprende[n] çiencias” (52r),

pero no es criticada, mas bien disculpada, porque ella entiende y justifica la desigualdad de sexos en razón de su origen divino:

“E hizo Dios estas diferençias e contraridades en una mesma natura, e conviene saber, humana, por aquel solo fin e maravilloso secreto qu’Él mesmo sabe” (53r).

En esta argumentación de Teresa puede observarse un fenómeno ampliamente admitido en la historia social y reconocido en la historia de las mentalidades y en la antropología como es la *socialización del género*, esto es, el proceso por el que una

¹¹⁴⁰ RÁBADE OBRADÓ, M^a del Pilar: “El arquetipo femenino...”, p. 265.

¹¹⁴¹ LÓPEZ ESTRADA, Francisco: “Las mujeres escritoras...”, p. 19. *Cfr.* “V.4.2.1. Mujer u hombre”.

¹¹⁴² OLALLA, Ángela: “Bajo el signo del doble...”, p. 481.

sociedad dada imbuye en mujeres y hombres desde su mismo nacimiento unos patrones de conducta determinados por su sexo.

Esta aproximación analítica permite la deconstrucción del componente sociocultural en el que intervienen desde la religión hasta el poder político, la familia, la escuela y una red asociacional construida en torno al género y el sistema completo de la lengua y las ciencias.

Este procedimiento se ha llevado a cabo de tal forma que se ha llegado a producir una inversión de los términos: ya no es manifiesta la acción de tales poderes fácticos en la construcción del género, sino que es éste mismo el que se ha convertido en agente impulsor de aquéllos, de tal forma que la referencia genérica definiría *per se* las relaciones de poder mistificándolas y por consiguiente velándolas.

Este es el caso de los argumentos esgrimidos por Teresa en su definición de hombre y mujer, en los que además este componente sociocultural se justifica plenamente desde unas tesis “biologicistas” que hasta principios de los años setenta del pasado siglo no serían desvinculadas¹¹⁴³.

Afirma Teresa que la mujer es *naturalmente* “flaca e pusilámini de pequeño corazón e temerosa”, mientras que el hombre “es fuerte e valiente e de grande ánimo e osado e de más perfeto e sano entendimiento” (52v-53r). Este determinismo natural, que se entiende biológico, es asimismo plenamente refrendado por lo divino, puesto que es Dios quien así lo quiso y lo hizo. Observamos que el “biologicismo” implica no sólo cualidades físicas, sino también cualitativas e intelectuales que se concretan en comportamientos y destinos diferentes: para los hombres las armas, la gobernación y las ciencias en un espacio público; para las mujeres las tareas domésticas “inclusas o ençercadas dentro en su casa” (53v). Y ello, *a priori*, sin posibilidad de remisión:

¹¹⁴³ Para una visión resumida de la teoría de los géneros con referencia amplia a su bibliografía y críticas, RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Nombrar el mundo...*, pp. 149-179.

“E çiertamente creo, muy amada señora, que no ay cosa más dificultosa nin grave de hazer a la criatura humana que contradezir su natural condiçion o hazer alguna cosa que sea contra su propia naturaleza e vigor” (54r).

Vemos perfectamente ilustrada en esta visión de Teresa la construcción del género fundamentada en la naturaleza, la religión, y la cultura, con unas implicaciones políticas, asociacionales e incluso económicas determinadas (64v).

Teresa utiliza los dos fundamentos principales de este montaje para deconstruirlo y así defender su transgresión de acceder a la escritura de lo espiritual: por una parte se remite a la gracia divina como artífice del quebrantamiento de una norma que Dios mismo ha instaurado: amparada en el secreto divino reconoce la preeminencia masculina como natural y continua (54r), pero defiende la posibilidad de igualdad intelectual, y por extensión del resto de capacidades, a través de la gracia, omnipotencia y sabiduría de Dios:

“ca la suficiençia que han los varones no la *an* de suy[o], que Dios gela dio *e da*” (52v),

“que Aquél que dio industria e *graçia* a Judit (...) bien puede dar industria o entendimiento *e graçia* [a] otra qualquier henbra para fazer lo que a otras mugeres, o por ventura algunos del estado varonil no s[ab]rían” (54v),

“ca el que pud[o] *e* puede enxerir las çiençias en el entendimiento de los onbres, [puede] si quiere enxerirlas en el entendimiento de las mugeres” (52r), etc.¹¹⁴⁴,

siguiendo un esquema ya tradicional que puede leerse, por ejemplo, en el *Liber manualis* de Dhuoda (siglo IX):

*“Pues aquel que hizo hablar a la boca de un animal mudo pudo, según su clemencia, abirme los sentidos y darme inteligencia; y quien prepara para sus fieles una mesa en el desierto, saciándoles en tiempo de necesidad con una medida de trigo, puede también realizar mi voluntad, la de su sirvienta, según su deseo”*¹¹⁴⁵.

¹¹⁴⁴ Las referencias a este poder absoluto de Dios se suceden a lo largo de toda la obra, por lo que huelgo señalar referencias específicas pues supondría referenciar todo el tratado.

¹¹⁴⁵ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Textos de mujeres...”, p. 143. Curiosamente también Teresa hace referencia al milagro de la multiplicación de los panes en el desierto (51v).

Además, para refrendar esta voluntad omnipotente de Dios, Teresa recurre a dos autoridades reconocidas por su rechazo hacia la mujer: San Pablo y San Jerónimo (52v, 57r). Ambos están convencidos de la subordinación de la mujer en relación al hombre: si la persona espiritual de la mujer es de por sí defectuosa, la imagen de Dios reflejada estará distorsionada. Este pensamiento se repite en San Agustín y Santo Tomás de Aquino, para quienes la imagen de Dios está menos realizada en la mujer que en el hombre, ya que la mujer carece de racionalidad y por tanto no es apta para la prédica¹¹⁴⁶. Teresa, desafiando la potestad de sus autoridades afirma de nuevo que la cualidad general para ambos sexos es el raciocinio (62v). Quizás precisamente por la oposición de sus pensamientos en este punto Teresa los elige como autoridades, de forma que tomando de ellos la parte de sus discursos que le convienen, la que se refiere a la inescrutabilidad de las razones divinas, la autora suma a sus filas a dos de los más representativos adversarios de su propio razonamiento.

Por otra parte, será la propia naturaleza de la mujer la que la predisponga de forma innata a la escritura, en una reelaboración de la denostada charlatanería femenina, hecho que defiende al compararse con la bíblica, insólita y alabada Judit:

“que manifiesto es que más a mano viene a la henbra ser elocuente que no ser fuerte, e más onesto le es ser entendida que no osada, e más ligera cosa le será usar de la péñola que del espada” (54v),

y al acceso a lo espiritual, que se cultiva mejor en el silencio y el recogimiento:

“para qu’el entendimiento entienda de reposo e asiento en lo que conviene al bien suy[o] e al provecho de su hazienda, que es la salud del ánima, nesçesario es que asosiegue y esté quedo en la ya dicha su posada. E quannto se devo[I]viere dentro en sí mismo, tanto más curiosamente entenderá e aprovechará en su propio ofiçio, el qual es conosçer a Dios e conoscer los beneficios de Dios” (64v).

De nuevo podemos constatar la pericia de Teresa para invertir un discurso aparentemente inamovible utilizando los mismos argumentos que dieron origen a éste.

¹¹⁴⁶ QUISPE-AGNOLI, Rocío: ““Anse maravillado...””, pp. 1229-1231 y “El espacio medieval ...”, p. 89.

Llevando algo más lejos su audacia y el resquebrajamiento del monolítico esquema que regía los sexos, Teresa cuestiona el nivel intelectual supuesto a los varones: contestando al primer argumento que se ha señalado en su contra, la autora considera insultante la valoración de un tratado en base al juicio que merece a los “prudentes varones” la persona que lo escribió:

“si su maravillillar es çierto, bien paresçe que mi denuesto no es dubdoso, ca manifesto no se faze esta admiraçión por meritoria de la escritura, mas por defectto de la abtora” (50v-51r).

En menoscabo de aquéllos, inicia su “Introducción” realizando una sutil descalificación del género masculino en tanto tal como valedor de emisión de juicios:

“*E* de aquí se ha seguido que la obra mugeril e de poca sustança *que* dina [es] de rephensión entre los onbres comunes, con mucha razón sería fecha dina de admiraçión en el acatamiento de los singulares e grandes ombres, ca no sin causa se maravilla el prudente quando vehe que el nesçio sabe hablar. *E* diga quien quisiere que esta ya dicha admiraçión es loor, que a mi denuesto me paresçe” (51r).

Es decir, existen hombres comunes que no saben apreciar una obra, pero se espera que los hombres prudentes demuestren otra actitud; sin embargo la falsedad de ésta, los equipara a aquéllos comunes sin criterio ni ciencia, a la vez que cuestiona la medida, masculina, que evalúa dichos atributos.

En su argumentación otro hecho se delata: aunque en principio Teresa apunta tanto al género femenino como al masculino como maravillados, no se vuelve a nombrar a la mujer en las justificaciones de esta actitud. Varias son las lecturas que pueden hacerse de esta referencia y posterior silenciamiento: Teresa nombra a las “henbras discretas” como estrategia para evidenciar que no sólo Juana de Mendoza ha leído su tratado, sino que disfruta de cierto público femenino; las silencia porque la mujer no tiene autoridad para justificar criterios (sin embargo, a pesar de que sus asertos

con citas de autoridades e imágenes son masculinas, a excepción de Judit¹¹⁴⁷, con la que demuestra que incluso en lo que es más propio del hombre, representado por Olifernes, la mujer puede superarlo sin necesidad de encarnar sus atributos (54v-55v), su propio testimonio y la referencia cualificada a Juana desmienten este juicio); una vez nombradas las considera incluidas en el universal masculino (pero Teresa realiza un esfuerzo a lo largo de este trabajo para generalizar sus generalidades); no interesa a la autora hacerlas protagonistas de la crítica a su texto porque la finalidad de *Admiración* es precisamente la defensa de su género (siquiera a título de excepcionalidad) en el arte de la escritura, dejando la puerta abierta a una posible interpretación de su silencio como testigo de una admiración sincera.

Estas reflexiones apuntan a un reconocimiento implícito de Teresa a las mujeres de aquella prudencia que pretendía caracterizar exclusivamente al sexo masculino.

Más allá de caracterizaciones o predisposiciones exclusivas, fluctuantes o comunes, Teresa, a pesar de reconocer el misterio de las razones divinas que sostenían las jerarquías entre los sexos (52v, 53r), aventura su propia interpretación a esta realidad promoviendo una valoración igual, si no mayor, de las funciones tradicionales desempeñadas por la mujer:

“[E] de ser la henbra ayudadora del varón, leémoslo en el Génesis (...) dixo: ‘No es bueno que sea el onbre solo; hagámosle adjutorio semejante a él’. E bien se podría aquí argüir cuál es de mayor vigor, el ayudado o el ayudador: ya vedes lo que a esto responde la razón” (53v, 54r),

“E así se conserva e sostiene la natura humana, la qual (...) sin estos exerçios e trabajos (domésticos y femeninos que dan fuerza, vigor y subsidio al varón) no podría bevir (el hombre)]” (53v),

¹¹⁴⁷ De rigor es apuntar que hay dos alusiones a la Salve a la Virgen en las que escoge precisamente a Eva como origen del primer pecado: “dester[r]ados hijos de Eva en este valle de lágrimas” (56r, 65r).

“Así qu’éstas priminençias ya dichas de los varones (...) no es en perxuizio de las henbras (...) nin (...) otorga por eso, mayor eçelencia al varón” (53v), etc.

En ello Teresa es exponente de la concepción agustiniana de la sabiduría, según la cual Dios es sabiduría inalcanzable y plena, pero reconoce una sabiduría concedida al hombre en su esfuerzo por aprender “cosas eternas o divinas”, aquellas que le permiten participar de la luz y bondad de Dios¹¹⁴⁸.

Desde este conocimiento humano de lo divino, Teresa defiende la división tradicional del trabajo, pero realiza una revaloración de la labor femenina considerándola imprescindible, hasta tal punto que la continuidad de la raza depende de ella. Su discurso se torna rabiosamente político en cuanto que una inversión de signo en los valores identificatorios dados por el patriarcado al género femenino, implica una incursión directa en el orden director de la vida social, trastocando así su principio rector, según el cual hemos visto que el hombre se presentaba como medida positiva y universal y la mujer como relación dependiente en negativo de él. En otras palabras, Teresa percibe a hombres y mujeres semejantes en tanto pertenecientes a una misma especie, social y naturalmente diferentes en cuanto marcados por su sexo, con una experiencia distinta por esta misma razón e iguales en valor, negando la posibilidad de establecer lo masculino como medidor de lo femenino. Concibe una forma de equivalencia dentro de la diferencia, refrendada por la voz del, no obstante incognoscible, Dios, y por la “primera e prinçipal potença del ánima” (62v), la razón: la necesaria complementariedad de ambos géneros¹¹⁴⁹.

Otras mujeres que discutieron la noción de mujeres como categoría social fueron mujeres como la beguina Mechtilde de Magdeburgo, la escritora Cristine de Pizan o la

¹¹⁴⁸ CAMILLO, Ottavio di: *El Humanismo...*, p. 163.

¹¹⁴⁹ Denise-Renée Barberet entiende esta complementariedad como “interdependence: *neither man nor woman can survive without the other*”, subvirtiendo el orden simbólico de la dependencia de la mujer respecto del hombre, no sólo a través de una equivalencia entre ambos, sino de la interdependencia de los sexos, y la dependencia de éstos respecto de Dios, *Weak Womanly Understanding...*, pp. 210-211.

terciaria Ángela de Foligno, que permanecieron “en el mundo” experimentando una dura lucha por su vocación y ganando seguidores. Teresa se sumó a su diatriba cuando fue el exterior el que la agredió, pues a través de sus tratados esta religiosa también permaneció en el mundo a pesar de su doble clausura. Tiene lógica que así sea, pues es en la interacción mundanal cuando las diferencias sociales más se viven y perciben.

Por otro lado, el cambio de valor antedicho referido a la simbología sexual, aparte de reflejarse en los argumentos del discurso, lo hace en el lenguaje. Como hemos visto, “*el lenguaje lleva inscrito en su interior la diferencia sexual*”¹¹⁵⁰. La conciencia de este fenómeno data del siglo XVI en pequeñas notas que viajeros y misioneros tomaron al respecto en lugares como Asia, África o América. Fue el antropólogo F. G. Frazer (1900) quien inauguró el estudio específico de la diferencia sexual y apostó por la relación histórica entre el género gramatical y las diferencias lingüísticas con el sexo. A partir de los trabajos de W. Von Humboldt una nueva perspectiva se abre paso en el siglo XX: el lenguaje no sólo es la consecuencia de las estructuras sociales, culturales o psíquicas, sino también su fuente. Charles E. Osgood y T. A. Sebeok inauguran la *Psicolingüística*, según la cual algunas características del lenguaje son universales: la mayoría de los conceptos con los que aprehendemos el mundo están organizados en términos de oposiciones polares; atribución de positividad a uno de los polos de cada dimensión calificada; y tendencia a la polaridad paralela, positivos con positivos y negativos con negativos. La relación entre los paralelos se articularía a través de la conjunción copulativa – y -, por ejemplo *limpio y seguro y bueno; feo y bajo y oscuro*. Sin embargo, cuando un término se introduce en la secuencia de sus opuestos, ha de

¹¹⁵⁰ Cita de P. Violi tomada de JAYME, María; SAU, Victoria: *Psicología diferencial del sexo y el género. Fundamentos*, Icaria, Barcelona, 1996, p. 283. Para la exposición teórica de la “Psicología diferencial del lenguaje y género”, tomo de estas autoras y de este volumen el capítulo VIII, que lleva dicho título, pp. 283-312.

hacerse a través de la conjunción adversativa –pero-, pues añade una nota de incongruencia: *limpio y seguro pero feo*.

Para distinguir el signo de polaridad ha de tenerse en cuenta la frecuencia intuitiva de categorización y la marca lingüística, de la que carecen aquellos que aparecen allí donde solo uno de los dos puede aparecer, por lo que se denominan extensivos, mientras que los otros son de uso más limitado o intensivo. Los no marcados son los positivos, y los que llevan marca los negativos. Dicha marca suele ser un sufijo, como la –a del femenino, prefijos como la a- que niega la positividad que la sigue o una partícula, como el advectivo de negación – no -.

A partir de estas teorías comprobamos que no sólo la mujer es invisible en el lenguaje y por tanto carece de realidad simbólica, sino que el polo femenino queda del lado negativo. A esto se añade que, por mor de la teoría de la congruencia de la polaridad paralela, “*está condenada a vincularse con todos los negativos posibles, so pena de entrar en el conflicto propio del pero*”. Rosi Braidotti lo resume así:

*“El uso peyorativo de lo femenino es, por lo tanto, estructuralmente necesario para el funcionamiento del sistema patriarcal de significado. Esta necesidad es a tal punto estructural que prácticamente tiene poco que ver con las mujeres de la vida real, salvo por el hecho de que pagamos con nuestro propio cuerpo el precio de la descalificación simbólica del género femenino en su conjunto”*¹¹⁵¹.

Teresa es consciente de alguna forma de estas realidades, de su vigencia política a través del discurso. Ello se refleja en el mayor esfuerzo lingüístico que realiza en *Admiración operum Dei* respecto de su primer tratado al intentar hacer más visible a las mujeres. Para ello, obvia en más ocasiones que en su anterior tratado el empleo del término extensivo de “hombres” o sus derivados como neutro universal para designar ambos géneros, evidenciando la insuficiencia de su pretensión inclusiva y su negación a la exclusividad, y hace referencias diferenciadas y explícitas para ambos (54v, 57r-v,

¹¹⁵¹ BRAIDOTTI, Rosi: *Feminismo, diferencia sexual...*, p. 61.

58v, 59r, 62v, etc.), aunque no en todas las ocasiones, probablemente por lo farragoso del resultado y la poca maleabilidad que en este punto permite el castellano, tal y como hoy podemos comprobar.

Esta necesidad de diferenciación, que no es nueva, pues ya en las mismas Sagradas Escrituras puede detectarse sobradamente, por ejemplo la siguiente profecía:

*“Derramaré mi Espíritu sobre toda la carne,
y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas;
vuestros jóvenes verán visiones
y vuestros ancianos soñarán sueños.
Y yo sobre mis siervos y sobre mis siervas
Derramaré mi Espíritu”* (Hch.2, 17-18),

también la sintieron otras mujeres, como Laura Cereta (1469-1499), quien para darse voz feminizó e hizo suya la lengua latina, transformando la gramática que los eruditos han considerado clásica; y Juana de Contreras, cuya falta de identificación y libertad desde la que nombrarse le llevó a cuestionar el valor del neutro universal y a mantener un acalorado debate con su maestro Lucio Marineo Sículo (1460-1533) sobre la cuestión.

Quizás esta insuficiencia del neutro masculino para integrar la diferencia femenina se refleje en la crítica que Teresa hace sobre la educación recibida. Excepcionalmente Teresa había recibido instrucción en Salamanca, donde accedió a estudios concebidos no propios para las mujeres pero sí universalmente reconocidos como los pertinentes y apropiados para el cultivo del intelecto. Su insolvencia para encontrar sentido y expresión a la experiencia que Teresa vive y refleja creo que puede explicarse precisamente en la clave mediadora de la educación humanista: ésta es individualista y su medida masculina, regulada y establecida sobre estructuras jerárquicas. La experiencia de Teresa parte del amor, sienta sus bases en la propia experiencia espiritual

y se completa en la correspondencia relacional. Quizá la inefabilidad del conocimiento místico tenga esta misma raíz, la carencia de un discurso de la relación sin otra finalidad que el encuentro amoroso en sí mismo y desde uno mismo en una dimensión infinita. ¿Acaso no es éste el fundamento de la civilidad?

Como vemos, Teresa distingue varios niveles en su análisis del género humano: el nivel físico-material, el político-social, el ético-moral, el mental e incluso el espiritual. Entiendo que la autora reconoce en los dos primeros una diferencia de sexo, en el tercero y cuarto una equivalencia y el quinto no lo llega a determinar en esta parte de su obra. No obstante, su mensaje apostólico, aquel que está dirigido precisamente a ese nivel de las personas, tiene un carácter universal, por lo que deduzco que reconoce en él una igualdad intrínseca al ser humano. Esta igualdad puede verse explicitada en otros textos de mujeres que acudieron a la fuente misma de todo el saber para buscar alternativas a la condición que imponía su sistema.

Así, en el tiempo de Teresa, Juana de la Cruz, que asimila los tópicos de debilidad femenina y fortaleza masculina, manifestó en clave de revelación la condición de iguales y compañeros de Adán y Eva previa a la Caída, así como su corresponsabilidad en ella y la participación del hombre y la mujer en ambos géneros por su posesión de alma (femenina) y espíritu (masculino). También participó esta mujer en la corriente religiosa que, a partir del siglo XII, humanizó y feminizó el poder divino de tal forma que las características diferenciales del sexo se desdibujan y fusionan en Dios¹¹⁵². En un nivel más “encarnado” subrayó el carácter exterior y cultural del predominio político del varón sobre la hembra.

¹¹⁵² *Cfr.* “IV.5.2. El espacio corpóreo”.

María de Santo Domingo, por su parte, afirma taxativamente que “*aunque en los espíritus sean iguales la mujer y el varón, en lo natural es más fuerte el varón a la vista de los naturales*”¹¹⁵³. Esta mujer, en palabras de Ángela Muñoz, realiza una trasposición del paradigma relacional de lo humano y lo divino del misterio de la Encarnación a los seres humanos, sin distinción de sexo:

*“Que esto logre afirmarse en su universalidad desde una voz femenina nos lleva a reconocer que la constitución de la dimensión trascendente de los seres humanos, masculinos, pero sobre todo femeninos, simbólicamente los más depauperados, constituye el auténtico fin perseguido por esta pensadora ‘inspirada’ ”*¹¹⁵⁴.

Esta universalidad se reconoce igualmente en el mensaje de Juliana de Norwich: “*así nosotros [hombres y mujeres], cuerpo y alma, nos vestimos de la bondad de Dios y estamos encerrados en ella*”.

El Dios de estas mujeres es integrador, en él descubren lo materializado en femenino y masculino, y sin diferenciar sexos, hombres y mujeres participan de Él. Por eso Juliana desarrolla su propia doctrina de la maternidad de Dios, y la imagen de Jesús Madre, porque Dios engloba en la unidad la duplicidad que se traduce en el ser humano en dos sexos¹¹⁵⁵. Como dice Ángela Muñoz al respecto, las diferencias concernientes más propiamente a lo terreno, a lo material, se “*difuminarían*”, “*carecerían de consecuencias*” en el Cielo, ámbito de lo espiritual¹¹⁵⁶.

Esta interpretación difiere radicalmente a la realizada por M^a Milagros Rivera. Según esta autora, para interpretar correctamente la visión relacional entre los sexos de estas mujeres (y de cualquier coetáneo) deben tenerse en cuenta las teorías políticas sexuales que en la Edad Media trataban de regularlas. De acuerdo con Prudence Allen,

¹¹⁵³ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “María de Santo Domingo...”, p. 119.

¹¹⁵⁴ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “María de Santo Domingo...”, p. 123.

¹¹⁵⁵ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 274.

¹¹⁵⁶ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones...*, pp. 180-181.

la filosofía medieval emplazaba a la mujer según la unidad, la polaridad o la complementariedad de los sexos. La primera defiende la igualdad entre hombre y mujer, negando cualquier diferencia significativa; la segunda enfatiza la superioridad del hombre basada en las diferencias entre él y la mujer; la tercera reconoce diferencias entre los sexos y la igualdad entre ellos. Estas teorías convivirían desde los primeros filósofos griegos hasta 1255, momento en el que la tradición de la polaridad entre los sexos domina por la inclusión de Aristóteles como parte del *curriculum* universitario.

Sin embargo la puridad de estas definiciones esconde la complejidad del pensamiento de los autores que les dieron vida: a modo de muestra, entre los que argumentaron la polaridad, Xenophon entendió las diferencias entre hombre y mujer y su diferente esfera de actuación según un orden divino, por lo que eran susceptibles de normativización; en cambio, Gorgias consideró esas diferencias determinadas por las distintas funciones de hombre y mujeres en sociedad; Platón propone la unidad de sexos en el nivel cósmico, mientras que en el corporal la mujer será inferior al hombre; para Parménides esa paridad se da en el uso de la razón pura; San Agustín aboga por la complementariedad en la existencia espiritual, mientras que categoriza a quienes dirigen su mente hacia Dios y trasciende su identidad sexual en términos de unidad de sexos; sólo cuando cuerpo y mente se dirigen a la existencia temporal será la polaridad de sexos la que prevalezca.

Como consecuencia de esta pluralidad de pensamientos, Prudence Allen concluye que pueden diferenciarse dos tipos de complementariedad: el primero considera a hombre y mujer como incompletos sin el otro, cada uno como una mitad; el segundo los considera como entidades completas en sí mismas. También logra distinguir algunas características de estas teorías: la de la unidad de los sexos enfatiza lo inmaterial a

expensas de lo material, mientras que la de la polaridad destaca singularmente la materialidad; la complementariedad mantiene el equilibrio entre ambas realidades¹¹⁵⁷.

La dificultad de distinción categórica del pensamiento (al pensar de sus autores) según estas teorizaciones lo ilustraré mediante tres ejemplos. El primero, que apuesta por la teoría de la polaridad, y que lo elijo por la carga simbólica y reguladora que implica el estar dedicada y dirigida a la infanta Isabel, es el que desarrolla Martín de Córdoba en su *Jardín de nobles doncellas*. En esta obra se insiste en la noción de sometimiento e inferioridad femenina derivada precisamente de la génesis de ambos sexos, ya que la mujer surge del hombre, lo cual redundaría en un físico flemático y acuoso más proclive al pecado. Será la vergüenza el freno femenino que se opondrá a esta inclinación, sustituyéndose en el carácter masculino por la razón. Sin embargo, algunas grandes mujeres logran superar esa intrínseca debilidad, convirtiéndose simbólicamente en hombres, de tal forma que el paradigma se mantiene a pesar de la materialidad física de los cuerpos femeninos¹¹⁵⁸.

Citaré también a Alfonso de Madrigal, el cual, aunque participa de la visión de la relación desigual entre hombre y mujer por razón de naturaleza, y por tanto con desiguales derechos y deberes, “*esta desigualdad se puede tornar a igualdad*” por virtud del amor. A pesar de esta posibilidad, al desarrollar su concepto del amor, distingue nuevamente entre la superioridad del hombre que se traduce en una menor obligación de amar a la mujer, y la inferioridad de la mujer, que le exige un mayor amor por recibir mayores cosas que las que ella puede ofrecer. Creo que la pretendida igualdad inicial del Tostado queda revocada ante la preeminencia de uno de los

¹¹⁵⁷ ALLEN, Prudence: *The Concept of Women: The Aristotelian Revolution 750-1250*, Eden Press, Montreal, 1985, tomado de KAUTZMAN, Kerry Ann: *The Parallel...*, pp. 29-33.

¹¹⁵⁸ GRAÑA, M^a del Mar; SEGURA, Cristina: “Simbología del cuerpo...”, pp. 111-116. Nótese el cambio simbólico y político de esta interpretación respecto de la de Teresa.

términos de la relación, que no hace sino reincidir en la desigualdad inicial entre los sexos¹¹⁵⁹.

Otro caso coetáneo a Teresa y que personifica la continuidad de este posicionamiento fue el de Diego de Valera, quien, haciéndose eco de la teoría de Pedro Lombardo, según la cual Dios creó la mujer de la costilla del hombre, y no de su cabeza (que daría preeminencia a la mujer) o sus pies (que la convertiría en esclava del varón), por compartir la misma materia defiende la igualdad entre los sexos para seguidamente sostener escuetamente que es el hombre quien manda porque los mandamientos fueron dados a Moisés y no a una mujer¹¹⁶⁰.

Vistas las formulaciones de las tres interpretaciones sexuales de la cosmogonía medieval y algunos ejemplos prácticos, según M^a Milagros Rivera es evidente el influjo de la primera de ellas, la doctrina de la complementariedad de los sexos, en el pensamiento desarrollado por Teresa en *Admiración operum Dey*. En su interpretación del trabajo de Allen, la doctrina de los dos infinitos (que vivió su época más exitosa durante los siglos XII y XIII, sobre todo en la versión de Almarico de Bène, y fue declarada herética desde principios del XIII) reconoce en el mundo dos infinitos: Dios o principio creador masculino y la materia primera o principio creador femenino. Cada uno de ellos tiene alcance cósmico y da respuesta al anhelo de infinito que es propio de cada uno de los dos sexos humanos. En correspondencia a este planteamiento, hombre y mujer son sustancialmente distintos e iguales en valor. La sede de la diferencia sexual reside precisamente en su distinto cuerpo, marcado por su diferente sexo, por lo que no son comparables. Cada uno es un entero por sí mismo¹¹⁶¹. La complementariedad de los

¹¹⁵⁹ BELLOSO MARTÍN, Nuria: *Política y Humanismo...*, pp. 125-127.

¹¹⁶⁰ VAN VEEN, Manon: "La mujer en algunas defensas...", pp. 467-468.

¹¹⁶¹ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Juana de Mendoza...*, pp. 16-20.

sexos se entiende como coparticipante de una misma especie, alineándose por tanto a la complementariedad del segundo tipo diferenciado por Allen. Victoria Rivera-Cordero advierte en Teresa la complementariedad pero en su primera acepción, esto es, igualdad en lo espiritual, desigualdad en el resto¹¹⁶².

M^a Milagros Rivera afirma que esta teoría sería también la adoptada por algunas de sus antecesoras que discutieron explícitamente sobre la naturaleza de los géneros, como Hildegarda de Bingen. Dice ésta:

“el hombre es la totalidad de la obra divina, y Dios es conocido por el hombre, puesto que Dios creó por él todas las criaturas [...] Pero le faltaba al hombre una ayuda que se le pareciera. Dios le dio esta ayuda, en el espejo que es la mujer. Ésta contuvo así todo el género humano que debía desarrollarse en la energía de la fuerza divina: en esta energía, Él había producido al primer hombre. Por esto, hombre y mujer se unen para realizar mutuamente su obra, pues el hombre sin la mujer no sería reconocido como tal, y recíprocamente. La mujer es la obra del hombre, el hombre el instrumento de la consolación femenina, y los dos no pueden vivir separados. El hombre representa la divinidad, la mujer, la humanidad del Hijo de Dios. Por esto el hombre ocupa la sede del tribunal terrenal, y es el dueño de la creación entera. Toda criatura le obedece y le está sometida, él domina a todas las criaturas, como lo proclamó David, inspirado por mí” (El libro de las obras divinas, cuarta visión)¹¹⁶³.

Puedo entender que M^a Milagros Rivera advierta en esta autora una diferencia específica de la trascendencia de las mujeres en la energía creadora de que Dios les hace singularmente partícipes a través de la maternidad. A pesar de que Hildegarda de Bingen afirma que el hombre es la totalidad de la obra divina, en la mujer imprime una propiedad divina de la que, al parecer, carece el hombre: la energía creadora de la producción del género humano. El paradigma relacional divino por la Encarnación se traslada al paradigma humano por el sexo. Así lo comprendía también Juana de la Cruz, como se ha visto¹¹⁶⁴. Sin embargo no advierto dos principios infinitos diferenciados por

¹¹⁶² RIVERA-CORDERO, Victoria: *Subjetividad, enfermedad...*, p. 138.

¹¹⁶³ OLAÑETA, José J. de (ed.): *Mujeres místicas...*, pp. 18-20.

¹¹⁶⁴ Véase el paralelismo. Dice Juana: “E declaró el Señor, diciendo que tuvo El por bien de dar e fazer nascer las barvas a Adán e a todos los hombres porque fuesen señalados y estimados e acatados e temidos, por quanto el hombre significa e representa a la persona del Padre çestial... E la muger es

su sexo; en todo caso, ambos tienen existencia en un único Dios creador de la diferencia, en el cual ésta carece de matiz genérico o sexual por su unicidad, acaso tan sólo sería considerada como propiedad potencial, tal y como sería la fuerza, la valentía o la humildad. Si a la maternidad se la relaciona con el Hijo, hay que considerar que Éste es una emanación del Padre, en el cual todo está y existe, como parece sugerir la gradación que propone Hildegarda, al poner al frente de la sede del tribunal terrenal como dueño de toda creación al hombre, y no hacer partícipe de dicho ministerio a la mujer.

Como M^a Milagros Rivera, la misma Ángela Muñoz, que advertía la universalidad del mensaje de las mujeres antevistas, interpreta la visión de Juana de la Cruz como “*un modo femenino de utilizar la experiencia mística como vía de exploración de su propia infinitud personal, de su propia divinidad, una condición, la de la dimensión divina de las mujeres, que el cristianismo, lo mismo que otras religiones patriarcales, ha tenido fuertes reparos en reconocer en las mujeres*”¹¹⁶⁵.

Creo que mi dificultad en adscribir estos textos a la teoría de la complementariedad tal y como está expuesta es la diferenciación en pie de igualdad de Dos en el Uno cristiano. Ignoro si estas mujeres estaban al corriente de las teorías sexuales, pero a mí me cuesta descifrar en sus palabras la exclusividad de una de ellas. Más bien me parece advertir una participación algo difusa (acaso también algo confusa) del pensamiento que sustenta las tres teorías en una coordinación de esferas no siempre demasiado clara. Existe la igualdad, existe la diferencia y existe la desigualdad. A qué esferas se apliquen y en qué términos será la clave que dirima la cuestión. Por ello una

figurada e significa a la persona del Fijo, porque así como la muger es más humilde e obediente al Padre que fasta la muerte de la cruz le obedeció... E así como la muger tiene ingenio e agudeza, assí por semejante Nuestro Señor es la sabiduría del Padre” (Conorte, f.444v), MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones...*, p. 181.

¹¹⁶⁵ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones...*, p. 96.

diferenciación de niveles como el propuesto para Teresa sería esclarecedor, aunque no siempre el resultado se ajuste a teorizaciones previas.

En mi opinión, quizás sí fuera el fin de estas pensadoras establecer una dimensión trascendente de mujeres, pero no como diferenciada, sino como específicamente incluida en la universal tradicionalmente neutra-masculina (y a través de los trabajos de estas mujeres también femenina). Creo que es un modo de acceso y reconocimiento de su dignidad como criaturas de Dios, pero su trascendencia no difiere de la de los hombres, sino que conecta con una dimensión infinita, y por tanto sin sexo ni género, sin materia ni límites.

La feminización de Cristo de tantas religiosas, paradigmáticamente Juliana de Norwich, la maternidad de Dios, la identificación de la sabiduría divina con la parte femenina y la del poder con la masculina, la identificación de los roles de Cristo y María en la maternidad popularizada en *Las horas de la virgen*, etc. son formas de evidenciar la existencia de los dos sexos y de establecer el respeto y consideración hacia ambos. Pero esto no es lo mismo que decir que la trascendencia infinita participa por su sexo de una esencia distinta.

Por eso es posible que muchas se identifiquen con Cristo, en su dolor o en su feminidad, porque “*es una figura polimorfa que reúne las formas masculina y femeninas del parentesco espiritual, posibilitando unas relaciones adaptadas a las necesidades subjetivas de las diferentes personas*”¹¹⁶⁶. Y por eso es posible que la sabiduría divina sea saludable y provechosa a cualquier persona, que el mensaje por boca de Teresa pueda ser universal, que Margarita de Oingt reflexione a través de su experiencia sobre la volubilidad del corazón humano o lo preciado del alma de hombres

¹¹⁶⁶ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones...*, p. 181, mi cursiva.

y mujeres¹¹⁶⁷, que Catalina de Siena pueda decir “*revistiéndome yo misma de ti, vi que sería imagen tuya, ya que tú, Padre eterno, me haces partícipe de tu poder y de tu sabiduría, sabiduría que es propia de tu Hijo unigénito*” o a la Hermana Bertken “*parce qu’il avait plu á [...] l’Esprit [...] de supprimer la différence dans la création et de ramener la diversité à l’unité en associant celle-ci à sa propre Divinité, et [...] d’annoncer à Marie illuminée, qu’elle va être éclairée de cette lumière, pour que [...] en elle et à travers elle soit révélée la parole sublime et insondable de Dieu...*”¹¹⁶⁸, porque el sustrato más profundo del ser humano no tiene género, porque por especie participamos de unos mínimos (o máximos) generales que nos permiten la empatía entre sexos.

“E todos los que me quisiéredes en padre, en padre me fallares. E los que me quisiéredes en madre, en madre me fallares. E los que me quisieren en esposo, en esposo me fallarán. E los que me quisieren en esposa, en esposa me fallarán. E los que me quisieren en hermano o en amigo o en próximo o en conpañero, por semejante me fallarán para todo lo que quisiere, por quanto en mí es verdadero amor e deleite e fermosura de mirar” (Juana de la Cruz, *Conorte*)¹¹⁶⁹.

Son distintos modos de buscar un mismo cabo. Y en ese trayecto, los modos en sí pueden servir al propósito de dar un sentido al sexo diferenciado en sociedad, como parecen sugerir las interpretaciones de tantas mujeres bíblicas, sobre todo, de María Virgen en la Encarnación, Resurrección y Redención, y el relieve con que se subraya la feminidad de la representación de lo divino, lo cual puede suponer incluso una reestructuración cronológica de la historia de la salvación humana, como sucede en la *Vita Christi* de Isabel de Villena, donde su origen se sitúa en la encarnación de María y no de su Hijo¹¹⁷⁰. Esta potencialización simbólica de lo femenino tiene, además de ser

¹¹⁶⁷ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, pp. 169-170, 175.

¹¹⁶⁸ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *La jardín clos...*, p. 75.

¹¹⁶⁹ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones...*, p. 182.

¹¹⁷⁰ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “El monacato...”, p. 85.

vía de acceso a lo trascendente, incluso una forma de aprehender lo femenino en neutro por cuanto divino (Dios es todo) en la esfera político-social.

Dicho todo esto, en mi opinión Teresa no reconoce en su obra la diferencia sustancial de hombres y mujeres, aunque sí físico-sexual, porque entiende una realidad común esencial y primaria, la más importante, la espiritual. Por ello puede compararlos en sus diferencias y, a su vez, establecer su equivalencia sin negar la integridad de cada uno. Es decir, se necesitan para la continuación de la raza, se han diferenciado funcionalmente, pero constituyendo vitalmente una unidad *per se*, no siendo mitades (ella misma, como religiosa, se ha sustraído a una de las funciones más representativas de esa continuación de la raza, la maternidad). No se adecúa, por tanto, a la teoría de la complementariedad.

Tampoco a la de la polaridad, pues a pesar de que la refleja en la tradicional descripción de géneros según los patrones generalmente admitidos vista en el epígrafe anterior, posteriormente arguye en su contra, si no en su nivel material (que también queda matizado), al menos en su análisis ético. Así es como entiendo también su sugerencia de una polaridad sexual en beneficio del género femenino, en un nivel práctico aunque sus resultados puedan leerse en clave trascendente: ella apuesta por la superioridad femenina en cuanto que, por un lado, su ayuda le es imprescindible al hombre, y por otro, su afinidad es superior en aquello que le es más caro a la criatura humana, su espíritu. Si la fortuna es ladina, honras y bienes mundanos caducos, la ciencia humana limitada e incierta, incluso los lazos familiares inseguros y mudables, ¿de qué le sirve al varón su supuesta supremacía en tales lides? En cambio, el retraimiento y trabajo en un espacio normalmente interior (hogar, monasterio, celda, ermita) en que las mujeres desarrollaban sus actividades, las predisponía a adoptar esa

actitud silenciosa e “inclusa” que precisa el cultivo del espíritu para lograr la salvación de las almas.

En cuanto a la teoría de la igualdad, ya se ha visto que Teresa sí que entiende un Dios único para hombres y mujeres, un divino en el que reconocerse, aunque en lo terreno admite sin problemas la realidad de la diferencia.

Un posicionamiento general semejante puede encontrarse en el *Conorte*, donde Juana, a pesar de reconocer esa igualdad en lo espiritual de hombres y mujeres determina que éstas son mejores que ellos por encarnar la humildad, la devoción, la obediencia y la paz, virtudes más acordes al cultivo del espíritu¹¹⁷¹.

Esta perspectiva, no obstante, no era la más habitual en la época, como muy bien ha sabido también anotar M^a Mar Cortés¹¹⁷², ya que era al hombre a quien se atribuía una naturaleza privilegiada con el mundo del espíritu, mientras que a la mujer se la presentaba con una relación más íntima con el mundo corporal, aquel que inclina más notablemente la voluntad al pecado. Por lo tanto, la asociación intimidad/cultivo del espíritu aporta un cambio de valor y simbología a los atributos femeninos que planeará en toda la obra de Teresa, la cual puede leerse en otras autoras como Constanza de Castilla en su *Libro de devociones* al referirse a la Virgen y en otros autores, como Álvaro de Luna en el *Libro de las virtuosas e claras mujeres* en la figura de Judit, mujeres estas que sólo rompen puntual y excepcionalmente su reclusión por razones ajenas a ellas y a beneficio del prójimo.

¹¹⁷¹ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones...*, p. 182.

¹¹⁷² CORTÉS TIMONER, M^a Mar: “La predicación en palabras...”, p. 575.

Adeline Rucquoi interpreta esta coexistencia de vías de acceso a lo divino desde la particularidad del sexo, afirmando que la interioridad será el privilegio de la mujer¹¹⁷³. Teresa de Cartagena así lo reconoce, pero en mi opinión hace extensible a todo género la posibilidad de esta vía, la cual, de hecho, sería la más adecuada a su entender. Por lo tanto, lo que esta autora está manifestando es una preeminencia femenina por mejor disposición y mayor garantía de autenticidad en su conocimiento espiritual, el cual se erige en modelo para los hombres, pero no desde la superioridad, sino desde la diferencia y la autoridad de la experiencia.

Por ello, desde un plano político-social, consciente de su audacia al escribir sobre espiritualidad, que no sobre lo escrito en sí, y no exenta de cierta ironía, Teresa no olvida los ataques recibidos por el mero hecho de haber cogido la péñola, y por ello antepone un escudo blindado dentro de la más pura y estricta ortodoxia cristiana:

“Mas porque estos argumentos e quistiones hazen a la arrogança mundana e vana e no aprovechan cosa a la devoçión e huyen mucho del propósito e final entención mía, la qual no es, ni plega a Dios que sea, de ofender el estado superior e onorable de los prudentes varones, ni tanpoco favorecer al fimíneo, mas solamente loar la onipotencia e sabiduría e magnificencia de Dios” (54r).

Carmen Miramón interpreta esta estrategia como un procedimiento más propio del lenguaje forense que del discurso escrito: autodescalificarse, disculparse y retomar el tema en apenas cinco líneas¹¹⁷⁴. Esta condensación y sentido aparentemente paradójico no hace sino llamar aún más la atención sobre la causa desencadenante del alegato: la desigualdad socio-política entre los géneros. La ironía se subraya en la acumulación de apelativos aduladores dirigidos a los varones, que en ningún otro lugar del tratado

¹¹⁷³ RUCQUOI, Adeline: “Lieux de spiritualité...”, pp. 7-29.

¹¹⁷⁴ MARIMÓN LLORCA, Carmen: *Prosistas castellanas...*, p. 129. Recuérdese que precisamente según el esquema forense se articula este tratado. *Cfr.* “V.3. La estructura”.

aparecen con tal profusión, y que, por cierto, ya había cuestionado al comienzo de *Admiración*.

V.4.2.3. Enferma por la gracia de Dios¹¹⁷⁵

Se impone en este momento recordar cómo define Teresa el término de *gracia*:

“los singulares o espeçiales bienes, los quales se llaman bienes de *graçia*. La *graçia*, ¿cúya es sino de Dios? *E* aunque todas las cosas que Dios hizo en el mundo, tuyas son, pero no hay cosa en el mundo que así singular *e* señaladamente se llam[e] de Dios, sino sola ésta, conviene a saber: *graçia* (...) pero solamente la *graçia* llamamos de Di[o]s, ca ésta es una cosa propia suy[a] reservada *e* guardada en el su santo seno para que otro alguno *non* la pueda dar *nin* despensar en los bienes della sino sólo Dios” (56r-v).

Su propiedad y disponibilidad inalienables de Dios, así como la contingencia de su concreción se convierten en argumentos incontestables, malogrando cualquier tentativa de crítica desde su misma génesis.

Justificada la posibilidad de la acción de Dios en la mujer, ella misma se identifica como paradigma de esta intervención, fruto de la cual fue su *Arboleda* y la misma obra que está componiendo (50v, 51r-v, 59r, 60r, etc.).

Para verificar este acontecimiento Teresa recuerda en este tratado el proceso que experimentó a través de su enfermedad y la relación entre las potencias del alma, pero curiosamente en esta ocasión lo hace a través de una enfermedad que ella no padeció, la ceguera del hombre de Jericó (61r-v) y de la popular imagen de la pasión de Cristo (63v, 64r)¹¹⁷⁶.

Aunque todo tiene su origen en Dios, la autora, en razón de la costumbre, establece una diferenciación entre los bienes naturales: fortuna, valentía, ánimo,

¹¹⁷⁵ No se abundará sobre las características del proceso de enfermedad de Teresa porque no introduce novedades respecto de lo que ya analicé sobre *Arboleda*.

¹¹⁷⁶ Nótese que a pesar de ser *Admiración* una defensa de su derecho como mujer a escribir, Teresa cita a Judit como ejemplo de la gracia divina pero ella misma se identifica con dos hombres. *Cfr.* “V.5.1. El espacio corpóreo”.

hermosura, buen entendimiento, riqueza, hacienda, villas y rentas, ciencias de teología, leyes, cánones o artes liberales, los cuales puso Dios bajo el señorío del hombre (varón) (56r-v, 59r); y los “influido[s] o inespíados por espeçial graçia de Dios, o bienes de Dios que Dios da graçiosamente a *quien* le plaze, ca en éstos no conviene esc[u]dr[i]ñar ni aver respetto al estado de la persona, que sea varón o enbra; ni a la dispusiçión e abilidad del entendiento (...) ni al mérito de las obras” (56v-57r)¹¹⁷⁷, que son “mayores e más singulares” que los anteriores (57r) y cuyo fin es la verdadera ciencia de “la continua menbrança de los beneficios de Dios” (59v). Es más, Teresa se adhiere a la ya comentada corriente de pensamiento tan extendida por Europa según la cual Dios se manifiesta más fácil y fehacientemente a través de los más débiles, entre ellos la mujer:

“(Dios) reparte los rayos de su claridad donde sabe e conosçe que es más menester (...) ¿E dónde es más menester la sabiduría *que* allí donde es la peligrosa inorançia?” (60r).

Dicha claridad o gracia, no susceptible de juicio pues, se concreta en esta ocasión en la enfermedad. Al igual que en *Arboleda*, se establece una relación inversa entre cuerpo físico y espiritual: el cuerpo humano está regido por cuatro humores que dirigen los cinco sentidos, los cuales si atienden en demasía a las cosas terrenales producen daños espirituales (50r-v, 62v), pues dificultan las potencias del alma. Así, la enfermedad ataca el cuerpo físico y abre esos sentidos al interior, despertando el entendimiento a la experiencia del Amor y tras él la memoria y la voluntad (60r-65r). A través de ellos se accede al conocimiento de Dios y sus beneficios (62r-63r). Éstos son

¹¹⁷⁷ Esta magnificencia demostrada por Dios en la que su gracia se reparte por su graciosa decisión, al margen de los merecimientos de sus beneficiados, supone un paso más en el intervencionismo divino en los destinos individuales y colectivos al que aludían las crónicas monásticas del siglo XI. En ellas la santidad era el fruto de duros esfuerzos por los que la obra de la salvación, inaugurada por la Encarnación, se inscribía en la trama del tiempo. VAUCHEZ, André: *La espiritualidad del occidente...*, p. 55. Ya Santo Tomás dijo: “*Propie est donum Dei excedens ordinem naturae et sine meritis*” (1, 2, q. 112 art.1) en COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de: *Tesoro de la lengua castellana o española. Edición integral e ilustrada de Ignacio Arellano y Rafael Zafra*, Iberoamericana, Madrid, 2006. p. 991. No obstante Teresa reconoce que amar lo que Dios ama, en su particular caso la enfermedad, complace a Aquél (61v).

concedidos a su discreción, pero Teresa indica un camino por el que favorecer dicha concesión: amar y temer a Dios (58v, 63r).

Como vemos, Teresa realiza una síntesis de *Arboleda* utilizando los mismos recursos e interpretaciones. Pero no es una trasposición exacta, obviamente por no caer en redundancias, pero también porque a la luz de las críticas recibidas pudiera interesarle acentuar más unos aspectos que otros. Esto es lo que a mi juicio le lleva a dedicar la parte más importante de su trabajo a la relación entre las potencias del alma, así como a prácticamente ignorar los beneficios que comporta el ejercicio de las virtudes, entre ellas la preciadísima paciencia, sólo mentada en dos ocasiones(65r-v), que quedan subsumidas en aquéllas.

Y no es extraño, pues dentro de esa relación es precisamente el entendimiento, del que supuestamente carecen *a priori* las mujeres, el que ocupa el lugar de preeminencia:

“E sea verdad que mis naturales e humanos deseos me conbidavan e inclinavan a pedir cosas algund tanto contrarias a la salud *espiritual*, pero desde que ya conosçí que *aquel* Señor *que* así me inter[r]ogava era mi Salvador e que sy yo le pidiese alguna cosa contraria a mi salvaçión, que no me la daría (...) E por tanto, mi entendimiento, pungido de aquestos temores, dexó de pedir aquello que la natural inclinación pide, e solamente pidió aquello que sintió *que* al Salvador plazía” (61v).

La función de este entendimiento será conocer a Dios; una vez que se accede a él, se es atraído a la oración y entonces se está propiamente en su presencia (61v); después de conocer sus beneficios se torna hacia ellos la voluntad y se experimenta y ama a Dios; la memoria se encargará de recordar dichos beneficios (facultad activa también ésta, por tanto) lo cual reforzará el conocimiento y la voluntad e incitará a loar a Dios por las gracias concedidas (50v, 59v, 62v-65r) en un acto que todo cristiano debe a su Señor.

Es precisamente esta *cogitio experimentalis* la que justificó *Arboleda*:

“E quanto escreví *aquel* trattato que trata de aquesta intelectual Luz e sobredicha çiençia, la qual es alabança e conoçer a Dios e a mí misma e

negar mi voluntad e conformarme con la voluntad suya, e tomar la cruz de la pasión que padesco en las manos del entendimiento interior, e ir en pos del Salvador por pasos de af[li]cción espiritual, e manifiar a Dios por confesión de la lengua, dando loor e alabança al su santo Nonbre, recontando a las gentes la igualeza de la su justicia” (64r).

La clarificación de este entendimiento, además de ser producto de la experiencia de la gracia de la enfermedad, recibiría de Dios la capacidad singular para su expresión en una calidad comprendida generalmente como privativa de los varones, según se ha visto más arriba. Aquí se descubre un efecto directo de las críticas recibidas, pues no figuraba en *Arboleda* en términos extraordinarios, sino más bien como producto natural de esa experiencia, ciertamente vivida como maravillosa y singularmente posibilitada.

En resumen, Teresa experimenta a Dios por la gracia de la enfermedad, a través de la cual su entendimiento supera las coordenadas terrenas y se ilumina en su Amor. Además, quizás por consecuencia de esa experiencia (aunque sea factible con independencia de ella), su capacidad expresiva se vería mejorada hasta hacerla capaz como escritora en un débito de loor a Dios.

Esta omisión en *Arboleda* no parece obedecer a un acto voluntario y premeditado. Su exposición en *Admiración*, en mi opinión, parece ser una respuesta obligada por las circunstancias, lo cual no tiene por qué significar falsedad o manipulación: en cuanto que todo emana de Dios, su reflexión podría hacerle identificar lo que había entendido previamente como un bien propio, uno singular proveniente de la Primera Fuente.

V.4.2.4. La crítica de Teresa

Teresa no sólo se limita a argüir razonamientos en su defensa como mujer escritora y receptora de la gracia de Dios, sino que ella misma se erige en reprobadora de sus ofensores. El procedimiento que sigue es evidenciar la doblez de criterio aplicado por sus lectores por causa de su género y el enjuiciamiento de su actitud desde una

óptica cristiana. Así, distingue dos tipos de admiración, según sus dos raíces etimológicas, del latín *mirabilia*, notabilidad, y *admirare*, extrañeza, asombro¹¹⁷⁸: una “en l[a] qual es loado e venerado el Hazedor o *Inspirador* de aquella obra de que nos maravillamos” (55v) que “es quando la admiración que avemos çerca de sus s[an]ttas obras [e] maravillosas ispiraciones es mesclad[a] con devoción e fe, creyendo que su onipotencia e sabiduría todo lo puede e sabe hazer” (55v, 56r); la otra, “en l[a] qual no es loado ni sirvido el soberano Hazedor, antes es e[n] enyuria e ofensa suya” (55v), “e aqueste dubdoso maravillillar p[ro]çede de aver más respeto a la cosa que avemos que a la Fuente donde deçiende” (58r).

Evidentemente, y después de haber establecido que su obra es el resultado del perfeccionamiento de la capacidad intelectual (en contenido y forma) de Teresa por parte de Dios y del reconocimiento del mismo como beneficio divino, las críticas de los prudentes varones se inscribe en el segundo tipo de admiración, de tal forma que su entendimiento se vuelve pesado, ponderoso, grosero, torpe e impío (58r, 59r). Éste último es el argumento con más peso frente a sus agresores: si ella misma y su capacidad intelectual son obras de Dios, quienes las critican y dudan de su realidad están cometiendo pecado de injuria y falta de fe. La incorrección está pues en quien lee, no en quien escribe o lo que escrito está. Esta visión remite de inmediato a la reflexión de San Agustín acerca de la función del signo: en *Magistro* señala que las mismas fórmulas pueden tener un valor distinto según quien las interprete, por lo que los maestros enseñarán a sus alumnos a descubrir la verdad por sí mismos según su luz interior, que es la sabiduría de Dios, de manera que existirán tantas versiones de ella

¹¹⁷⁸ QUISPE-AGNOLI, Rocío: “El espacio medieval...”, p. 87.

como personas que la busquen. De ello se desprende que la auténtica verdad del libro solo será vista con la pureza del corazón¹¹⁷⁹.

Esta ambivalencia del signo le proporciona a Teresa una herramienta para devolver la ofensa que sus detractores le imputan a ellos mismos en forma de una gran responsabilidad como receptores-lectores a través de una lectura activa.

Esta misma concepción de la lectura es desarrollada por su abuelo Pablo, quien afirmó respecto de su conversión que la clave para dar con la revelación de la verdad está en la disposición del lector al afrontar las Sagradas Escrituras¹¹⁸⁰. Obsérvese asimismo el paralelismo conceptual argumentado en el *Conorte* de Juana de la Cruz a este respecto:

“Porque así como la persona que está enferma e mal dispuesta tiene el gusto de la boca muy amargo e todo quanto come, por dulce e bien guisado que sea, le amarga e le sabe mal, que así, por semejante, qualquier persona que tuviere el ánima enferma de pecados y el gusto amargo de incredulidad e dureza e malicia y envidia e otros pecados semejantes, no le sabrá bien esta santa escritura [...] Enpero que, así como el que está sano e bien dispuesto tiene el gusto de la boca bueno e le sabe bien lo que come, así, por semejante, qualquier persona que tuviere su ánima sana e bien dispuesta, sin ninguna enfermedad de pecado, e tuviere el gusto bueno e

¹¹⁷⁹ QUISPE-AGNOLI, Rocío: “‘Anse maravillado...’”, p. 1234. Esta autora encuentra en esta presencia del pensamiento agustiniano en torno al valor del signo una notable semejanza con el *Libro de Buen Amor*, de Juan Ruiz, *Ibidem.*, pp. 1230, 1235. Asimismo puede rastrearse en el clásico texto franciscano *Meditationes Vitae Christi*, en la que, tras copiar buena parte del sermón *De Annuntiatione* de San Bernardo, deja que el lector acepte o no libremente su visión de los hechos de acuerdo con el principio general que le servía de norma y que consistía en narrar las cosas “*a fi de causar major impressió en el lector, com si s’haguessin esdevingut així, o com s’esdevingueren o com és possible creure que esdevingueren segons algunes representacions imaginàries, ja que és possible meditar, exposar i entendre la divina Escripura de moltes maneres [...] mentre que no anem contra [...] la fe i els bons costums*”, y en el *Arbor Vitae Crucifixae Jesu*: “*Potes autem hic cogitare deuote piam examinationem factam in diuino consistorio... Ubi debes notare quod licet in diuinis non sint tales disputationes..., tamen mens nostra que diuina intelligit suo modo intelligit: et potest isto modo cogitare rationabiliter, et contemplationis sue dilatare affectum*”, HAUF, Albert G.: *D’Eiximenis a Sor Isabel...*, pp. 332-333. Este proceder incumbe no sólo a los textos religiosos, sino a otros de distinta entidad, como señala Eukene Lacarra Lanz respecto de la lectura de *La Celestina*, la cual podría verse como un *ars amandi* o como una *reprobatio amoris*, según la disposición del lector, *Ars amandi vs. Reprobatio amoris. Fernando de Rojas y La Celestina*, Ediciones del Orto, Madrid, 2003, pp. 14-18; o el distinto sentido de tantas escenas y propósitos desarrollados en este texto, LACARRA LANZ, Eukene: *Cómo leer La Celestina*, Júcar, Madrid, 1990.

¹¹⁸⁰ FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena...*, p. 21.

sabroso para con Dios, le sabrá mue bien esta santa escritura e le parecerá en su paladar más dulce que el panal de miel” (441v)¹¹⁸¹.

También se reconoce en el *Conorte* de esta autora un distingo cualitativo en cuanto al impacto de la autoría en los lectores del mismo signo que el explorado por Teresa. Juana afirma que la “‘*divina magestad*’ *decidió comunicarse a través de Sor Juana porque era un ‘miraglo’ más propio para su intención de ‘sanar las enfermedades espirituales’*”(428r)¹¹⁸². Es decir, taxativamente reconoce en la autoría femenina una cualidad que despierta una admiración mayor que la masculina por lo inusitada, se supone. Esta diferencia también la hallamos por ejemplo en Catalina de Siena, a quien Dios, en su omnipotencia, enviaba revelaciones para que enseñara y predicara “*como una mujer*” con el propósito de avergonzar a los varones inmorales¹¹⁸³.

Es esta admiración positiva, la misma que defiende Teresa, la que en sí misma conlleva una predisposición a la salud espiritual reconociendo la omnipotencia divina. Asimismo esta instrumentalización se ajustaba perfectamente al contexto de reforma, ya que enaltecía las virtudes de la humildad y caridad, y éstas eran encarnadas providencialmente en el cuerpo modesto de las mujeres.

Con relación a esa admirada omnipotencia divina, Teresa se adelanta al posible juicio que sus detractores pudieran anteponer a su nueva acometida literaria, si pusieran aquella plenipotencia en función de la virtuosidad de la receptora de su gracia. Al utilizar a Judit como ejemplo de mujer favorecida con dones inhabituales a su sexo,

¹¹⁸¹ CORTÉS TIMONER, M^a del Mar: *Sor Juana de la Cruz...*, p. 78.

¹¹⁸² CORTÉS TIMONER, M^a del Mar: “La predicación en palabras...”, pp. 578-579.

¹¹⁸³ BYNUM, Caroline Walker: “...And Woman His Humanity: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages” en *Gender and Religion. On the Complexity of Symbols*, Boston, 1986, p. 272. También Antonio de la Peña, a principios del XVI, en prólogo a la vida de ésta Santa reconoce en la debilidad resultante de la creación de Eva mientras Adán contemplaba en raptó los secretos divinos la razón por la que Dios recompensa a algunas mujeres con el don de la profecía y reconoce su valor en la revelación a las mujeres del Cristo Resucitado. SURTZ, Ronald, E.: *Writing...*p. 12.

entiende que sus críticos tomarían su piedad como medida aceptable a semejante merced. Teresa se adelanta y recuerda el secreto y la bondad de las acciones divinas:

“sabemos que Dios no faze benefícios [ni] graças a los hombres por rispetto de los méritos de cada uno, mas solamente a rispetto de sí mesmo e de su i[ne]st[i]mable bondad; que en verdad, si por sola santidad e justiça e méritos buenos de las criaturas humanas dispensase el çelestial Padre e repartiase los sus benefícios, piénsome que todos los bienes que avemos en la tierra se sobirían al çielo” (55r),

de igual forma que hicieran otras predecesoras, como Ángela de Foligno:

“*No porque tú lo merezcas hago todo esto*’. Entonces venían a la memoria mis males y mis defectos. Me veía merecedora del infierno más que nunca. Él añadía: *‘hago esto por mi bondad’*” (El libro de la beata Ángela de Foligno¹¹⁸⁴),

Juana de la Cruz:

“*Aora bien, mis amigos, por que vean e conozcan todos cómo sólo en mí está el poder e la virtud e la graça e que por mi Passión son todas salvas e perdonadas e no por sus mereçimientos, sino por sola mi bondad...*” (Conorte, 93¹¹⁸⁵)

o Juliana de Norwich, que entiende que la respuesta más lógica al pecado sería el castigo, por lo que se pregunta la razón de la gracia divina otorgada, “*como si fuéramos tan puros y santos como los ángeles del cielo*”, a lo que Dios responde con una doble mirada, una externa, llena de compasión, y otra interna, por la que las caídas se convertirán “*por la plenitud de su gracia*” en gloria y alegría:

“*vi que sólo el dolor censura y castiga, y nuestro cortés Señor nos consuela y socorre, y está siempre amablemente dispuesto para el hombre, amando y deseando ardientemente llevarnos a su felicidad*”¹¹⁸⁶.

¹¹⁸⁴ ZOLLA, Elémire: *Los místicos de Occidente...*, p. 217.

¹¹⁸⁵ SURTZ, Ronald E.: *The Guitar of God. Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*, Filadelfia, 1990, p. 99.

¹¹⁸⁶ TWINCH, Cecilia: “Juliana de Norwich...”, pp. 164-166.

Desde otro punto de vista, Teresa revoca las críticas que invalidan su autoridad distinguiendo dos tipos de saberes, a saber, aquel que se ejercita desde el intelecto humano y aquel que procede del amor y temor profesados a Dios:

“E pues ya parece *que* si alguno se diese a este tan saludable *e* santo estudio, conviene a saber, amar a Dios, e plántase en su ánima la raíz de sabiduría, *que* es el temor del Señor, no le sería negada la *gracia* suya (...). Así [qu]e cualquier *onbre* o muger que en éste ya dicho estudio se quiera exercitar, más sabio será [qu]e Salomón” (58v).

Ella ha estudiado en los términos que propone¹¹⁸⁷, ha sido bendecida con la gracia divina y es, por tanto, más sabia que Salomón. ¿Quién puede oponérsele? Quien lo haga lo hará desde presupuestos impíos o inapropiados, pues o bien falta a Dios o bien sus críticas se realizan desde áreas de conocimiento incomparables¹¹⁸⁸:

“Pues la *ispirencia* me faze cierta *e* Dios de la verdad sabe *que* yo no ove otro Maestro (...) Mas sólo esta es la verdad: que Dios de las ciencias, Señor de las virtudes, Padre de las *misericordias*, Dios de toda consolaçión, el que nos consuela en toda tribulaçión *nuestra*, Él sólo me consoló, e Él sólo me enseñó, e Él sólo me leyó” (60v-61r).

¿Quién puede superar a semejante maestro y escuela¹¹⁸⁹? Desde luego no sus críticos, que hacen gala del desconocimiento de la verdadera sabiduría, por lo que son incapaces de reconocer a Dios como maestro y anteponen a su magisterio uno de inferior condición y virtud.

¹¹⁸⁷ Aunque en *Arboleda* queda manifiesta su devoción amorosa y temerosa de Dios, con cierta frecuencia afirma continuar ofendiéndole. Interpreto estas declaraciones tanto como *topos* de modestia, como reflejo de una realidad muy humana. A pesar de esta segunda posibilidad, ella misma le resta importancia al alegar una y otra vez la onnipotencia y magnanimidad divinas.

¹¹⁸⁸ A este respecto quiero hacer una matización: aunque Teresa afirma que *Arboleda* no trata de teología (59v) creo que se refiere a la teología oficial, escolástica o de más corte especulativo. Es indudable que ella trata de Dios y su obra, del sentido trascendente de la vida, la muerte, del poder del Amor, etc., y que todo ello forma parte también de la ciencia de lo divino. Acaso por su carácter experimental o por salvaguardar de alguna forma su incursión en estos campos, Teresa parece renunciar a tal calificación, pero su contenido lo desmiente. Ello explicaría precisamente su apunte, como eximente, en *Admiración*.

¹¹⁸⁹ Esta imagen de la escuela de Dios, ya presente en las Sagradas Escrituras, la reconoce M^a Mar Cortés ampliamente desarrollada en Juan Taulero (1300-1361, discípulo de Eckhart e influyente autor en los iniciadores de la *Devotio Moderna*), *Teresa de Cartagena...*, p. 123. Sin embargo, no serán sino Santa Catalina de Siena (“*Tened la seguridad, Padre, que nada de lo que sé concierne a los caminos de la salvación me ha sido enseñado por un mero hombre. Fue mi Señor y Maestro [...] quien me lo reveló*”), Santa Teresa de Ávila (“*ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros*”) y Teresa de Cartagena, entre otras, quienes afirmen ser alumnas de Dios en primera persona. *Ibidem*, pp. 124-126.

Refiriéndose a la ciencia verdadera, Teresa antepone lo que se ha considerado como la debilidad de las mujeres, esto es, su simpleza y limitaciones en su radio de acción, a los valores que caracterizan paradigmáticamente a los hombres, es decir, su fortaleza e implicaciones en la gobernación y asuntos materiales, por mor del fenómeno de inversión implícito en el cristianismo. Así, serán el recogimiento, el desapego del poder público y la impresionabilidad de un intelecto poco desarrollado (y por tanto sin resistencias ni recursos dialécticos), los medios más adecuados para acceder a Dios, lo cual haría de las mujeres un grupo privilegiado para dicho acceso.

Además del origen de la distinta esfera de conocimiento y su origen, Teresa insiste en el valor experimental del suyo, alegándolo como superior a cualquier otro. Y es que, como recuerda Iris M. Young, tanto en filosofía como en la lengua corriente, “experiencia” remite a un fundamento del conocimiento más inmediato, fehaciente auténtico y verdadero que cualquier otro¹¹⁹⁰.

Esta personalización, que es común a muchos de los escritos femeninos de la época, se relaciona precisamente con la restricción, más o menos real pero así reglada, del área de acción de las mujeres al ámbito doméstico¹¹⁹¹. Esta limitación favorecería la autoreferencia, la construcción de pensamiento y vivencia, según unas coordenadas cuyo origen, más que social, sería íntimo y particular.

Aunque ya he hecho alusión a ellas, he de mencionar tres objeciones que Teresa opone, aún dentro de los parámetros mundanos, a las críticas recibidas desde la ciencia

¹¹⁹⁰ YOUNG, Iris M.: *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis, 1990, p. 12 en RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Nombrar en femenino...*, p. 93.

¹¹⁹¹ ARENAL, Electa; SCHLAU, Stacey: “Stratagems of the Strong...”, p. 33.

facultativa: en primer lugar, ella estudió en Salamanca, bien en su universidad, bien en alguno de sus estudios, ambos de renombre, según se vio, y los resultados no le satisficieron (46v)¹¹⁹²; en segundo lugar, increpa indirectamente una instrucción que no tiene herramientas para enseñar a los menos aventajados intelectualmente, hombres o mujeres (59r-60r); en tercer lugar, subraya la contingencia del hecho de que sea a los varones a quienes asiste la educación reglada, no respondiendo tal beneficio a cualidad física o intelectual aventajada (52r).

Podrían resumirse en un ataque a las limitaciones de una educación fundamentada y orientada en unos pocos privilegiados frente a la caridad universal de la escuela divina. En cualquier caso el origen de todo saber siempre habría que remitirlo a Dios, quien lo dispensa según su voluntad, por lo que la arrogación por parte de los varones de la ciencia es vana y blasfema. Por ello es del todo irónico que califique continuamente a los varones como prudentes, puesto que una y otra vez Teresa desenmascara sus insensatos pensamientos y acciones. Y es una crítica, puesto que con una apropiación aleatoria de ciertas capacitaciones creadas y repartidas por Dios entre géneros, aún más, personas de igual valor, algunos hombres han destruído y pervertido dicha armonía y convertido en motivo de jerarquización vertical, generizada pero también social.

Otra irónica señal de descalificación por parte de Teresa a sus detractores es su sorpresa ante la reacción de éstos por una obra en la que no ha reflejado toda la magnitud de su pensamiento:

“E maravillanse las gentes de lo que en el trattato escreví e yo me maravillo de lo *que* en la verdad callé” (60v),

¹¹⁹² Frieden advierte en esta referencia particularizada la posibilidad de que entre sus críticos se contaran familiares suyos relacionados con esta institución, *Epistolarity...*, p. 108.

de forma que queda establecida su superioridad intelectual.

Por último, la autora hace una muy sutil consideración sobre la crítica provocada especificando su naturaleza de intromisión injustificada, pues es a Dios únicamente a quien reveló su causa (60v), Él es el único que la ha consolado, enseñado y leído (61r), Él es el verdadero juez (51v, 60r-v), así como a quien primeramente está dedicada su obra, como evidencia en el título de su segundo tratado, *Admiración operum Dei*¹¹⁹³.

V.5. Imaginería

Creado ya en *Arboleda*, Teresa se sirve de aquel espacio alternativo a su cuerpo enfermo y sexuado, desde el que estableció su autoridad como autora, para ilustrar sus argumentos y experiencias, sin detenerse en su construcción. Es por esta razón que en *Admiración* no encontraremos la contraposición de significantes y/o significados con tanta profusión como en aquel primer tratado, aunque el sentido interior/exterior como espiritual/terreno siga siendo el preeminente. No obstante, las imágenes utilizadas, siempre muy sencillas y accesibles, remiten a los mismos espacios que utilizó en *Arboleda*, confirmándose como los entornos más cómodos por cercanía de la autora.

Puesto que los únicos espacios sobre los que, creo, se aprecia una evolución o matización de cierta relevancia son los correspondientes al cuerpo y a lo divino, englobaré por mor a cierto equilibrio formal el resto bajo un mismo título, aunque se distinga en su desarrollo.

¹¹⁹³ A pesar de esta descalificación del juicio terrenal, Teresa revela su preocupación respecto de ésta a través de la opinión que Gómez Manrique y Juana de Mendoza pudieran tener de su obra.

V.5.1. El espacio corpóreo

En primer lugar me referiré a las partes constitutivas que reflejan mayor interés para Teresa: la cara (60v), la lengua (64r, 65v), los ojos (50v, 62v, 63r-v, 65r), la oreja (61r, 62v, 63v, 64r), los hombros (64r), el corazón (65v) y la mano (50v, 63v). La utilización de esta última imagen difiere de la del resto, pues en general las partes específicas se emplean como representación de un todo, mientras que la mano que escribe el tratado es contemplada como ajena y exculpatoria de su actividad literaria. No obstante, aplicando a este espacio la organización de estratos a traspasar en el acceso a Dios, el cuerpo mismo y sus partes se presentan como elementos a trascender hasta llegar a su parte más interior, el corazón, sede paradigmática de lo divino en virtud de dicha característica nuclear.

En cuanto a la expresión corpórea externa, llama la atención que a las faldas de la mujer (53r), atuendo general femenino, se oponga la espada del hombre (53r, 54r-v) como accesorio de su vestimenta habitual. Creo que esta caracterización puede ser indicio del entorno en que Teresa se desarrolló, esto es, un ambiente caballeresco (paradigma del cual sería su propio padre), el cual, a pesar de su posicionamiento (autodefinido) en la marginalidad, delata el orden social al que perteneció.

Asimismo, destaca la oposición de esta espada a la péñola, a pesar de quedar establecida la escritura como un hábito masculino. Teresa se hace eco en la elección de ambos elementos del debate sobre su supuesta incompatibilidad en la caracterización caballeresca, debate en el que amplía y decisivamente intervino su tío Alonso, promoviendo integración de ambas en la educación nobiliar masculina. Teresa va más allá que su tío y pretende la educación letrada incluso en la femenina.

Por otro lado, además del peso físico de ambos elementos, se contraponen aquí dos tipos de valor: el que enfrenta la muerte y se relaciona simbólicamente con el

dominio jurisdiccional por la fuerza; y el que afronta las ideas y el saber y establece su autoridad por la convicción. Teresa opta como más afín a su naturaleza femenina el segundo.

Yonsoo Kim, tomando una cita de Sandra Gilbert y Susan Gubar, pone de relieve otra implicación de esta elección de términos:

*“In patriarchal Western culture... the text’s author es a father, a progenitor, a procreator, and aesthetic patriarch whose pen is an instrument of generative power like his penis. More, his pen’s power, like his penis’s power, is not just the ability to generate power, is not just the ability to generate life but the power to create a posterity to which he lays claim,... In this respect, the pen is truly mightier than its phallic counterpart the sword, and in patriarchy more resonantly sexual”*¹¹⁹⁴.

Es decir, para esta historiadora la elección de Teresa no sólo logra generar un poder equivalente al del hombre, sino uno que supera el que ha hecho corresponder más íntimamente con su naturaleza masculina: a la muerte de la espada ella contrapone la trascendencia temporal de la escritura.

El pulso al reparto de capacidades establecido queda echado y se completa con otras figuras tradicionales utilizadas, como son el velo (62r) y la desnudez (60r-v). En este caso el desnudo adquiere un matiz más específico que en *Arboleda*: las faldas se asocian al miedo femenino, y junto al velo cubren su cuerpo; la espada es un accesorio que no oculta el cuerpo masculino, sino que lo defiende con valentía; la péñola, arma ideologizante masculina, es apropiada por la mujer, y la re-crea a través de la palabra. En palabras de M^a Milagros Rivera, *“Si el cuerpo femenino se exhibiera desnudo en público, la mirada y la palabra comunes lo construirían y ellas se descubrirían”*¹¹⁹⁵.

¹¹⁹⁴ GILBERT, Sandre M.; GUBAR, Susan: *The madwoman in the Attic*, Yale UP, New Haven, 2000, p. 6 tomado de KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, p. 5.

¹¹⁹⁵ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Vías de búsqueda...”, p. 61.

Teresa, en un espacio paralelo al cuerpo, se desnuda en su texto e, independientemente de terceros, con sus propias palabras se descubre.

Con respecto a la salud que este cuerpo tiene, Teresa pone de relieve que depende del buen estado de los cinco sentidos (62v, 63r,64r) y de los humores que lo rigen (62v). No obstante la autora sólo hace referencia a la vista y el oído (61r-63v) cuando se cae en la enfermedad (60v), aunque también señala la fatiga, adelgazamiento (50r) y heridas (64r). A diferencia que en el cuerpo arquitectónico, en este espacio corpóreo sí se recuerda la relación que sus distintas dimensiones mantienen a través de la enfermedad de tal forma que la física y la espiritual quedan inextricablemente engranadas (62v-63v)¹¹⁹⁶.

Asimismo encontramos en este tratado la confirmación de esa relación directa de Teresa con el conocimiento médico sugerida ya en *Arboleda*:

“*E* acuérdome que oí dezir a los doctores de medeçina que el cuerpo umano es regido por *quatro* humores, *e* quando alguno de aquéstos se altera *e* mueve demasiadamente, luego el cuerpo adoleçe gravemente” (62v).

Una mención especial merece el campo de figuración verbal, precisamente el vedado a la mujer: el dar voces (61r-v, 65v), asociado a la oración se transforma en alabanza a Dios en un despliegue de lo que R. Quispe-Agnoli llama “*una constelación de verbos dictum*”: cantar¹¹⁹⁷, recontar, magnificar, anunciar (64r), etc. a menudo implícitos en los salmos que utiliza (114:5, 18:2, etc.). La reincidencia en estas imágenes sirven para respaldar de continuo su tratado.

¹¹⁹⁶ Véase como ejemplo brevísimo de esa relación la que sigue: “Pero si acaesce *que* los çinco sesos corporales salen de regla *e* se exerçen demasiadamente en las cosas del siglo, adolesçe el entendimiento *e* de que hes hecho doliente no puede entender en su ofiçio, que es *ser* primera *e* principal potença del ánima” (62v).

¹¹⁹⁷ Como sostiene Ronald E. Surtz, “*el cristianismo medieval se adueñó de la teoría pitagórica de la música de las esferas*”, asociándose la armonía con el estado de gracia y la desarmonía con el pecado, “Imágenes musicales en el *Libro de la oración* (1518?) de María de Santo Domingo en VILANOVA, Antonio (coord.): *Actas del X Congreso Internacional de Hispanistas*, Barcelona, 1992, pp. 564-565.

Para el mantenimiento corporal: tan sólo se alude en dos ocasiones al pan como alimento (51v, 65v). Tampoco se extiende en su curación: reconoce la necesidad de un médico (62v, 63v), ayunos (55r), reposo y ungüentos (64r).

Como vemos, en este tratado el espacio corpóreo no presenta un desarrollo tan extenso como en el primer texto, ya que su propósito se limita a ser recordatorio de éste.

En relación con las imágenes corpóreas personalizadas, recordemos que hay un aspecto antropológico universal de expresión, según el cual el ser humano, aún siendo inconsciente de sus propios problemas, se ve abocado inecluctablemente a su manifestación y expresión de manera más o menos velada, utilizando aquello que más cercano siente y en última instancia y ante la insuficiencia de cobertura simbólica, inspirándose en el lenguaje más fundamental, el cuerpo¹¹⁹⁸.

Dado que este segundo tratado *Admiración operum dei* surge como respuesta a las críticas que en términos generizados mereció a los coetáneos *Arboleda de los enfermos*, cabía esperar de Teresa en este texto una identificación femenina, un hermanamiento mayor con su propio sexo, el establecimiento de una filiación femenina con esas mujeres conocidas por ella, que indiscutiblemente le hubiera proporcionado cobertura dogmática para su femenina incursión en las letras¹¹⁹⁹, ya que el orden simbólico creado por la conjunción de dichos elementos produciría un orden o manera de pensar lo real femenino que la resignificaría y autorizaría¹²⁰⁰.

¹¹⁹⁸ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, p. 11.

¹¹⁹⁹ Para una visión general del redescubrimiento de la historia de las mujeres en las religiones bíblicas, *cfr. Women of Spirit*, Simon and Schuster, Nueva York, 1979.

¹²⁰⁰ CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos...*, pp. 6-7.

El beneficio que otorgaba la autoridad de María quedaba fuera de toda duda, básicamente en cuanto que asiente en la concepción y sacrificio de su Hijo, lo cual la capacitaba paradigmáticamente en las funciones sacerdotales, y como tal se la representa en algunas imágenes medievales¹²⁰¹. Su trascendencia se manifiesta en el debate sobre la Inmaculada, relevante en el contexto europeo desde el siglo XII y especialmente defendido por la orden franciscana¹²⁰², que alcanzó su apogeo precisamente durante el siglo XV.

Muchas mujeres apelan a Ella tanto con el objetivo de establecer modelos que satisficieran y posibilitaran una identificación femenina en la búsqueda de Dios, como para resignificarse y autorizarse desde su sexo: Ángela de Foligno entiende por el misterio de la Encarnación la carne de mujer mediadora de lo divino¹²⁰³; Juana de la Cruz, que “*nunca dexó de hablar diziendo lindezas y alabanzas de nuestra Señora*” porque “*aunque los doctores e predicadores e letrados la loan y ençalçan e dizen la verdad, nunca supieron ni sabran acabar de loar e dezir todas las eselencias e virtudes de su preciosa Madre*”¹²⁰⁴, asemejó la forma y propósito de su nacimiento al de la Virgen, por cuya Maternidad todo el género femenino recibió deferencia divina¹²⁰⁵; Isabel de Villena, quien dedicó casi un 90% de su *Vita Christi* al protagonismo femenino, declaró a María Doctora de la Iglesia¹²⁰⁶; María de Santo Domingo centra su

¹²⁰¹ GRAÑA CID, M^a del Mar: “Religión y política...”, p. 158.

¹²⁰² RECIO, Alejandro: “La Inmaculada en la predicación franciscano-española”, *Archivo Iberoamericano*, 15 (1995), pp. 105-200.

¹²⁰³ Transcribo algunas de sus palabras pues son del todo demostrativas de esta relación autorizante: “*¡O tú incomprehensible hecho por mí comprensible! ¡O increado hecho por mí hombre! ¡O no pensado hecho por mí pensable! ¡O impalpable, hecho por mí de tal suerte, que puede ser palpado, y tocado!*”, RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena: escritura en relación” en MUÑOZ, Ángela (ed.): *La escritura femenina...*, p. 99.

¹²⁰⁴ Conorte (430), en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones...*, p. 183.

¹²⁰⁵ CORTÉS TIMONER, M^a del Mar: *Sor Juana de la Cruz*, pp. 23, 33. Véase también la potencia de la revalorización de la Virgen en sus palabras: “*de quien Dios tomó carne, Dios puede ser llamado*”, MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “El monacato como espacio...”, p. 84.

¹²⁰⁶ El mismo protagonismo aparece en *Vite dei santi padri*, obra de traducción libre de varios textos latinos que recogían colecciones griegas sobre vidas eremíticas y comunales de los siglos III y IV, a pesar

Libro de oración en la Virgen y María de Magdalena en calidad de testigos de autoridad en las primeras apariciones de Cristo y reclama el papel corredentor de la Virgen en la Salvación, papel por el que Catalina de Bolonia aprecia la importancia de todas las mujeres en la historia de la salvación¹²⁰⁷; Constanza entiende la Redención en función de la Encarnación a través de Ella, que en su virtud es fuente de gracia e intercesión¹²⁰⁸; Christine de Pizan la requiere como reina perpetua de su ciudad de mujeres; a ella recurrió Leonor de Córdoba en sus infortunios; etc.¹²⁰⁹.

Además de Ella, naturalmente, otras fueron incorporadas en los testimonios femeninos con la misma función: paradigmáticamente María de Magdala, pero también otras mujeres bíblicas les seguirían, aquellas que han recibido reconocimiento de santidad, otras de suficiente notoriedad como para ser reconocidas por el lector, como

de cuyo título la mayoría de retratos corresponden a mujeres. GILL, Katherine: "Women and Production of Religious Literature...", p. 73.

¹²⁰⁷ MORA, Lisa Christine: *The Language(s) of Spirituality...*, p. 12. Sobre la importancia de María y otras mujeres, especialmente Santa Marina y Santa Teodora, en la obra de Catalina, *ibidem*, pp. 104-108.

¹²⁰⁸ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones...*, p. 153; WILKINS, Constance L.: "En memoria...", p. 228. Esta visión es matizada por Baldrige, quien entiende por esa funcionalidad de la Virgen que el centro de su *Libro de devociones* es Cristo, quedando Ella relegada a testigo sufriente de la vida de su Hijo y negándole valor intermediario; la revalorización de la mujer vendría dada, por tanto, por la humanidad de Cristo tomada de carne femenina, *Christian woman...*, pp. 149-167. En mi opinión la importancia que Constanza otorga a la Virgen tanto en cualidad como en extensión de su texto, así como en las frases "Señor, yo tu esclava te suplico que por la tu virtud e amor de la Gloriosa libres mi ánima que no sea lançada en el profundo lago del infierno" (26r) o "A ti, Señora piadosa, me encomiendo. Santa María, madre de Dios, verdadera virgen santa sin erança, sey tú mi firme esperança en el día postrimero" (92r-v) me inclinan a ver realmente una revalorización femenina a través de esta mujer y su alineación en la tradicional visión medieval como intercesora y status semi-divino, cuanto menos no comunmente humana en virtud de su pureza.

¹²⁰⁹ Una visión más general de esta relación puede consultarse en GARCÍA HERRERO, M^a del Carmen: "El cuerpo que subraya: imágenes de autoridad e influencia materna en fuentes medievales", *Turiaso* 17 (2003-2004), pp. 155-174. En Inglaterra se observa, no obstante la preponderancia señalada de la significación continental de María por la Encarnación y la concesión de poderes en virtud de su maternidad, un movimiento que tiende a despojarla de esos atributos merecidos por sus virtudes que la acercan a la figura del Hijo, al menos en lo que a iconografía se refiere, (pues en la prédica parece continuar esta imagen durante más tiempo) adoptando a finales del siglo XV la representación de una mera mortal en quien la Trinidad deposita sus favores. En todo caso el acento se pone en la devoción a María y no en la distinción de sus innatas cualidades, así como se acrecienta de la importancia de Cristo y su Pasión, PETERS, Christine: *Patterns of Piety...*, pp. 95-96. Sobre las diferencias iconográficas, pp. 60-88. Este particular desarrollo parece no tener mayor resonancia sin embargo en el espacio castellano, donde obras como la de Isabel de Villena, Constanza de Castilla o Juan López de Salamanca confirman la representación de María como lugar privilegiado de la espiritualidad femenina.

reinas o grandes damas, y finalmente mujeres a título individual o colectivo, anónimas representantes de una cualidad¹²¹⁰.

Teresa únicamente alude a una mujer, Judit. Su figura era clásica en los textos escritos en defensa de la mujer en el contexto de la *Querella*. Su habitud, así como el de otras muchas mujeres, no implicaba, sin embargo, un tratamiento ejemplar unívoco, ni su mera utilización como recurso retórico trivial y repetido. Al contrario, la selección misma de los *exempla*, la descripción concreta de las heroínas y su interpretación revelan propósitos y perspectivas ideológicas específicas de los autores que utilizan este material ilustrativo. No se trata, pues, de paradigmas estáticos. Por ejemplo, Circe, símbolo habitual de vicios y poderes destructivos de la mujer, puede representar en el *Triunfo de las donas* valores positivos como el de la hospitalidad, en la *Vida política de todos los estados de mugeres* la diligencia doméstica o en el *Libro de la ciudad de las mujeres* un gran conocimiento en el antiguo arte de la adivinación.

A la vista de lo anterior, ¿qué sentido concreto tiene Judit en la obra de Teresa? En primer lugar llamaría la atención sobre la clasificación categórica en que dichos tratados laudatorios catalogan a sus mujeres ejemplares: suelen ordenarse según el origen de la heroína (de la Antigüedad pagana, de tradición bíblica o cristianas), su estado (vírgenes, casadas, viudas, monjas) o cualidad excepcional (guerreras, doctas, gobernantas, virtuosas). Judit representa una viuda de tradición bíblica, cuya cualidad resaltada por Teresa es la guerrera. Es decir, se trata de una mujer cuya historicidad queda refrendada por la autoridad de las Sagradas Escrituras, que en principio no

¹²¹⁰ Por supuesto también estaban presentes los hombres en esos testimonios, en cuyo caso su mención atiende más a su significado espiritual o virtuoso, pero por cuanto me interesa resaltar la relación interféminas los obvio.

comparte su estado¹²¹¹ y que encarna precisamente aquello que ella misma ha declarado como más contrario a la naturaleza femenina: el valor, la fuerza y la violencia de espada. Su objetivo es claro: si Dios pudo injerir en cuerpo de mujer aquellas cualidades más específicamente masculinas, perfectamente puede habilitarla a ella para el uso de la pluma, un instrumento menos “gravoso” que el de su antecesora. Pero cuidado, porque su referencia no intenta establecer una genealogía de filiación, en el sentido de que los términos en que Judit es aludida son de excepcionalidad. A pesar de que Ronald E. Surtz intenta establecer unos mínimos comunes para la identificación entre ambas mujeres: el voto de castidad supuesto a Teresa y el de viudedad de Judit¹²¹², el origen familiar hebraico de aquélla y el propio de ésta, la instrumentalización de Judit en la obra de Dios y de Teresa, en mi opinión no son suficientes para establecer una identificación o intento de filiación, pues ni siquiera sus atributos pueden entablar relación con su particular cualidad. Incluso este autor señala la posibilidad de que a los ojos del público masculino la referencia remitiese no a la autorización divina, sino a la trasgresión de los límites de comportamiento femenino aceptables, en relación a la actuación próxima a la prostitución de Judit, jugando en este caso la ambigüedad del referente en contra de Teresa misma¹²¹³.

Lisa C. Mora, con el mismo propósito que Ronald E. Surtz, señala la retórica y sabiduría de Judit como factor de identificación y elección por parte de Teresa. Sin embargo, ésta no hace mención alguna a estos atributos de la judía. Además la razón por la que Judit tiene acceso privado a Holofernes y posibilidad de vencerlo es su belleza

¹²¹¹ Desconozco si su desposorio con el señor de Hormaza pudo llevarse a cabo y su profesión en religión ser resultado de una temprana viudez. En todo caso, el tiempo de profesión como monja, según lo deducido de sus propios escritos y las bulas referidas en su biografía, tendría un peso específico muchísimo mayor que cualquier otro estado.

¹²¹² Lisa Christine Mora añade como implícita a esta condición la de compartir un mismo espacio social en el sentido de que bien como monja bien como viuda, ambas viven en los márgenes de la gran comunidad, *The Language(s) of Spirituality...*, p. 112.

¹²¹³ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, pp. 31-33.

(así lo reconoce ella misma a su pueblo: “*el que me ha guardado en el camino que emprendí, que fue seducido, para perdición suya, por mi rostro*” (Jdt 13:16), lo cual no obsta para que el militar reconociera prudencia en sus palabras (Jdt 11:22). Incluso cuando Teresa argumenta que es más propia de su género la pluma que la espada, está explícitamente oponiéndose al símbolo con que ha caracterizado primordialmente a esa otra mujer.

Mary E. Frieden propone un interés distinto al de la mera identificación y excepción: su testimonio tuvo relevancia porque su pueblo perdió la fe, de tal modo que Dios se valió de ella para evidenciar su poder. La elección de Judit sería, pues, una crítica velada¹²¹⁴. En este caso, además de la completa devoción y fe de Judit lo que subraya es la apostasía de quienes la rodeaban. La situación sería hasta cierto punto similar, pero secuencialmente inversa: mientras que la obra de Judit es el resultado de la falta de fe de su pueblo, la de Teresa es la que despierta el descrédito de quienes le critican y es de ella de quien parte la acción de corregir esa desarmonía.

Por ello, insisto, el de Judit es un retrato que ella opone a sus críticos como ejemplo de singularidad. Pero luego lo completa cuando sospecha la posible invalidación que pudieran oponerle aquéllos, diciendo que la concesión de la gracia a esta viuda respondía a sus virtudes (como de hecho lo fue en interpretación de M. E. Frieden). Entonces Teresa la representa con todos los atributos del buen cristiano: santidad, observante de la ley de Dios, entregada a la oración, ayunos y otros ejercicios santos. Y así, conviene en la imagen de sus opositores, tras lo cual invalida este recurso afirmando la gratuidad de la magnificencia divina, según se ha visto más arriba (55r).

Desbaratada la imaginaria argumentación de sus lectores, la imagen de Judit que prevalece es la de guerrera. La posibilidad de parecerse a ella a través del ejercicio

¹²¹⁴ FRIEDEN, Mary Elizabeth: *Epistolarity...*, p. 67.

espiritual desaparece, cualquier intento de establecimiento de filiación queda invalidado.

Y no se piense que Judit en concreto podía escapar de la relatividad ejemplar a que antes he hecho referencia. Sirva como ejemplo de esa pluralidad interpretativa la que fray Martín de Córdoba le otorga en el *Jardín de nobles donzellas*. En esta obra el autor, además de hacer hincapié en su gran devoción religiosa, es presentada como prefiguración de la Virgen María y es exculpada de su violenta actuación, calificándola instrumento de Dios¹²¹⁵. También cierta tradición popular hace de ella una virgen, con clara intención de asemejar al máximo su figura a la de María¹²¹⁶. Además, su victoria sobre Holofernes fue interpretada como metáfora del triunfo de la Iglesia sobre el Demonio, de tal forma que iconográficamente a la Virgen se le dotó con frecuencia de la espada atravesando a Satán. Por otro lado, Judit, como mujer casta ante la lujuria de Holofernes, ha sido utilizada para advertir de los peligros de la lascivia¹²¹⁷. Sor Isabel de Villena, quien va más lejos que Teresa, la propone como continente más adecuado que el masculino para dar cabida a tamaña fuerza¹²¹⁸. O piénsese en la Judit de Álvaro de Luna en su *Libro de virtuosas e claras mujeres*, que aparece como ejemplo de virtud en el retiro voluntario y sacrificado en plena juventud, así como de justicia en su dedicación cívica por el provecho de la cosa pública¹²¹⁹.

¹²¹⁵ WALTHAUS, Rina: ‘ “Esto no lo quiero aquí prouar por razones, mas enxemplos’ . Los *exempla* de las mujeres célebres en la discusión sobre la mujer, especialmente en el *Jardín de nobles donzellas* de Fray Martín de Córdoba” en FREIXAS, Margarita; IRISO, Silvia (eds.), *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Santander, 1999), Santander, Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria/AHLM, 2000, pp. 1814-1815.

¹²¹⁶ CILETTI, Elena: *Refiguring women: Perspectives on Gender and the Italian Renaissance*, Ithaca, London, Cornell University Press, 1991, p. 43, tomado de SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 158.

¹²¹⁷ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, pp. 32-33.

¹²¹⁸ FERRER NAVARRO, Ramón: “Entorno medieval...”, p. 291.

¹²¹⁹ RUCQUOI, Adeline: “Lieux de spiritualité...”, p. 21; KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, p. 118. Recuérdese que este autor estuvo hospedado varios días en casa del padre de Teresa, Pedro de Cartagena, con motivo de su detención. Cfr. “III.2.1. Breve biografía familiar”.

Todo lo dicho más arriba sobre esta figura bíblica no niega, sin embargo, el hecho de que su mención contribuya a la autoridad de su texto, lo mismo que el de San Agustín o San Gregorio Magno, pues ella también es imagen de triunfo reconocido a lo largo de los siglos.

En fin, la ausencia en *Admiración* de la imagen colectiva de la hermandad escogida por Dios, la del convento de los enfermos, de la que Teresa insistía formar parte en *Arboleda*, confirma un acusado deseo de subrayar precisamente la singularidad de su experiencia, convirtiéndose en argumento para apaciguar el miedo que, en mi opinión, advierte en la crítica de sus opositores de un acto que pudiera tener consecuencias sociales.

Una forma soslayada de referir esta autoridad femenina a través de la Encarnación hubiera podido ser la alusión a la maternidad de Cristo. Ésta se entendía básicamente en tres actuaciones: su muerte en la cruz redimiendo la humanidad se consideraba un parto; su amor a las almas se asemejaba al de una madre hacia sus criaturas; el carácter nutricional de su cuerpo y sangre se equiparaba a la lactancia materna. Estas imágenes, que ya pueden rastrearse en las Sagradas Escrituras:

*“Pero dice Sión: ‘Yahveh me ha abandonado,
el Señor me ha olvidado
-¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho, sin compadecerse del hijo de
sus entrañas?’” (Is 49:14-15),*

*“Como uno a quien su madre le consuela,
así yo os consolaré” (Is 66:13-14),*

*“¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que le
son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una
gallina reúne a sus pollos bajo las alas...! (Mt 23:37),*

y cuyo desarrollo alcanzó su plenitud con Juliana de Norwich (XIV-XV):

“Tan verdaderamente como Dios es nuestro Padre, Dios es verdaderamente nuestra madre, y lo ha revelado en todo, especialmente en estas dulces palabras, en las que dice: ‘Yo soy...’, es decir: ‘Yo soy el poder y la bondad de la paternidad. Yo soy la sabiduría y el cariño de la maternidad. Yo soy la luz y la gracia de todo amor bienaventurado. Yo soy la Trinidad. Yo soy la unidad [...] Comprendí que hay tres formas de contemplar la maternidad en Dios. La primera es el fundamento de nuestra naturaleza en la creación; la segunda es su asunción de nuestra naturaleza, en la que comienza la maternidad de la gracia; la tercera es la maternidad en acción” (Libro de visiones y revelaciones, c. 59),

fueron cambiando enfatizándose más la corporeidad de Cristo en el sufrimiento. Esta personalización de la historia, la religión y los textos, afirman E. Arenal y S. Schlau, ayudaría a crear una tradición teológica que comprendiera y diera expresión a los asuntos materiales y, por extensión, a las cuestiones femeninas¹²²⁰.

En Teresa, si bien podrían interpretarse como maternas los afectos y cuidados que Dios le brinda, no se rastrea de forma explícita esa corporeidad feminizada divina o simplemente antecesora que la hubiera autorizado sexuadamente. Es más, como religiosa, estaba situada en un *“lugar propio acotado material y simbólicamente; un medio, por tanto, desencadenante de sociedad femenina”*¹²²¹ en el que también debía estar familiarizada con modelos femeninos ofrecidos, venerados, festejados y representados por la propia Iglesia, tanto dentro del ámbito de la santidad, como en el de la virtuosidad local¹²²². Aún más generalmente, los Evangelios son pródigos en ejemplos de encuentros entre mujeres y Cristo: la Magdalena, la Samaritana, Verónica en el camino de la Cruz, María y Marta en su casa, la adúltera, etc. ¿Por qué desestima la capacidad y el poder de la memoria biográfica? ¿Acaso no encuentra en la genealogía femenina repercusión el poder asertivo de algunas nominaciones como Madre Iglesia,

¹²²⁰ ARENAL, Electa; SCHLAU, Stacey: “Stratagems of the Strong...”, p. 33.

¹²²¹ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “El monacato como espacio...”, p. 71.

¹²²² Un ejemplo concreto de estos modelos en CONTRERAS JIMÉNEZ, M^a Eugenia: “Religiosidad femenina...”, pp. 129-150. Otro en VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, p. 172.

Madre Superior o Venerables Madres, que además resultarían Hermanas en el ámbito conventual?¹²²³

Las razones de esta notoria elipsis pueden buscarse en varias direcciones que ya han sido apuntadas a lo largo del texto, por ello las señalo resumidamente aquí.

Como más evidente aludiré en primer lugar a la asunción por parte de Teresa del sistema social y político en el que inexorablemente se encuentra inscrita, esto es, más allá del feudalismo, el patriarcado¹²²⁴. El hombre es la medida pretendidamente neutra y natural de todo en un sistema dualista en el que la mujer se relaciona en términos de carencia y negación. Cuando Teresa emprende un camino de búsqueda de identidad, de un sentido vital de sí misma, inconscientemente busca un modelo que se sustente sin fisuras, incuestionable, el cual resultaría en el imaginario colectivo encarnado en el varón.

En apoyo a esta inmasculación se suman, entre otras muchas, estrategias básicas como, precisamente, la privatización de la escritura en manos masculinas, y con ella la verdad y su generación simbólica¹²²⁵.

A pesar de la conciencia (en su sentido literal de consciente) de Teresa de la parcialidad de tal visión, de la contingencia del reparto de funciones entre hombres y mujeres (especialmente el ejercicio de la escritura) e incluso de la parcialidad de su

¹²²³ ARENAL, Electa; SCHLAU, Stacey: "Reclaiming the Mother Tongue: History and Spiritual Politics" en *Untold sisters...*, p. 16.

¹²²⁴ Dado el carácter transtemporal de las razones profundas de la cuestión aquí planteada, considero inviable ceñirme en su búsqueda a los límites cronológicos propuestos por la historiografía tradicional en la que conocemos como Baja Edad Media.

¹²²⁵ En palabras de Luisa Muraro, el pensamiento es "el mostrarse de la realidad a través de un sistema históricamente determinado de mediaciones", en este caso masculinas, MURARO, Luisa: "Sobre la autoridad femenina" en BIRULÉS, Fina (comp.): *Filosofía y género...*, p. 61. Incluso esta inmasculación se da en el hecho de adoptar el idioma dominante, es decir, si las mujeres pertenecen al grupo silenciado, su acceso al discurso ha de pasar necesariamente por la adopción de los parámetros de ese idioma, como son el genérico masculino, pero también la situación dominante de la racionalidad en Occidente, y los cánones del discurso crítico, siendo muy difícil para cualquiera de los sexos su omisión. CRAWFORD, Mary; CHAFFIN, Roger: "The Reader's Construction of Meaning: Cognitive Research on Gender and Comprehension" en FLYNN, Elizabeth A.; SCHWEICKART, Patrocinio P. : *Gender and Reading...*, pp. 3-30.

exégesis teológica, de la inteligencia mostrada en la ejecución de sus tratados y la sustentación de su autoría, etc., creo que esta autora no es capaz de sustraerse al influjo del medio en que vive. Esto confirmaría la dificultad de Teresa en su búsqueda de una identidad de asumir el cuerpo femenino como continente representativo de ella. Dicho de otra forma, dado que se advierte un esfuerzo inclusivo y diferenciador de ambos sexos en *Admiración* con respecto al primer tratado, la falta de identificación femenina podría explicarse si tenemos en cuenta que la identidad lo es en parte por retrospectión, es decir, se asienta en imágenes inconscientes internalizadas que escapan al control racional¹²²⁶. Si los procesos inconscientes son transhistóricos, necesitan un tiempo para ser modificados¹²²⁷. Teresa tomaría mayor conciencia de la diferencia a partir de la crítica generizada recibida e inicia, con voluntad, un cambio simbólico que le permite positivizar su feminidad. Sin embargo, debido a la necesidad de ese largo tiempo para la evolución y el cambio del inconsciente, y a que la identidad del sujeto no coincide con su conciencia racional por la dependencia que tiene respecto de aquél, Teresa pudo verse impelida a continuar su identificación con las imágenes “fuertes” de su tiempo, esto es, las masculinas.

También cabe pensar que Teresa, aún teniendo en cuenta todo lo anteriormente visto, opte por una negación de su sexualidad en un afán de búsqueda consciente de autoridad, de tal forma que viriliza su persona, aunque ello no quiera decir que su experiencia no sea aprehensible por las mujeres, puesto que su apostolado es universal. Sencillamente puede ser que sus proposiciones sobre la mujer, incluso su reivindicación generizada, no sean más que teorizaciones no apropiadas esencialmente.

¹²²⁶ Siguiendo el análisis de Rosi Braidotti en *Feminismo, diferencia sexual...*, pp. 85-86.

¹²²⁷ BRAIDOTTI, Rosi: *Feminismo, diferencia sexual...*, p. 96. Podría equipararse al tiempo braudeliano de larga duración.

Otra posibilidad intermedia está en la desidentificación modélica de Teresa, la cual podía saberse distinta al hombre y al estereotipo de mujer vigente en el sistema de géneros:

“El saberse distinta del hombre [...] no le basta a la mujer para saberse. La mediación masculina, como indirectamente reconoce Freud, se resuelve en un renegar de lo femenino por parte de hombres o mujeres”¹²²⁸.

Es lo que aparentemente ha hecho Teresa al renunciar a la identificación con otras mujeres. Y especialmente al obviar en su trabajo a la figura de la madre, cuya mediación es, según Luisa Muraro, precisamente el lugar de enraizamiento y enunciación que posibilita decirse y decir el mundo desde el ser.

Sin embargo, aún dentro del pensamiento de la diferencia sexual, hay voces que señalan otras posibilidades, como la de Luce Irigaray, quien admite el *“universal como mediación, un universal objetivado en el derecho, en la ley tanto civil como divina, que medie entre mujeres y hombres sin que ni ellas ni ellos dejen de ser fieles a sí, aunque estén abiertos al otro”¹²²⁹*. ¿Podría ser que Teresa hubiera alcanzado ese universal en el Padre? Esto podría también explicar su inclinación por las referencias masculinas en su deseo de ilustrar una experiencia con visos universalizantes, como de hecho reconoce al dirigirse en su apostolado a hombres y mujeres, y por ello simplemente recurriría al símbolo universal, el que todo lo engloba, el hombre.

También existe la posibilidad de que Teresa, gracias a su experiencia de enfermedad y marginación, desde la cual pudo pensarse y sentirse desde fuera del

¹²²⁸ FISCHER, Cristiana y OTRAS: *La differenza sessuale...*, p. 34 en RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Nombrar el mundo...*, p. 196. Un interesante análisis a la inversa pero paralelo lo aporta Isabel Muguruza Roca en una figura de ficción cervantina en “La identidad masculina en *El amante liberal*” en LACARRA LANZ, Eukene (ed.): *Asimetrías genéricas...*, pp. 115-140: su protagonista, en su desarrollo espiritual y de autoconocimiento llega al descubrimiento de una identidad propia que no se corresponde con las que su sociedad le propone, lo cual implica un replanteamiento de la oposición masculinidad/feminidad frente a los modelos genéricos heredados.

¹²²⁹ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Nombrar el mundo...*, p. 198.

sistema patriarcal y por ello acceder desde sí misma a la escritura, fuera consciente del peso de esa ordenación social y por ello optara conscientemente por no arriesgarse y estableciera así su filiación con los varones, dejando teóricamente manifiesta la validez e incluso superioridad en ciertos campos de la mujer.

A pesar de que esta forma de identificación no es la que prepondera en las religiosas de quienes nos ha llegado su testimonio, tampoco es único su caso: la gantesa Aylt Bake afirma que para evitar las tentaciones actúa como lo hace un hombre, escondiendo su cabeza “masculina” (la máspreciada y más elevada) en lugar seguro, en su caso en la llaga del Sagrado Corazón. Y no sólo eso, sino que llega a albergar en su propio cuerpo el corazón de Jesús, de tal forma que ya no es capaz de encontrar diferencia entre ambos. A pesar de esta autoreferencia y vivirse en ese nivel como hombre, ello no le obstaculiza estar en íntima relación con la Virgen y ser iniciada en el secreto de la maternidad virginal hasta identificarse también con su cuerpo puro e inmaculado¹²³⁰.

En este sentido transexual se inscriben los estudios de Donald Weinstein y Rudolph Bell que concluyen que el tema de la humanidad de Cristo fue un tema femenino en un sentido muy diferente a la devoción de María: mientras Cristo fue imagen paradigmáticamente corpórea, María lo era por afecto y no por género (aunque de hecho éste estuviera implícito)¹²³¹. Simon Roisin ha demostrado, en este mismo

¹²³⁰ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, pp. 52-54. BYNUM, Caroline Walker: “...And Woman His Humanity...”, pp. 259, 123-137, 281-282.

¹²³¹ WEINSTEIN, Donald; BELL, Rudolph M.: *Saints and society: The Two Worlds of Western Christendom 1000-1700*, University of Chicago Press, 1986, pp. 220-238.

sentido, que la Virgen María se apareció en visiones con más frecuencia a los hombres que a las mujeres en el norte de Europa¹²³². Es más, Caroline W. Bynum afirma:

“the fullest elaboration of the notion that Mary is a model for women or the notion that women are models for each other was found in biographies written by men (for example, those of Clare of Assisi and Columba of Rieti). Where we can compare the biographer’s perspective with that of the subject (as we can in the case of Clare), we find that the woman herself tended to ignore the female model to discuss instead the imitation of Christ. The idea of Jesus as mother was first elaborate by male devotional writers”,

y añade que las escritoras no tuvieron el monopolio de las metáforas domésticas: Cristo o el alma como costurera, lavandera, criada, etc. aparecen en los escritos de, entre otras, Marguerite de Oingt, Henry Suso, Richard Rolle, Mechtild de Hackeborn y Gertrude de Helfta. De hecho, ni siquiera puede establecerse una relación unívoca entre hombres y mujeres y su asociación a santos de su mismo género, ni incluso a figuras carismáticas en vida¹²³³.

Estas afirmaciones ponen de manifiesto la complejidad de las relaciones entre género, simbolismo e imaginario. Incluso en razón de esta complejidad puede quizás entenderse también la prevención de Teresa en la búsqueda de una genealogía femenina física que la autorizase.

Veamos ahora las figuras con las que Teresa se identifica: Job y el ciego. Job en *Arboleda* representa el estado más puro de la paciencia, pues su renuncia se encarna en la figura de un hijo. El ciego de Jericó clama por aquel sentido que tiene preeminencia en el mundo, la vista (recuérdese a Santo Tomás). Son dos figuras que representan la renuncia afectiva y la renuncia perceptiva, precisamente aquellos valores que Teresa

¹²³² ROISIN, Simone: *L’hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIIIe siècle*, Bibliothèque de l’Université, Louvain, 1947, pp. 108, 111-113, citado en BYNUM, Caroline Walker: “...And Women His Humanity...”, p. 258.

¹²³³ BYNUM, Caroline Walker: “...And Women His Humanity...”, pp. 261-262; BYNUM, Caroline Walker: *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, California University Press, Berkeley, 1982, p. 18.

pierde, de alguna forma, en su enfermedad y que son los que se manejan desde la perspectiva humana para su crítica.

Es decir, Teresa antepone para su identificación su situación de renuncia y pérdida a la corpórea sexuada, pesa más la aflicción y el modelo de superación que un físico que la autorice como mujer autora, es su mensaje apostólico el primero y más sustancial de sus dos tratados. Por ello, reconoce en otro ciego, Tobías, haber alcanzado la luz del entendimiento “que conosco a sí mismo e conosco a Dios” (63r)¹²³⁴.

Ronald E. Surtz advierte una razón más que pudiera haber alentado la elección del ciego como alegoría a su tratado mismo: si a los primeros gritos de éste por llamar la atención de Jesús se vio acallado, fue cuando redobló sus intentos el momento en que consiguió su propósito y accedió a la Luz¹²³⁵. Teresa también habría demostrado su fe en la apelación hecha en *Admiración* a sus semejantes, por lo que esperaríamos se viera recompensada con el entendimiento y aceptación de su mensaje y la consumación de su experiencia y confesión.

Confirma, bajo mi punto de vista, este factor interpretativo singular y no corpóreo la naturaleza del conocimiento experimental de Teresa, el cual va más allá de los cuerpos adentrándose en el reino del espíritu. Entiendo que éste es el universal mediador del que Luce Irigaray habla. Pienso que Teresa podría haber llegado al universal del Amor y codificarlo en aquello que en su tiempo lo representaba, Dios Padre, aunque no comparto la opinión de que lo hiciera desde la conciencia de su ser mujer, precisamente porque desde la experiencia del Amor eterno (sin límites, sin contornos, sin marcas) los

¹²³⁴ Las curaciones de ciegos forman parte de la doctrina patristica, por ejemplo en los sermones de San Gregorio Magno y San Agustín. CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, pp. 95-96.

¹²³⁵ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...* p. 37.

códigos pierden autoridad transformándose en accidentes geográficos, desidentificables en un paisaje sin forma.

Hay otra figura con la que Teresa no se identifica, Salomón, traída a colación como ejemplo de sabiduría. Es cierto que la autora no se reconoce en él, pero los términos en los que lo refiere merecen una reflexión: tras distinguir los dos tipos de ciencia que conoce, el humano y el que procede del amor y temor de Dios, da preeminencia a éste segundo, que la ilustraría en una sabiduría superior a la de Salomón, quien, de este modo, ejemplificaría el saber humano. Sin embargo, este rey fue el hijo de David a quien Dios benefició con un corazón justo, sabio e inteligente, de tal forma que sus súbditos reconocían en él una sabiduría divina para hacer justicia (1R 3-5). ¿Y no es de justicia de lo que, precisamente, Teresa está hablando? ¿No amonesta a sus críticos por el quebrantamiento de la ley de Dios en su falta de amor a Él y de fe? De esta forma Teresa pone subrepticamente en términos de inferioridad a sus críticos respecto de Salomón, y a todos ellos respecto de ella por el ejercicio en el amor y sabiduría divinos, sin ataduras, preceptos, ni conceptos humanos¹²³⁶.

De forma genérica cita a los santos y a los mártires, pero tampoco se identifica con ellos: los santos serán receptores de virtud y fortaleza, mientras que ella, pecadora, recibe junto a los demás pecadores misericordia y gracia (65v)¹²³⁷; los mártires sirven de referencia, pero no para imitarlos, pues no es común su voluntad, ni deseables los extremos (20v).

¹²³⁶ *Cfr.* “V.4.2.4. La crítica de Teresa”.

¹²³⁷ Esta referencia, que en principio podría haber sido objeto de inclusión colectiva selectiva, pierde este sentido si se tiene en cuenta que la cualidad que ella misma ha destacado como universalmente humana es la inclinación al pecado. De este modo Teresa reafirma su falta de filiación, a no ser como criatura de Dios.

Sin descartar ninguna posibilidad, personalmente me inclino más por la inmasculación del patriarcado que hace del masculino el neutro y la trascendencia de la experiencia y comunicación de ese Amor que supera la necesidad de identificación material como argumentos parciales de más peso en su elección de cuerpos generizados por parte de Teresa en la transmisión de su confesión amorosa.

Quizás esta interpretación pueda extrapolarse al caso de Isabel de la Cruz, una mujer que, en su vida, demostró una clara y meridiana conciencia sexual, sin que ésta tuviera reflejo, sorprendentemente para muchas y muchos, en su discurso doctrinal¹²³⁸.

Esta perspectiva confirma los análisis que llevan a Caroline W. Bynum a afirmar que

*“Women say less [que los hombres] about gender, make less use of dichotomous gender images, speak less of gender reversal, and place more emphasis on interior motivation and continuity of self... A careful and comparative reading of texts by male and female authors from the twelfth to the fifteenth century thus suggests that it is men who develop conceptions of gender, whereas women develop conceptions of humanity [...] Women, of course, described themselves in female images [...] but Female writers often seem, by woman, to have meant human being. And conversion or reversal was a less central theme in women’s spirituality than in men’s”*¹²³⁹.

De esta forma resulta menos excepcional el caso de Teresa y se distinguen bien los posicionamientos desde los que escribe: ella *a priori* habla de espiritualidad y su propia función en la redención humana; tras las críticas generizadas manifestadas mayormente por los hombres, ella responde en el mismo tenor para, una vez hecho esto, volver a su mensaje esencial, sin límites ni formas, sin sexo, pero con espíritu.

¹²³⁸ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “Madre y maestra...”, p. 120.

¹²³⁹ Asimismo esta autora encuentra que en los escritos de mujeres las imágenes no se refieren a los roles sociales femeninos. Así se confirma en los escritos de Teresa: son los hombres quienes son representados más según su nivel social, mientras que las mujeres lo son generalmente, compartiendo una esencia que parece soslayar lo social. BYNUM, Caroline Walker: “...And Women His Humanity...”, pp. 261-262, 270, su desarrollo pp. 262-288.

V.5.2. El espacio divino

Una de las principales diferencias con *Arboleda* estriba en la identificación explícita del proceso de enfermedad de Teresa con la Pasión de Cristo, y no porque ésta sea una imagen extraña o insólita en este tipo de tratados, sino todo lo contrario, pues era el camino por excelencia de la experiencia mística¹²⁴⁰. Tenida en cuenta su filiación franciscana, aumenta dicha extrañeza en *Arboleda*, ya que el franciscanismo se caracterizó fundamentalmente por centrar la experiencia mística en la Pasión y su símbolo principal, la Cruz, diferenciándose de la de tradición bernardina, que fue más epitalámica o poética¹²⁴¹.

De hecho, su soslayo había sido interpretado como uno de los rasgos “criptojudíos” de Teresa, según ha quedado apuntado. La razón que llevó a la autora a incluir la imagen de la Pasión en *Admiración* puede ser resultado precisamente de la crítica que recibió: con su referencia a un símbolo popular buscó el consenso del público tradicional; pero también pudiera ser que Teresa no empleara en *Arboleda* la imagen sufriente de Cristo por razones de originalidad, y simplemente lo considerara oportuno en su segundo tratado; Yoonso Kim considera que aprovecha esta convención de la *imitatio Christi* para conseguir una autoridad en su texto¹²⁴²; o puede que lo hiciera porque, probablemente era ciertamente difícil sustraerse a esta omnipresente imagen, pues se adaptaba perfectamente al proceso que ella vivió. Y lo hace de forma tradicional, haciéndose eco de la humanidad y corporeidad de Jesús en su Pasión:

“e trabajo toma[r] la cruz mía, que es el tormento desta cotidiana plaga, en las manos del contentamiento interior. E llevándola en los onbros de la flaca humanidad con asaz pena, ¿qué hago otra cosa sino seguir al Salvador non con pasos corporales, mas con los afetos del ánima, cor[r]iendo en el olor

¹²⁴⁰ De hecho es lo que la diferencia de cualquier otra mística, según Alois Maria Haas en “Intelectualidad y espiritualidad mística en Europa” en *Visión en azul*, Siruela, Madrid, 1998.

¹²⁴¹ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 209.

¹²⁴² KIM, Yonsoo: *Dolor y sufrimiento...*, p. 3.

de los unguentos suyos que son las sus preciosas llagas, de l[a]s quales Él, por su grant caridad, quiso ser unguido e quiere ungir a los que para sí escoje?” (64r)¹²⁴³.

No sólo Teresa refiere el doloroso episodio, sino que se hace eco de dos de los símbolos más característicos de la Pasión: la Cruz y los unguentos de sus llagas, es decir, su sangre. Del primero no hace falta decir nada, es el emblema por antonomasia de Pasión, la insignia del Sacrificio y Redención, el Árbol de la Vida, como se señalaba anteriormente¹²⁴⁴. Respecto del segundo, desde el siglo XIII ocupó un lugar central en la iconografía, el culto y la experiencia visionaria (recuérdese a Ángela de Foligno, quien deseaba verse, junto con sus hermanas, “*sumergida y ahogada en la sangre exquisita*”¹²⁴⁵). También hay que resaltar la plasticidad que evoca ese “olor” que rastrea Teresa, el cual la acredita conocedora de esa corriente religiosa que hacía del elemento sensorial, expresión fundamental del acercamiento a lo divino.

Esta filiación al Jesús doliente es, a mi entender, otra prueba de que su experiencia está más allá del sexo del representado, así como de la universalidad del mensaje espiritual del Hijo, como tantas mujeres demostraron, según lo dicho.

A Él se dirige en función de su cometido redentor, Salvador (61r-v, 62r, 63v,65v) y en referencia a David, creador de su libro predilecto: Hijo de David (61r), Llave de David y Cetro de la Casa de Israel (63v).

¹²⁴³ Explícitamente se hace eco de Mt 16: 24: “*Entonces dijo Jesús a sus discípulos: ‘El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame’*”. CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, p. 59. Como ya se ha visto anteriormente, la identificación femenina a través de la corporeidad de Jesús fue general y específica según esta figura: las representaciones pictográficas del camino hacia la Cruz con protagonistas femeninas se remontan al siglo XIV en Italia. Un lugar intermedio de esta evolución podría verse en la ayuda que Santa Clara de Montefalco presta a Jesús en el acarreamiento de la Cruz, según se ve en el fresco de 1333 de su capilla. Durante el siglo XV este motivo se popularizará. VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, pp. 61-62. Otras referencias más breves pueden leerse en 61v, 63v, y 64v.

¹²⁴⁴ Cfr. “IV.5.3.2. El espacio natural”.

¹²⁴⁵ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, p. 56. Mi traducción.

No obstante su escasez, la presencia del Hijo es cualitativamente significativa por cuanto en una ocasión aparece dialogando figuradamente con ella al comienzo del camino que le llevaría al conocimiento del Amor: “¿*Qué quieres que faga a ti?*” (61v). Si en *Arboleda* únicamente era Dios su posible interlocutor, ahora su Hijo accede a esta directa comunicación. Pienso que es significativo por la diferencia que marca con ese primer tratado, y que demuestra que Teresa estaba plenamente integrada en la religiosidad de su tiempo, que no tenía dificultad alguna por su ascendencia hebrea¹²⁴⁶. En todo caso, y como ya he sugerido, la preeminencia del Padre quizás obedezca a motivaciones personales, o incluso religiosas, pues el Padre es origen del Hijo, hacia quien Éste tiende y obedece a pesar de compartir con él la naturaleza divina.

Así, con el Hijo se inicia, pero el símbolo de la culminación de todos los bienes y vidas sigue siendo Dios Padre (53r, 55r, 56r-v, 57v, 58v, 60v, 61v, 63v), al que se refiere también como máximo poder: Rey de reyes, Señor de señores... (52v, 53r, 54r, 55r-v, 56r, 57v, 58r) y pleno de virtudes y bienes: Santo de santos (50v, 56v), Hacedor (51v, 52v, 55r, 57v), Señor de todas las ciencias (58r, 59r, 60v), Maestro (50r, 61r), Verdadero Bien (59v, 63v, 65r), Virtud soberana (50r, 60v), soberana Verdad (51v, 60v), perfecta Caridad (59r), etc.

En un sentido más próximo a la intervención divina en la vida humana Teresa le presenta como Mercedador (5r), Médico (62r, 63v), Refugio del pobre (62r), Ayudador (62r), Juez (63v), Defensor (60v), Dador (57v), Inspirador (55v, 57v), Dios de toda consolación (60v), Pan de Vida (65v), Fuente (59v) y sobre todo Luz (60r, 61r-v, 63v).

A pesar de que, en general, puede observarse una nominación semejante a la utilizada en *Arboleda*, es interesante observar, como hace M^a Mar Cortés, que en este

¹²⁴⁶ Asimismo esta referencia a la humanidad de Cristo y su Pasión es una prueba más de la ortodoxia de Teresa, puesto que la doctrina iluminista la rechazaba. CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, p. 233.

segundo tratado se subraya especialmente el concepto de soberanía, en un afán casi intimidatorio que, interpreto, busca recordar la omnipotencia divina gracias a la cual ella puede escribir.

Por esta razón que sustentó, parcialmente, la creación de *Admiraçión operum Dey*, esto es, la crítica y la incredulidad ante la autoría de Teresa por parte de sus contemporáneos, y su alegato, centrado en la gracia divina y lo inescrutable de sus razones, destaco aquí también la importancia que adquieren los vocablos referidos a la teología negativa¹²⁴⁷, algunos de ellos frecuentemente repetidos: oculto (52v), secreto (52v), incomprendible (59r), etc., aquellos que subrayan a Dios como origen de su capacitación, especialmente inestimable bondad (55r) y omnipotencia (55v), y los vocativos citados más arriba como cercanos a la interacción humana.

Terminaré este punto señalando la existencia de una alusión indirecta a la Virgen:

“Onde Sant Gerónimo en el sermón de la Asunçión de *Nuestra Señora*, dize: ‘Tal es tan grand es *e* inmenso e bueno este Señor quanto *e* qual Él mesmo se conosçe o Él mesmo se sabe...’ (52v).

Lisa C. Mora interpreta, según proponen Ronald E. Surtz y Elena Ciletti, que María también podría estar veladamente aludida en la figura de Judit, pues ésta ha sido ocasionalmente vista como su prefiguración, por su triunfo sobre Holofernes y cuando se la representaba con el manto de la castidad¹²⁴⁸.

Como se ve, la referencia primera es circunstancial, y la segunda es indemostrable (y nada sugiere que Teresa tuviera a Judit en tal consideración), por lo que no alteran en nada la ausencia ya comentada.

¹²⁴⁷ Cfr. “III.3.2. La cuestión literaria”.

¹²⁴⁸ MORA, Lisa Christine: *The language(s) of Spirituality...*, p. 113.

V.5.3. Otros espacios de menor entidad

V.5.3.1. El espacio arquitectónico

Las imágenes utilizadas son prácticamente las mismas que en *Arboleda*: edificio (50v), escuela (59v, 65v), casa (53v, 63v, 64v, 65r), posada (64v), morada (63v), almacén (53v), celda (59v, 65r), habitación (63v), cava (65r), con sus elementos constructivos: muros (50v), paredes (64v, 65r), puertas (63v, 64v, 65r), escaleras (63v) e incluso lugares vacíos (57r). Además este espacio se proyecta en un contexto más amplio, con caminos (61r, 63v), avenidas (50v), calles (61r) enmarcados dentro de una ciudad (63v) representada, según quién la habite (61r), por Jericó (61r-v) o Jerusalén (63v). Además, citaremos en este apartado algunas figuras no constructivas pero englobadas en su espacio: sillas (58v, 62r), arcas (50v, 65r) y un ara (61v).

He de señalar que, aunque las figuras son similares a las empleadas en el anterior tratado, su significado se refiere básicamente al espacio espiritual, corroborando la relación espacio/vivencia vista en el análisis de la imaginería arquitectónica de *Arboleda*, e incide muy específicamente en su carácter íntimo e interior, que es precisamente el que la mujer ocupa tradicionalmente. El exilio en aquella isla de oprobio de *Arboleda* del que se escapaba a través de los libros, se transforma en lugar privilegiado de desarrollo intelectual y espiritual. De esta forma, Teresa revaloriza un espacio femenino por definición marginal frente al mundo externo masculino, y lo trasciende convirtiéndolo en el ámbito idóneo, incluso imprescindible, de acceso a Dios. Por razón de este espacio, Teresa y por extensión la mujer, disfruta *a priori* de una posición privilegiada en el camino de la salvación¹²⁴⁹. El cambio simbólico es evidente,

¹²⁴⁹ Deborah S. Ellis elabora realiza una comparación entre hombre y mujer con respecto a la casa: “*The most concentrated expression of spiritual energy for Teresa is not just the home, but the woman alone*”

pues Teresa pretende una feminización del devoto para que se recoja, al modo de la mujer, y se prepare para recibir la virtud de Cristo.

Reconozco en este enriquecimiento de significado del elemento arquitectónico la nueva percepción que Teresa tiene de sí misma, en tanto que mujer, como resultado de las críticas recibidas en términos sexuados. Además, este nuevo sentido integrado en dichas imágenes reafirma la estructura de términos concatenados en el acceso a Dios expuesto en “IV.5.3.1. El espacio socio-económico”.

V.5.3.2. Espacio socio-económico

Establecida la diferenciación fundamental entre riqueza y pobreza (60r-v, 63r), Teresa menciona en dos ocasiones la estructura organizativa socio-económica de su tiempo, el señorío (55r, 56v), y en una su base sustentadora, el linaje (65v). El poder jerárquico que implica se refleja en el ámbito eclesiástico: como primer poder Dios, y en orden descendente el Papa, los preladados, el estado clerical más general y el seglar (56v).

En otro grupo figurativo, Teresa realiza un retrato de su sociedad a través de sus categorías profesionales: evidentemente una primera distinción se impone, la que corresponde a la esfera femenina y su dominio de lo casero (53v, 64v) y la que ocupa el hombre, dominada ante todo por su imagen guerrera (50r, 54r-v), y quizás por esta condición accediendo al poder de regir (51v, 53v, 54r, 55r), juzgar (51v) y educar/se (52r, 54r, 58v, 59r.v, 64r, 65r-v). La rigidez de estos términos demarcatorios se pierde

within that home. Where the image of the father of the family within his house had evoked chaos (en Arboleda), the woman staying home in her house implies stability [...] reason as well as nurture, Teresa has ironically subdued those critics who, perceiving women as incapable leaser beings, had attacked her and her writings”. “Unifying imagery...”, p. 52. Marie-Christine Pouchelle establece los antecedentes esta misma relación en “Le corps féminin et ses paradoxes: l’imaginaire de l’intériorité dans les écrits médicaux et religieux (XII^e - XIV^e siècles) en *La condición de la mujer...*, pp. 315-331.

no obstante en una actividad, la conservación de la hacienda: en principio es prerrogativa exclusiva del hombre (53v), pero el comportamiento inmoral de la mujer puede contribuir a su empobrecimiento (64v).

Esta distinción genérica válida normalmente en la realidad “terrena”, pierde sus contornos limitadores al cruzar la línea divisoria de la dimensión espiritual, estando obligados ambos sexos al cuidado, en paralelo, de cuantos oficios se han nombrado.

En cuanto a los términos más específicamente económicos, se reduce su representación a la clásica oposición entre ociosidad (62r, 64r-v) y trabajo (65r) o ejercicio de oficios (62r-v, 64r-v); y algunos términos del gremio: riqueza y rentas (56v), negociaciones y tratos (64v), bienes y beneficios (permanentemente referidos).

V.5.3.3. El espacio natural

Retoma Teresa entre las figuras paisajísticas el símbolo más característico de su primer tratado en el apartado botánico: el árbol con su corteza y su meollo (50v, 53r), raíces (50v, 58v) y frutos (50v, 53r). Utiliza además las imágenes de los granos, las espigas (51v) y las plagas (65v).

También en este tratado aparecen el agua (50v, 53r, 61r, 65v) y las fuentes (50v, 57r-v, 58v, 59v, 65r-v), y como contexto de todas estas figuras la tierra (50v, 51v, 55r, 56r, 61v, 64r, 65r), el cielo (55r, 61v, 65v), los montes (50v) y el polvo (63v).

De forma semejante a como sucedía en *Arboleda*, el empleo de estas figuras es unívoco, es decir, no son entidades cuya naturaleza cambie en función de una variable (la enfermedad), sino que su valor metafórico se explota en un sólo sentido, por lo que no añadiré nada a lo ya dicho anteriormente.

Excepcionalmente llamaré la atención, como ya han hecho algunos especialistas, en los términos *meollo/corteza*. Se trata de vocablos de uso metafórico general en todas las épocas y pueden registrarse en distintos ámbitos: por ejemplo, en la poesía de Adam von Sankt Viktor (XII), en el *Libro de Alexandre* de Gonzalo de Berceo (1195-1265), en *Las Siete Partidas* alfonsíes, en el *Liber de proprietatibus rerum* de Bartolomé el Inglés, en el diccionario de Corominas, en los *Bocados de oro* de Boenium o en las fábulas de Esopo.

Como ya he dicho anteriormente, ni la elección ni el empleo figurativo suelen ser baladíes, sino que pueden revelar propósitos y perspectivas definitorias de la intención de los autores. Éste es el caso de *meollo* y *corteza*. Si recogemos una muestra, la arriba propuesta, de algunas de las significaciones que a estas voces se les daba en la época medieval encontramos que la primera se asimiló a la divinidad de Cristo, mientras que la segunda simbolizaba su cuerpo caduco (Adam von Sankt Viktor)¹²⁵⁰; también *meollo* significó *seso*, como inteligencia (Berceo y Boenium)¹²⁵¹ y como rector del resto de funciones mentales (Alfonso X); fue el elemento superior y más apreciado en la elaboración de medicinas (El Inglés) y hueso medular, esencial y nuclear para la vida (Corominas); además personificó la honestidad y verdad (Esopo). Resumiendo, en el *meollo* reside lo más importante, lo más virtuoso y la inteligencia. Así lo sugiere la imagen de la corteza como “gastón” (53r), pieza de sujeción o lugar de montaje de pedrería en la elaboración de joyas, que hace pensar que su parte complementaria, la piedra, es precisamente la parte más preciosa y preciada.

¹²⁵⁰ MOORE, John K. Jr.: “Conventional botany or unorthodox organics?: on the *meollo/corteza* metaphor in *Admiración operum Dey* of Teresa de Cartagena”, *Romance Notes* XLIV, I (2003), p. 3. El resto de significados metafóricos citados a continuación, pp. 8-10.

¹²⁵¹ Esta significación se recoge con posterioridad por Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española*: “**No tener un hombre meollo**, no tener seso”.

Las tres cualidades señaladas (lo más importante, virtuoso e inteligente) ya habían sido debidamente ensalzadas precisamente en *Arboleda* de la siguiente forma:

“la razón nos guía *e* deve guiar a todo lo que es bueno y conplidero, no sólo a *nuestro* bien tenporal, mas a lo espiritual e pertenesçiente al *serviçio* de *nuestro* Señor” (8v)

y en *Admiración*:

“conviene considerar las potençias del ánima, l[a]s quales son entendimiento, memoria, voluntad. Es la primera potençia el entendimiento, *e* así me paresçe que le deve *ser* dado mayoradgo, ca ni nos podemos nenbrar de aquello que no sabemos, ni tanpoc[o] podemos amar *aquello* que no conosçemos ni entendemos qué cosa sea” (62r).

El entendimiento es catapultado a la categoría de potencia cardinal y en él se entiende el valor de la virtud y por tanto la esencia principal de la criatura humana¹²⁵².

Que el entendimiento o inteligencia era una capacidad distintivamente asociada a los varones era del dominio público. Así lo reconoce la misma Teresa en este tratado de *Admiración*:

“ca el onbre es (...) de más perfeto *e* sano entendimiento” (53r).

Asimismo era público y notorio que a las mujeres se las asociaba principalmente con lo corporal, por tanto con lo exterior y pecaminoso, mientras que a los hombres se les reconocía mejor preparación y cualidades para el acceso a lo divino.

Ahora ya se advierte la audacia de Teresa: al simbolizar lo femenino con el *meollo* reconocía su necesidad de protección, por otra parte totalmente femenina según los cánones. Sin embargo, la elección concreta del vocablo da pie a pensar que las razones de esta protección podrían ser las contrarias a las supuestas y explícitas: no por debilidad, sino por su categoría trascendental, por ser las mujeres depositarias de un

¹²⁵² En palabras reveladas de Juliana de Norwich: “*En esto vi realmente que la parte interior es la dueña y señora de la exterior, que no le importa lo que esta última pueda desear ni le presta atención, sino que fija siempre su voluntad y su deseo en la unión con nuestro Señor Jesús. Pero no me fue revelado que la parte exterior indujera a la parte interior a consentir, sino que me fue revelado que la parte interior atrae a la exterior por la gracia*”, c. 19.

dominio de lo interior, y por consecuencia del acercamiento a Dios, superior al masculino, siempre abocado a lo público en sus funciones. De esta forma la autora subvierte uno de los pilares más públicos y también más señalados por una gran autoridad de su tiempo, Santo Tomás de Aquino, para quien los bienes morales e interiores dependían de la voluntad personal¹²⁵³, restituyendo subyacentemente un valor a la mujer que también popularmente se le negaba, pues interpretando la actuación de su antecesora Eva como fruto de su influenciabilidad, sus hijas fueron estigmatizadas característicamente como volubles.

Además, dada la popularidad de que gozaba la representación de la inteligencia con el meollo, parece lícito pensar, como hacen John K. Moore y Dayle Seidenspinner-Núñez, que al encarnar a éste en cuerpo de mujer lo que realiza Teresa es un cambio simbólico omitido, pero implícito, por el que subraya la capacidad intelectual femenina y, consecuentemente, la propia. Insistiendo en esta idea está la personificación de la virtud en el interior femenino, la verdad, frente a la superficialidad de la corteza masculina, desde la cual no se accedería a lo principal de su tratado, a su virtud intrínseca, sino que meramente es capaz de reconocer su envoltorio, la feminidad de su autora.

Desde esta óptica puede recalibrarse su autorretrato inicial como “árbol malo” el cual, “segund sentençia de la soberana Verdad, no puede fazer buenos frutos” (50v)¹²⁵⁴. Esta imagen viene precedida por una referencia a la pobre facultad que de ella se espera. Es decir, Teresa se esboza a través de los ojos de sus lectores como aquello que a la vista se presenta, esto es, mujer enferma, y en razón a esta apariencia (en sentido de apriorismo visual) le hace corresponder una valoración superficial de su obra. Sin

¹²⁵³ ARIAS Y ARIAS ARIAS Y ARIAS, Ricardo: *El concepto de Destino...*, p. 38.

¹²⁵⁴ Mt 7:17.

embargo, una vez vista la interpretación que de los elementos arbóreos realiza, aquello que se ve concerniría a la corteza, lo aparente, lo masculino, mientras que lo femenino encarnaría el meollo, lo nuclear. De esta forma Teresa podría denunciar la mirada masculina que sólo descifra *a priori*, de forma superficial, mientras que, siendo ella mujer, precisaría para una buena evaluación de su obra, ir más allá de las apariencias, de lo exterior, y adentrarse en el contenido, que a fin de cuentas es lo que ella persigue (recuérdese su advertencia de la falta de “polidez” en sus palabras).

No obstante esta lectura, me parece importante subrayar que, al igual que sucedía cuando la autora hacía una exégesis de la creación de hombre y mujer en el Génesis, donde se podían atisbar señas de la teoría de la polaridad sexual, termina con una apuesta por la complementariedad de los sexos. Ronald E. Surtz así lo entiende al subrayar la superación por parte de Teresa de la asignación de papeles pasivos o activos, según la funcionalidad de cada parte arbórea/sexo. Asimismo me parece conveniente recordar que la posible inversión simbólica apuntada se realizaría en el nivel de conciencia en el que fue atacada como mujer, no correspondiendo paralelo en su identificación personal antevista.

M^a Mar Cortés apunta un significado más a esta correspondencia de *meollo/corteza*, y es la que se refiere a su sentido espiritual: si con anterioridad se daba razón de la posible correspondencia de la arboleda de los enfermos con la Cruz y el Árbol de la Vida, en esta ocasión podría entenderse su meollo como reminiscencia de las reliquias que con frecuencia se contenían en el interior de algunas estatuillas bajomedievales, resultando de ello una correspondencia entre la foraleza de la corteza con el Padre y la debilidad del interior con Cristo hombre¹²⁵⁵.

¹²⁵⁵ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: “Las imágenes del árbol...”, p. 169.

Por lo que se refiere al apartado animalístico, Teresa cita al ratón frente al toro (53v) significando el distinto grado de temor de los géneros femenino y masculino; y a los animales brutos en contraposición con los racionales (54r), cualidad que iguala a hombre y mujer en su capacidad de raciocinio.

Por último, en el apartado específico de la climatología Teresa emplea como imágenes principales la luz (50r, 60r, 61v, 62v, 63r-v, 64r, 65v) y el sol (60r, 61r, 65v) en contraste a las tinieblas (60r, 61r, 62r, 63r) y la noche (64v). El uso que de la luz hace la autora es, al igual que en *Arboleda*, ortodoxo y nada me incita a pensar en un preludio de herejía iluminista: por la oposición implícita en los términos, nuevamente la luz y el sol, en oposición a las tinieblas y la noche y su evocación al espacio cerrado ya visto, apuntan a un espacio abierto que se troca positivo gracias a la inversión de éstas por la enfermedad, que los convierte en sinónimos de entendimiento.

Particularmente M^a Mar Cortés¹²⁵⁶ advierte una prefiguración de la noche mística de San Juan de la Cruz en el recogimiento al que obliga la noche, por apartamiento de sus trabajos, descrito por Teresa:

“*E así como la muger andariega es costreñida de tornar a su casa por el acercamiento de la noche, mas viene tan escandalizada e mal bezada a trabajar; que hese poco de tienpo que le queda, no se puede exerçitar en cosa que convenga [a]l bien suyo ni al provecho de su casa, e bien así acaesçe al entendimiento, ca la ora que los sentidos se recojen e apartan d[e] [su]s trabajos por el acostamiento de la noche, en la qual es fecho silencio a todo negoçio e tratto fora[ñ]o, el entendimiento así como costreñido de nesçesidad, es conp[e]lido de acojer a su propia casa, que es la cogitaçión secreta e soliloquio de su interior pensamiento” (64v).*

Por su parte, Clara Esther Castro Ponce ha llamado la atención sobre la transformación que sufre la niebla del primer tratado, que caracterizaba la tristeza temporal y humana, a la del segundo, en la que adjetiva a su ignorancia mujeril

¹²⁵⁶ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, pp. 212-213.

(62r)¹²⁵⁷, lo cual demuestra, según ella, el dominio que tiene Teresa tanto del lenguaje como de sus fuentes, y cita como más probable *De consolatione philosophiae* de Boecio. Yo relacionaría la “sexuación” de este fenómeno con la crítica recibida, que matiza y complementa la iluminación lograda como acrecentamiento de su capacidad, tanto para el conocimiento divino como para la escritura.

Otras figuras son tempestades, hielos, calores y fríos (53r), las cuales no presentan inversión espacial alguna, sino que son meramente aludidos como elementos comparativos.

V.6. La manifestación de Teresa: texto y espiritualidad

V.6.1. Teresa y las letras

V.6.1.1. Teresa tras la escritura

Tampoco en esta obra Teresa se identifica más detalladamente a como hiciera en *Arboleda*, y esto a pesar de constituir este tratado una defensa ante la crítica específica que contra ella se había levantado. Teresa se erige así en ejemplo de los débiles y marginados, transformándose su defensa propia en la de todos ellos.

En razón de la conservación de este valor universal, la autora no desvela datos identificativos de su vida, pero sí podemos deducir algunos de sus rasgos en virtud del inevitable reflejo del autor en su obra. El primero y más evidente de estos atributos sería su rebeldía, o quizás mejor, su valiente sentido de la justicia, el cual le llevó a defender por escrito su obra. Curiosamente en este tratado queda velado el carácter irascible

¹²⁵⁷ CASTRO PONCE, Clara Esther: “El sí de las hermanas...”, p. 18.

demostrado en el anterior texto, probablemente como estrategia validatoria de su respuesta, la cual al no presentar virulencia explícita, sino serenidad religiosa, alcanza mayor eficacia defensiva.

Además, Teresa matiza el individualismo presentado en *Arboleda* incidiendo especialmente en su realidad y la de su obra como intervenidas por Dios (50v, 58r-v, 60v, etc.) y su propia colaboración (63v, 64r), hecho que redundaría en la justificación de aquél, hasta el punto de proporcionarle una seguridad que le lleva a profetizar respecto de la actitud de quienes sigan su ejemplo (65v), a hablar en primera persona a lo largo de todo el tratado y exhortar a sus lectores (59v, 62r, 65v), a hablar de lo que siente (65v), a erigirse como juez de sus críticos (57r, 59r), incluso a interpretar y penetrar en las razones incognoscibles de Dios (52v, 53r), etc. sin perder por ello la diplomacia y su adscripción a las convenciones tradicionales (54r), en las que Dayle Seidenspinner-Dayle advierte una soterrada ironía¹²⁵⁸.

V.6.1.2. Teresa en la escritura

La presentación que Teresa hace de sí misma es similar a la realizada en *Arboleda*: disminuida en sus capacidades físicas e intelectuales por la enfermedad (50r), pecadora (50r-v, 65v), de facultad pequeña, flaca, pobre, angosta (50v, 51v, 57r), tierra estéril y seca (50v) además de pequeña (51v), necia (51r), simple (52v, 53r) y de mujeril entendimiento (57r, 60r). A estos rasgos habría que añadir los señalados para el arquetipo femenino esbozado en el apartado “V.4.2.1. Mujer u hombre”: pusilánime, temerosa y de pequeño corazón. Conviene recordar que así como este retrato suponía en *Arboleda* una caracterización universal de la mujer, en este texto subraya su individualidad, extensible si acaso a algunas mujeres, pero no a todas, pues estas

¹²⁵⁸ SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: *The Writings...*, p. 132.

limitaciones son superadas por algunas mujeres como Juana de Mendoza, y en general por aquellas que Dios beneficia con su gracia, de quienes paradójicamente ella misma es paradigma.

Esta doble percepción, Teresa por sí misma y beneficiada por Dios, se refleja en el cambio de apreciación que ahora le merece su obra, o al menos su expresión frente al lector: su tratado es pequeño y flaco (50v), de poca sustancia (50v) a comparación de lo que ella sabe (60v), “aunque no sea de todo buena si no comunal” (51r), pero también comparable a obra loable e buena (54r), de una “devota e saludable sabiduría” (59v). Si bien no es una apología radical, sí supone una importante transformación respecto de la evaluación que hizo en *Arboleda* pues los matices más desacreditativos han desaparecido. La razón es la misma que sirve de crítica a sus detractores: es una obra de Dios, como lo es todo cuanto existe, y por consiguiente admirable.

A pesar de su argumentación justificativa, Teresa emplea otros recursos, los mismos que en *Arboleda*, para lograr el beneplácito del lector: su menospreciativo autorretrato y la valoración de su obra como inacabada (“papeles bor[r]ados” (51v)) pueden interpretarse como fórmulas de *captatio benevolentiae*; la utilización del latín en el título así como en algunas *sententiae* corroborarían su alto nivel cultural; la dedicatoria a Juana de Mendoza como excusación del tratado; el recurso a ejemplos de autoridades; etc.

Ello no obsta para que, como en su primer tratado, el yo de Teresa sea omnipresente en su obra: “creo”, “respondo”, “me parece”, “digo”, etc. Asimismo, como en aquél, la autora crea un yo-espacio literario sexuado pasando del yo *referencial* al *atopos*, validando su individualidad con carácter general y generizado.

Yo referencial: “prudentes varones e así mesmo henbras discretas se maravillan o han maravillado de un tratado, que la *graçia* divina administrando mi flaco mugeril *entendimiento*, mi mano escribió” (50v).

Yo atopos: “[E] verdad es, muy discreta e amada señora, que todas las cosas que la onip[ot]ençia de Dios h[a] fecho [e] faze en el mundo son de grade admiración” (51v).

Yo referencial: “Creo yo, muy virtuosa señora, que la causa porque los varones se maravillan que muger aya hecho traytado es por *non ser* acostunbrado en el estado fimíneo” (52r).

Yo atopos: “E añade más est[e] santo dottor [en] la sentençia siguiente diziendo: ‘Aquello es mirado non porque mayor sea, mas porque pocas vezes o [ra]ramente acaesca’” (52r).

También es utilizado este razonamiento para abrir un espacio a la igualdad de valor de hombres y mujeres.

Yo referencial: “mi flaco mugeril *entendimiento*” (50v);

“Ca esta inperfiçión e pequeña suficiençia pu[é]dela muy [bien] reparar la grand[eza] divina” (52r).

Yo atopos: “Onde el Apóstol dize: ‘(...) la *nuestra* suficiençia, de Dios es’” (52v),

“Onde dize el Profeta: ‘Todas las cosas en la tu sabiduría feziste...’” (53v),

“plogó a Dios de *fazer* el sexu veril o varonil robusto o valiente y el fimíneo flaco e de pequeño vigor” (53v).

Yo referencial: “Yo, con mi sinpleza, atr[é]vome a dezir *que* lo fizo el çelestial Padre porque fuese *conservaçión e* adjutorio lo uno de lo ál” (53r),

“Yo creo que (...) porque ayudando lo uno a lo ál, fuese conservada la natura umana” (53v).

Yo atopos: “leémoslo en el Génesis (...): ‘No es bueno que sea el onbre solo; hagámosle adjutorio semejante a él’” (53v-54r).

Se podría continuar citando ejemplos de esta estrategia de construcción de un espacio con autoridad, pues como corresponde a la finalidad justificativa de este tratado, son muy abundantes¹²⁵⁹.

¹²⁵⁹ Una parte importante de esta construcción es la referida a la gracia de Dios experimentada a través de la enfermedad, expuesta en este tratado de forma resumida pero semejante a como lo fue en *Arboleda*, por lo que me remito al epígrafe “IV.6.1. Teresa y las letras”. Cfr. OCHOA DE ERIBE, Marian: “El yo polémico...”, 182-188.

Teresa ha reforzado así la autoridad que quedó establecida en *Arboleda* no sólo a título personal como escritora, sino de forma genérica para aquellos tocados por la gracia divina¹²⁶⁰.

V.6.2. Teresa y la experiencia religiosa

V.6.2.1. Confirmando una definición

La falta de resonancia empática en el prójimo de la experiencia relatada por Teresa en su *Arboleda*, por la misma relación simbiótica entre la confesión y la naturaleza mística apreciada en ella y ya comentada más arriba, apunta a que esta obra supone una confirmación de la autenticidad de dicha experiencia, la cual, al ser puesta en entredicho y así dudar de la transformación vital de Teresa, exige un nuevo intento de comunicación. Lo que está en juego es algo más que un simple reconocimiento del derecho a ejercer la escritura pública o de una calidad literaria; a un nivel más profundo, se está cuestionando la experiencia del amor divino, la trascendente apuesta realizada por Teresa al abrirse a ella, quedar reconciliada consigo misma en una reestructuración de su personalidad por el conocimiento íntimo de Dios y redimirse de perderse¹²⁶¹.

Confiesa ella misma la naturaleza de su experiencia cuando exclama llena de gozo:

“¡O *qué* alta sabiduría es conosçer a Dios (...) ¡E *qué* saludable e provechosa çiençia es conosçer el *onbre* a sí mismo!” (65r).

En términos parecidos se expresa María de Santo Domingo, pero en un contexto de fusión tradicional:

“*O benignísimo Dios que todo lo que tu quieres es la criatura: no quieres della sino que se dé a tu cruz toda ella: para que te dé lugar que en ella te*

¹²⁶⁰ De forma más general y profunda se tratará este particular en “VI.2. Autoridad y autoría”.

¹²⁶¹ Según definición de GLASSCOE, Marion: “The Time...”, p. 151.

encierres: pa[ra] que te trayga en sí y la recrees y regales contigo [...] Y cuando la mano suave de tu amor y calor toca y enciende mi alma, qué concierto o conocimiento de ti y de mí pones en mi entendimiento”¹²⁶².

Y como ellas, todos aquellos que han sido copartícipes en la experiencia de Dios, todos los místicos, convienen en alcanzar esa “re-creación”, ese “re-conocerse” desde una percepción de sí mismos distinta. También, como ellos, Teresa afirma que Dios es inescrutable¹²⁶³, a la vez que confiesa haberlo conocido en el Amor, porque dicho entendimiento no es el puramente intelectual: su casa “es el estudio interior de la secreta cogitación dentro de las paredes del corazón” (64v).

Ya se ha visto que, en la exposición ordenada y justificada que Teresa hace explícitamente de las potencias del alma y la forma en que interactúan en su proceso espiritual, no puede sostenerse que su religiosidad obedezca a la franciscana o agustina en la preeminencia de la voluntad sobre el entendimiento, así como tampoco puede sostenerse que su pensamiento sea escolástico, fruto de un intelectualismo iluminado por la fe¹²⁶⁴. Como en *Arboleda*, Teresa manifiesta una evolución en la que el conocimiento producido por la experiencia del amor divino mueve la voluntad y la memoria, retroalimentándose este circuito en alabanza a Dios, el cual ha posibilitado por su gracia que se diera este desarrollo.

Ya en las primeras líneas de *Admiración* se perfila la relación entre estas potencias:

“...del entendimiento, el qual fatigado e turbado con aquello que la memoria e natural sentimiento de presente le ofresçen, así *commo* costreñido de propia neçesidad, recoje en sí mesmo la deliberación de la voluntad con todos ynteriores movim[i]entos” (50r).

¹²⁶² MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “María de Santo Domingo...”, pp. 120, 122.

¹²⁶³ Tanto en *Arboleda* como en *Admiración* algunas adjetivaciones de lo divino remitían soslayadamente a la teología negativa, pero en este segundo tratado se confirma su no- adscripción a la misma.

¹²⁶⁴ Cfr. “V.4.2.3. Enferma por la gracia de Dios”.

Y más adelante:

“Es la primera potencia el entendimiento, e así me parece que le deve ser dado mayoradgo, ca ni nos podemos nenbrar de aquello que no sabemos, ni tanpoc[o] podemos amar *aquello* que no conosco[nos]emos ni entendemos qué cosa sea (...) luego la memoria e voluntad tendrán en qué exerçer sus ábtos” (...)E desde que el entendimiento está enfermo, creo en verdad, que la memoria e voluntad no están sanas (...) ¿Quién amará Aquél que soberanamente deve ser amado, pues la voluntad *nuestra* está dañada e ocupada en afecciones con los ojos del entendimiento contrarias del amor de Dios? (62r-63r)¹²⁶⁵.

Su propia experiencia de estas potencias justificó *Arboleda*:

“E quanto escreví *aquel* trattato que trata de aquesta intelectual Luz e sobredicha çiençia, la qual es alabança e conoçer a Dios e a mí misma e negar mi voluntad e conformarme con la voluntad suya, e tomar la cruz de la pasión que padesco en las manos del entendimiento interior, e ir en pos del Salvador por pasos de af[li]cción *espiritual*, e manificar a Dios por confisión de la lengua, dando loor e alabança al su santo Nonbre, recontando a las gentes la igualeza de la su justiçia” (64r).

En fin, ese entendimiento “entiende e conoçe e sabe” (62r). En estas tres palabras estimo que Teresa refleja los tres pasos de su andadura: comprende por la primera que Dios le envía la enfermedad; por la segunda esa comprensión se convierte en referencia: el sentido de la enfermedad le guía espiritualmente; la tercera manifiesta que esa comprensión convertida en referencia es asimilada como propia, siente que es amada y ama, a Dios y su obra.

Esta explícita declaración del proceso que vivió confirma mi anterior escepticismo respecto de que fueran el intelectualismo aristotélico ni el voluntarismo agustiniano quienes guiaran sus pasos, aunque ello no obsta para encontrar referencias e influencias de ambos, especialmente de San Agustín. Es ese entendimiento cuyo “oficio (...) es ser primera e principal potencia del ánima” (62v) el que ha animado la conversión y

¹²⁶⁵ Véase el paralelismo con el pensamiento de Alfonso de Madrigal: “*Commo el conoçimiento sea causa del amor e fundamento, el que más firmemente e más çierto algun cosa conoçiere, más la amará*” (27v), *Amor e Amiçia*, en BELLOSO MARTÍN, Nuria: *Política y Humanismo...*, p. 78; o su tío Alonso: “*Ca el bien quando lo entendemos e consideramos es objecto e fyn en que tiende nuestra voluntad porque entendiendo que es bien luego lo amamos*”, GONZÁLEZ-QUEVEDO, Silvia (ed.): *El Oracional de Alonso de Cartagena, (comparación del Manuscrito 160 de Santander y el incunable de Murcia, Albatros, Valencia, 1983, p. 110, citado por M^a Mar Cortés en Teresa de Cartagena...*, p. 47.

confesión de Teresa¹²⁶⁶. No es puro intelectualismo, pues, como advirtió, la enfermedad lo ha doblegado en alguna medida. Es un entendimiento que va más allá de la razón, de una naturaleza inmediata y espiritual que conlleva una sabiduría vital.

No obstante esta estimación de conocimiento de sí y de Dios, la crítica e incredulidad del prójimo sirve a Rocío Quispe-Agnoli para interpretarla precisamente como prueba de la ausencia de misticismo en la obra de Teresa, pues nos recuerda que el rol adoptado por Teresa de predicadora, intermediaria y propagadora de la voz divina, predominantemente masculino, era el admitido para las mujeres en cuanto manifestaciones de experiencias místicas, “y, sin duda, la obra de Teresa no contiene estas características”¹²⁶⁷.

Una vez más he de reconocer que la falta de criterio unificado en la definición de *mística* puede ser la causa de esta disparidad de interpretaciones. Sospecho que, en el caso de R. Quispe-Agnoli, la caracterización de esas manifestaciones místicas implicaba alguna expresión extraordinaria, especialmente visiones. Sin embargo, en mi opinión, estas visualizaciones eran más propias del don profético y fue por razón de éste por lo que el testimonio de quien lo detentaba gozaba *a priori* de mayor credibilidad. Pero aún teniendo en cuenta como válida la opinión de esta analista, debemos recordar casos como el de María de Ajofrín en que, a pesar de disfrutar de visiones, estigmas sangrantes, don de profecía, etc., fueron igualmente debatidos y cuestionadas tanto su autoridad como su autenticidad.

¹²⁶⁶ A pesar de que ésta es mi opción interpretativa, al igual que sucediera con *Arboleda de los enfermos*, los críticos ven más en este segundo tratado la idea agustiniana de la gracia divina que mueve la voluntad y ésta el entendimiento. Este orden potencial es compartido por Rocío Quispe-Agnoli, M^a Mar Cortés, etc. CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, pp. 171, 199.

¹²⁶⁷ QUISPE-AGNOLI, Rocío: “El espacio medieval...”, p. 88.

Admito también en esta obra un proceso de ejercicio ascético de perfección espiritual como método de acercamiento a Dios que Teresa, una vez más, propone para facilitar el acceso a una experiencia más profunda,

“Pues a estas moradas e abitaçión çelestial no podemos subir sino por el escala de obras virtuosas e guarnida de méritos buenos...” (63v),

aunque sin ignorar que ésta es prerrogativa de la gracia de Dios.

Cabe hacer una reflexión sobre ésta última. Así como en *Arboleda* la gracia es identificada en la enfermedad como signo de amor divino singular, en *Admiración*, como consecuencia de aquella crítica, la gracia la entiendo subrayada además en términos de mejora de su capacidad de entendimiento, en el que la autora se muestra agente activo. Al igual que consideraron otros autores humanistas, la racionalidad y la libertad de la criatura humana son las claves de los individuos para optar en la construcción de su vida. Por ello la gracia recibida por Teresa no menoscaba en absoluto su trascendencia. Podría entenderse un proceso semejante al de Juliana, quien es depositaria de visiones para cuya comprensión debe aplicarse a su análisis pormenorizado implicando su entendimiento, “*a través del que vemos, a veces más a veces menos, según la capacidad que él nos otorga*”¹²⁶⁸.

Ellas se tornan agentes activos de la revelación de Dios, sus textos son acto de justicia para con Él y para consigo mismas dentro de una lógica que en principio no otorgaba autoridad pública a la mujer, pero que bebe de su transmutación vivencial. Por ello estoy de acuerdo con M^a Milagros Rivera en considerar la gracia divina como unidad de medida de un orden simbólico distinto del patriarcal¹²⁶⁹, porque su radio de acción pertenece al reino espiritual, independientemente de que, posteriormente, ello

¹²⁶⁸ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 267.

¹²⁶⁹ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Nombrar el mundo...*, p. 43.

pueda tener consecuencias en un nivel social, y me atengo a la definición que Vander-Broeck propone:

“Qu’est-ce que la ‘gracé’? Un mystère en soi. La grâce est la bienveillance personnelle et désintéressée de Dieu qui se révèle à l’homme. Cette ‘faveur’ a un effet sur l’homme: la foi et l’amour par lesquelles l’homme peut ainsi répondre à l’invitation divine. L’altérité de Dieu peut être abolie, l’Autre devient en quelque sorte plus accessible. La grâce est également une ‘rencontre’ avec le mystère de la Rédemption. Il est essentiel que la ‘gracé’ soit gratuite. (Le mot est dérivé du latin gratia). Le terme gratia, dans un contexte religieux, est la traduction du grec charis qui, dans le Nouveau Testament, signifie ‘faveur, grâce, bienveillance, récompense’ ”¹²⁷⁰.

Es decir, la gracia no es un argumento (o no tiene por qué serlo) al que muchas mujeres, medievales pero también anteriores y posteriores, religiosas y laicas, recurrieron para sustentar una autoridad, sino una experiencia personal gratuita y desinteresada que transforma a quien se beneficia de ella, consiente una vivencia espiritual que innova la vida y abre horizontes de sentido que no se miden en la fuerza o en la diferencia, sino que se funden en el Amor.

Teniendo en cuenta que Teresa se enfrentaba ya consciente a las censuras misóginas de sus coetáneos, he buscado cuidadosamente una posible modificación en la defensa de su experiencia que hiciera alusión a su condición de mujer, y he encontrado, ya lo he advertido antes, que en *Admiración* se subraya el matiz generizado del espacio paralelo dentro de una dimensión espiritual desde el que se accede a Dios¹²⁷¹ insistiendo en la posibilidad y, aún más, en la mayor aptitud de la mujer para este contacto en virtud de su mayor familiaridad con un entorno íntimo, aislado, desde el que, como condición prácticamente inexcusable, se inicia todo proceso religioso. Sin embargo, no me considero capaz de apreciar, tampoco en este tratado, la percepción de la propia infinitud en el cuerpo femenino de Teresa que M^a Milagros Rivera observa¹²⁷², antes

¹²⁷⁰ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos...*, pp. 85-86.

¹²⁷¹ Cfr. “V.5.3.1. El espacio arquitectónico”.

¹²⁷² RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Vías de búsqueda...”, pp. 66-69; “La *Admiración*...”, pp. 286-287; “Teresa de Cartagena: la infinitud...”, pp. 764-766.

bien, es el entendimiento y el amor experimentado de Dios, y a través de ellos la adecuación de su propia voluntad a la divina, junto a la alabanza y la memoria de los beneficios de Dios los que la ponen en camino de salvación. De ahí a afirmar su aprehensión como mujer infinita en su cuerpo, por tanto divina, entiendo que hay cierta distancia.

V.6.2.2. Sus aportaciones

Teresa se revela como teóloga en algunas de las interpretaciones que, a título personal, brinda de pasajes de las Sagradas Escrituras, como el de la creación de hombre y mujer (53r-54r), salmos (57v, 59v...), etc. Como en *Arboleda*, también procede a parafrasear sentencias de los Padres: San Jerónimo (52v), San Agustín (51v.52r), etc. Pero sobre todo se manifiesta como conocedora del mensaje divino a través de su experiencia del amor de Dios.

Frente a otras autoras como Juana de la Cruz, que trata temas más habituales en la teología institucional como la circuncisión, el bautismo, el Cielo, el Purgatorio, el Infierno y la Trinidad, o Juliana de Norwich con sus visiones intelectuales de la Trinidad, corporales de Pasión, reflexiones sobre la Creación y providencia, Teresa no aporta un complejo corpus doctrinal sistemáticamente construido, sino que hecha mano y reflexiona de aquello que afecta directamente al discurso desde la sencillez de su experiencia. Yo diría que a Dios no llega por vías teológicas, ni siquiera por la fe. Lo que le lleva a su conocimiento es la experiencia del Amor.

Plantear una vez más, porque corresponde también su recuerdo en este epígrafe, la ausencia de María. Dice Ángela Muñoz que *“afirmar la potencia simbólica de las mujeres, una operación política fundamental para la transformación del modelo jerárquico de relaciones sexuales imperante, pasaba, para muchas de las mujeres de*

estos siglos [bajomedievales], por la configuración de un modelo sexuado de la divinidad y por el replanteamiento del papel de la diferencia sexual femenina en la economía de la salvación, operaciones a las que se prestaba el símbolo immaculista de María”¹²⁷³.

Ya he mencionado algunas de esas mujeres para quienes, efectivamente, parece que la introducción de la diferencia sexual las aproximaba más directamente a lo divino: Isabel de Villena, Juana de la Cruz, etc.

La ausencia de María, la falta de pronunciación de Teresa en el debate sobre la ausencia de mácula en Aquélla, así como de otras figuras femeninas, declaran sin lugar a dudas que Teresa no necesitaba en absoluto ese replanteamiento de la diferencia sexual en el camino de la salvación. A la vista de la anterior teoría, esto implica que Teresa tampoco buscaba un cambio en el modelo jerárquico de relaciones sexuales imperante. A la vista de la equivalencia que Teresa propone entre ambos sexos, sus incipientes propuestas de cambios simbólicos, no creo que esto pueda sostenerse. Creo que lo que sucede es que las propuestas de Teresa han de entenderse precisamente en un nivel social, de tal forma que sí buscaría un cambio en las relaciones entre hombres y mujeres, precisamente el que eliminaría la relación jerárquica y consideraría lo aleatorio de algunas asignaciones genéricas (aunque éste no fuera *a priori* su objetivo al empuñar la péñola). Pero ella distingue como distinta la esfera espiritual, en la que entiende que las relaciones no son de poder, sino de autoridad, de reconocimiento en el Amor, por lo que no necesita de una divinidad femenina.

Recordando la iluminación de Juliana de Norwich tras la meditación que dedicó durante quince años a sus revelaciones:

¹²⁷³ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “El monacato como espacio...”, p. 87.

“¿Deseas saber lo que nuestro Señor ha querido decir con esto? Sábelo bien, amor era su significado. ¿Quién te lo revela? Amor. ¿Qué te reveló? Amor. ¿Por qué te lo reveló? Por amor. Permanece en ello y conocerás más y más el amor. Pero nunca lo conocerás diferente, jamás” (Libro de visiones, c.86).

V.6.2.3. Los tratados

Ronald E. Surtz entiende los tratados de Teresa inspirados por Dios, pero niega su carácter sobrenatural reservándolo para aquellos que recogen las revelaciones de visionarias concebidas como mensajes del otro mundo¹²⁷⁴.

Ya me he pronunciado respecto del principio originario de los tratados. En mi opinión son la consecuencia lógica de un proceso confesional, de una experiencia transformadora que culmina en su comunicación y recepción empática por el prójimo.

Si bien Teresa oye un mensaje cuya procedencia no desvela, pudiendo realmente ser de origen divino, en ningún momento manifiesta preocupación por su naturaleza, destacando su importancia tan sólo en función del servicio desempeñado en el proceso de aprendizaje que experimenta.

Tampoco la gracia divina puede, en mi opinión, sostenerse como origen de los escritos pues, como ya he dicho, la entiendo como don capacitador, no inspirador. Teresa no se inspira, Teresa confiesa, Dios no habla a su través, al modo como hiciera, por ejemplo, en Juana de la Cruz, sino que imprime en el intelecto de aquélla una capacidad que ella aprovecha, explora y ofrece.

Sin embargo Teresa entiende su enfermedad como señal inequívoca de otro mundo, divino, portadora de un mensaje singular cuya receptora particular es ella. Y a

¹²⁷⁴ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 127.

su través se convierte en mensaje universal. ¿No es éste el mecanismo que precisamente suele regir las profecías y revelaciones?

Al igual que sucedía en el análisis del misticismo de la obra de Teresa, la falta de espectacularidad y la sencillez de su experiencia se erigen en obstáculos para aprehender esencialmente los atributos que la entrañan¹²⁷⁵. Carece de la claridad expositiva de otras místicas, como la hermana Katrei, que exclama con júbilo: “*Rejoince with me, for I have become God*”¹²⁷⁶, Alyt Bake (1415-1455), quien acogió en su cuerpo el corazón de Cristo, iniciándose en los secretos de la divinidad más profunda¹²⁷⁷ o Santa Catalina de Génova: “*Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí*”¹²⁷⁸. En la obra de Teresa están ausentes las expresiones de este calibre, y en ello estriba, creo, la dificultad de percibir sus atributos más profundos.

Pero me atrevería a establecer las tres etapas que, desde hoy, son consideradas más prototípicas de la experiencia mística (si bien no con la pureza que podrían percibirse en Santa Rita de Cascia, por ejemplo): la pasiva-purgativa de la enfermedad, la iluminativa de la reflexión especulativa¹²⁷⁹ y la unitiva en la experiencia del Amor de Dios, la real aprehensión de la reflexión, como anticipación de la que espera, de forma esencial, tras la muerte¹²⁸⁰.

¹²⁷⁵ La naturalidad en la aprehensión de estas experiencias puede incluso alcanzar a quien es consciente del carácter sobrenatural de las revelaciones, como sucede, en opinión de Ronald E. Surtz, en el caso de Juana de la Cruz, la cual no parece tener dificultad alguna en la narración de estas señales, a pesar de hacer referencia en dos ocasiones al problema de la infabilidad, *Writing Women...*, p. 196.

¹²⁷⁶ FUMAGALLI BEONIO-BROCCIERI, Mariateresa: “The Feminine Mind...”, p. 26. Sobre la dificultad de valoración sobre la ortodoxia de esta mujer da cuenta que sea ejemplo del radicalismo de la herejía del Espíritu Santo y a su vez fuera copiada por ortodoxos, incluso bajo el nombre de Meister Eckhart.

¹²⁷⁷ VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos.*, p. 52.

¹²⁷⁸ MARABOTTO, Cattaneo: *Vita e Dottrina*, 2 en www.corazones.org

¹²⁷⁹ En esta vía incluiría yo el deseo fundante, vital y necesario de saber, el cual sustentaría, a juicio de Rosi Braidotti, el proceso de “*devenir sujeto*”. Aunque ella lo enmarca en una evolución de carácter sexuado, como Milagros Rivera, yo lo detecto en el desarrollo trascendente vivido por Teresa (“plogó a la misericordia del muy Altísimo alunbrarme con la luzerna de su piadosa gracia (...) E con esta Luz verdadera que alunbra a todo omme que viene en [e]ste mundo, alunbrado mi entendimiento” (1r) por el que, efectivamente, ella deviene. BRAIDOTTI, Rosi: *Feminismo, diferencia sexual...*

¹²⁸⁰ Aunque es evidente que Teresa no experimenta una fusión, tengo en cuenta que en la actualidad el núcleo esencial reconocido en el fenómeno místico es precisamente la experiencia directa y el saber que

En un mundo transido de magia y religión, como el medieval, los límites de las esferas terrenas y divinas se desdibujaban e incluso borraban. Es en este contexto donde entiendo la obra de Teresa, participando de revelaciones pero no revelada, conociendo a Dios pero sin participar en Él, recibiendo su amor pero sin unión nupcial ni deificación.

V.6.2.4. ¿Dependencia de Dios?

Un punto de reflexión merece la relación por la que Teresa establece su vínculo con Dios. Que cada criatura humana depende de Dios para su propia existencia es un axioma del cristianismo. Teresa ha necesitado de Él, además, para ser capaz de descubrir el verdadero sentido de su vida, tanto por la gracia de la enfermedad como, a su través, por su capacitación intelectual. En su mensaje se dirige ante todo a aquellos que sufren padecimientos físicos para transmitirles su propia vivencia y entendimiento, pues ella ha contado con su gracia singularmente, y en razón de esta exclusividad, puede que aquellos tengan dificultades en descubrir la verdadera naturaleza de la enfermedad. Sin embargo, no niega esta posibilidad, ni en éstos, ni en nadie. Asimismo se dirige a sus críticos, a quienes recuerda tanto su propia dependencia, como la de todos en cada una de las facultades que cualquiera pudiera llegar a desarrollar, incluso para la existencia misma.

de ella se deriva. Algunos estudiosos interpretan el amor como camino y medio para la unión, pero la cualidad que yo quiero destacar es la experimentación que implícitamente conlleva. MARTÍN VELASCO, Juan: "El fenómeno místico...", pp. 17-18, 31. De igual forma entiendo estas palabras de la universalmente reconocida como mística Juliana de Norwich: "*Y mientras yo no esté sustancialmente unida a él no podré alcanzar ni pleno reposo ni verdadero gozo*", a pesar de reconocer que "*en el hombre está Dios y en Dios está todo*" (*Libro de las revelaciones de Amor*, 5, 9) en CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, pp. 268-269, 271.

VI. ALGUNAS CUESTIONES GENERALES
EN TORNO A LA OBRA DE TERESA:
CREENCIAS, AUTORIDAD Y FEMINIDAD

VI.1. ¿Teresa criptojudía, conversa o simplemente creyente?

En esta sección pretendo recoger algunas de las sospechas que a ciertos estudiosos han suscitado los tratados de Teresa como resultado del origen judío familiar, a pesar de que, como ocasionalmente ya se ha visto a lo largo de este trabajo, en mi opinión no hay prueba contundente que apunte a peculiaridad alguna definitoria de este origen¹²⁸¹.

Aunque se mantiene una corriente analítica que defiende la condición judaizante general de los conversos en la península bajomedieval, sostenida por ejemplo por Y. Baer¹²⁸², H. Beinart¹²⁸³ o S. Gilman¹²⁸⁴, las últimas investigaciones apuntan en sentido contrario: N. Roth¹²⁸⁵, E. Rivkin¹²⁸⁶ y B. Netanyahu¹²⁸⁷ defienden la hostilidad de las relaciones entre los convertidos y sus antiguos correligionarios y aducen, además de la presión exterior para conversión, razones internas al propio judaísmo, como son el empobrecimiento intelectual y espiritual, la debilidad del liderazgo rabínico, el impacto del averroísmo, etc., de tal forma que podría entenderse más que como resultado de un acto de fe, más bien de falta de fe. Además ha de tenerse en cuenta que los hijos de los primeros conversos, desde niños inmersos en la cultura y formas cristianas, estarían más dispuestos a abandonar las opiniones de sus padres y considerarse a sí mismos como

¹²⁸¹ Obvio por ello el debate entre esencialistas y construccionistas de la identidad conversa. Un pequeño estado de la cuestión puede leerse en *La corónica* 25.1 (1996).

¹²⁸² BAER, Yitzhak: *Historia de los judíos en la España cristiana*, Atalina, Madrid, 1981.

¹²⁸³ BEINART, Haim: *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Riopiedras, Barcelona, 1983.

¹²⁸⁴ GILMAN, Stephen: *The Spain of Fernando de Rojas: The Intellectual and Social Landscape of 'La Celestina'*, Princeton University Press, Princeton, 1972.

¹²⁸⁵ ROTH, Norman: *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Wisconsin University Press, Madison, 1995.

¹²⁸⁶ RIVKIN, Ellis: "How Jewish Were the Conversos?", *Hispania Judaica: Studies on the History, Language, and Literature of the Jews in the Hispanic World. I.*, Puvill, Barcelona, 1980-1984.

¹²⁸⁷ NETANYAHU, Benzion: *The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain*, Random House, New York, 1995.

cristianos¹²⁸⁸, lo cual lleva a afirmar a Benzion Netanyahu que por 1450 quedarían pocos conversos que no fueran cristianos en espíritu y obra, aseveración especialmente aplicable a aquellos que ocupaban cargos públicos de relieve¹²⁸⁹.

Sobre el grado de sinceridad de la conversión de la familia Santa María/Cartagena, ya he indicado que lo más conveniente para su determinación sería un estudio personalizado y generacional. Amy Kaminsky, por ejemplo, entiende que “*Ha-Levi’s conversion may have had more to do with his desire to extend his power than with religious zeal, but two generations later, Teresa was an orthodox Catholic*”¹²⁹⁰.

A pesar algunas otras opiniones del mismo corte, la cualidad dogmática, casi revelada, de la catequización que Pablo llevó a cabo sobre algunos de sus antiguos y angustiados discípulos, la relevancia de sus misiones y cargos desempeñados, así como la de los religiosos de esta familia y el poder alcanzado, inclina a pensar en una conversión segura desde la primera generación, al margen de la cual y de su deseo y grado de aculturación, su pasado judío los marcó como grupo diferenciado.

La tensión ocasionada por la vivencia por parte de los conversos de la marginalidad y su tendencia a ocupar puestos centrales en la sociedad para paliarla, ha de tener repercusiones, según Irene Alejandra Molina, en la obra de Teresa: el reto de este grupo se traduciría en el de la autora en la selección estructural de *Arboleda*, esto es, un sermón, cuando predicar era prerrogativa exclusivamente masculina. Además,

¹²⁸⁸ SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: “Inflecting the *converso* voice: a commentary on recent theories” en *La corónica*, 25.1 (1996), p. 7.

¹²⁸⁹ NETANYAHU, Benzion: *The origins...*, p. xix. Sirva como ejemplo paradigmático de transculturación y perfecta acomodación en la Castilla cristiana Mosén Diego de Valera, a quien incluso los reyes recurren como experto protocolo y representación nobiliar, GERLI, E. Michael: “Performing Nobility: Mosén Diego de Valera and the Poetics of *Converso* identity” en *La corónica* 25.1 (1996), pp. 19-36.

¹²⁹⁰ KAMISKY, Amy K.: *Water Lilies/Flores de agua. An Antology of spanish*, University of Minnes, Minneapolis, 1996, p. 38.

según esta investigadora, el contenido consolatorio y presentación de sus padecimientos oponen una actitud de defensa, tanto por su condición prosélita como por su género¹²⁹¹.

También Alan Deyermund advierte que la crítica merecida por Teresa a ojos de sus lectores podría interpretarse como consecuencia de su origen judío y la sospecha creciente a lo largo del siglo XV sobre su actividad intelectual¹²⁹².

Begoña Souviron va más lejos y hace de su condición conversa la razón de su espiritualidad, que “*debe fortificarse en su encierro, construirse un sistema hermético de defensa dentro del propio sistema*”. Su alusión al exilio interior y su correspondiente huida del mundo externo se convierten en “*el ideologema fundamental de su obra*”¹²⁹³. Asimismo, interpreta los términos de salud y enfermedad figurativos de la mácula de su sangre judía:

“La trascendencia de su discurso sólo se revela cuando comprobamos que después de dos siglos sus fórmulas cualitativas han sido reelaboradas por tendencias ideológicas contrarreformistas para ser usadas como inevitable antídoto en contra de los remedios que la propia obra prescribía. De hecho en la semántica contrarreformista proliferan las metáforas de la enfermedad y la necesidad de aplicar soluciones drásticas que atajen el cáncer de la sanidad aunque, apelando a la máxima de ‘docta ignorancia’, a veces sea peor el remedio que la enfermedad”,

exponiendo como prueba de ello los “muy grandes tormentos, así de amargosos tragos de xaropes esquivos como de pasar la carne con hierros encendidos e despeda[ç]arla con agudas navajas, y aun si la dolencia lo requiriere, consentirá el enfermo co[r]tar un miembro porque le quede la vida” (28v) teresianos.

¹²⁹¹ MOLINA, Irene Alejandra: *La ‘Arboleda de los enfermos’...*, p. 6.

¹²⁹² DEYERMOND, Alan: “Spain’s First Women...”, p. 41.

¹²⁹³ SOUVIRÓN LÓPEZ, Begoña: *Retórica de la misoginia y el antisemitismo en la Ficción Medieval*, Universidad de Málaga, 2001, p. 127. Las siguientes transcripciones corresponden a las páginas sucesivas, 128-130.

También el valor concedido a la gracia divina la entiende en los parámetros del Iluminismo propagado entre los franciscanos de origen converso¹²⁹⁴.

En cuanto a su forzoso exilio y su discurso sobre la enfermedad y sus remedios, extrapolar sus términos a una semántica posterior para precisar su intención se me presenta como excesivo. En mi opinión, cuando Teresa alude a su enfermedad o a otras y sus tratamientos generalizando, no lo hace en clave ideológica, sino meramente realista y figuradamente espiritual. Asimismo, su argumentación sobre la gracia es, a mi modo de ver, perfectamente comprensible desde la ortodoxia cristiana.

Américo Castro definió el contraste entre lo exterior e interior y el papel del amor en la teología dogmática de Al-Hallay como característicos del estilo islamista. También relacionó la crítica de Teresa hacia la honra y la soberbia con el creciente problema de la limpieza de sangre¹²⁹⁵. M^a Mar Cortés subraya la condición conversa de varios autores que en este mismo sentido se pronunciaron, como Francisco de Osuna y Teresa de Jesús¹²⁹⁶. Sin embargo, esta denuncia y la apelación a cultivar una actitud de humildad y piedad interior armonizaba con la doctrina de la reforma, de tal forma que no creo que pueda ser característica identificatoria de la conversión.

Lewis Joseph Hutton advierte como señales conversas la fuerte presencia de la figura del padre y la que considera alusión velada a las revueltas antisemíticas que alrededor de 1449 se dieron en Toledo:

“si todo este maldito pueblo se levanta contra el ánima *nuestra*” (7r).

¹²⁹⁴ La posibilidad de que la condición conversa de Teresa la habría mediatizado en un desarrollo espiritual que habría desembocado posteriormente en el movimiento del iluminismo ya ha sido referida en “TV.4.2.1. La iluminación divina, ¿signo iluminista?”.

¹²⁹⁵ CASTRO, Américo: *España...*

¹²⁹⁶ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, pp. 82-85.

Alan Deyermond considera la primera razón inválida pues cree que corresponde a un simple tópico reforzado por el hecho de que Teresa la toma en principio del Antiguo Testamento, de origen hebraico. Sí acepta en cambio como segura la referencia de los levantamientos antisemitas, que confirmaría en la elección de la imagen de *ciudad*:

“bien así por qualquier cobdiçia tenporal que contra *nuestra* ánima se levante, es fecho grand ruido en la çibdat de *nuestra* conçeçia” (7r).

Tradicionalmente vista como figura que remite a la seguridad y bondad de la Jerusalén celestial¹²⁹⁷, según estos autores existe una correlación entre esta imagen de peligro y acorralamiento asociada a la ciudad y los motines anti-judíos y anti-conversos que se produjeron a mediados del siglo XV, especialmente el de Toledo de 1449, suceso que de esta forma se habría reflejado en *Arboleda*, compuesta poco después de esta fecha, del mismo modo que fue causa directa de la bula de Nicolás V *Humani Generis Iminicus* (septiembre de 1449), la *Instrucción del Relator* (1449) de Fernán Díaz de Toledo, *Contra algunos dañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Istrael* (1449) de Lope Barrientos, *Tractatus contra madianitas et ismaelitas* (1450) de Juan de Torquemada y *Defensorium unitatis christianae* de Alonso de Cartagena (1450)¹²⁹⁸. Incluso se tiene constancia de lo precario de la situación familiar al respecto, a juzgar por el *Traslado de una Carta de privilegio que el rey don Juan II dio a un hijodalgo*, fechada precisamente hacia 1449-1450, en la que se ponen en entredicho las pretensiones nobiliarias de los Cartagena¹²⁹⁹.

¹²⁹⁷ Sirva de ejemplo el que Juliana de Norwich sugiere en sus *Revelaciones*: “Entonces mi Señor abrió mis ojos espirituales y me mostró mi alma en el centro de mi corazón. La vi tan grande como si fuera una ciudadela infinita, un reino bienaventurado; y tal como la vi, comprendí que es una ciudad maravillosa”, TWINCH, Cecilia: “Juliana de Norwich...”, p. 168.

¹²⁹⁸ DEYERMOND, Alan: “Spain’s First Women...”, pp. 43-44; GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, Santiago: *Alonso de Cartagena. Defensorium Unitatis Christianae. Un tratado en favor de los conversos*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990, pp. 33-34. Del mismo modo Pablo de Santa María se hizo eco de las matanzas de 1391 en su *Scrutinium Scripturarum*, FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena...*, pp. 36-37.

¹²⁹⁹ B.A.E., CLXXVI, p. 26^a, tomado de FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena...*, p. 34. Recuérdese que Juan II benefició en 1440 a Pedro de Cartagena con la autorización de constitución de mayorazgo. También existe un breve del Papa por el que se concede a los descendientes del patriarca

No obstante esta supuesta excepcionalidad pueden encontrarse testimonios que utilizan esta imagen de forma semejante. Así, Francesc Eiximenis en *Lo Crestià*, describe como ciudad invadida la conciencia pecadora y considera las codicias temporales como negro pueblo que se rebela en la conciencia haciéndola cautiva¹³⁰⁰, de forma sorprendentemente similar a como la refiere Teresa. ¿Acaso también él se hacía eco de la violencia antijudía finisecular?

Por otra parte, Teresa no se limita a esta representación de la *ciudad*, sino que aún menciona la de Jericó (61r-v), la cual acoge tanto al creyente ciego, a quien Jesús favoreció, como a quienes intentaban callar su voz por respeto bienintencionado hacia Él, y la de Jerusalén (63v), en su tradicional acepción de ciudad divina.

¿Por qué esta matización presente en su segundo tratado? ¿Habría suavizado la supuesta impresión ante la violencia contra los judíos el tiempo transcurrido?

Estoy de acuerdo con Irene Alejandra Molina al expresar la dificultad de conocer la inspiración de Teresa sobre esta figura (sobre todo cuando no existen más alusiones históricas en el tratado) que, en caso de ahistoricidad, únicamente mostraría determinación en el propósito expresivo y consolatorio de Teresa¹³⁰¹ disponiendo de un símbolo del que ya las Sagradas Escrituras habían dado cuenta de su efectividad.

Ronald E. Surtz se hace eco de otro posible indicio que apuntaría a su origen familiar judío, el de la elección de otra figura, la de Judit, considerando que éste sería un rasgo más de los que comparte con la veterotestamental (también ésta hizo voto de castidad en su viudedad y actuó masculinamente por la gracia de Dios), y la inclinaría a dicha preferencia entre otras posibles¹³⁰². Como en el caso anterior, la frecuencia

Pablo de Santa María de ambos sexos a ser admitidos en cualesquier inquisiciones, órdenes militares, colegios, iglesias, oficios etc. en que hubiere estatuto y calidad de nobleza y limpieza de sangres, BNM ms. 17998-6.

¹³⁰⁰ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, p. 100.

¹³⁰¹ MOLINA, Irene Alejandra: *La 'Arboleda de los enfermos'...*, p. 12.

¹³⁰² SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 32.

referencial a esta mujer en casi todo tipo de textos, así como el origen común que comparte con otras tantas figuras bíblicas dada la fuente de la que surge el cristianismo mismo, son argumentos suficientes como para dudar de la motivación de Teresa al elegirla como modelo del favor divino.

E. T. Howe escucha en el mensaje que Teresa recibe, “Oye, fija, e acata e ynclina tu oreja: olvida el pueblo tuyo y la casa de tu padre” (5v), el eco del mandato divino que llevó a Abraham al éxodo, 12:1: “*Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré*”. E. T. Howe subraya el sentido de la “patria” como referente de su ascendencia judía¹³⁰³. Aceptando como posible dicho eco, ello no justifica en sí la literalidad de la filiación de Abraham, pues en ningún momento parece existir en la voluntad de Teresa justificación alguna sobre la sinceridad de su credo, así como ella misma explicita en esta cuestión concreta que el pueblo que ella entiende son las codicias humanas.

E. T. Howe también interpreta como huellas de su judaísmo su sentido de soledad, el rechazo a su familia y el frecuente uso de los Salmos, de tal manera que “*echoes of that converso heritage reverberate in her writing*”¹³⁰⁴.

Podría pensarse quizás, como Américo Castro hizo, que esta preferencia general por el Antiguo Testamento en un momento en el que se vive con efervescencia el redescubrimiento del Nuevo Testamento, de la vida y muerte de Cristo y su Madre, pudiera sugerir su ascendencia judía. Sin embargo, ya se ha comentado con anterioridad que su referencia era general en los escritores cristianos, coetáneos incluidos. Además, hay que tener en cuenta que, si bien es cierta la preferencia veterotestamental y la omisión casi total de referencias explícitas a estas figuras de Jesús y María, sobre todo

¹³⁰³ HOWE, Elizabeth Teresa: “Sor Teresa de Cartagena...”, pp. 133-145, 137.

¹³⁰⁴ *Ibidem*, p. 138.

en *Arboleda*, Teresa sí hace referencia al nuevo testamento bien a través de menciones de los Hechos y epístolas de los Apóstoles (16r, 25v), bien en reseñas de parábolas evangélicas (13v, 38v), y específicamente en *Admiración* recuerda la persona de Jesús en su Pasión (64r).

En cuanto a la soledad y el rechazo familiar, después de lo analizado creo que pueden explicarse por la enfermedad que Teresa padece y sus coordenadas sociales.

Dayle Seidenspinner-Núñez y Yonsoo Kim establecen esta relación de la autora con el pasado religioso familiar teniendo en cuenta las dispensas papales solicitadas por Alonso de Cartagena para el traslado de regla de su sobrina, fechadas en abril y mayo de 1449. La falta de paz y orden por ciertas causas razonables alegadas para la dispensa pueden referirse tanto a motivos personales, como de otra índole. Según estas investigadoras, un móvil plausible sería la política anticonversa especialmente activa tras los motines toledanos, sensiblemente más enérgica en las filas franciscanas, según se infiere de las palabras de Albert A. Sicroff:

“[de] todas las órdenes religiosas de España, los franciscanos fueron, al parecer, los primeros en dar la alarma en el siglo XV sobre el tema de los falsos conversos contaminados por la presencia de los judíos... Además, los franciscanos estaban inquietos por las mezclas entre cristianos, cristianos nuevos judaizantes y judíos, que producían disensiones en el seno mismo de todos los cristianos”¹³⁰⁵.

Si la razón para la solicitud de la dispensa papal estuvo fundamentada en esta problemática, se explicaría su conjetura sobre la elección del monasterio de Las Huelgas para su traslado, dada la protección real de que siempre había gozado, y sería justo pensar que la visión que Teresa ofrece de la ciudad cobrara su sentido amenazador de ella. Reafirman esta posibilidad relacionando la tensión reflejada en *Arboleda*, fechada

¹³⁰⁵ Opinión compartida por Jeremy Cohen. SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle; KIM, Yonsoo: “Historicizing Teresa...”, p. 129.

según su criterio entre 1475 y 1476, con los alborotos anti-conversos toledanos de 1474¹³⁰⁶.

Desde otra óptica, el propio hecho de escribir, según ya se ha señalado, ha sido interpretado por Juan Marichal como una necesidad de reubicación y nueva sociabilidad del colectivo converso, coincidiendo con un ansia de renovación espiritual e individualidad de la aristocracia culta¹³⁰⁷.

A pesar de esta opinión, es indiscutible que este deseo no puede circunscribirse únicamente a ese grupo neófito. Además, la integración en la sociedad cristiana a través del acceso a las altas jerarquías de la Iglesia, la privanza cortesana y el elitismo cultural sólo estaba reservada para una minoría de conversos, más comprensible por su condición socio-económica que por su devoción. En cuanto a la esfera política, tampoco en su seno parece encontrarse una singularidad definitoria, pues en caso de disensión, hubo conversos de uno y otro partido.

Centrándonos en el terreno que compete personalmente a Teresa, Eugenio Asensio es contundente en su estudio sobre la posibilidad de una peculiaridad literaria conversa. En primer lugar, desestimaría la influencia de los factores raciales sobre los espirituales, no por ser inviable dicha influencia, sino porque en el caso de que esto pudiera afirmarse así, no se puede asegurar la unidad racial de los judíos españoles. En menor medida aún lo sería la de los conversos y sus descendientes, en cuyos cuerpos apenas tocarían vestigios del neófito. En cuanto “grupo cultural”, no se advierte la menor uniformidad, ni en su visión del mundo ni en su expresión literaria. Especialistas como Marcel Bataillon o José M^a Millás no han logrado asignar rasgos distintivos para la obra

¹³⁰⁶ *Ibidem*, p. 140.

¹³⁰⁷ *Cfr.* “IV.1. Las razones de *Arboleda*”.

de algunos de los conversos más descollantes, como Fernando de Rojas o Luis Vives, más bien confirman que es el universo literario de la cultura cristiana el que envuelve sus obras. Insertos en múltiples cuadros, sin relación a su condición advenediza, como escritores son exponentes de la sociedad en su conjunto. Puede decirse que sus anhelos, sensibilidad y visión del cosmos coinciden con las de los grupos a que pertenecen. Incluso rasgos pretendidamente desenmascadores del neófito, como la invocación a la Santísima Trinidad, no dejan de ser dogmas centrales de la fe cristiana que son subrayados también por ciertos tipos de cristiano viejo, lo mismo que el amor a Dios Padre mostrado por algunos y defendido como aportación conversa por Melquíades Andrés¹³⁰⁸: no son rasgos divisorios, sino vinculantes.

Lo mismo puede decirse de la preferencia por remitir a la autoridad bíblica o de los Santos Padres, que Ottavio Di Camillo relaciona con el orgullo hebreo¹³⁰⁹. No es posible hacer, como hace Américo Castro, de la insistencia en la vanidad y caducidad del mundo insignia conversa¹³¹⁰, pudiéndose comprobar esta preocupación en la *Imitatio Christi* de Tomás de Kempis, entre tantos otros; tampoco la repulsión del cuerpo, nacida de la conjunción del cristianismo y el neoplatonismo, claramente retratada, por ejemplo, en las *Meditaciones* de San Bernardo. Ni cierto autobiografismo e impresión corporal de lo espiritual, como se ha visto en tantos testimonios referidos anteriormente. La defensa del sentimiento religioso sincero e interior no puede caracterizarse como distintiva de los conversos, sino, como hace M^a Mar Cortés, recoger el conflicto social de los judíos como una influencia más junto al espíritu de la reforma, la *Devotio Moderna*, la mística del recogimiento y el Humanismo¹³¹¹.

¹³⁰⁸ ANDRÉS, Melquíades: *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, BAC, Madrid, 1994, p. 211. Tomado de CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, pp. 206-207.

¹³⁰⁹ CAMILLO, Ottavio di: *El Humanismo...*, p. 159.

¹³¹⁰ CASTRO, Américo: *Aspectos del vivir hispánico*, Alianza, Madrid, 1987, p. 28-45.

¹³¹¹ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, p. 50-51.

En fin, todos estos rasgos pueden ser considerados características integradoras que comparten denominador común con la mística cristiana, la cual a su vez, no puede juzgarse producto *ex novo* y libre de influencias varias.

Eugenio Asensio ejemplifica esta comunión en Luis de León: su bisabuela Leonor de Villanueva había salido en un auto de fe, legando el sambenito a la familia; al entrar en religión y ocupar cátedra en Salamanca ingresó automáticamente en dos sistemas poderosos de tradiciones culturales que le moldearon: la Universidad y la Orden de San Agustín. Sus gustos literarios le adhirieron al círculo de humanistas. Nada de ello le inculca sentimiento de minusvalía o enajenamiento. Su biblismo le vincula a excelsos cristianos viejos como Arias Montano. Si bien es justo relacionar los *Nombres de Cristo* contra la cizaña de los Estatutos y la guerra de los linajes, compartía su afición por los estudios hebreos con hombres insignes de su Orden, como el general Egidio da Vitervo. En fin, los propios escritos de Luis de León expresan sin comedimiento, ni doblez, conceptos y sentimientos de su orbe español y cristiano. Esto mismo podría decirse de los familiares y aún de Teresa misma.

Según Eugenio Asensio, no basta que determinados pensamientos, sentimientos y expresiones comparezcan en varios neocristianos para considerarlos inherentes al alma conversa. Hacerlo así llevaría a acciones tan grotescas como inferir del hecho de que Teresa de Ávila tuviera un abuelo judaizante que el misticismo español es cosa de judíos.

Por otro lado, la eliminación de todo vestigio religioso y cultural judío representaba la garantía de una integración en la sociedad cristiana, una suerte de blindaje frente a la sospecha y la reticencia cristiano-viejas. No es baladí que las

primeras noticias que de los hijos de Pablo de Santa María y Juana se remonten justamente al bautismo del primero. La inserción de esta familia en el centro mismo del poder político, religioso y social, así como algunos textos como las *Adiciones* a las anotaciones de Nicolás de Lyra sobre las Sagradas Escrituras de Pablo, uno de los testimonios más directos de su conversión¹³¹², obliga a pensar en la pureza de su conversión, a pesar de que la conversión de este patriarca en fecha cercana a la espiral de violencia que en Sevilla asolaría a la comunidad hispano-judía ha hecho dudar de ella a los estudiosos, que no a sus contemporáneos, como prueba la angustia de Yehosua ha-Lorqí, su discípulo.

Si los tratados de Teresa hubieran sido anónimos, quizás las huellas de su herencia conversa no hubieran sido rastreadas por los investigadores. Es necesario tener presente que Teresa es conversa de tercera generación, así como la credibilidad ortodoxa de sus antecesores, entre ellos hombres religiosos que contaron con la confianza de Papas, monarcas y escritores que dejaron su memoria espiritual escrita. Tanto demostró esta familia su devoción cristiana que, aún teniendo documentada su raíz judía, obtuvieron en 1604 la limpieza de sangre.

No obstante, Clara Esther Castro Ponce insiste en que falta aún estudiar los tratados de Teresa en busca de un texto codificado con claves para ser entendidas por los conversos criptojudíos¹³¹³, interpreto que al modo que defendiera Colbert Nepaulsingh en su análisis del Lazarillo de Tomes¹³¹⁴. Sin embargo, tal lectura crítica implicaría un nivel cultural que *a priori* parece poco posible en el mediocre medio judío

¹³¹² Si bien es cierto que aún siendo rabino, Salomó ha-Leví gozó de favor en la corte castellana. FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena...*, p. 29.

¹³¹³ CASTRO PONCE, Clara Esther: *“El sí de las hermanas...”*, p. 19.

¹³¹⁴ NEPAULSINGH, Colbert I.: *Apples of Gold in Filigrees of Silver: Jewish Writing in the Eye of the Spanish Inquisition*, Holmes & Meier, New York, 1995.

de aquella época, pues precisaría un conocimiento a menudo trilingüe (latín, castellano y hebreo) y gran familiaridad con el Nuevo Testamento y con la tradición escrita judía. Además, cifrar en textos codificados la transmisión conversa sería reductivo y quizás contraproducente¹³¹⁵.

Como yo no estoy capacitada para tal tarea y entiendo *Arboleda y Admiración* fruto de una mujer religiosa de su tiempo, dejo la cuestión abierta a la espera de dicha investigación.

VI.2. Autoridad y autoría

Como hemos visto, *Admiración operum Dei* surge en respuesta a las críticas que, en términos sexuados, suscita la autoría de *Arboleda de los enfermos*. Esto quiere decir que se cuestiona la autoridad de Teresa de Cartagena como autora (generizada) de esta obra. Ello, y en contraposición a la postura defendida por Alan Deyermond, no debe extrañar porque, como Luisa Muraro y Hanna Arendt nos recuerdan para el mundo moderno (yo creo que su interpretación es extrapolable a la Edad Media y aún más allá), siempre que se ha hablado de autoridad ha sido en clave de poder. En consecuencia, la “*sociedad sólo reconoce una cierta autoridad a quienes ostentan algún poder*”¹³¹⁶.

Si contextualizamos la relación que existía entre autoridad y autoría en la Edad Media, y para ello tomaré el análisis que Montserrat Cabré i Pairet hace, encontramos que al contrario que hoy, en que un texto firmado con nombre propio da autoridad a la persona firmante, en el Medioevo era el reconocimiento de la autoridad el que creaba

¹³¹⁵ SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: “Inflecting...”, p. 16.

¹³¹⁶ MURARO, Luisa: “Sobre la autoridad femenina” en BIRULÉS, Fina (comp.): *Filosofía y género...*, p. 54.

autoría, en un proceso en el que la fuente del saber podía estar ausente de la producción del texto. Como ejemplo, Montserrat Cabré i Pairet propone precisamente el de los textos del saber por excelencia, los Evangelios. En ellos,

*“Jesús está ausente como autor, aunque es su autoridad, previamente reconocida, la que genera su escritura. Una escritura que resulta de la mediación hecha por alguien a quien se le reconoce autoridad como testigo narrador de algo atribuible a otra persona”*¹³¹⁷.

Si aplicamos este planteamiento a Teresa, nos encontramos con que resulta más comprensible la crítica de que fue objeto, puesto que como mujer en principio no sustentaba autoridad alguna¹³¹⁸. Como ejemplo de la normalidad del juicio aplicado a Teresa mencionaré el de Juana de la Cruz (1481-1534), reconocida teóloga, profeta y predicadora, quien contó, entre otros, con el reconocimiento no sólo espiritual sino también político del cardenal Cisneros, el Gran Capitán Gonzalo Fernández de Córdoba, el duque de Alba y el emperador Carlos V. Que la obra (*Conorte y Vida y fin de la bienaventurada santa Juana*) de esta religiosa propuesta a santidad fuera objeto de censura y recelo da cuenta de los obstáculos que por motivo de sexo tenía el establecimiento de su autoridad. Sirva de ilustración el testimonio de un canónigo que, en el contexto del proceso abierto contra la viuda beata Isabel Ortiz, autora de un libro de oración y de meditación, se expresó en los siguientes términos:

¹³¹⁷ CABRÉ i PAIRET, Montserrat: “La autoría femenina” en *La diferencia de ser mujer. Investigación y enseñanza de la historia*, Universidad de Barcelona, Enoe realidad virtual. He tomado esta referencia sobre la autoridad y la autoría medieval por considerarla más completa que, por ejemplo, la señalada por Kautzman, que se reduce a términos formales (fuentes y recursos) mediante los cuales el simbólico (lenguaje constreñido por lo social) subvierte lo semiótico (que sustentaría la construcción del ser), aunque la defensa en sí de su autoría iniciaría un movimiento en sentido contrario, a resultas de lo cual se altera el proceso de significación en el Simbólico (superestructura), y Teresa establecería su autoridad como mujer escritora, *The Paralell...*, pp. 43-58. Otra aproximación a la complejidad de la autoría femenina: GÓMEZ-BRAVO, Ana M.: “‘a huna senhora que lhe disse’: sobre la práctica social de la autoría y la noción de texto en el *Cancionero Geral* de Resende y la lírica cancioneril ibérica” en *La corónica* 32.1 (2003), pp. 43-64.

¹³¹⁸ Por eso Ian Johnson reconoce que los términos *auctor* y *auctoritas* sólo se entendían en masculino. Ello le sirvió de argumento a Thomas Hoccleve en su *Dialogus cum Amico* para rimar irónicamente: “*The wyf of Bath, take I for auctrice / bat wommen han no ioie ne deyntee / bat men sholde vp-on hem putte any vie...*”, tomado de JOHNSON, Ian: “*Auctricitas? Holy Women and their Middle English Texts*” en VOADEN, Rosalynn (ed.): *Prophets Abroad. The Reception of Continental Holy Women in Late-Medieval England*, Brewer, Cambridge, pp. 177-178.

“No me parecía bien que el dicho libro hecho de mujer anduviese ni se imprimiese”,

justificándose a continuación con las palabras de San Pablo “*Mulierem in ecclesia docere non permito*”¹³¹⁹, palabras de las que también se haría eco Luis de Maluenda en sus *Excelencias de la fe* (1537):

“La mujer, por sabia que sea, en los misterios de la fe y de la Iglesia ponga un candado de silencio a su boca. Pues es cierto lo que dijeron los antiguos, que la joya que más alinda a la hembra es el candado del silencio a las puertas de sus labios para todas pláticas, y particularmente para los misterios de santidad y para no ser maestra de doctrinas de escrituras Santas [...] El sentido literal dellas [las epístolas de San Pablo], cuánto más el espiritual, es muy dificultoso a los sabios; cuánto más a la señora beata e a la mujercilla que se olvida de la rueda por presumir leer a San Pablo”¹³²⁰.

Además de las críticas explícitas, el silencio fue otra de las estrategias desautorizantes que la sociedad bajomedieval aplicó a los textos firmados por mujer. En Teresa se tradujo en una falta de copias conservadas y referencias; algunas mujeres perdieron el nombre en obras simplemente escritas por “una mujer”, como Christine de Pizan en la versión inglesa de *La ciudad de las damas*; otras veces se atribuían sus textos a familiares varones, como sucedió a ésta misma y a Laura Cereta; incluso sufrían un cambio de autoría radical o desaparecían tras el anónimo, como sucedió por un tiempo a Margarite Porete con su *Espejo de las almas simples*.

No obstante hubo mujeres que, a lo que sabemos, no recibieron crítica alguna, como Constanza de Castilla. Las razones pueden buscarse al menos en tres direcciones que obedecen a parámetros de fuerza: su ámbito de aplicación, su posición y su limitado contenido. Según la primera, su *Libro de devociones* estaría destinado a las religiosas de su convento, quedando, pues, su disfrute reducido a una esfera limitada en espacio y

¹³¹⁹ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones*, p. 203.

¹³²⁰ En ANDRÉS, Melquíades: *La teología española en el siglo XVI*, Editorial Católica, Madrid, 1976-1977, II, p. 558, tomado de SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 196.

auditorio. La segunda atiende por un lado a la sangre real que corría por sus venas, en virtud de la cual se le presuponían privilegios que podían eximirla de obligaciones y normas que pesaban sobre otras y otros comunes, sobreseyendo incluso las que atañen a su género¹³²¹; por otro, cierta autoridad se le reconocía debido al desempeño de una función directiva en su convento como priora. La tercera ofrece una restauración de la mujer dentro de los límites virtuosos tradicionales¹³²².

A este respecto, el público objetivo de los escritos de Teresa sobrepasa los muros conventuales, así como los generizados, declarando anónimos sus destinatarios¹³²³. Del peligro que entrañaba esta apuesta dan cuenta las siguientes palabras de Juliana de Norwich:

*“con ilusión, atención, amor y humildad contempléis a Dios, quien en su amor e infinita bondad quiso que la visión fuera conocida por todos para confortarnos a todos [...], pues es universal y se dirige a todos” (Libro de las revelaciones de Amor, 6)*¹³²⁴,

a pesar de lo cual advierte:

¹³²¹ Por ello Constanza no recurre a las formas generizadas de la *captatio benevolentiae* (aunque haga mención a su posible flaqueza e influencia de Satán), sino que adopta para tal fin términos más genéricos como el de pecadora. SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, pp. 45-46. La naturaleza de su devocionario explica que, a pesar de su origen, éste no sea mencionado y ella misma se cite únicamente con su nombre cristiano. No obstante, la conciencia de su linaje y lo que ello comporta aparece claramente en otra documentación, en la que se nombra como “Doña Constanza, hija de don Juan e nieta del Rey don Pedro” continuando en segundo lugar con “Priora del Monasterio de Santo Domingo de Madrid”, al igual que harían otros como Don Juan Manuel o Leonor de Córdoba. *Ibidem*, p. 164. Incluso en las edificaciones que erigió dejó inscripciones que perpetuaban su recuerdo filial. Así se lee en la Iglesia que iniciara Alfonso XI “A loor de nuestro Señor Dios, Soror Constanza, nieta del muy alto y muy esclarecido príncipe el rey don Pedro, hija del muy excelente y precioso señor don Juan y de la Señora doña Elvira, hija de Beltrán de Heril, del reino de Aragón” o “Esta capilla se empezó a hacer por mandado del muy excelente y precioso señor el rey don Alonso, de buena memoria. Acabola soror doña Constanza, nieta del rey don Pedro y priora deste Monasterio para sepultar al mismo Rey”. En razón de esta filiación se constituyó en mujer de poder, desterrando, por ejemplo, la injerencia masculina en la asignación o exclusión de monja alguna en su convento. MUÑOZ, Ángela: *Acciones e intenciones...*, pp. 133-137.

¹³²² Cfr. “V.4.1. Teresa criticada”.

¹³²³ Acaso revela como rasgo identificativo el padecimiento de una enfermedad, pero es una propiedad ajena a la que circunscribe a las mujeres, aunque, como se ha visto, ésta pueda tener connotaciones generizadas. La falta de identificación sexual de su público se hace explícita en frases como “Ca sin dubda grand confusión e vergüença es a aquél o aquélla que no tiene fuerça ni salud para hazer algund bien” (36r); “Yo no sé quién mejor ni tan bien lo pueda sentir que aquél o aquélla que lo vee por sus ojos” (39v); “E por cierto en estado de gracia y verdadera penitencia está aquél o aquélla que sin sus méritos lo á d[e] querer” (40r), en las que dirige su discurso específicamente a ambos géneros.

¹³²⁴ TWINCH, Cecilia: “Juliana de Norwich...”, p. 158.

“Dios os prohíbe que digáis o asumáis que yo soy una maestra, pues no es así ni nunca fue mi intención; pues soy una mujer, ignorante, débil y frágil. Pero sé muy bien que lo que estoy diciendo lo he recibido por revelación de aquel que es el maestro soberano” (Ibídem)¹³²⁵.

Además no tenemos noticias del desempeño de cargos, ni de acción relevante pública que pudiera salvar la dificultad intrínseca al género de Teresa (como sí pudo demostrarse en el caso de la consejera emparedada). Respecto de sus contenidos, ya se ha visto que conjuga la defensa de la mujer tradicional, pero aporta condiciones y recursos que pueden invalidar su confinamiento habitual.

Victoria Rivera-Cordero propone una fuente de autoridad alternativa: la enfermedad misma. Según esta autora, *“la enfermedad es el punto de arranque de la escritura constituyendo la fuente de donde emerge su autoridad que le permite alcanzar un cierto grado de autoconciencia y sentar las bases de una nueva comunidad de individuos como ella”¹³²⁶.*

Ya se ha demostrado que el estado de enfermedad implicaba la exclusión de una sociedad diseñada para una normalidad determinada (al menos la señalada efectiva y positivamente). También es cierto que la marginalidad que implicó a Teresa su sordera le descubrió nuevos paradigmas medidores y posibilitadores de nuevas realidades, como Victoria Rivera-Cordero dice, *“de una nueva comunidad”*. Por ello no encuentra *a priori* impedimento para tomar la péñola. Sin embargo, su nueva realidad, tanto interna como externa, personal y social, no implica necesariamente la participación de sus contemporáneos, sólo marca una dirección posible que es susceptible de seguirse por otros o no.

Con anterioridad se ha señalado la relación entre la enfermedad y el género femenino para la exclusión o apartamiento social. Teresa logra subvertir esa fatal

¹³²⁵ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 258.

¹³²⁶ RIVERA-CORDERO, Victoria: *Subjetividad, enfermedad...*, pp. 129-130.

concordancia y convertirla en estado privilegiado desde los beneficios precisamente de la marginalidad y el silencio. En palabras de Victoria Rivera-Cordero: “*la enfermedad le permite tener razón, templanza y discreción (tres cualidades negadas a la mujer y al sordo), esto le confiere autoridad y superioridad de manera automática*”¹³²⁷. Pero no es escuchada: quienes participan activamente en el desarrollo normal de su sociedad no viven la propuesta de Teresa, les es invisible, puesto que ellos no viven en la marginalidad y sus novedosas opciones. Teresa misma señala la enfermedad como una de las razones por las que siente la crítica recibida, como un presupuesto que atenta a la homogeneidad pretendida institucionalmente, pero su peso desaparece ante el que supone el de su género. Es posible que, como Victoria pretende, fuera la enfermedad el motor de su nueva identidad como mujer, como persona. Pero es su género el que Teresa vive como mayor dificultad en la recepción de su mensaje, a juzgar por las críticas que ella refleja y a las que contesta en *Admiración*, como si esta característica sustentara más profundamente la categorización social, como de hecho lo es, según tantas investigaciones, paradigmáticamente *La creación del patriarcado*, de Geda Lerner.

Por tanto, y según el sentido medieval de los baremos que sustentaban la autoría, la desconfianza e invalidación de los textos de la castellana es la respuesta lógica que cabría esperar de sus coetáneos. ¿Cómo habría de aceptarse de una mujer, enferma para más señas, un escrito religioso con afán universal, con su implícita verdad en femenino? Otorgar semejante poder sin discusión no hubiera tenido sentido en la sociedad medieval. Porque el poder controla los códigos culturales, constituyendo, de hecho, su quintaesencia.

¹³²⁷ *Ibidem*, p. 167.

“Hasta llegar a la tenaza de una tautología que se expresa históricamente con la identificación de la autoridad con el poder. Por lo que, con todo rigor, debería decir que cuando pienso la realidad, creo pensar en la realidad, mientras que en realidad es el poder el que se piensa en mí”¹³²⁸.

Es por este monopolio por el que se produjo un desajuste derivado del proyecto educativo humanista entre la instrucción femenina casi semejante a la de los varones en su niñez, y el modelo de autoridad imperante en la sociedad europea medieval, cuya consecuencia más evidente fue la imposibilidad de proyectar dicha educación en su adultez, es decir, en su desarrollo y expansión públicos. Ello se tradujo en una necesidad de autorización que, con frecuencia, fue objeto de controversia, como demuestran los casos de tantas mujeres: Isotta Nogarola (1417-1461/8), Nicolosa Sanuti (XV)¹³²⁹, Laura Cereta (1469-1499)¹³³⁰... y Teresa misma.

Un síntoma de esta necesidad puede ser la *captatio benevolentiae*, cuya utilización puede sobrepasar su comprensión como mero procedimiento retórico.

Es un recurso que cuenta con una larga tradición entre las escritoras (Hugeburc de Heidenheim, Hrotsvitha de Gandersheim, Hildegarda de Bingen, etc.) y no es ausente entre los autores (piénsese en Diego de Valera (1412-1488) en su *Tratado en defensa de vituossas mugeres*, donde leemos: “mas aun lo que yo en ello fasta aquí he respondido, segunt la flaqueza de mi juizio” o “Todo hombre es de oír porque espíritu de Dios donde quiere expira; y muchas cosas se callaron por algunos grandes varones que se dijeron por otros menores”; y en Rodrigo Sánchez de Arévalo (c.1404-1470),

¹³²⁸ MURARO, Luisa: “Sobre la autoridad...”, p. 61. Este control, *in primis* de la mediación lingüística, es otra manera de formular la inmasculación que obligaba al inconsciente de Teresa a una identificación con modelos masculinos. Cfr. “IV.4.2.2. El acceso a la palabra”.

¹³²⁹ HUGHES, Diane Owen: “Invisible Madonnas? The Italian Historiographical Tradition and the Women of Medieval Italy” en STUARD, Susan M. (ed.): *Women in Medieval History and Historiography*, Filadelfia, 1987, pp. 25-57; HUGHES, Diane Owen: “Las modas femeninas y su control” en DUBY, George y PERROT, Michelle (dirs.) *Historia de las mujeres...*, pp. 171-195.

¹³³⁰ RABIL, Albert JR.: *Laura Cereta Quattrocento Humanist*, Binghamton, Nueva York, 1981, referencia tomada de CABRÉ i PAIRET, Montserrat: “Estrategias de des/autorización femenina en la Querrela de las mujeres, siglo XV” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *De leer a escribir I...*, p. 88.

quien afirma escribir “*inculto ruique eloquio*” en *De arte, disciplina et modo aliendi et erudiendi filios, pueros et juvenes*).

Quienes así escribían, además de reflejar posiblemente una conciencia religiosa que reconocía la soberbia y vanidad como pecado¹³³¹, podían bien expresar una genuina falta de erudición, bien hacerse eco de lo que Cicerón había prescrito en *De inventione*, como fórmula para disponer en estado mental favorable a sus lectores llamando la atención sobre su humildad, lo cual resultó en palabras de E. R. Curtius “*modestia afectada*”¹³³².

E. Cassirer ha indicado cómo, durante el siglo XV era frecuente, e incluso obligada, la afirmación de la esencia genérica del hombre como fondo protector para la expansión personal¹³³³. Sin embargo, en las peticiones de indulgencia femeninas no se halla esa referencia exculpatoria referida a la naturaleza humana, sino a su género femenino. Y ciertamente suenan de distinta forma estas justificaciones:

“*No haya Vuestra Señoría a jactancia o loca osadía, yo hablar en cosas tan altas, que me miembro ser hombre y vuestro vasallo y no tengo olvidado a Terencio que dice ‘hombre soy y de las cosas humanas ninguna pienso ajena a mí’*” (Diego de Valera, *Carta de Enrique IV*)¹³³⁴ o

“*Cuán polidas cosas de hombres sin letras hemos visto, así como de Francisco Imperial, Álvaro Álvarez, Fernán Manuel, Fernán Pérez de Guzmán y otros inifinitos que no cuento...*” (Fernando de la Torre, *Libro de las veinte cartas y cuestiones*)¹³³⁵,

a las siguientes:

“*Bendito sea el gran Padre celestial, que tanto le agradan los pequeños, que sin accepción de personas ni de sexus, no teniendo en cuenta que esta bendita era muger idiota y otras muchas que ha havido en su sancta Iglesia,*

¹³³¹ Opción reconocida por M^a Mar Cortés en *Teresa de Cartagena...*, p. 136.

¹³³² CAMMARATA, Joan F.: “*Teresa de Cartagena...*”, p. 42.

¹³³³ MARICHAL, Juan: *La voluntad de estilo...*, p. 26.

¹³³⁴ *Ibidem*, p. 26.

¹³³⁵ *Ibidem*, p. 28.

les reveló sus altísimos y profundos misterios” (Juana de la Cruz, *Conorte*)¹³³⁶,

“Pero que fare yo que asi lo podria entender ni mi grosero juyzio y sesso retener quanto entender en vascuence, que por Dios que se muy poco, mayor mente que en ninguna destas escripturas que yo visto aya, no he vido cossa de que yo me pueda aprouchar” (anónima respondiendo a Fernando de la Torre, *Canciones y obras en prosa*)¹³³⁷,

“He escrito estas cosas para satisfacer vuestros deseos, pero las he escrito con mucho miedo e incertidumbre, porque esta no es una empresa para una pobre mujer” (Isotta Nogarola, *De pari aut impari Evae atque Adae Peccato*)¹³³⁸,

“Que vea yo la luz por la cual mi tinebrosa e mugeril ynorancia sea alunbrada” (Teresa de Cartagena, *Admiración...*),

“¿Debo creer, por ser mujer, que no habría de hablaros de la bondad de Dios, habiéndome sido revelado al mismo tiempo que era su voluntad que fuera conocida?” (Juliana de Norwich, *Libro de las revelaciones de Amor*)¹³³⁹).

Aún y todo, podemos encontrar testimonios masculinos en términos tan semejantes a los que presenta Teresa como los que utilizó Pedro Malón en *La conversión de la Magdalena* (1558), el cual define su “*librito*” como “*borrones*¹³⁴⁰ y *niñerías*”, “*tratadillos en lenguaje ordinario, que en la lengua son comunes, en el estilo nada limados, en la materia no muy aventajada*”, su estilo “*pobre y desnudo*” y aún dice:

*“Y si algo de ello le agradare [al lector] alabe al Señor conmigo de quien viene todo”*¹³⁴¹.

¿En qué presupuestos se basa, pues, la diferenciación generizada de estos recursos, si ambos pueden suscribirlos hombres y mujeres? Pienso que cuando un autor

¹³³⁶ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 191.

¹³³⁷ LÓPEZ ESTRADA, Francisco: “Las mujeres escritoras...”, p. 13.

¹³³⁸ ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes: “Teorías feministas *ante literam*: Las mujeres que escriben tratados en los siglos XV y XVI en Italia”, Universidad de Bari, www.escritorasypensadoras.com; cfr. RIUS GATELL, Rosa: “Isotta Nogarola...”, p. 77.

¹³³⁹ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 258.

¹³⁴⁰ Esta calificación le sirve a López Estrada para ver en la obra de Teresa la representación de un esfuerzo que en virtud de su contenido espiritual le impiden escribir según el arte. En apariencia esto mismo es lo que Malón propone. Sin embargo, en mi opinión, en ambos casos se trata de lugares comunes, aunque el trasfondo generizado pueda matizar su interpretación.

¹³⁴¹ ALADRO FONT, Jorge: *Pedro Malón...*, p. 111. Aunque algo posterior a las obras que utilizo como referencia, la traigo a colación por dicha semejanza.

utiliza la *captatio benevolentiae* realmente su intención es mayormente retórica¹³⁴², aunque sea posible contemplar en ella un deseo cierto de indulgencia, siendo en este caso su medida las grandes autoridades reconocidas en su materia¹³⁴³. También es utilizada ocasionalmente como forma de evidenciar una apuesta por la estructura o estilo en la forma de su escritura.

Incluso en las disculpas autoriales dirigidas a las mujeres en los textos misóginos, como hacen Jean de Meun (c.1240-c.1305) en el *Roman de la Rose*, Geoffrey Chaucer (1340-1400) en *Troilus y Cryseida* o William Caxton (c.1422-1492) en su edición de *The Dictes and Sayengs of the Philosophres* no se encuentra rastro de culpa. En estos casos los autores se disculpan por sus textos contra las mujeres, argumentando en su defensa la perpetuación de una tradición clásica o su falsedad teórica. No obstante, declaran impensable la posibilidad de tergiversación en el pensamiento de las grandes autoridades que instauraron esta concepción de los géneros, así como en el desarrollo discursivo se declaran abiertamente conformes a ella¹³⁴⁴. No son, por lo tanto, auténticas peticiones de indulgencia, sino más bien, como dicen Susan Schibanoff y Judith Fetterley, intentos de intimidación y propuestas encaminadas a dirigir la lectura

¹³⁴² Incluso notoria y explícitamente retórica en el caso de Fernando de la Torre (1416-1475), pues cuando, en el *Libro de las veinte cartas y cuestiones* alude a sus “*desvaríos mal ordenados*” o a sus “*letras de desvaríos*” no se refiere a su condición personal o al contenido de su obra, sino a su apuesta por la naturalidad compositiva de las mismas, en contraste con la retórica escolástica.

¹³⁴³ Por ello, añade Malón cuando remite a sus lectores a Dios: “*y si no fuere tal, me avise con caridad cristiana, que me hallará prontísimo para corregir lo que no fuere muy conforme al sentido que la Iglesia Católica Romana tiene y confiesa, que ese mismo tengo yo y confieso*”. Finalmente, no es Dios, sino una institución humana la que dispondrá del juicio justo respecto de su obra (mediación a menudo obviada en la obra femenina). Esta misma disposición es la que explica que en su crítica a los censores de su obra les increpe su arrogancia al suponerse sabios de la talla de Hípias, Gorgias Leóntino, Teofrasto Parcelso, Aristóteles, Platón, San Agustín, San Jerónimo, etc. Es decir, la sabiduría es posible, este hecho no se cuestiona sino que se admite como natural (de hombres), pero sus censores no disponen de ella.

¹³⁴⁴ Es cierto que algunos escritores, como Diego de Valera, socavan la verdad de algunos clásicos, como Séneca, en su opinión sobre las mujeres. Sin embargo, como ya se ha evidenciado en la cita arriba apuntada, el orgullo y prepotencia de su género es patente en su pluma. Es por casos como este por lo que la franqueza de muchos tratados en defensa de las mujeres es puesta en duda, y se refuerza la idea de que, fundamentalmente, responden a imperativos externos a ellos.

femenina de los textos, no como mujeres, sino como los leería un hombre, sin humillación ni escarnio, en una palabra, son una técnica de inmasculación¹³⁴⁵.

Si esta táctica exculpatoria se emplea por una mujer podría suponer una asimilación auténtica de creencias misóginas, como afirma Darcy Donahue¹³⁴⁶. Sin embargo la escritura misma denunciaría la falsedad de este posicionamiento, a mi entender. También puede ser una estrategia ciertamente retórica pero su objetivo va más allá y busca una autorización que no se mide solamente con la pericia de los expertos en su disciplina, ni desde luego busca una transexualización del público masculino en su lectura, sino que existe una autoridad añadida de la que se pretende complacencia y reconocimiento, la masculina (bien sea vista por hombres o mujeres)¹³⁴⁷. O bien cabe entender algunas fórmulas precisamente en sentido contrario, como muestra la remitente de Fernando de la Torre, anulando dicha autoridad, pero en todo caso con un matiz distintivo generizado.

Joan F. Cammarata también interpreta las alusiones menospreciativas de Teresa respecto de su género, su reiteración y exageración, como estrategia cuyo efecto sería el contrario de su contenido, es decir, evidenciar el absurdo de tales tópicos con el propósito de invalidar la estructura dominante¹³⁴⁸. Pienso que esto mismo se refiere a lo que anteriormente he denominado como “arco de distorsión” a cuenta de los cuerpos enfermos y deformados de las mujeres¹³⁴⁹, un lenguaje cuyo significado va más allá del representado por su grafía o físico. En todo caso la referencia es masculina, lo cual es signo de autoridad.

¹³⁴⁵ SCHIBANOFF, Susan: “The Art of Reading...”, p. 85.

¹³⁴⁶ Referencia tomada de MOLINA, Irene Alejandra: ‘*La Arboleda de los enfermos*’, pp. 43-44. En el caso de Teresa de Cartagena, la escritura de *Admiración* desenmascara absolutamente esta posibilidad.

¹³⁴⁷ Yadira Calvo establece que la diferencia estriba en el añadido de su estado femenino a la disculpa habitual en la literatura medieval, sin precisar si obedece a pura retórica o existe una intención real de *captatio benevolentiae*, “Sor Juana Inés...”, p. 248.

¹³⁴⁸ CAMMARATA, Joan F.: “Teresa de Cartagena...”, p. 44.

¹³⁴⁹ Cfr. “IV.5.2. El espacio corporal”.

A la vista de ello, y descartada la teoría de la igualdad de géneros (*sex unity*) en razón de estas críticas, ¿es posible encontrar algún modo de autoridad viable (en cuanto no arrogada por el Poder) en una mujer? La propuesta que hoy nos llega desde los estudios de las mujeres, con toda su gama y divergencia, parece que así lo sostienen y coinciden en que uno de los fundamentos de tal autoridad es la experiencia femenina, ya en sociedad, ya de modo restringido entre mujeres desde la igualdad o desde la práctica de la diferencia.

V1.2.1. Yo, mujer, por ti, mujer, autoridad

Motserrat Cabré i Pairet subraya la importancia de la relación en la autoría de la Edad Media, tanto por la relación de matrocinio o patrocinio, como por la intervención de editores y copistas en la transcripción manuscrita de los textos y por la importancia de la oralidad en la génesis de muchos escritos. En estas relaciones hay que distinguir dos parámetros por los que pueden regirse, el de la fuerza y el de la gracia, para utilizar terminología de M^a Milagros Rivera. El primero ha sido identificado con el que tradicionalmente han regido las relaciones en el dominio del patriarcado, la jerarquía y el poder masculinos; la segunda con el reconocimiento de autoridad desde el ser en la relación entre mujeres.

Efectivamente los diferentes impulsos que parecen regir las relaciones masculinas y femeninas hace tiempo que llamaron la atención de los investigadores. Permítaseme una amplia transcripción que evidencia esta diferencia: Miguel de Unamuno dice en el prólogo a *La tía Tula*

“así como tenemos la palabra paternal y paternidad que derivan de pater, padre, y maternal y maternidad, de mater, madre, y no es lo mismo, ni mucho menos, lo paternal y lo maternal, ni la paternidad y la maternidad, es extraño que junto a fraternal y fraternidad, de frater, hermano, no

tengamos sororal y sororidad, de soror, hermana. En latín hay sororius, a um, lo de la hermana, y el verbo sororiare, crecer por igual y juntamente.

Se nos dirá que la sororidad equivaldría a la fraternidad, mas no lo creemos así. Como si en latín tuviese la hija un apelativo de raíz distinta que el de hijo, valdría la pena de distinguir entre las dos filialidades.

Sororidad fue la de la admirable Antígona, esta santa del paganismo helénico, la hija de Edipo, que sufrió martirio por amor a su hermano Polinices, y por confesar su fe de que las leyes eternas de la conciencia, las que rigen el eterno mundo de los muertos, en el mundo de la inmortalidad, no son las que forman los déspotas y tiranos de la tierra, como era Creonte...”.

Es decir, que la relación que rige y reconocen las mujeres son las leyes eternas de la conciencia, que están más allá de las que gobiernan las civilizaciones, creadas por los hombres.

Sin embargo ese “crecer por igual” ha sido contestado por una parte del feminismo, básicamente desde la práctica de la diferencia:

“La relación dialéctica dispar entre dos mujeres crea las condiciones para una existencia ontológica no escindida. El reconocimiento (autorizado) de la otra (la mediación) permite la salida de lo inmediato y el amor de sí. Sin tener pues la necesidad de refugiarse en el ‘núcleo de sombra’, en esa intimidad que es el único lugar sin lugar, en el cual le es posible a una mujer reencontrarse cuando el simbólico corriente la dice y la niega al mismo tiempo. El espacio íntimo se articula entre sí y sí y con el fuera de sí. Se convierte en morada”¹³⁵⁰.

Desde estos postulados se reivindica la desigualdad en términos de autoridad entre las mujeres, que sería precisamente el medio de creación de la existencia femenina.

En mi opinión, ambas proposiciones pueden entenderse en el mismo sentido, puesto que la *sororidad* nos da la clave interpretativa que media en las relaciones entre mujeres, las de la conciencia, mientras que la autoridad de la relación dispar no es sino una consecuencia de esa conciencia. La igualdad y el crecimiento en comunión de las mujeres se referiría, a mi entender, a la equivalencia en su sentido estricto, a la

¹³⁵⁰ FISCHER, Cristiana y OTRAS: *La differenza sessuale: da scoprire e da produrre*, pp. 35-36 en RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Nombrar el mundo...*, pp. 196-197. Cfr. MURARO, Luisa: “Sobre la autoridad femenina” en BIRULÉS, Fina (comp.): *Filosofía y Género...*, pp. 51-63; IRIGARAY, Luce: *Étique de la difference sexuelle*, Minuit, París, 1984.

imposibilidad de estructuras jerárquicas inamovibles y a la peculiar forma de relación entablada entre las mujeres.

Volviendo al caso de nuestra autora, Juana conoce a Teresa, y reconoce en ella una autoridad que no emana del poder, sino de la experiencia relacional con ella, desde la conciencia del ser. Acercándose de este modo a los escritos de Teresa, sin posicionarse jerárquicamente respecto de ella, recibe el mensaje vivificador de su confesión, y entra en una relación amorosa que le hace reconocer su autoría. Como consecuencia, Juana se hace testigo del nacimiento de una identidad nueva, nacida desde la experiencia del amor, y la resonancia obrada en ella misma la autoriza para convertirse en cierto modo en mediadora y matrocinadora del segundo trabajo de Teresa, una nueva llamada al reconocimiento del valor de la experiencia de la autora, a una nueva forma de entender la autoridad y consecuentemente la autoría, a un deseo de compartir una forma distinta de entender y vivir la vida, que desde el pensamiento de la diferencia sexual se traduciría en un vivirse mujer¹³⁵¹.

La relación entre estas dos mujeres pone en evidencia la existencia de estructuras de sociabilidad femenina que se establecen a través de lazos laborales, amorosos, familiares, o vecinales y que son soportes de transmisión de contenidos entre los que figuran los culturales y religiosos, cuya proyección solía darse *a priori* en el ámbito familiar, y por tanto con repercusiones en el espacio público de lo social, pues, según lo visto, establecer barreras divisorias entre ambos niveles sería un error. De esta forma se descubren unas mujeres que asumen funciones educativas y de mediación que implican de forma incontestable autoridad.

¹³⁵¹ Yo entiendo esa diferencia desde los presupuestos del espíritu, como ya he dicho e insistiré más adelante.

Ejemplos de ello son la relación autorizante entre Juliana de Norwich y Margery Kempe, establecida al acudir ésta a la reclusa en busca de consejo respecto de sus visiones; la de Margarita de Oingt que escribe sobre Beatriz de Ornacieux; la de Santa Catalina, su amiga y protectora Alessia Saracini y otras vecinas de Siena¹³⁵²; la de Columba de Rieti y su modelo favorita, Catalina de Siena; la de Vannozza y otras y Francisca Romana, a quien toman por ejemplo y colaboran en sus acciones; la de Lucía Mascheroni y Catalina de Bolonia; la de Aldonça de Montsoriu, editora de la *Vita Christi* con su autora Isabel de Villena; etc.

Son mujeres quienes dotan a otras mujeres de autoridad en su propio reconocimiento desde la conciencia del ser, a la vez que les es devuelta en los mismos términos en una relación recíproca. Esta sororidad fue, quizás, el resultado de una necesidad de buscar otras direcciones vitales y de mediación que no fueran la jerarquía y el poder que presidía una sociedad que, mecánicamente, dudaba de la verdad femenina.

Con frecuencia el tratamiento entre ellas denota esa autoridad que en ocasiones se expresa en términos de sororidad, como el “*hermana mía*” de Juliana de Norwich refiriéndose a Margery Kempe, o bien remite a la primera experiencia vivida, la de la madre: como “*monna Alessa*” se refiere Catalina de Siena a una discípula o “*mia reverenda madre in Gesù Cristo*” a Beatriz della Scala¹³⁵³.

Como vemos, la intitulación madre-hija puede ser intercambiable en los términos de la interlocución, en una concepción de la autoridad recíproca entre quien la detenta y quien la reconoce. Por esta reciprocidad yo prefiero como su expresión el de la

¹³⁵² SCOTT, Karen: “The Lay Apostolate...”, p. 110-113.

¹³⁵³ De forma similar puede interpretarse la preferencia por parte de una orden femenina de acogerse al patronato de una mujer, como sucede en la de la Compañía de Santa Úrsula, fundada por Ángela de Merici, que elige a Catalina de Alejandría por patrona.

sororidad entre mujeres adultas, porque así se evita la inamovilidad y unidireccionalidad de la relación madre-hija a la vez que la adultez entraña autoridad vital.

Asimismo, este reconocimiento desde la conciencia del ser llevó a muchas mujeres a elaborar una genealogía femenina que fundamentase su orden simbólico. Algunas lo hicieron a través de figuras alegóricas, como puede reconocerse en la obra de Christine de Pizan, quien habló desde sí mediando con la autoridad de Razón, Rectitud y Justicia¹³⁵⁴. Las más lo hacen desde la realidad encarnada. Esta misma autora participa en esta construcción precisamente reconociendo a su autoridad creadora más evidente, su madre, en quien reconoce ascendencia en su propia obra literaria. También Nicolasa Sanuti reconoce en las mujeres que le antecedieron en el uso de la palabra pública, justificación para su propia incursión y por ello recurre a su autoridad para la defensa de este derecho.

Ejemplo universal para ese uso fue María Virgen en su representación como maestra, profetisa, sacerdotisa e intercesora, tanto en textos como en sermones e iconografía, medios que contemplaron en esa tesitura a otras mujeres, paradigmáticamente santas.

Luisa Muraro añade a esta concepción relacional una específica respecto de la lengua: el hecho de escribir en lengua vernácula o materna entraña una capacidad disruptura que implica revivir en la comunicación todo lo que se asocia con la relación materna:

¹³⁵⁴ CABRÉ i PAIRET, Montserrat: “Estrategias de des/autorización...” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *De leer a escribir I...*, pp. 82-3.

“la escritura de Dios en la lengua de esta última [la madre] tuvo el poder, yo sostengo, de cambiar el sentido de la autoridad”¹³⁵⁵.

Esta hipótesis explicaría que la nueva teología en lengua materna nacida en el siglo XIII con el propósito de hacer llegar el mensaje espiritual al laicado, el cual no tenía acceso a la lengua “de Dios”, el latín, fuera obra mayoritariamente de mujeres. Inevitablemente se plantea la cuestión del porqué.

El acceso a la ciencia de Dios quedaba desvelado por obra de las traducciones a todo el laicado, hombres y mujeres. Por otra parte, según la “hipótesis Sapir-Whorf” la lengua materna influye en la manera en que se observa y aprehende el universo, de lo que se desprende que el pensamiento conceptual se deriva de la lengua misma¹³⁵⁶ y que ambos sexos lo comparten. Todos ellos reviven la primera relación con lo otro en femenino, la madre, desde una nueva posición de poder, pues es a través de las enseñanzas por ella recibidas, en este caso la lengua, como les es posible acceder al discurso de Dios. ¿Dónde reside la diferencia para esta irrupción femenina en la escena de las letras y de la teología?

En primer lugar apuntaré que, en opinión de muchos psicólogos, la transmisión del lenguaje (materno) difiere respecto del género del receptor. Aún de manera inconsciente, la madre transmite en su comunicación diferencias al hablar a niñas o a niños (al margen de las limitaciones que imponga la propia lengua, como el neutro universal masculinizante de la castellana, entre otras). Es decir, a pesar de compartir un mismo lenguaje formal, la aprehensión del mundo sí pudo ser diferente para los distintos sexos e ir implícita en ella cierta afirmación diferenciada de autoridad.

¹³⁵⁵ MURARO, Luisa: “Margarita Porete...”, p. 89.

¹³⁵⁶ A pesar de lo extendido de esta hipótesis, hay algunas disidencias. Por ejemplo, Julia Kristeva distingue dos etapas en el proceso del desarrollo de la capacidad lingüística: una primera, la semiótica, transmitida por la madre, y una segunda, la simbólica, marcada por el corte primordial que representa la sustitución de la madre por el padre en dicha transmisión. RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Nombrar el mundo...*, p. 207-208.

Además de esta posibilidad y de forma coadyuvante, añadiré otra argumentación. Creo que la razón profunda de aquella irrupción literaria está en que la relación madre-hijo ya tenía instituida su legitimidad, la encarnación del Hijo en la Madre por excelencia avalaba su existencia. Además, la existencia de Dios en sus tres formas, Padre, Hijo y Espíritu, le permitía al hombre definir su género y alcanzar su plenitud en su esencia sexuada. La recepción de la palabra de Dios en lengua vernácula pudo hacerle revivir más cercanamente una relación de la que siempre había gozado, pero puesto que él, como hombre, ya disfrutaba de la autoridad que se suponía a su sexo, no supondría descubrimiento en este sentido.

En cambio, el orden simbólico de la madre en su relación con la hija no estaba construido¹³⁵⁷. De ahí que sea reconocido como el núcleo o raíz de la configuración del orden simbólico de la mujer.

Si en el siglo XIII algunas mujeres fueron capaces de fundamentar a través de ese eco lingüístico materno la relación con su madre y recuperarla desde el respeto, el amor y el reconocimiento de la autoridad de su herencia, este hecho novedoso y profundísimo pudo ser una poderosa razón por la que se decidieran a tomar la palabra, esa herramienta que autoriza, que otorga veracidad, verdad y existencia, porque ellas ya se habían reconocido y “re-creado”. De esta forma, su orden simbólico quedaba establecido. Creo que esta teoría explica plausiblemente la incursión de las mujeres a partir del siglo XIII en la teología, precisamente aquella ciencia por la que las criaturas humanas se definen en esencia y trascendencia, encuentran su identidad más profunda¹³⁵⁸.

¹³⁵⁷ Cfr. MURARO, Luisa: *El orden simbólico de la madre*, Horas y Horas, Madrid, 1992; IRIGARAY, Luce: *El cuerpo a cuerpo con la madre*, La Sal, Barcelona, 1985; una visión resumida en RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Nombrar el mundo...*, pp. 205-212.

¹³⁵⁸ Como señala Cristina Segura, el dominio de géneros literarios por parte de las mujeres fue progresivo a lo largo de la Edad Media, según su preparación intelectual se ampliaba. A pesar de que existen excepciones, en general puede afirmarse que en principio las mujeres escribieron textos eminentemente literarios, poesía e incluso teatro, siguiendo las modas de la época. Luego, la elaboración de sus escritos

De esta forma las vulgarizaciones minaron, según Luisa Muraro, la exclusividad masculina de la cultura, su autoridad y por tanto la ortodoxia. De esta inesperada conjunción, junto a la asunción del lenguaje utilizado por la literatura cortés, surgió una nueva relación con las Sagradas Escrituras reflejada en la mística y que la dotó de un sentido más libre, ligero, de la verdad dogmática. De la primacía de la exégesis bíblica se pasó a una superación del texto sagrado. “*La fuente práctica y experimental del saber*” disfrutaban de un ascendiente que inclina la balanza a su favor frente a la teología representada por la palabra de Dios. En palabras de Giuliana Carugati,

*“la escritura mística se configura como envés de la Escritura, casi sustituyéndola con el gesto violento de quien se sabe capaz, ‘por la gracia de Dios’, de otra escritura, tan veraz como la primera incluso en su reconocida fragilidad”*¹³⁵⁹.

Estos presupuestos conectan perfectamente con la relación autorizante entre mujeres antevista, y explica precisamente las nominaciones con las que se refieren unas a otras en épocas anteriores al siglo XIII, como en el caso de Hildegarda de Bingen, Herralda de Honenburg y Hrotsvitha de Gandersheim (todas ellas del siglo XII). En los testimonios que de estas mujeres nos han llegado específicamente podemos rastrear expresiones como “*madre dignísima*”, “*mi única y casi madre amadísima en Cristo*”,

pasó por motivaciones diferentes a las puramente literarias: cartas dirigidas a poderes públicos, a familiares, biografías, etc. También hubo, evidentemente, mujeres que dedicaron su esfuerzo a escribir tratados religiosos y teológicos antes del siglo XIII, pero fueron pocas. Es por ello que insisto en la circunscripción de esta teoría al período indicado siguiendo, entre otras, a Teresa de Lauretis en el entendimiento de la subjetividad generizada como una propiedad emergente de una experiencia historizada y la identidad como activo en construcción, esto es, un saberse situada. La novedad de ese nuevo acceso a lo divino sería un factor decisivo de dicha experiencia historizada y su difusión más general. LAURENTIS, Teresa de: “The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S., and Britain”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol 1, nº2 (1998), pp. 3-37, especialmente 9; SEGURA GRAIÑO, Cristina: “La voz del silencio” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio...*, I, pp. 12-13. A su vez, este acceso progresivo y concreto femenino a los géneros literarios y la utilización de la lengua de la infancia explicaría el vocabulario más abierto y sentimental de los textos religiosos: comparando dos textos de mujeres originarias del mismo medio como son Mechtild Hackeborn, en latín, y Metchild de Magdeburgo, en vernácula, demuestran que ésta segunda se expresó de forma más vivencial, cercana, con mayor sentido de la vulnerabilidad personal y de una relación más inmediata con Dios, BYNUM, Caroline Walker: “El cuerpo femenino...”, p. 176.

¹³⁵⁹ MURARO, Luisa: “Margarita Porete...”, p. 85.

etc., en las que a ellas se refieren y “*dulcísima hija*”, “*hija*”, “*hija de Dios*”, “*hija mía*”, etc. en sus respuestas. Las razones son las mismas que las de la teología materna: son mujeres (cuerpos y lenguajes generizados) las que se convierten en trasmisoras de lo divino, las que posibilitan el acceso de otras y otros al mundo espiritual en un eco materno, que sería en este caso mucho más evidente por identificación física y por ello mismo se facilitaría la institución de la autoridad del simbólico madre-hija.

Marirì Martinengo, a pesar de reconocer que es en la relación madre-hija donde el orden simbólico de la mujer puede restablecerse y que “*mantener las distancias conserva el régimen de disparidad, impide la identificación, la confusión, consiente el crecimiento de la autoridad de la otra, haciendo eficaz la relación en el plano simbólico y productiva en el nivel práctico*”, confiesa que a veces este tipo de autoridad se le antoja patriarcal¹³⁶⁰. Es cierto que a primera vista pudiera pensarse, como hace esta autora, que ésta es un tipo de relación simbólica en la que las mujeres pueden mirarse y medirse simbólicamente en razón de que comparten el mismo sexo y un cuerpo semejante, con lo que ello comporta. Y esta identificación no es baladí en las hipótesis que estamos barajando. No obstante, la gran diferencia entre la autoridad patriarcal y la otorgada por el simbólico madre-hija propuesto aquí radica en que la primera se basa en una jerarquía de poder, mientras que la segunda erige su ascendiente a través de la conciencia del ser. Mientras el mundo patriarcal establece sus pautas de dominación por el lugar determinado y determinista heredado, el femenino instauro sus estrategias de relación desde el reconocimiento no totalitarista, sino recíproco. El primero encarna en una persona el poder por su situación jerárquica. El segundo reconoce la autoridad de una persona en este o aquel campo, y ésta la de las demás en los suyos respectivos. Y

¹³⁶⁰ MARTINENGO, Marirì: “La armonía de Hildegarda –Un epistolario sorprendente–” en MARTINENGO, Marirì; POGGI, Claudia; SANTINI, Marina; TAVERNINI, Luciana; MINGUZZI, Laura: *Libres para ser...*, p. 29.

ésta es, en mi opinión, la gran aportación que las mujeres pueden hacer al mundo. Es éste el salto cualitativo desde el que es posible amar como adulta a la propia madre, como propone la Librería de mujeres de Milán para hacer posible el establecimiento del simbólico de la mujer, desde el reconocimiento y la conciencia de ser. De este modo se facilita una identificación propia específica respecto de una naturaleza compartida, no replicada, y por tanto no patológica¹³⁶¹.

Un apunte más respecto de las lenguas de comunicación de lo divino. Es cierto que la mayoría de las místicas y escritoras religiosas escribieron en lengua materna, un medio que posibilitaba una mejor transmisión de su experiencia y mensaje. Como se ha señalado la cercanía y sintonía que pervive en ella facilitó el acceso de algunas mujeres a los misterios de la religión. Sin embargo, algunas también se expresaron en latín, combinando en grado diferente, ambos idiomas. ¿Qué significación puede darse a este hecho? Lo más habitual es argüir que se trata de una estrategia esgrimida por esas mujeres para sustentar una autoridad que incluye los saberes relegados a las esferas masculinas¹³⁶². Claro ejemplo de esto es Sor Isabel de Villena, quien interpola en su *Vita Christi*, escrita en valenciano, numerosas citas latinas prescindiendo de la referencia a la fuente original, “*manteniendo así el prestigio mágico, erudito y doctoral de la retórica patrística que sólo un grupo de religiosas cultas debían ser capaces de descifrar y valorar*”. Además, tal y como se presentan tales citas podrían fácilmente pasar por originales de la abadesa, contribuyendo a fomentar la fama de docta de que gozaba esta autora¹³⁶³. Algunas, como Constanza de Castilla, utilizan el latín alternativamente con el castellano evidenciando un conocimiento profundo de ambas

¹³⁶¹ Agradezco enormemente la ayuda prestada por el psicólogo Jesús Elecalde en su orientación para la comprensión de estas lecturas.

¹³⁶² Y más que masculinas, autorizadas y prestigiosas, como evidencia el caso de Pedro Ruiz de Alcaraz, quien, a pesar de desconocer el latín, transcribía pasajes bíblicos memorizados y les procuraba traducción al castellano. SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 4.

¹³⁶³ HAUF, Albert G.: *D'Eiximenis a Sor Isabel...*, pp. 330-331.

lenguas. Otras, como Teresa, simplemente apuntan citas referenciadas o incluso alguna frase, como el título del segundo tratado, lo cual no implica que conociera profundamente esta lengua¹³⁶⁴.

Además del grado de conocimiento que detentan y que revelaría un status educativo, su empleo denotaba un carácter distinto al que transmitía el realizado por los hombres. El de las mujeres remitía al latín de la liturgia y el salterio, mientras que el de los hombres respondía más al abstracto de la escolástica¹³⁶⁵. Es decir, incluso en el empleo común de una lengua oficial como el latín, existían rasgos diferenciadores relacionados con la distinta forma de experimentar a Dios: las mujeres más personal, experimental, emotivo; los hombres más mental. Además de la lengua, también estas diferencias estaban presentes en el desarrollo expresivo del discurso mismo: el femenino tenía un estilo más afectivo, inmediato, sensorial y cercano al lenguaje oral; en el masculino predominaba el estilo abstracto conceptual y normativo. Incluso, según algunos estudios ya señalados, la elección de imágenes a través de las cuales expresar su pensamiento manifiesta preferencias distintas según el sexo de quien escribe. Quizás en ello también pueda evocarse el recuerdo de aquella autoridad materna y sus atributos.

VI.2.2. Yo por ti autoridad

Pero, esta mediación entre mujeres, ¿es exclusiva de ese género? No, los testimonios atestiguan que la mediación desde la conciencia del ser entre los sexos también fue real: Santa Catalina de Siena llama a Raimundo de Capua “*mi Padre y mi*

¹³⁶⁴ No obstante, aún cabiendo la posibilidad de que únicamente se trate de una apropiación, Ronald E. Surtz subraya la importancia de que Teresa se apropie en primera persona de una frase en lengua latina, “Domine, Domine, ut uideam lumen” (61v), en un texto de pretendida difusión pública, por su implícita apropiación del lenguaje “masculino” y su amenazadora incursión en un territorio intelectual masculino. SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, pp. 36-37.

¹³⁶⁵ CORTÉS TIMONER, M^a del Mar: *Sor Juana de la Cruz...*, p. 50.

hijo”, evidenciando que la reciprocidad de autoridad y reconocimiento, la sororidad adulta, puede darse entre hombres y mujeres, como demuestran la relación entre San Francisco de Asís y Santa Clara o la de San Jerónimo y Santa Paula y Santa Eustoquio. Explícitamente podemos leerlo de Giovanni Colombini en sus cartas a la abadesa de Santa Bonda, en Siena:

*“My mother, I embrace you a hundred thousand times [...] You are to me as Christ in my heart”*¹³⁶⁶.

Por esto la proyección de autoridad de algunas de estas mujeres no se restringe a sus seguidoras, sino que se extiende a seguidores e incluso, subsidiariamente a su través a sus consortes, como explícitamente se reconoce en las epístolas de Catalina de Siena¹³⁶⁷.

Creo que la dificultad de aprehender esta posibilidad estriba en que la mediación por la fuerza que sustenta la relación imperativa heterosexual del patriarcado puede funcionar como un apriorismo en el análisis de los vínculos entre hombres y mujeres. La forma de salvarla es un cambio de parámetros, de nuevo escuchando a Miguel de Unamuno,

“Sin que quepa negar que el varón hereda feminidad de su madre, y la mujer virilidad de su padre. ¿O es que el zángano no tiene algo de abeja, y la abeja algo de zángano? O hay, si se quiere, abejas y zánganas”.

Este cambio de parámetro, fuera de la dialéctica de la fuerza, creo que puede ser aplicada a algunos otros razonamientos esgrimidos por estudiosos respecto del testimonio de algunas místicas. Propongo para argumentarlo la interpretación que Victoria Cirlot y Blanca Garí hacen de la traducción al latín por parte del fraile A. de las palabras de Ángela de Foligno, como prueba de que en su mente se hallaba como

¹³⁶⁶ GILL, Katherine: “Women and Production of Religious Literature...”, p. 82. Sobre la relación paradigmática de las Santas y sus confesores, *cf.* DILLON, Janette: “Holy Women and their confessors” en VOADEN, Rosalynn (ed.): *Prophets Abroad...*, pp. 115-140.

¹³⁶⁷ CASAS NADAL, Montserrat: “Consideraciones sobre las cartas...”, p. 897.

necesidad primera el sometimiento del pensamiento de esta mujer a juicio. Yo creo que cabe otra posibilidad: a pesar de sus dudas iniciales, y teniendo en cuenta que en el momento de la redacción del texto él está convencido de la autenticidad de la experiencia de Ángela, como hombre religioso y conocedor de la lengua por excelencia en la que se expresaba la doctrina, este escriba pudo hacer una traducción al latín por considerar esta lengua la apropiada dado el carácter de la narración de la autora, más que por una reflexión sobre la naturaleza trasgresora, en su sentido político, del empleo de la lengua vernácula. No digo que el resultado de tal elección no tenga implicaciones políticas, sino que el sentido primero del fraile no fuera coactivo, sino de reconocimiento. Así parece confirmarlo al reconocer tanto sus dudas iniciales como que su escritura sucede en presencia de la mujer *“sin añadir nada mío desde el principio hasta el final sino omitiendo mucho de lo bueno que decía, pues no lo podía ni comprender ni escribirlo”*¹³⁶⁸. Su valoración positiva, la confesión de su propia ineptitud en la transcripción y su decidida admiración apoyarían esta tesis.

A este respecto hay que subrayar la relación heterosexual establecida entre patrocinadores, transcriptores y autoras¹³⁶⁹. De este modo cabe entender los vínculos entre Jean Gerson y Juana de Arco; Juan de Corrales y María de Ajofrín; el editor del *Libro de la oración*, María de Santo Domingo y sus valedores Antonio de la Peña, el

¹³⁶⁸ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interna...*, p. 199.

¹³⁶⁹ Especialmente difícil se hace esta última relación en que la autoridad de la emisora se comparte con el mediador/testigo. Así expresa Ángela de Foligno la distancia entre la palabra y la experiencia, y a la vez la dificultad de expresión de las personas iletradas, al comprobar el dictado que recogía su escribiente: *“Por estas palabras recuerdo las que te dije, pero es escritura oscurísima, pues estas palabras que me lees no explican lo que llevan, y por eso es oscura escritura [...] Escribiste lo que es menos bueno y lo que es nada, pero no escribiste nada de lo precioso que siente el alma”* o se demuestra por la revisión que Margery Kempe hace junto a un amigo sacerdote que se encarga de la redacción definitiva de su autobiografía del primer texto dictado a un escriba anónimo laico. CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, pp. 201, 259. Sobre la dificultad de autoría en las personas iletradas, *cfr.* WYNNE-DAVIES, Marion: “Abandoned women...”, p. 17. Un artículo que rastrea esta relación en el tiempo respecto de las franciscanas puede consultarse en BARBEITO CARNEIRO, M^a Isabel: “Los franciscanos y la causa femenina. Apuntes bibliográficos” en GRAÑA CID, M^a del Mar (ed.): *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas. I Congreso Internacional*, Griselda Bonet Girabet, Barcelona, 2005, pp. 125-145.

Rey Fernando el Católico y el duque de Alba; el Cardenal Cisneros y Sor Juana de la Cruz, Raimundo de Capua como escribiente y adalid de Santa Catalina de Siena, Ángela de Merici y su biógrafo Francesco Landini; Hosanna de Mantua y su director y biógrafo Francesco de Silvestri; Pierre de Reims, que compartió su actividad biógrafa sobre Colette Boilet con Perrine de la Roche y de Baume; etc.

Esta es la disposición que ha permitido comprender el apoyo de Juana de Mendoza, no en términos de violenta respuesta hacia la agresión sufrida por su amiga, sino como un reconocimiento privilegiado de la capacidad de Teresa de inscribir en el mundo una experiencia que considera significativa. Y este talento mediador que mostró Juana para con Teresa se refleja en su actividad como inspiradora de otros autores, también varones, y evidencia su autoridad y formación, capaces de dar medida de grandeza y autoría a escritoras y escritores¹³⁷⁰.

El papel de Juana como matrocinadora, además de evocar a tantas otras mujeres como Ana de Bretaña, la reina María, esposa de Juan II, Isabel de Portugal, duquesa de Borgoña, la reina Isabel I de Castilla, etc. y evidenciar la sororidad y su poder autorizante, hace preguntarse por aquellos autores que se adscribieron de algún modo al discurso a favor de las mujeres. Margaret King alude a dos posibilidades: bien porque escribieron obras que respondían al encargo de ellas y ello implicaba por tanto un tono laudatorio, bien porque efectivamente a esos autores el género femenino les merecía dicho aprecio¹³⁷¹. Ambos casos respaldan la autoridad de este género: el primero desde

¹³⁷⁰ Mary Elizabeth Frieden contempla la posibilidad de que la intimidad entre estas dos mujeres sugerida sobre todo en *Admiración* sea tan solo simulada, un recurso retórico para añadir verosimilitud a la relación entre autora y receptora, *Epistolarity...*, pp. 81-82. No comparto esta visión, pues las posibilidades de relación entre ambas eran fundadas, como se ha visto anteriormente. Aún en el caso de que su conexión fuera ficticia, ello no invalida el razonamiento expuesto, es decir, en la mente de Teresa una relación de este tipo proporcionaría autoridad, y la contempla factible, creíble y por tanto realizable.

¹³⁷¹ KING, Margaret L.: *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, Madrid, 1993, tomado de VARGAS MARTÍNEZ, Ana: "La autoridad femenina en Cristobal Acosta: una cuestión de orden simbólico" en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos...*, p. 97.

la fuerza o código patriarcal, lo cual no representa cambio simbólico alguno; el segundo desde la conciencia del ser o gracia, que denotaría una apuesta política arriesgada y decidida. Probablemente ambos casos se dieron en el debate, aunque en proporción muy desigual, a juzgar por los resultados.

Aún una derivación más del cambio de parámetros. Convengo con Montserrat Cabré i Pairet en que la crítica recibida por Teresa (y Laura Cereta y otras) la mediatizó y provocó que parte de su actividad y energía se dirigieran a la defensa y legitimación de su labor intelectual. Sin embargo disiento de su interpretación, según la cual dicha mediatización impediría la continuación del proceso de conocimiento de sí mismas en el punto anterior a la censura¹³⁷².

Yo creo que este hecho sí tuvo un impacto en su trabajo, pero el posicionamiento ante él supone una elección que forma parte de la construcción vital de quien lo enfrenta. Una posibilidad que tenían estas mujeres era callar su voz y doblegarse al juicio a que fueron sometidas; otra obviarlo y continuar escribiendo en otras direcciones; pero ellas prefirieron responder concretamente al ataque. Ello, en mi opinión, no se traduce en una involución, ni en una orientación obligada desde el exterior, sino una evolución elegida libremente, un camino como otros posibles para el autoconocimiento, porque la libertad está, en último extremo, dentro de cada persona. Los acontecimientos y límites, facilidades y oportunidades, las prohibiciones y obstáculos son medidas y coordenadas desde las que los individuos se construyen y buscan su conocimiento y realización, su autoridad y libertad.

¹³⁷² CABRÉ i PAIRET, Montserrat: “Estrategias de des/autorización.. .”, pp. 88-91.

VI.2.3. Yo autoridad...

Teresa, *a priori*, no cuestiona en *Arboleda de los enfermos* el orden jerárquico social, ni político: si critica al estamento nobiliario y religioso, lo hace por el apartamiento de sus deberes; si rompe con su familia, es por faltar ésta a sus deberes tutelares y amorosos; si escribe, no hace sino cumplir la obligación de todo cristiano de alabar a Dios; cuando ella misma es objeto de crítica recurre al Padre protector y la singularización virtuosa de su incursión escrituraria. Incluso asiente la que clásicamente se ha denominado “*separación de esferas*”. Aparentemente, pues, acata las normas de su sociedad. Sin embargo, la ruptura de la dicotomía vida activa/contemplativa, ámbito interno/externo del discurso expuesto en su trabajo con su propio ejemplo supone una revisión de esta postura, pues representa un cambio simbólico que incide en la política y el saber, ambos de gran incidencia social.

Ya se ha visto que Teresa se expresa en estilo directo desde su “yo”, “yo digo e afirmo”, etc. En general ésta es la formulación que suelen emplear los tratados de consolación. También es cierto que si la mano desde la que se manifiesta ese *yo* es femenina adquiere un matiz superlativo, en el sentido de que demuestra una confianza y seguridad en ella misma que afronta su supuesta inexistencia.

El *yo* personal desde el que escribe Teresa es común al expuesto por las religiosas en sus escritos, las más desde su experiencia religiosa directa (Catalina de Génova), otras participando más de un contexto formulario desde la oración (Constanza de Castilla¹³⁷³); aún excepcionalmente y fuera de ese ámbito escriturario, como protagonistas de su propia vida (Leonor de Córdoba) o participando de ambos grupos (Margery Kempe). Ese *yo* se constituye en prueba de la vivencia de la propia autoridad desde la cual se erigen ejemplos, profetas, intercesoras, maestras, etc.

¹³⁷³ Aunque Ángela Muñoz discrepa de la personalización de la oración haciendo hincapié en las generalizaciones que predominan en los protocolos institucionales. MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones...*, p. 146.

Ello nos proporciona

clara prueba de la autoridad que detentaban en el hecho de creer que su biografía, sus palabras, tenían significado suficiente como para inscribirse en el mundo de forma duradera. No es baladí el hecho de que tanto en lengua inglesa como en castellana, sean femeninas las primeras autobiografías¹³⁷⁴. Incluso habría que hacer notar que en la castellana su valor es aún más significativo: en su territorio tiene lugar una renovación importante historiográfica, tanto en cantidad como en la forma de entender la expresión de lo histórico, que además de hacer aparecer junto a la crónica oficial, las crónicas contemporáneas no oficiales, compilaciones de historias de reyes y reinados, crónicas de hechos particulares y libros de viajes, abre camino a la biografía. Sin embargo, este género, que en otros ámbitos europeos suponían un importante avance, en cuanto que sus objetivos se centraban en asuntos particulares de un individuo cuya personalidad se realizaba por razón de sus propias obras, en Castilla se adoptó en sus formas, pero no en sus contenidos, perpetuando arquetipos e ideales de vida que poco tenían que ver con las biografías italianas, por ejemplo¹³⁷⁵. Es por esta diferencia que la toma de la palabra por parte de la mujer castellana para referir su propia vida y acciones como expresión de la conciencia de la individualidad es doblemente significativa.

En la utilización de la primera persona por Teresa (exceptuó las referencias a autoridades del tipo “Onde dize el profetta...”, que son citadas como recursos y por tanto carecen de voz propia), evidencia que es ella misma la fuente de la que bebe su autoridad, aunque ésta se haya nutrido de la experiencia de Dios. No es lo mismo experimentar a Dios que ser vocal de sus palabras, a la manera de Juana de la Cruz, que

¹³⁷⁴ La descripción de la vida que llevaba la hermana Bertken encontrada en la pared de su celda de reclusión es, de hecho, una peculiar autobiografía en la que esta mujer dejó gravado el acto que presidía cada momento de sus días. A pesar de ello, y por el carácter de dietario que parece tener, no me atrevo a definirla directamente como autobiografía.

¹³⁷⁵ MARIMÓN LLORCA, Carmen: *Prosistas castellanas...*, pp. 98-99.

explícitamente se retrata como “*flauta*” o “*trompeta*” que el Señor tañe (*Conorte*, 278v-279r, 301r)¹³⁷⁶ o Ángela de Foligno, quien afirma: “*Y el mismo Dios me dijo: ‘todo lo que está escrito, está escrito según mi voluntad y viene y procede de mí’. Y luego dijo: ‘Lo sellaré’. Y como no entendía qué quería decir ‘lo sellaré’, entonces me dijo: ‘lo firmaré’*”¹³⁷⁷. En estos casos la autoría de quien escribe, transmite o dicta queda disminuida, así como su autoridad queda establecida en términos de testigo activo o mediadora de la autoridad sustentadora de la autoría.

Existe además otra disposición del escribiente: la capacitación singular por obra y gracia de Dios. Es la que Teresa, que no deja de utilizar en exclusiva el pronombre en primera persona, advierte en *Admiración*: “un tratado, que la *gracia* divina administrando mi flaco mugeril *entendimiento*, mi mano escribió” (50v)¹³⁷⁸. Esta alusión a la gracia, que significativamente aparece en el segundo tratado refiriéndola como talento partícipe del primero, una vez criticado, implica que en este caso Teresa no es una traductora de las palabras que Dios le dicta, sino que Dios le faculta para elaborar un discurso en el que Él es el medio posibilitador (no impositivo) de una nueva concepción del entendimiento y ella la autora y autoridad de su experiencia y camino elegido, y por ellos de sus tratados (recuérdese la definición dada al comienzo de la sección de Montserrat Cabré y Pairet). Y así se define, “*abtora o conponedora*” (51r).

Incluso cuando interpela a sus críticos con el interrogante: “¿*qué admiración tan indevota es maravillarse el onbre tanto de alguna cosa por ser buena, que aya por imposible o dubdoso que Dios solo lo aya ispirado e enseñado a aquella persona que lo*

¹³⁷⁶ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: “La predicación en palabras...”, p. 578.

¹³⁷⁷ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 202.

¹³⁷⁸ Otra mención a la misericordia divina en la administración de su simpleza en 25r. Simone Weil afirma que en un proceso de espera, de inmovilidad atenta y fiel, la noción de gracia por oposición a la virtud voluntaria y de inspiración por oposición al trabajo intelectual o artístico expresan, si son bien entendidas, la eficacia propia de la espera y el deseo. Tomado de RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Nombrar el mundo...*, pp. 39-40. Aún aceptando que esto pudiera entenderse de este modo, considero que en el tiempo de Teresa, transido de espiritualidad, la traducción más correcta del término “gracia” se aviene al campo semántico religioso.

fizo?” (59r), Teresa destaca el carácter irreverente e impío de un pensamiento ajeno a Dios como fuente de toda Sabiduría, Poder y Bondad. En su caso, Dios possibilitó sus habilidades para escribir y comprender, pues, interpreto yo, permitió que a lo largo de su vida pudiera desarrollarlas (hecho que si hubiera sido contrario a su voluntad jamás habría logrado) y depositó la semilla y posibilidad de la sabiduría a través de la enfermedad, por la cual Teresa eligió y alcanzó la verdadera ciencia, el Amor de Dios. Así lo sugiere cuando identifica a Dios como el único que le consuela, enseña y lee (61r)¹³⁷⁹, así como a quien ella ha revelado su causa en el escrito (60v). Si existe causa que presentar a Dios Juez (60r-v), ello quiere decir que existe algo que justificar. Si Teresa hubiera sido mero instrumento divino esta argumentación carecería de lógica¹³⁸⁰.

Cierto es que el reduccionismo personal desde el que surge la creación, la *mano*, intenta encubrir esta condición. Pero el posicionamiento desde el que se manifiesta en el tratado quien escribe lo desmiente, por lo que parece obedecer a un intento de apaciguar los encendidos ánimos de sus críticos. Así es como entiendo la inspiración y enseñanzas que afirma recibir de Dios:

“*E non solamente a los que le aman e temen, mas aun los que de continuo le ofendemos, sin le fazer ningund serviçio ni ser dinos de recibir benefiçio de tan santísimo e altíssimo Padre, no dexa de nos instruir e enseñar maravillosos consejos e santas inspiraçiones, e con tanto, que si mi propia malicia e flaqueza humana non lo derrama, se puede dezir que mejores serían las obras que Éste mi soberano Maestro me mostraría a hazer que no las palabras que me enseñó a escrevir*” (58v-59r).

¹³⁷⁹ Esta lectura ha de entenderse, no como un dictado de su obra, sino como parte de su enseñanza, al modo de clase magistral, como expresa en “ni desdeña el misericordioso Padre de se asentar en la silla del entendimiento de los simples e de los leer maravillosas liçiones. Así [qu]e cualquier onbre [o] muger que en este ya dicho estudio se quiera exerçitar” (58v). La voluntad y aplicación del alumno es explícita: “Ca estas otras naturales çiençias buenas son, pues Dios las cría e las inxirió en el entendimiento de los onbres. Pero sabemos que muchos de los que aquestas çiençias supieron se perdieron e otros muchos que no las sabían se salvaron” (59r-v).

¹³⁸⁰ Así parece haberlo entendido también Yadira Calvo: “*La Admiración opeum dey, de Teresa de Cartagena, se refiere, en particular, a la obra que Dios realiza, cuando por su gracia, dota a una mujer de ingenio para ser escritora*”, CALVO, Yadira: “Sor Juana Inés de la Cruz, Teresa de Cartagena, María de Zayas y la defensa de las mujeres letradas”, *Káñina* XVIII(1), (1994), p. 248.

Reconozco esta interpretación opuesta a la de otros estudiosos como M^a Mar Cortés, quien entiende la injerencia divina en términos de autoría¹³⁸¹. Aún en este caso, habría que reconocer que en *Arboleda* Teresa no se manifiesta en este sentido, pudiendo interpretarse tal posibilidad en su segundo tratado como una forma de blindar su derecho a la escritura.

Por otra parte, el cambio simbólico ejercido por estas mujeres, no sólo se circunscribe en su sexo escribiente, sino que también pueden hallarse reflejos de dicho cambio en su obra. En el caso de Teresa lo podemos constatar en varios fragmentos.

Si atendemos a la etimología griega del término símbolo como reunión y la aplicamos a la función simbolizante de las imágenes utilizadas por Teresa encontramos que, en su mayor parte, ponen en relación contenidos fenomenológicos con otros inmateriales en un contexto bastante ortodoxo, habitual, tradicional e incluso institucional. Si esta afirmación es justa para *Arboleda*, no es así, al menos totalmente, para *Admiración*. En este tratado, surgido, recordémoslo, de una crítica generizada, asistimos a un cambio de orden en algunos símbolos que remiten a una comprensión e interpretación distinta del mundo y su organización. Esto ocurre con el término *peñola*, que a pesar de ser útil reservado a las manos varoniles, Teresa lo piensa y juzga como característico del mundo femenino. A la fuerza masculina se contraponen la gracia de la palabra que no obliga, sino que convence y media entre las personas. Al autoritarismo de la violencia masculina oferta la autoridad del discurso escrito, que es el que, según se ha visto, detenta la verdad. También la elección metafórica del *meollo* y su asociación a la naturaleza femenina implícitamente es una defensa a la capacidad intelectual y religiosa de las mujeres.

¹³⁸¹ CORTÉS TIMONER, M^a del Mar: “La predicación en palabras...”, p. 573.

Otro cambio de paradigma es el propugnado en la interpretación que Teresa hace del Génesis en la creación de hombre y mujer, más específicamente en el término *adjutorio*. Si según el simbólico masculino, esto es, el patriarcal, la mujer fue esencialmente inferior por ser creada tras el hombre y como adjutoria de éste, Teresa la entiende como superior, pues Dios la creó con autoridad para ayudar al hombre, que la necesita. Así, mientras para autores tradicionales como Francesc Eiximenis, el *adjutorio* equivale a *acilar*, con claras connotaciones de servidumbre y subordinación, para Teresa el término se revaloriza al enfrentarlo con las implicaciones de su opuesto, esto es, la precariedad y la falta de autonomía de aquel que precisa de asistencia.

Por otra parte, la semejanza que ambos géneros comparten correspondería a su naturaleza humana, que a su vez Teresa hace extensible a sus capacidades. Es decir, hombre y mujer no son iguales, sino de naturaleza semejante y capacidades no iguales, sino semejantes en orden al sustento de aquella.

Además, la apreciación que Teresa hace del mundo interior y la capacidad de establecer relación con el silencio y el más allá como particularmente afín al género femenino, junto a la depreciación que se deriva de actividades y relaciones del poder sustentador del orden exterior (masculino), apuntan también a ese cambio de orden simbólico apuntado¹³⁸².

Un tema abordado con anterioridad ha sido el del cuerpo femenino. La posibilidad de convertir un material reprobable, en cuanto definidor de una diferencia en negativo, en vehículo de autoridad, mediante el aislamiento, el dolor y la ignorancia, elementos impresionables de lo divino, ya ha quedado señalada. No obstante, esta autoridad es leída, al menos desde la óptica masculina, como naciente de Dios, quedando

¹³⁸² Recuérdese la imagen contrapuesta *meollo/corteza*, “V.5.3.3. El espacio natural”.

automáticamente desautorizada si partiera de la construcción de la mujer por y en sí misma (aunque su instrumento fuera el cultivo espiritual y la búsqueda de ese Dios). Ejemplos pueden encontrarse en colecciones como el *Fructus Sanctorum* y *Quinta parte del Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas, donde tras exponer un caso paradigmático demostrativo de alguna virtud, en el caso femenino suele ser seguido de alguna frase del tipo:

“Este hecho más es para admirar que para imitar. Si tuvo instinto de Dios - como se presume averle tenido- esta donzella para hazer semejante hecho, muy meritorio fue, mas quien sólo se rigiesse por su antojo, haría cosa mal hecha y pecado” (Cap. X)¹³⁸³.

Es decir, el control del propio cuerpo por parte de la mujer sólo es admisible si es inspirado por Dios. La consideración de la iniciativa personal femenina como pecaminosa da medida de la acogida que aquella sociedad le brindaba.

Sin embargo, según queda dicho, una de las características más señeras de *Arboleda de los enfermos* es la aplicación en carne propia de las sentencias bíblicas que articulan el tratado al modo de sermón, erigiéndose Teresa como *exemplum* paradigmático de sus enseñanzas. Este compromiso la diferencia de los numerosos *exempla* que ofrecen colecciones como el mencionado *Fructus Sanctorum* y otros tratados religiosos que basan su pedagogía en la exageración como modelo a admirar e imitar tan sólo metafóricamente y no literalmente. Esta diferencia humaniza y revaloriza el apostolado de Teresa, que goza de la autoridad de la experiencia propia y la hace viable al lector.

¹³⁸³ El argumento que da pie a dicha advertencia es en este caso el de una religiosa que se quita los ojos para evitar la tentación a un enamorado, quien, a la vista de semejante sacrificio, profesa él mismo como religioso.

Es adecuado recordar también, pues aunque no concierna a Teresa específicamente ella misma reconoce la autoridad del sufrimiento físico de las penitencias extremas voluntarias, la autoridad que muchas mujeres, especialmente religiosas, lograron a través del control de su cuerpo, especialmente por una extrema inanición, con lo que disponían de una autonomía, de un control sobre ellas mismas que necesitaban. Rudolf Bell propone para ejemplificarlo a Santa Catalina de Siena, quien tenía una gran capacidad para la fe y necesidad de autonomía, lo cual quizás puede ser atribuible a su experiencia de lactancia y destete. Utiliza su alimentación y otras austeridades para manipular a su familia en su decisión de permanecer soltera y mantener una posición de fuerza con las autoridades eclesiásticas¹³⁸⁴. Otras siguieron sus pasos, como Ángela de Foligno, María de Santo Domingo o Margaret de Cortona, cuyo reconocimiento se apoyaba parcialmente en su “*santa anorexia*”. En un sentido parecido Teresa logra autoridad cuando renuncia a la salud física y acepta su denostada enfermedad, alcanzando una identidad más integrada.

También podría considerarse concerniente a este punto la elección y enfoque de autoridades elegidas por Teresa, pues dependiendo de la interpretación que se les de, su valor representativo puede variar. Así, con gran audacia, esta mujer cita dos de las grandes autoridades sobre las que se cimenta la educación de la “buena mujer cristiana” como valedores de su acto trasgresor, San Jerónimo y San Pablo.

Si tenemos presente el escaso o nulo margen interpretativo de las palabras de éste segundo en su primera carta a Timoteo:

“Las mujeres escuchen en silencio con entera sumisión. Pues no permito hacer a la mujer de doctora ni tomar autoridad sobre el marido” (2, 11),

¹³⁸⁴ COAKLEY, John: “Introduction...”, p. 4.

y que San Jerónimo, a pesar de fomentar la lectura femenina de las Sagradas Escrituras y obras cristianas moralmente edificantes (que no de otro tipo), niega la capacidad de este colectivo de interpretación e investigación sobre las mismas:

*“Si ignoras algo, si dudas acerca de algún punto de la Escritura, pregunta a aquél a quien le recomiende su buena vida, le excuse la edad, le apruebe la fama [...] Y si no hay quien pueda solucionar tus dificultades, mejor es que ignores algo y permanezcas segura que no el que lo sepas con peligro de tu virginidad”*¹³⁸⁵,

se infiere el alcance de la estrategia que pretende Teresa: convertir a estos dos maestros subordinadores del género femenino en valedores de una mujer que se erige autoridad precisamente en el conocimiento más excelso, el divino¹³⁸⁶.

Susan Schibanoff sugiere otra interpretación de esta técnica selectiva que evidencia la existencia de dos textos: uno, fijo, que es el establecido en los textos; el segundo, variable, que consiste en el significado que el lector otorgue a las palabras escritas, no con un deseo tendencioso, manipulador o perverso, o como resultado de un análisis consciente de una situación a cambiar, sino por consecuencia de una forma de leer concreta, aquella que hace corresponder los discursos con la armonía del mundo de quien accede, oral o letradamente, a los textos, lo cual podría definirse, según ya se ha visto, como una forma de romper la inmasculación desde la experiencia y conciencia de quien lee (una mujer, en este caso)¹³⁸⁷. Es la trasgresión que tanto la escritura como la lectura mental favorecen a la que se refería con anterioridad Jaques Derrida¹³⁸⁸. Rosi Braidotti lo entiende fruto de la predisposición del sujeto a construir significados desde el pensar como tendencia ontológica, previa al pensamiento racional, en una tentativa de

¹³⁸⁵ Epístola XVV, 29, tomada de CUADRA, Cristina: “Leer, escribir ...”, p. 30. Adviértase la correspondencia sistemática de conocimiento femenino, autoridad femenina y destrucción de modelo sexual/social/político.

¹³⁸⁶ Sobre la ambivalencia del testimonio de este hombre y su transmisión, *cfr.* GILL, Katherine: “Women and Production of Religious Literature...”, pp. 78-81. De igual forma actuó María de Santo Domingo, cuando, criticada por su forma de vida, invocó los lugares comunes misóginos y los equiparó a la santa figura de la Magdalena. SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 100.

¹³⁸⁷ SCHIBANOFF, Susan: “The Art of Reading...”, p. 88.

¹³⁸⁸ *Cfr.* “IV.4.2.3. Trascendencia del físico: la otra oreja”.

hacerlo de manera diferente¹³⁸⁹, lo cual, en mi opinión, se vería favorecido desde la actitud activa introspectiva que brinda tanto la lectura como la escritura mental.

Una consecuencia de todo esto es la interpretación de lo sagrado. Teresa escribe un tratado sobre espiritualidad e interpreta en nombre propio los designios de Dios:

“E hizo Dios estas diferencias e contrariedades en una mesma natura, e conviene saber, humana, por aquel solo fin e maravilloso secreto qu’Él mesmo sabe. Yo, con mi sinpleza, atr[é]vome a dezir *que* lo fizo el çelestial Padre porque (...)” (53r).

Otras lo hicieron creando un diálogo combinado en estilo directo e indirecto cuyos interlocutores eran tanto divinos como bíblicos, creando su propia autoridad desde la voz de narradora e invocadora en la composición de preguntas y respuestas, como hizo Constanza de Castilla a todo lo largo de su *Libro de devociones*:

“Ihesu, miserere mei, por la llaga que fue fecha en tu costado quando tú, verdadero pelicano, consentiste a Longinos que lo abriese con la lança, emanó sangre e agua, Señor, yo te suplico me libres del pecado de vengança, por lo qual los judíos obraron en ti tan dura muerte. Reprehendiéndolos la iglesia en presona tuya dize: ‘Popule meus, quid feci tibi aut in quo te coaristavi? Responde michi. Quia eduxi te de terra Egipti, parasti crucem Salvatori tuo? ...’” (23r),

o Isabel de Villena, que recurre a ambos procedimientos:

“dixli [Jesús] ‘Nec ego te condempnabo’. Volent dir: ‘Ja sabs yo quant so favorable a les dones, perque se que son amables e molt coneixents’”¹³⁹⁰.

Ello puede llevar a algunas, como a Ángela de Foligno, a confesar que el Dios que perciben y reconocen es distinto del de la Biblia, los Evangelios e incluso del de otros testimonios místicos¹³⁹¹, y a otras a introducir pasajes por ellas concebidos o recordados para complementar o suplir vacíos escriturarios y así hacer más aprehensibles las enseñanzas de las Sagradas Escrituras. Valgan como ejemplos los que siguen:

¹³⁸⁹ BRAIDOTTI, Rosi: *Feminismo, diferencia sexual...*, p. 41-42.

¹³⁹⁰ Tomado de RUCQUOI, Adeline: “Lieux de spiritualité...”, p. 26.

¹³⁹¹ FUMAGALLI BEONIO-BROCCHIERI, Mariateresa: “The Feminine Mind...”, pp. 24-26.

“-¡Oh Señor Dios Todopoderoso! Mira la compañera que aquí está, que me fiere e me faze malicia.

E dixo el Señor que le respondía Él:

- Pues, si ella te fiere a ti, fiérela tú también a ella, que iguales e compañeros sois

[...]

E Adán decía:

- Oh Señor! Eso de pena se me haze, que, aunque me fiere, en ninguna manera me querría apartar d'ella.

Y el Señor le dixo:

- Pues, no te quieres apartar d'ella, déxame e no me digas esas cosas. Anda, ve, échate a dormir, que Yo te faré de manera que te tema e aya miedo de llegar a ti, e que tú seas señor sobre ella e no ella sobre ti.

E luego Adán, dixo el Señor, cunpliendo su mandamiento, se echó a dormir e a reposar. E así como fue dormido, le crió Él e le puso barvas en el rostro. E que no deve ninguna persona dudar ni maravillarse de cómo crió Él las barvas a Adán, después de le aver criado, aunque no lo fallen en las Santas Escrituras, porque entonçes no avía gentes que escriviesen esto ni otras muchas cosas e secretos que se están oy día en silençio” (Juana de la Cruz, *Conorte*, 444r)¹³⁹²,

“E tú, Señor, apareçístele con grannt resplander, el pendón del tu vençimiento en la tu diestra, dixiste: ‘Dios te salve, reina del çielo, alégrate que yo vencí en la cruz e libré los pecadores del poderío de Satanás. Ya reuçité, tú bivrás conmigo en gloria para sienpre. Muy cara madre, acata e ver aquí los sanctos padres que te bendizen e rinden graçias, porque en la carne que de ti tomé los redemí” la Virgen con alegría e reverençia te adoró diziendo: ‘Gloria tibi, Domine, qui surexisti a mortuios, Deus meus es tu et confitebor tibi...’”(Constanza de Castilla, *Libro de devociones*, 26v-27r),

“¿Cómo certificaremos a los de dura cerviz que El es ya fuera de sus manos? ¿Cómo, siendo ellos tan duros, seremos nosotros creídos, diziéndoles que lo sabemos (porque unas mujeres nos lo dixeron), si no tenemos para esto firmeza mayor de certificárseles?” (María de Santo Domingo, *Libro de oraciones*, c3r-v),

“¡O hermana [María de Magdala]! Y tú, ¿por qué te entristeces entre ellos, pues están todos alegres? ¿Entristéceste porque no te creyeron? Mira pues que aunque le vieron, no ha de quedar con aquel crédito ellos. Tú te gozas de tu consolación con su vista (no te acordando del testimonio que es menester de cómo fue levantado) y ellos alégranse con El y con el amor que le tienen. Dessean mostrar y satisfazer a los otros cómo es Hijo de Dios y que por esso es levantado...” (María de Santo Domingo, *Libro de oraciones*, c4v)¹³⁹³.

¹³⁹² CORTÉS TIMONER, M^a del Mar: *Sor Juana de la Cruz...*, p. 76.

¹³⁹³ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, pp. 96-97.

Estas prácticas de resignificación simbólica y expresión de lo propio, reconocidos por Ángela Muñoz como formas de cultura femenina¹³⁹⁴, también ponen en solfa la prohibición impuesta a las mujeres de interpretar las Sagradas Escrituras, puesto que su acercamiento a ellas debía circunscribirse a su lectura, acaso memorización y meditación, pero nunca la exégesis personal, fabulación y mucho menos su manifestación pública. Esta irrupción de Teresa y otras mujeres en coto vedado supone un claro desafío al control de esos magisterios arrojados al otro sexo, el cual a su vez establece en su seno las cualidades y condiciones definitorias de la competencia que aquellos deben reunir para erigirse en autoridad de esos magisterios, evitando de este modo la formación de genealogías femeninas que pudieran resultar fuente de autoridad.

Este acto trasgresor adquiere aún mayor significación si se tiene en cuenta la materia sobre la que el sexo femenino se declara docto, precisamente lo sublime y más elevado, Dios y sus intervenciones.

Debemos recordar que el concepto de ciencia difería en aquella época del que en el presente tenemos, pues bastaba para su definición la disposición que tenía cualquiera para saber algo más y para conocer, aunque también por ciencia se entendía aquella disciplina o arte con método propio y un cuerpo de conocimientos¹³⁹⁵. Además, y como rasgo más distintivo, la religión presidía todos los campos del saber estableciendo unos criterios que condicionaban la aceptación de los conocimientos por parte de la Europa cristiana. Así, disciplinas como la aritmética, la astronomía o la geometría fueron juzgadas peligrosas por considerar que su estudio podía conllevar la pérdida de la fe o la conversión al Islam.

¹³⁹⁴ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “El monacato como espacio...”, pp. 76-78.

¹³⁹⁵ VEGA REÑÓN, L.: *Artes de la razón. Una historia de la demostración en la Edad Media*, UNED, Madrid, 1999, p. 201, tomado de GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Reflexiones Históricas...”, p. 12.

Por lo tanto, esta ciencia tiene por característica intrínseca el cuestionamiento de aquellas premisas y métodos que fundamenten la autosuficiencia del saber humano, principalmente la razón, pues siempre existe la posibilidad de error en él. Por ello escribe Teresa:

“E si destas ya dichas exçelencias divinales, onipotencia, sabiduría e bondat, tantos bienes descien a los deste[r]rados hijos de Eva en este valle de lágrimas, que copiosos benefiçios e graçias singulares recebimos de su grand misericordia e perfeta caridad, çiertamente ningund entendimiento umano lo podría entender, ni lengua hablar, ni mano escrevir. Pues si devotamente e con sano ánimo nos queremos maravillar de las maravillosas obras de Dios, primeramente devemos elevar nuestra admiración a las exelencias ya dichas del muy exçelentísimo e exçélsimo Padre, e dende, baxar nuestro entendimiento a nos maravillar de los bienes e mercedes, misericoridas e graçias que á fecho e faze a las criaturas humanas” (56r).

Este recurso empleado por Teresa no es casual ni baladí, pues ella misma había defendido en sus tratados, especialmente en *Arboleda*, el valor de la razón como elemento, no sólo probatorio de muchas de sus afirmaciones, sino como factor virtuoso en la misión redentora de su alma¹³⁹⁶. Esto explica que no escatime en *Admiración* recursos, ni energía (51v-60v) para establecer la relación oficial que rige y debe regir entre estos términos y de esta forma invalidar los razonamientos de sus críticos, los cuales se basaban meramente en argumentos lógicos. Véase en la siguiente transcripción el reflejo de dicha relación en los vocativos que a Dios dirige:

“Pues la yspirençia me faze çierta e *Dios de la verdad* sabe que yo no oue otro *Maestro* ni me consejé con otro algund letrado, no lo trasladé de libros, como algunas personas con maliçiosa admiración suelen dezir. Mas sóla ésta es la verdad: que *Dios de las çiençias* (...) Él solo me en enseñó, e él solo me leyó” (60v-61r).

Ello no es óbice para que, al igual que en su primer tratado, considere al entendimiento “la primera potencia (...) e así me paresçe que le deve ser dado mayoradgo” (62r). Pero, como anteriormente hizo, introduce la distinción que restablece

¹³⁹⁶ Cfr. “IV.4.4.4. Las virtudes”. Adviértase la relación paradójica, lo mismo complementaria que descalificadora, entre ambos términos, que ilustra perfectamente la pugna que continuamente debía resolver.

el vínculo de dependencia antedicho al considerar la esfera de aplicación de aquél en el mundo del espíritu superior a la del mundo material y más puramente sensual, que incluso podría anular la bondad de dicha potencia (62v-63r).

Otro fundamento viene a sustentar esa verdad proclamada, la experiencia. Su valor y el conocimiento adquirido difiere, a pesar de su contenido religioso y metafísico, de las ciencias que en principio podría esperarse que las contuvieran:

“E pues el trattato que yo hize, ya saben los prudentes varones que le an visto que no trata de filosofía ni de teología, ni de otra ninguna çiençia natural, si no solamente desta ya dicha devota e saludable sabiduría, la qual es sab[e]r conosçer e reduzir a la memoria los benefiços de Dios e saber conosçer e escodriñar e buscar en estos mis públicos males las ascondidas misericordias del Señor” (59v).

Y no solo la sabiduría adquirida es distinta, sino que es la verdadera:

“Pues solamente aquélla es verdadera çiençia que nos enseña e endereça e atrae a conosçer e amar e desear el verdadero Bien (...) E si queredes saber qué es la escuela donde se aprende e lo[a] esta verdadera çiençia, digo que es la continua menbrança de los beneficios de Dios” (59v).

Se impone en este punto un análisis más pormenorizado: Teresa afirma que su tratado no habla de ciencias naturales, aquellas que tratan del mundo mineral e incluso, según la nomenclatura de la época, del animal y vegetal. Ni siquiera de la filosofía, ni de teología, aquellas ciencias más específicamente humanas: la filosofía trataría de conocer la esencia de las cosas, su yo más profundo, y la teología su acceso desde el nuevo concepto del conocimiento metafísico mediante la Revelación. Entonces, ¿qué categoría de distingo le queda a Teresa? El método como productor de una cualidad diferente en el conocimiento¹³⁹⁷: el método racional, incluso la fe quedarán

¹³⁹⁷ La relevancia principal que adquiere en Teresa el método prefigura la que adquirirá en la Edad Moderna con el desarrollo de las ciencias matemáticas y de la naturaleza como creadoras de certidumbres.

subordinadas a la experiencia¹³⁹⁸. Es decir, Teresa ha llegado a un conocimiento de Dios y de ella misma, nuevo, a través del entendimiento experimentado del amor de Aquél. Ello le hace romper con los códigos de su sociedad adquiriendo una nueva concepción de la autoridad, que la licencia para escribir sobre su experiencia religiosa y metafísica. Desde su nuevo yo relativiza el poder de la enseñanza institucional, incluida la teología. Interpreto esto como un desafío a la teología escolástica tomista, más puramente dialéctica y tecnicista. Incluso lanza un reto a los lectores al relacionar tal tipo de conocimiento con una autoridad que merece su fe:

“Así, que por estas razones e por el ispirença que las faze dignas de fee, se puede creer de mí” (2r).

Tras este breve repaso a las distintas formas de autoridad alternativas a las ofrecidas por el patriarcado, entiendo que se ha demostrado la posibilidad de un apropiamiento particular y real de los códigos culturales en razón de su significado simbólico. Cristina Yglesias afirma que el ejercicio de poder se basa en el monopolio de significado de los símbolos, los cuales son presentados a la sociedad como realidad única, reduciéndose su función a la transmisión, no de significados, sino de ideas de valor y de jerarquía. En consecuencia, “*la verdadera revolución sólo comienza con el reconocimiento de los símbolos como tales y la posibilidad de discutirlos abiertamente*”¹³⁹⁹. Entiendo que Teresa realiza tal ejercicio de consciencia sobre estos símbolos clave en la relación hombre-mujer, invierte y cambia el valor y jerarquía presentados como unívocos e implícitos en ellos, introduce una escala diferente de medición en la comprensión del significado simbólico que apunta a una relación

¹³⁹⁸ En este punto casi podría decir que Teresa anticipa los supuestos de la fenomenología: “*que yo, este yo empírico, de este nombre y posición, dotados de estas y aquellas particularidades, exista, se puede dudar. Todo mi pasado puede ser soñado, puede ser un engaño de la memoria, está sometido por eso a la eliminación y sólo queda el objeto de mi consideración como fenómeno, ‘yo’ estoy en la experiencia y sólo en ella tan indudable e irreductible como ella misma*”, STEIN, Edith: *Sobre el problema...*, p. 23.

¹³⁹⁹ YGLESIAS VELOSO, Cristina: “La mediación de los símbolos” en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos...*, pp. 111-12.

mediadora e inicia, por consiguiente, una revolución del orden simbólico. ¿Entra en contradicción esta subversión con la ausencia casi total simbólica femenina de sus tratados?

El hecho indiscutible de que la carga simbólica de los fundamentos educativos formulados por los padres de la Iglesia trascendió su tiempo y marcó durante siglos el referente al que las mujeres estaban obligadas a acudir para configurar su personalidad como tales - nos recuerda Consuelo Flecha-, puede ser la respuesta. Tomando como ejemplo el pensamiento de San Jerónimo, común a otros Padres e institucionalizado por la Iglesia, hombre y mujer eran reconocidos como iguales por el bautismo, pero en la práctica ésta última fue considerada de naturaleza inferior sobre la base de su cuerpo sexuado, el cual a su vez condicionaba negativamente su capacidad de raciocinio. Únicamente la ascesis liberaba a ésta de su natural debilidad y sujeción al hombre, el modelo de virginidad y castidad suprimía, en su pensamiento, la diferencia sexual de la mujer al negar su sexo, convirtiéndose en *mulier virilis*:

“Tienes a tu lado a la que antes fue compañera en la carne y ahora lo es en el espíritu, convertida de cónyuge en hermana, de mujer en varón, de súbdita en igual y bajo el mismo yugo se apresura contigo hacia el reino celeste” (Jerónimo, 71,3)¹⁴⁰⁰.

Ejemplos de la necesidad de este travestismo aparecen desde los tiempos del primer cristianismo en mujeres como Santa Tecla o Santa Margarita de Antioquía, renovándose en otras como Juana de Arco o la asimilación de Marina, Pelagia y Eufrosina de Alejandría en una misma figura simbólica a lo largo del tiempo y el espacio¹⁴⁰¹.

¹⁴⁰⁰ Tomado de FLECHA, Consuelo: “Orden simbólico y educación en San Jerónimo” en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos...*, p. 75.

¹⁴⁰¹ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Catalina de Alejandría, representación en Isabel I de Castilla” en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos...*, pp. 140-141.

A pesar de que en este modelo la mujer podía alcanzar cotas de libertad fuera del cual eran impensables, su autoridad nunca fue establecida como tal, ya que el símbolo que trascendió fue el del varón, sin cuestionar una trasmutación de valor del femenino. En otras palabras, no hubo revolución.

Desde otra perspectiva, otra actuación “de-generada” puede considerarse la escritura y reflexión en lengua materna de las mujeres sobre sí mismas. Ellas se internan en un ámbito reservado a los hombres, pero su actuación no se establece en términos de asimilación masculina, ni de lucha. Se trata de una búsqueda de orden simbólico distinto al ofrecido por el patriarcado y que implicaría una relación social entre los sexos distinta, puesto que vincula carne y verbo en la mujer. Aunque se trata de una relación explícita desde el principio del Evangelio de Juan, fue explorada de forma intensa por algunas autoras medievales como Christine de Pizan: “*Dios ha dado la palabra a las mujeres, y ¡alabado sea!*” o Ángela Da Foligno: “*La profecía fue trasladada al sexo de las mujeres*”¹⁴⁰². Por esta razón especialmente el misticismo femenino expresó su vinculación con Dios a través de un lenguaje profundamente sensual:

“Cuando el alma pobre viene a la corte, ella es prudente y cortés, por lo que mira a su Dios con alegría. ¡Ah, con cuánto amor se la recibe! Ella se calla, deseando inmensamente que Él la alabe. Entonces él le muestra con gran deseo su corazón divino: es semejante al oro rojo que arde en un gran fuego de carbón. Después la pone en su corazón ardiente, de modo que el alto príncipe y la pequeña sirvienta se abrazan y se unen como el agua y el vino. Entonces ella queda aniquilada y se abandona a sí misma, como si no pudiera más, mientras que Él está enfermo de amor por ella, como lo ha estado siempre [...]

*“¡Oh Dios, Tú que te derramas en tu don!
¡Oh Dios, tú que fluyes en tu amor!
¡Oh Dios, Tú que ardes en tu deseo!
¡Oh Dios, Tú que te fundes en la unión con tu amado!
¡Oh Dios, Tú que reposas entre mis pechos, sin Ti no puedo ser!”,
(Mechtilde de Magdeburgo (ca.1207-ca.1297) *La luz rutilante de la deidad*),*

¹⁴⁰² RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Placer y palabra femenina en la Europa feudal” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *De leer a escribir I...*”, p. 56.

“Aunque el espíritu se extravíe por exceso de amor y el corazón suspire, mientras las arterias se tensan y se desgarran y el alma se funde como en el crisol, aunque se ame así al Amor, la noble desconfianza no siente ni amor ni seguridad, de tanto que la sed dilata la desconfianza. La desconfianza no deja reposo al deseo, nunca confía en ser bastante amada. El alto desafío es, pues, tal que alimenta constantemente el temor, bien el de no amar bastante, o bien el de no ser amado” (Hadewijch de Amberes (ca.1240), *Cartas espirituales*),

“¡Oh, Amor, con tu dulzura rompes los corazones más duros que el diamante, y los reblandeces como la cera que se derrite al fuego!, (Catalina Génova, *Diálogo espiritual*¹⁴⁰³),

“- Levántate, amiga mía, e muéstrame tu vaso.

E que ella le respondió:

- Dios mío e Señor, hele aquí, que nunca en ningún tiempo me encubrí ni escondí.

E dixo el Señor que la tomó Él en sus brazos, y estando ella así, a desora le salió de los pechos faziá la parte del corazón un caño de oro como de órgano muy resplandeciente, e le tañía Él con su preciosa boca e con sus manos tañía en el vaso que estava de la otra parte. E faziá muy dulçes e suaves e deleitosos sonos e melodías. E que con los preciosos e castos taímientos que Él faziá a la binaventurada santa Clara, reçebía ella tan grandes dulçedunbres e consolaciones e gozos açidentales, que se caía a una parte e a otra muy enbriagada y ençendida en amor divinal, algunas vezes no sintiéndose dina de estar ayuntada con Él, e otras vezes dándole graçias por tan grandes benefiçios e consolaciones a ella dados e otorgados” (Juana de la Cruz, *Conorte*¹⁴⁰⁴),

e incluso esencial, como lo hace Ángela Foligno *“El Verbo se hizo carne para hacerme Dios”*¹⁴⁰⁵. Gracias a esa divinización encarnacional femenina por el Verbo, a través del amor místico, se accedería a una forma incontestable de autoridad y se posibilitaría un orden simbólico desde la libertad y no desde el determinismo o la limitación. A través de ese nuevo simbolismo, la sexualidad femenina y su carne misma encontrarían una expresión desde el deseo placentero y no desde el cuerpo histórico, resultado éste último de una definición exógena e impuesta a las mujeres.

¹⁴⁰³ Extractos tomados de OLAÑETA, José (ed.): *Mujeres místicas...*

¹⁴⁰⁴ Tomado de CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Sor Juana de la Cruz...*, p. 72.

¹⁴⁰⁵ Tanto la cita como la interpretación en RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *“Placer y palabra ...”*, p. 46.

Es verdad que Teresa se expresó identificada con cuerpos de hombres, es verdad que irrumpió en ámbitos masculinos, incluso inició una revolución simbólica tras ser agredida su autoridad, fruto de una vigorosa autoconciencia con implicaciones sociales y políticas. Su expresión en primera persona es una prueba. Pero nunca llegó a identificarse con un cuerpo de mujer, a pesar de su fuerte vínculo con una poderosa mujer, Juana de Mendoza. Entiendo que esta ausencia pudo ser debida a una asunción profunda e inconsciente de los modelos educativos, de tal forma que este comportamiento al modo de las mujeres “viriles” que se introducían en espacios materiales y simbólicos masculinos pudo ser una fuente de poder, como afirma genéricamente M^a Milagros Rivera¹⁴⁰⁶.

También creo que participa de la impresión divina en su propio cuerpo, cuya palabra es en este caso la enfermedad. Incluso admito que la expresión de Teresa es física, corporal y que habla de un deseo de lo divino. Pero no advierto la divinización de su propio ser mujer, su comunión femenina con Dios, aunque el conocimiento amoroso de Dios y ella misma sea fuente de autoridad. Ni que en ella el deseo sea sexuado, ni siquiera implícitamente, sino que su cuerpo yo lo identificaría con el doliente, que no histérico, porque éste entraña un valor sexuado que tampoco advierto en la experiencia de Teresa. Y sobre todo creo que, de forma independiente, hay un mensaje apostólico universal que trata de comunicar la experiencia de una verdad profunda, la del Amor, que va más allá de mentes y cuerpos, por tanto más allá de diferencias sexuales. Por ello recurre al neutro castellano que engloba ambos sexos desde la masculinidad, porque el vínculo del lector o lectora se crea más fácilmente en ese simbólico socialmente

¹⁴⁰⁶ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Religiosidad para mujeres/religiosidad para hombres: sexo y género en el modelo monástico de Fructuoso de Braga (siglo VII) en MUÑOZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo...*, p. 30.

aceptado. Las almas se reconocen en un nivel distinto de lo perecedero y quizás por eso no fuera necesario el reconocimiento de Teresa en otras mujeres.

Verdad es que “*la Palabra se hizo carne*” (Jn 1:14) en mujer, y que ello haya posibilitado un canal de autoconocimiento, autorización, expresión, acceso a lo divino e incluso divinización a algunas mujeres, pero también es verdad que esa Palabra era Dios, estaba con Él en el principio, era la vida y por Ella todo se hizo. Es decir, la Palabra preexistía al mundo, es subsistente y eterna. Carece por tanto de contornos y límites. De sexo. Aunque por ella surgiera la diferencia. Este hecho puede explicar que el conocimiento de Dios pueda ser universal y que Teresa no tenga ninguna necesidad de recurrir a imágenes femeninas para su representación y expresión, pues trasciende su cuerpo, asiento de su sexo, y accede a una dimensión en la que en último término todo es inmutable.

También reconozco que Teresa fue criticada en términos netamente sociales y políticos, de tal forma que, espoleada por ello, pudo experimentar, en esos niveles, una evolución desde esa aprehensión modélica viril de *Arboleda de los enfermos* hasta una rebeldía reivindicativa consciente en la que la ausencia del simbólico femenino respondiera a una sutil estrategia del tipo una de cal, otra de arena, es decir, inicia una transformación simbólica, pero no radical ni absoluta, de forma que evitara hasta cierto punto una contradicción total con el sistema, lo cual, sabía ya por experiencia, la excluiría definitivamente.

Teresa defiende de forma general al sexo femenino, incluso intenta cierta vinculación con Judit, aunque su filiación femenina puede ser cuestionada en virtud de la calidad de excepcionalidad en que la cita. Pero en lo personal y en la trasmisión profunda y universal que pretende la identificación física con lo femenino no se produce. La razón puede estar en una deficiente identificación con su propio sexo, o ser

una estrategia legitimadora de su obra según parámetros marcados por la sociedad en la que vive, o responder a la naturaleza informe y eterna de la experiencia relatada. Yo apuesto por esta última opción. Del mismo modo entiendo desde esta óptica de la dimensión o categoría espiritual la asimilación en Cristo de las funciones más específicamente femeninas, como son el parir o el amamantar, en la obra de Juana de la Cruz cuando expone que “*es amor perfecto, completo, y asume el papel de padre, madre, esposo, esposa, hermano, amigo, prójimo y compañero*”¹⁴⁰⁷ o en la de Juliana de Norwich, para quien “*nuestro salvador es nuestra verdadera Madre, en quien somos eternamente engendrados y del que no saldremos jamás*”¹⁴⁰⁸.

Es cierto que una conciliación y unificación sexual de este tipo supone una valorización distinta de la mujer a la habitual en el sistema patriarcal, que crea autoridad femenina y un antecedente femenino divino en el que, como Luce Irigaray pretende, las mujeres devengan tales. Es cierto que en un modelo cercano y adecuado a la criatura humana, en este caso con características femeninas para las mujeres, puede facilitar el acceso al mundo espiritual. Pero también lo es que está hablando de la inutilidad de las diferencias pues sus límites se pierden.

A pesar de reconocer esta posibilidad, evidente en otras mujeres como camino o expresión, concibo más probable que el objetivo primordial de Teresa, tanto de su primer trabajo como de *Admiración operum Dei*, fuera comunicar su voluntad salvífica a nivel espiritual y que por ello su propuesta simbólica no fuera femenina.

Al hilo de estas ideas, el pensamiento revelado ha sido analizado como estrategia epistemológica generizada: si bien la revelación puede darse en la experiencia de ambos

¹⁴⁰⁷ CORTÉS TIMONER, M^a del Mar: *Sor Juana de la Cruz...*, p. 54.

¹⁴⁰⁸ NORWICH, Juliana de: *Libro de visiones y revelaciones*, c. 57.

géneros y servir como autorizante de su expresión¹⁴⁰⁹, la explicitación de esta función es más frecuente en los escritos femeninos en función del recelo femenino respecto de la aceptación por parte de sus lectores de su autoría y autoridad, que queda reflejado en párrafos como el que sigue:

“E que si dubdan e dizen que cómo es posible venir Dios verdadero e desçender del çielo a vna muger pobre e pequeña, rrespondyó el mesmo Señor, hablando en esta boz, e dixo que por ser Él tan buen e piadoso no quytava su bondad a nynguno, mas antes le devían dar mayores graçias por quererse Él tanto humyllar e hazer tan grandes mysericordias. E que si Él veníz e rrepartía sus tessoros e graçias e dones con quyen Él quería y era su voluntad, no tenya nynguno por qué se lo demandar ny Él por qué dar quenta, pues hera Dios e pudié hazer de sí mesmo todo lo que quysiese” (Juana de la Cruz, *Conorte*, 76v)¹⁴¹⁰.

La razón para su utilización parece obvia, pues el respaldo de una potestad incuestionable como es la divina ofrecería justificación para una incursión expresiva (la femenina) que rompería los fundamentos políticos de su sociedad (la palabra/poder en manos masculinas). Así parecen confirmarlo las palabras de Teresa cuando declara como su único Maestro a Dios, imagen de larga tradición que podemos ver empleada de forma sorprendentemente similar en Santa Catalina de Siena:

*“Tened la seguridad, Padre, que nada de lo que sé concerniente a los caminos de la salvación me ha sido enseñado por un mero hombre. Fue mi Señor y Maestro, el esposo de mi alma, nuestro Señor Jesucristo, quien me lo reveló mediante sus inspiraciones y apariciones”*¹⁴¹¹.

Además de este argumento pueden encontrarse otras explicaciones para esta tendencia generizada. Una, señalada por Montserrat Cabré i Pairet, es la distinta filiación filosófica exhibida según el sexo del escribiente: en términos generales, mientras que las mujeres encuentran en el platonismo o neoplatonismo (según

¹⁴⁰⁹ Así, Arnaldo de Vilanova, considerado por los teólogos como falso profeta, afirmaba que el espíritu divino sopla allá donde quiere, los apóstoles no eran sabios, y que San Francisco no pasó de ser un fraile lego, HAUF, Albert G.: “Text i Context...”, p. 99.

¹⁴¹⁰ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: “La predicación en palabras...”, p. 579.

¹⁴¹¹ CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena*, p. 125.

nomenclatura tradicional) sus coordenadas, los hombres lo harían en el aristotelismo¹⁴¹². La razón de esta diferencia puede obedecer precisamente a la política sexual que desvinculaba a la mujer de la instrucción reglada, puesto que el triunfo del escolasticismo en la filosofía natural se desarrolló en los estudios generales desde mediados del siglo XIII.

Relacionada con esta diferencia puede ubicarse la somatización que la concreta situación de la mujer respecto de la ciencia instituida y su conexión con lo corpóreo provocan en su género para la vivencia de la religiosidad¹⁴¹³.

Otra motivación puede ser, recordando algo ya dicho anteriormente, que la proliferación de escritura religiosa femenina a partir de este siglo coincide con el acceso a lo divino desde la lengua materna, de tal forma que su reflejo sea simplemente consecuencia de esta coincidencia formativa.

Sin negar las interpretaciones anteriores, creo que es necesario recordar una obviedad: que el conocimiento divino es posible y real, que puede no ser, por lo tanto, estrategia alguna, sino fundamento epistemológico.

Al igual que Ajofrín, cuya palabra revelada y cuerpo estigmatizado sólo fueron creídos por el arzobispo de Toledo, el cardenal Pedro González de Mendoza, cuando fue refrendada por el notario papal y otros muchos testigos¹⁴¹⁴, o María de Santo Domingo, quien hubo de enfrentar cuatro investigaciones sobre la veracidad de sus éxtasis y profecías¹⁴¹⁵, Alonso de Cartagena, para autorizar y autenticar públicamente los milagros que la imagen del Santísimo Cristo del convento de San Agustín, donde él solía decir misa los viernes, solicitó del monarca real cédula para proceder a su

¹⁴¹² CABRÉ i PAIRET, Montserrat: "Estrategias de des/autorización...", p. 80.

¹⁴¹³ Cfr. "IV.5.2. El espacio corpóreo".

¹⁴¹⁴ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, pp. 74-76.

¹⁴¹⁵ Además del carácter sobrenatural de sus experiencias, su implicación directa en la política de su entorno suponía una razón más para su investigación y sanción. *Ibidem*, pp. 86-88.

información. El rey le rogó investigar el caso “y lo que sobre ello hallaredes me lo embiedes todo firmado de vuestro nombre y signado del Notario público por quien pasare; porque Yo vea y sea cumplidamente informado de la verdad de todo ello”. Este refrendo notarial se pide aún siendo el investigador de la causa alguien de total confianza de su Magestad:

*“Yo el Rey Don Juan embio mucho á saludar á Vos el muy Reverendo Padre Don Alonso, Obispo de la muy Noble Ciudad de Burgos, Cabeza de Castilla y mi Cámara, Oidor de la mi Audiencia y mi Refrendario y del mi Consejo, como aquel que aprecio y de quien mucho me fio”*¹⁴¹⁶.

De ello deduzco que mucha de la desconfianza que despertaron algunos testimonios femeninos, al menos en parte, fue debida a la propiedad sobrenatural que sostenían sus discursos. Si su autoridad quedaba refrendada las consecuencias políticas hubieran podido desestabilizar el sistema de dominio. Por eso, a pesar de que incluso institucionalmente estaba reconocida la autoridad de visionarias y profetas a través de la voz de Santo Tomás de Aquino:

“Prophecy is not a sacrament but a gift of God [...] And since in matters pertaining to the soul woman does not differ from man as to the thing (for sometimes a woman is found to be better than many men as regards the soul), it follows that she can receive the gift of prophecy and the like...”,

su revelación pública les estaba vedada:

“...but not the sacrament of Orders”,

*“Speech may be employed in two ways: in one way privately, to one or a few, in familiar conversation, and in the respecto the grace of the word may be becoming to women; in another way, publicly, addressing oneself to the whole church, and this is not permitted to women”*¹⁴¹⁷,

¹⁴¹⁶ MARTÍNEZ AÑÍBARRO Y RIVES, Manuel: *Intento...*, p. 96. No hay que olvidar que el padre de Alonso fue ayo de Juan en su niñez, así como él mismo su instructor intelectual.

¹⁴¹⁷ Tomado de SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, pp. 6-7. Estudios estadísticos permiten afirmar que las visiones, signos, profecías y visitas demoníacas eran mucho más frecuentes, que no exclusivas, en las Edades Media y temprana Moderna, por lo que se explica su tratamiento generizado. WEINSTEIN, Donald; BELL, Rudolph M.: *Saints and Society...* Prueba de ello es el uso que se dio al *De probatione spirituum* de Jean Gerson, volumen que pretendía establecer los criterios para el examen de las experiencias sobrenaturales de ambos sexos, el cual finalmente sólo fue de aplicación sobre el femenino. *Ibidem*, p. 10. Significativamente algunos hombres visionarios, como Bernardo de Claraval, Francisco de Asís, Suso, Ruysbroeck o Richard Rolle, a menudo se vieron a sí mismos con imágenes femeninas y

hecho que, por lo tanto, no justifica la necesidad perentoria de utilizar la naturaleza de este conocimiento como estrategia, pues aunque de hecho pudiera sustentar cierta autoridad, ésta también estaba sujeta a leyes políticas y sociales.

Por ello cuestiono la frecuente interpretación en términos netamente estratégicos de este tipo de testimonios, como el que abría la ilustración de asunto, el de Juana de la Cruz: esta mujer se declara instrumento de Dios, es una transmisora de palabras divinas, comparándose con el sacramento eucarístico mediante el cual Dios mismo se hace presente; recibió la gracia de las lenguas, de la curación, de la resurrección, su ubicación en distintos lugares al mismo tiempo y, en boca de Cristo: *“quiero Yo, de mi propio grado y voluntad, haçer mostrar grande graçia y maravilla y más le otorgaré y enfundaré tal graçia que, no solamente se eleve y vea visiones angélicas y cosas çelestiales y maravillosas, mas, aunque os vea a vos Madre mía, no una ni dos vezes mas muchas y aun a Mí mesmo en la manera y forma que quisiere y fuere mi voluntad”* (Libro de la Vida, 2v)¹⁴¹⁸.

M^a del Mar Cortés dice:

*“Sor Juana sabía que sus recreaciones e interpretaciones de la historia sagrada podían ocasionar reparos. Por ello se recurría a la justificación de que el mismo Dios defendía la verdad del mensaje del Espíritu Santo”*¹⁴¹⁹.

¿Y no puede ser que realmente ella fuera la transmisora que decía ser, que lo que ella narraba fueran mensajes espirituales? No es casual que, como ha señalado Ángela Muñoz, la amanuense que recogió la mayoría de los sermones de Juana se llamara María Evangelista, evidenciando la revelación directa de Cristo a través de su abadesa y su propia condición de testigo. Su autoridad se cimenta en un conocimiento que

aprendieron sus prácticas piadosas de las mujeres, al mismo tiempo que hombres como Eckhart y Gerson se referían a este tipo de experiencias como algo específicamente femenino. BYNUM, Caroline Walker: “El cuerpo femenino...”, pp. 172, 190.

¹⁴¹⁸ CORTÉS TIMONER, M^a del Mar: *Sor Juana de la Cruz...*, pp. 28-30, 63.

¹⁴¹⁹ *Ibidem*, p. 29.

proviene de su interior, de su experiencia, no de un estudio teológico de Dios. En sus tratados aparece constantemente la voz indirecta o directa de Cristo en forma de “*Dios dice...*” o similares, o dialogada. Ella se presenta como mediadora y agente de Dios. Yo confío en la posibilidad de autenticidad de la revelación, al margen de que resulte del todo conveniente como portadora de autoridad.

Esta interpretación se vería refrendada por el escepticismo que muchas de estas mujeres sintieron inicialmente ante sus propias experiencias, creyendo en la posibilidad de ser obra del Maligno, como sucedió, entre otras, a María de Ajofrín y a Santa Teresa¹⁴²⁰. No obstante, quienes dudaron gozaron de un refrendo de tipo sobrenatural que despejó e impulsó su aceptación y desarrollo espiritual, ejemplo del cual podría ser el de Juliana de Norwich, quien se vio alentada por las siguientes palabras:

*“Sábelo bien, no ha sido ninguna alucinación lo que has visto hoy; acéptalo y créelo; mantente firme en ello, consuélate con ello y confía en ello y no serás vencida”*¹⁴²¹.

En mi opinión la cualidad de las palabras registradas no deja margen de incertidumbre con respecto a la verdad de la experiencia.

Esta teoría no entra en contradicción con la asunción de la inferioridad intrínseca a su sexo que describen mujeres como Teresa o Juana de la Cruz, pues también subrayan la contingencia del reparto del orden y poder entre los sexos, cuya fuente última pertenece a una esfera no humana (y por tanto no varonil). Además, esa referencia continuada a la naturaleza débil, inferior de las mujeres, puede leerse según la teoría de la inversión, que sostiene que lo que en este mundo se desprecia en el otro se premia. Esta concepción cristiana, conocida y desarrollada en los textos de estas mujeres, y que

¹⁴²⁰ Sobre la inveterada incertidumbre de las manifestaciones del espíritu y su codificación equívoca, siempre desde regulaciones masculinas, en los feudos del bien como santidad o del mal como brujería (recuérdese el caso paradigmático de Juana de Arco), *cfr.* BENVENUTI PAPI, Anna: “La santedat en àmbits femenins: funcions i representacions entre l’Edat Mitjana i l’Edat Moderna”, *Revista d’Història Medieval* 2 (1991), pp. 9-28.

¹⁴²¹ TWINCH, Cecilia: “Juliana de Norwich...”, p. 160.

hemos visto ampliamente utilizado en los de Teresa de Cartagena, ofrece así una doble lectura: ellas, de categoría y autoridad inferior a la de los hombres en este mundo, se erigen en el espiritual en seres con ascendente sobre sus homólogos varones (al margen de que desde ese nivel confiesen la pérdida de autoridad de los rasgos mundanos, de tal forma que la diferenciación sexual puede quedar sin contenido).

Por ello, desde la autoridad de esta experiencia y su capacitación autorial muchas de las mujeres a que he hecho referencia, respondiendo a su destino apostólico, son capaces de erigirse en críticas de aquellas actuaciones que no responden a la ética cristiana, no deteniéndose ante jerarquía alguna, pues su conciencia no se lo permite. Teresa, siguiendo los pasos de tantas otras como Santa Catalina de Siena¹⁴²², así se enfrenta a la autoridad paterna, social, política y religiosa:

“aunque sea hijo de un duque, almirante o marqués, si de grave dolencia o plaga vergonçosa es herido (...) su mesmo padre y madre dispornán de le desenpachar prestamente de su casa (...) Más a mano viene que[x]arse de la inpiedat de los tales parientes qu’ello gloriarse de su nobleza” (29v),

“Pero a las vezes acaesçe ca si [en] esta figura de perlados o pontífices entra el príncipe de las tiniebras, haziéndoles dar mal cabo de sí e de sus súbditos” (30v).

Algunos otros ejemplos que ilustran esta superioridad ética pueden leerse en

Juana de la Cruz:

“E luego, a deshora, aparecieron allí unas gentes muy poderosas así como reyes e prelados, todos vestidos de muy ricas vestiduras [...] E dixo el Señor que, así como llegaron delante de su acatamiento divinal todos aquellos que venían como jueces e pastores, los fabló Él con grande poderío e fortaleza diciendo:

-Qué son estas cosas tan crueles e fuera de razón e de caridad que vosotros avéis fecho contra vuestros próximos e hermanos, que las lágrimas e gemidos e clamores dellos an subido ante mi acatamiento, así como subía e

¹⁴²² PICASSO, Giorgio: “Santa Caterina e il mondo monastico del suo tempo” en *Atti del Simposio Internazionale Cateriniano-Bernardiano*, Siena, 1980, p. 277.

clamó la sangre de Abel contra su hermano Caín? Por tanto, vuestras mismas obras os condenan e juzgan” (Sermón del Buen Pastor, ff. 70v)¹⁴²³,

o en María de Ajofrín a través de la Virgen:

“Venido es el tiempo en el cual tan gran deshonra es venida al Hijo de Dios, mas ya tiempo es que enbíe el Señor su ángel e con azotes fiera a unos y a otros con espada e a otros con pena de fuego[...] He aquí el fruto de mi vientre. Tomadlo e comeldo, que en cinco maneras es cada día crucificado en las manos de los malos sacerdotes...” (Corrales, 196r)¹⁴²⁴,

y a través de Dios mismo:

“Hija, mira cuál me ponen los herejes cada día y di esto al Deán de Toledo y al Prior de La Sisle, que están en la Inquisición’ ” (Corrales, 223v)¹⁴²⁵.

Otras actuaciones nos las brindan la autoridad de Margarita Porete, que la llevó a soslayar la condena inquisitorial que censuraba su *Espejo* y continuar en su posesión, además de buscar apoyos entre personas de poder como el obispo de Châlons sur Marne, y Jean de Chateauvillan, del entorno político del rey¹⁴²⁶; Brígida de Suecia, que reprendió al abad del monasterio de Farfa, *“un hombre mundano que no se preocupaba absolutamente por las almas”*, incluso al Papa, a quien llamó *“asesino de almas, más injusto que Pilatos y más cruel que Judas”*; María de Santo Domingo que intimidó al provincial ante su falta de celo en la persecución de la herejía, etc.

VI.2.4. ...luego, yo autora

“E no sin razón me enojan algunas personas quando me ruegan y dizen: ‘Id a fulanos qu’os quiere[n] ver e aunque vós no lo oigades oirán ellos a vos’”. E bien conosco que se me dize con buena amistad e sinpleza apartada de toda malicia” (4r).

Más explícita no puede ser: Teresa, en el *vis a vis*, es portadora de palabra con reconocimiento de su autoridad, lo que la convierte en autora. Además, esta autoridad se

¹⁴²³ CORTÉS TIMONER, M^a del Mar: *Sor Juana de la Cruz*, p. 69.

¹⁴²⁴ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 70.

¹⁴²⁵ *Ibidem*, p. 80.

¹⁴²⁶ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior...*, p. 227.

sustenta por sí misma, sin necesidad de réplica o diálogo que sirva para el desarrollo de esa palabra. Ella se erige en *soror* nutricia en una relación que comporta un reconocimiento sin poder, desde la conciencia del ser, desde el amor, como claramente apuntan los términos de amistad, simpleza y falta de malicia. Llamaré también la atención al neutro universal de quienes asienten como testigos mediadores de esa palabra. Acaso este reconocimiento y conciencia de sí misma pudieran ser también, si no razones en sí mismas, sí poderosos alentadores del acto socializador de la toma de la palabra pública por parte de Teresa.

Y he aquí la sorpresa de la maestra ante la incredulidad de los discípulos:

“Muchas vezes me es hecho entender (...) *que* algunos de los prudentes varones e así mesmo *henbras* discretas se maravillan o han maravillado de un tratado, que (...) mi mano escribió. E *commo* sea una obra pequeña, de poca sustança, estoy maravillada” (50v).

Puede ser que el afán desmerecedor de la obra sea una estrategia, como parece sugerir el empeño, urgencia y sinceridad del mensaje apostólico que en *Arboleda* desarrolla Teresa y que no hace más que confirmar en *Admiración*. También cabe que a pesar de su valía, reconozca no ser algo extraordinario, realmente merecedor de la fascinación del lector, puesto que ella, al igual que sus lectores potenciales, estarían al corriente de otras obras comunicantes de experiencias religiosas. Ella identifica la reacción del público en términos generizados¹⁴²⁷. Yo ahondaría más en la cuestión y afirmarí que lo hace en términos personales, tanto porque su defensa de género es limitada, como porque, habiendo experimentado el reconocimiento de su autoridad personal, se resiente en la imposibilidad de su socialización. He aquí la clave distintiva de dos regímenes de mediación: el del poder, que conlleva el anonimato, la “descanalidad”, la despersonalización; y el del amor, que implica la carnalidad, la

¹⁴²⁷ Ya se ha visto que la enfermedad como razón invalidatoria de su discurso tan sólo es citada una vez, siendo su sexo la causa específica más relevante y rebatida en su respuesta.

nominación, la relación y el conocimiento afectivo y efectivo. Desde el primero es posible el autoritarismo. Desde el segundo se logra la autoridad y la experiencia personal, femenina o masculina, humana al fin. La dificultad del cambio de registro es lo que lleva a la maravilla a Teresa, lo mismo que, en sentido inverso, a sus lectores. Y es, quizás, la gran aportación que la experiencia de las mujeres puede llevar a la sociedad de hoy.

En cuanto a la fundamentación de su autoridad literaria, Teresa utiliza dos recursos complementarios: disculpar su descuido estilístico en aras de una comunicación más fiel a la verdad de su experiencia (2v)¹⁴²⁸ y penalizar el elevado ingenio y la elocuencia como raíces pecaminosas de la soberbia (30r), lo cual, si bien era común para el género femenino, se hacía extraordinario para el masculino, pues estas capacidades eran buscadas, enseñadas y aplaudidas entre los hombres, al menos desde los presupuestos humanistas que ya se instalaban en la Castilla del siglo XV, especialmente de mano de su tío Alonso¹⁴²⁹. De esta forma, Teresa logra subvertir la -exclusión de las mujeres de la educación reglada y más concretamente de la Retórica, como técnica imprescindible para la toma de la palabra pública, no sólo como procedimiento, sino como menoscabo de la virtuosidad personal.

Irene Alejandra Molina interpreta que es justamente esta falta de retórica y su necesidad la que definiría la autenticidad autorial que proporcionaría a Teresa la autoridad de su escrito, frente a la opinión de Juan Marichal quien ve en la ausencia de

¹⁴²⁸ Cfr. “III.3.2. La cuestión literaria”.

¹⁴²⁹ Bien es cierto que anteriormente ya se habían alzado algunas voces contra “*el follaje de las palabras*” que en ocasiones podía oscurecer la trasmisión del contenido doctrinal de los textos. Así, San Gregorio Magno. Incluso el mismo Alonso es consciente de dicho riesgo y, consecuentemente, procura su conciliación: “*ca aunque de la eloquencia sean mucho fornidos [los Santos Padres], pero adotáronlo todo so las vanderas de la Santa Escripura*”. La *Devotio Moderna* se decantó también por la sencillez: “*En las Sagradas Escrituras se debe buscar la verdad y no la elocuencia*”, se predica en la *Imitatio Christi*, CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena...*, pp. 49-51.

las técnicas renacentistas literarias la justificación para su invalidación como escritora auténtica¹⁴³⁰, aunque le reconoce, como ya he dicho anteriormente, una distancia psíquica que prefigura el nuevo concepto de la individualidad humana. Creo que, de acuerdo con esta autora, Teresa logra hacer llegar su mensaje, incluso su intimidad, un yo concreto y su evolución, de forma que no puede sostenerse que carezca de un instrumento verbal cohesivo de comunicación escrita, acaso no según las pautas que Juan Marichal establece como norma, pero sí según las propias de la autora para una consecución comunicativa lograda. Aún más, no sólo con las propias, sino, lógicamente, con las que las relacionan con su ambiente contextual, que paradójicamente delatan su conocimiento de la Retórica, a juzgar por Mary E. Frieden, Mary E. Baldrige o Gregorio Rodríguez, entre otros¹⁴³¹. John Coakley llamaría a aquella expresión individual, que encuentra especialmente en el Medioevo religioso femenino, creatividad:

“By ‘creativity’ I mean, broadly, people’s use of the materials available to them –the circumstances and opportunities of their lives and their culture’s repertory of ideas, assumptions, conflicts, and images- to express themselves in some new way”¹⁴³².

En este mismo sentido se pronuncia, como ya se ha visto, al aventajar la espiritualidad experimental a la ciencia universitaria y libraria, apreciación inmersa en el espíritu de la reforma y ampliamente acogido por quienes accedieron a Dios a través del encuentro místico, fenómeno en ese tiempo especialmente reconocido entre las mujeres.

¹⁴³⁰ La opinión de Francisco López Estrada parece apuntar en esta misma dirección, al entender incompatibles la búsqueda por parte de Teresa del equilibrio de su pasión de amor divino y la escritura de tratados según el arte, criterio que ve corroborado en las palabras de Teresa al referir su obra como “papeles bor[r]ados” (51v), *Las mujeres escritoras...*, p. 27.

¹⁴³¹ FRIEDEN, Mary Elizabeth: *Epistolarity...*; BALDRIDGE, Mary Elizabeth: *Christian women...*; RODRÍGUEZ, Gregorio: “La autobiografía como ‘exemplum’...”, p. 369. Para un análisis más profundo de estos aspectos *cfr.* DRONKE, Peter: *Poetic Individuality in the Middle Ages: New Departures in Poetry, 1000-1150*, Westfield Publications in Medieval Studies, London, 1986.

¹⁴³² COAKLEY, John: “Introduction”..., p. 1.

Por otro lado, Ronald E. Surtz interpreta la propia reflexión de las autoras sobre su obra como un factor confirmatorio de su autoría y autoridad¹⁴³³. Así, las razones de su escritura que muchas como Teresa de Cartagena, Constanza de Castilla o María de Santo Domingo ofrecen son en su mayor parte alabanzas y servicios debidos a Dios. Además de responder verazmente a los deseos de sus autoras, la conveniencia de tales móviles podría convertirlas en argumentos defensivos de su apropiación de la palabra pública.

Sin embargo no siempre fueron las mujeres quienes ejercieron la apropiación escrituraria: la vida de María de Ajofrín se conoce porque otros la escribieron, al contrario de Leonor de Córdoba o Margery Kempe, quienes participaron activamente en la elaboración de su biografía, aunque no directamente en su escritura.

En todo caso, es muy interesante observar que, dado que la mayoría de los textos que muestran la experiencia espiritual femenina fueron escritos por hombres, y que, al menos antes de 1500, sus autores raramente adoptaron una postura de sospecha o inquisitorial, más bien de intensa fascinación y admiración, la autoridad de estas mujeres queda evidenciada. John Coakley sospecha que esto fue así porque reconoce en su entusiasmo el sentido de los límites e inadecuación de su propio ministerio, la percepción de la mujer como distinta, “otra”, encarnando una conexión con lo divino que ellos no podían encontrar en ellos mismos¹⁴³⁴.

¹⁴³³ SURTZ, Ronald E.: *Writing Women...*, p. 45.

¹⁴³⁴ Curiosamente Karen Scott señala que el sentido de esa distinción que se percibe en los escritos de hombres sobre mujeres, falta en aquellos casos en que las mujeres escriben sobre ellas mismas u otras. COAKLEY, John: “Introducción...”, p. 8; SCOTT, Karen: “Urban Spaces, Women’s Networks, and the Lay Apostolate in the Siena of Catherine Benincasa” en COAKLEY, John; MATTER, E. Ann: *Creative Women...*, pp. 105-119.

En cuanto al género en que he encuadrado *Arboleda*, esto es, una confesión, atenderé ahora a uno de los aspectos que ha sido subrayado por otros estudiosos: su carácter consolatorio. Dice Pedro M^a Cátedra que su eficacia dependerá de la cualidad intelectual de quien brinda la consolación, declarando que si se confirma,

*“se incorpora también al género la prestancia de “autoridad” para que sea efectivo, con lo que puede acabar siendo o un discurso político autorizado o un salto adelante en el quehacer literario. Eficacia, pues, a doble banda: política y literaria”*¹⁴³⁵.

Teresa ha confesado una experiencia que partía del dolor y termina con el gozo en una expresión escrita que evidencia la propia consolación (aunque no sólo esto, como ya se ha visto), a la vista de lo cual puede confirmarse su eficacia. Si es eficaz es porque intelectualmente la autora ha dispuesto de herramientas suficientes, justas y adecuadas¹⁴³⁶, lo cual, según sostiene Pedro M^a Cátedra, implicaría una autoridad tanto literaria como política. Con respecto a la primera, me remito a lo dicho sobre estas líneas, a saber, que literariamente Teresa se muestra auténticamente capaz. Sobre la segunda, recordaré que concibo la crítica recibida por autora como señal inequívoca de las repercusiones políticas que supone su autoridad de mujer, escritora, y aún maestra espiritual, amén de algunos de los procedimientos utilizados que a lo largo del trabajo he ido señalando, que no repito por no resultar demasiado reiterativa (cambios simbólicos de términos, paradojas articuladoras de argumentaciones incompatibles, etc.).

¹⁴³⁵ CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M^a: “Creación y lectura...”, p. 46.

¹⁴³⁶ Alan Deyermond reconoce a Teresa como una persona inteligente que logra, además de la comunicación de la autenticidad tanto de su sufrimiento como de su experiencia religiosa, la integración de estos temas a nivel temático y figurativo. También subraya que el hecho de reflexionar sobre su proceso creativo en *Admiración* es indicador de que ella misma se concibe como escritora. DEYERMOND, Alan: “Spain’s First Women...”, pp. 40, 42. Por su parte, Ronald E. Surtz cifra la notabilidad del tratado en la integración de la experiencia personal y los lugares comunes de devoción, *Writing Women...*, p. 23.

VI.2.5. Coexisto con...

Además, los comportamientos de las mujeres que lograron fundamentar su autoridad, de hecho no socavaron, al menos en su tiempo, el poder del sistema implantado. Más bien podría decirse que coexistieron con los de los varones en términos no desafiantes, aunque, más a medio y largo plazo, su mera existencia supuso una posibilidad de cambio simbólico y político. Ellas disfrutaron a través de su experiencia espiritual un camino alternativo de autoridad y poder religioso junto al disfrutado por los hombres desde la religiosidad dominante en un juego de esferas no estancas sino relacionadas bidireccionalmente, a veces desde el poder, otras desde el reconocimiento.

Una forma evidente de coexistencia es la posibilidad de esas interrelaciones heterosexuales que han ido apareciendo a lo largo de este capítulo: de patro/matrocinio y transcripción. Asimismo a través de la traducción, que permite a quien traduce coexistir junto al autor original, se evidencia una forma de autoridad y autoría en su elección de textos¹⁴³⁷, en el reto abierto a las lecturas de las autoridades, etc.

De igual forma, la defensa de una lectura activa, responsable y mediatizada por la fe, por parte de quien accede a los libros, realizada por algunas autoras (y autores), aunque puede ser percibida como maniobra utilizada para fundamentar la autoridad de los escritos y sus autoras, ello no desdice la verdad de la formulación: la disposición del lector influye en la percepción y aprehensión de lo escrito y evidencia la coexistencia de la autoridad que emana de quien escribe y quien lee. La motivación que induce a las escritoras a reflejar esa responsabilidad en su discurso puede no obedecer a ‘estrategias’

¹⁴³⁷ Por ejemplo la traducción de *An Apologie or answere in defence of the Churche in England* de John Jewel por Anne Cooke en 1564.

o ‘maniobras’, términos muy utilizados por los investigadores que se ocupan del estudio de la autoría y la autoridad, y que en mi opinión pueden remitir a una idea de premeditación y manipulación conceptual. Aunque un objetivo evidente logrado es la salvaguarda de la autoridad, también puede entenderse su declaración como una advertencia o llamada al examen de conciencia a partir del cual el lector esté en disposición de escuchar el mensaje que sustenta los escritos a los que accede. No son interpretaciones excluyentes, simplemente son distintas lecturas a partir de paradigmas diferentes: el de la fuerza y el del amor. Y ambas energías viven en la experiencia de quienes se manifiestan de esta forma: muchas fueron, como hemos visto, las mujeres que soportaron la duda y la censura; ellas mismas sintieron el amor divino.

Por último he de subrayar la labor autorizante que estudiosas y estudiosos estamos llevando a cabo en los últimos tiempos, especialmente el esfuerzo de tantas personas dedicadas a la creación de genealogía femenina con la recuperación y el estudio de estas y otras anónimas mujeres que nos permiten ser y estar hoy más de acuerdo y con mayor conciencia de nosotras mismas, en una labor de “sororidad” que va más allá de la identificación generizada.

VI.2.6. ...y me proyecto

Teresa no gozó de dones milagrosos, ni en vida, como Juana de la Cruz, que pudo aparecer en lugares distintos al mismo tiempo o Santa Rita de Cascia, cuyo cuerpo fue trasladado prodigiosamente hasta el convento en el que debía profesar, ni tras su muerte, como Santa Catalina de Génova, cuya amiga enferma, tras una visión en la que la

difunta gozaba de la Luz divina, pasó el vestido de la finada por su cuerpo y sanó. Nunca despertó anhelos milagrosos, como María de Santo Domingo, a quien el Cardenal y Arzobispo de Toledo le regaló un cordón de San Francisco para que se acordase de rogar por él ante Dios, y a quien algunas personas regalaban objetos de oro y plata para que las usara y las devolviera impregnadas de ella y su virtud, al modo de reliquias¹⁴³⁸.

Tampoco sus tratados y opiniones influyeron, al menos no consta, en instituciones o movimientos religiosos, como sí que afectó el *Tratado del Purgatorio* de Santa Catalina de Génova sobre el *Movimiento del Divino Amor* y a su través en la Escuela Francesa de los siglos XVI y XVII, o María de Ajofrín como colaboradora de las jerarquías eclesiásticas de Toledo, incluso en el establecimiento de la Inquisición en esta ciudad, como portavoz de Cristo ante las autoridades. No influyó en la reforma de su orden, como hizo María de Santo Domingo. No se vio envuelta en la política de altas esferas como Brígida de Suecia en la intercesión por la paz entre Inglaterra y Francia, Hosanna de Mantua en el gobierno del ducado de Mantua, Elisabeth Barton en la resistencia a las reformas de Enrique VIII o Santa Francisca Romana en la pacificación de su ciudad y en su colaboración por el fin del cisma de Occidente. No fundó comunidades ni conventos, como María de Santo Domingo el convento de Aldeanueva, Santa Francisca Romana la comunidad de las Oblatas de María de Roma o Ángela de Merici la Compañía de Santa Úrsula.

Ni siquiera desempeñó funciones de priora o abadesa como Alyt Bake o Santa Catalina de Bolonia. No participó de estigmas o visiones como la hermana Bertken o Colette Boilet. Sus palabras no tuvieron el poder de soslayar votos, como hicieron las de Juana de la Cruz respecto del de clausura durante sus raptos, ni la arrogación de

¹⁴³⁸ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “María de Santo Domingo...”, pp. 124-125.

poderes sacramentales como las de Constanza de Castilla, quien finalizó su *Libro de devociones* subrayando el poder papal otorgado a su obra que prescribía “*dos mill años de perdón a qualquier que dixere esta oración yuso escripta, después que fuere alçado el cuerpo de Dios fasta el terçero Agnus Dei*” (93v) y Gertrudis de Helfa, quien en una visión afirmaba la validez de la absolución dada por ella a sus hermanas en ausencia de confesor. Tampoco sus tratados fueron impresos ni prologados con noticias de su vida, como lo fueron las experiencias de María de Santo Domingo. No inspiró versos, ni dramas, como la laureada Juana de la Cruz. Y desde luego no fue proclamada por Papas, como evidencian los títulos de algunas de las mujeres mencionadas.

Sus aportaciones teológicas no son comparables a las de Juana de la Cruz, quien trató, por ejemplo, la pureza de la Virgen, el sexo diferenciado del cuerpo, alma y espíritu, y la afinidad de las distintas criaturas con la Trinidad; las de Santa Catalina de Génova y sus teorías sobre el Purgatorio; o las de Juliana de Norwich y su comprensión de la Creación y el mal.

La particular y sencilla aportación de Teresa así como las críticas recibidas y las escasas noticias que de ella o sus tratados han sobrevivido hasta hoy podrían hacer dudar sobre la viabilidad de este apartado. No obstante lo cual me arriesgaré a intentarlo.

La exposición de Teresa como modelo ejemplarizante para la consecución universal, aunque especialmente de todos los aquejados por la enfermedad, de la redención individual es síntoma inequívoco de la posibilidad de percibirse como autoridad en la sociedad en la que vivía. La crítica e impulso recibidos son exponentes de la fragmentariedad evolutiva de la comunidad en que vive inmersa y de la que forma

parte, y de la complejidad de los modelos sociales que coexistían (recuérdese, a modo de ejemplo, la convivencia de las tres teorías políticas sexuales).

La irrupción de Teresa en el panorama público intelectual y religioso rompe con la identidad social estereotipada que se pretendía de una persona de sus condiciones. Si, como recoge Ángela Muñoz siguiendo las teorías de Tajfel y Moscovici, mediante el modelo social se produce la integración del nivel ideológico en el cognitivo, de tal forma que dichos estereotipos son formas de representación de la realidad que le permiten ser perpetuada y justificada individual y socialmente, el modelo propuesto por Teresa, ella misma como símbolo de todo el grupo humano, entraría en conflicto con los intereses políticos de las autoridades públicas: se ha producido una mutación en el género neutro universal, que Teresa utiliza en ella misma generizándolo con el término opuesto (e inferior) de la relación binómica y desigual entre sexos.

Aún así, según se ha visto, ella cuenta con ascendiente reconocido por una parte de esa sociedad¹⁴³⁹. ¿Por qué? Porque además de que una sociedad no es unitaria, sino todo lo contrario, Teresa no se presenta como ejemplo social sino humano y religioso (aunque ello conlleve implicaciones socio-políticas). Su comunicación se establece en un plano que va más allá de las formas, aunque asentado en ellas. Quien ha escuchado realmente su mensaje reconoce en ella autoridad. Quien únicamente percibe los signos de la apariencia, de la desigualdad, se convierte en juez autoritario, que no con autoridad. Teresa misma lo dice. Y lo vive.

¹⁴³⁹ Mary E. Baldrige limita notablemente el espectro de esa sociedad debido a la complejidad y nivel intelectual que observa en la obra de Teresa, tanto que a pesar de la universalidad de los enfermos a quienes está dirigida esa obra, la considera más bien puramente autoconsolatoria y duda de su deseo y capacidad apostólicos, *Christian woman...*, pp. 216-217. Yo difiero de esta interpretación, aunque reconozco que, como cualquier escrito, su difusión era limitada dadas las características culturales de su momento.

Surge la cuestión de si realmente existen posibilidades de proyección del modelo que Teresa presenta como ejemplarizante, ella misma, pues en caso afirmativo representarían una confirmación de esta autoridad.

En primer lugar habría que recordar que sus lectores directos representarían un sector bastante limitado, debido al alto índice de analfabetización bajomedieval. Es de suponer que se reduciría a una parte del grupo social laico dominante y al ámbito religioso, ambos con mayor vinculación a la lectura y a la dirección espiritual. Su accesibilidad indirecta, esto es, referenciada por terceros, por ejemplo en lecturas comunes, me inclino a pensar que también sería muy reducida y, sobre todo, enmarcada dentro de ámbito religioso. Este reducido abanico de posibilidades podría restringirse acaso aún más si, teniendo en cuenta la supervivencia unitaria de los tratados de Teresa, que parecen apuntar a una difusión limitada y quizás muy ligada a las relaciones de la propia autora. A pesar de estas limitaciones, ella apunta al comienzo de *Admiración* que son muchas las veces que se le indica la acogida que su primer tratado había tenido, sin mayor especificación. En todo caso parece que fueron suficientes para la creación de un segundo tratado en contestación a dicha acogida.

Estas conjeturas tan sólo tienen confirmación en el único dato que proporciona la propia Teresa, y es la lectura segura de *Arboleda de los enfermos* por parte de Juana de Mendoza y casi segura de Gómez Manrique (supongo que extendida a *Admiración operum Dei*). Ya he referido con anterioridad el contexto que rodea a estas dos personas y su área de influencia¹⁴⁴⁰. De ello se deduce que muy probablemente los tratados de Teresa fuesen leídos en la corte castellana, especialmente en su círculo femenino de mano de Juana de Mendoza, así como por el entorno literario más amplio de Gómez

¹⁴⁴⁰ Cfr. “III.2.1. Breve biografía familiar”.

Manrique. La preservación del único ejemplar conocido de los tratados teresianos en la Real Biblioteca de El Escorial parece confirmarlo.

Dichos textos se hallan en el manuscrito “h.III.24”, en un volumen marcado con el sello de Felipe II, que los agrupa junto a otros dos: Tratado llamado *Vencimiento del mundo enviado desde Elche en el reino de Valencia a la señora doña Leonor de Ayala*, por Alonso Martínez de Toledo y *Dichos y castigos de profetas y filósofos que toda verdad hablaron*. Así pues esta “recopilación” de carácter moral procede de la labor de este monasterio que accedió a ellos a través del llamado Inventario de 1576 cedido al Monasterio de San Lorenzo el Real por Hernando de Briviesca, guarda-joyas de Felipe II¹⁴⁴¹. Según J. Zarco, constituye éste de 1576 un legado de 348 libros entre los que ocupan los de Teresa el nº 119. No obstante, gracias a Gregorio de Andrés tenemos noticia del instrumento público que el 2 de mayo de ese año se levantaba en aquella institución a fin de que “*tenga en guardia y fiel custodia todos los dichos libros que así les han sido entregados para servicio de la librería y celdas particulares del dicho Monasterio, para cuyo efecto se les ha entregado por mandado de Su Majestad*”¹⁴⁴². Esta donación incluía según dicho documento 4.546 volúmenes, de entre los cuales se incluían los inventarios de las bibliotecas de Diego Hurtado de Mendoza, Honorato Juan, Martín de Ayala, Arias Montano, Gonzalo Pérez, Juan Páez Castro, Núñez de Toledo, Jerónimo Román, el Conde Luna, Francisco de Rojas, Guzmán de Silva, Pedro de Ponce de León, Juan Bautista de Toledo y Ambrosio de Morales, además de la particular de la Corona y los adquiridos por Felipe II.

La razón de esta detallada descripción estriba en mi interés por seguir cualquier posibilidad de hallar algún otro manuscrito de Teresa, bien catalogado explícitamente,

¹⁴⁴¹ ZARCO CUEVAS, Julián: *Catálogo...*, p. 475-494.

¹⁴⁴² ANDRÉS, Gregorio de: *Documentos para la Historia del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial*, VII, Madrid, 1964.

bien como anónimo o incompleto. Dado que este documento recoge los índices de algunas de las mejores y más numerosas bibliotecas privadas de su tiempo, entre ellas las de un Mendoza y un Rojas, se justificaba en principio mi interés y su descripción numerada. El resultado ha de advertirse, no obstante, en negativo, ya que en ninguna de estas colecciones aparece noticia alguna de los manuscritos de Teresa, exceptuando los propios de la Corona, los cuales, clasificados con el número 3.164, muy probablemente estuvieron en su poder desde los tiempos de Isabel la Católica, si tenemos en cuenta su relación con la antedicha Juana de Mendoza, así como con Íñigo de Mendoza, sobrino de Teresa, predicador y confesor personal de Isabel y poeta muy protegido de los reyes¹⁴⁴³.

En efecto, no sería de extrañar que los manuscritos hubieran formado parte de la biblioteca de la reina que estaba engrosada por volúmenes como el ya citado *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, de don Álvaro de Luna; *De les dones*, de F. Eiximenis; *De las tres virtudes para enseñamiento de las mujeres*, de Christine de Pizan; *Espejo de damas*, de autor desconocido; *Vergel de nobles damas*, de Martín Alfonso de Córdoba, así como obras de la familia Santa María/Cartagena: *Doctrinal de caballeros*, *Genealogía de los Reyes*, *Tratado sobre la conquista de las islas canarias*, de Alonso de Cartagena; y *Crónicas de España*, de Pablo de Santa María¹⁴⁴⁴. Son abundantes, en fin, las obras del tono de las que nos ocupan¹⁴⁴⁵. También es presumible que su propia familia y contactos fueran receptores de la obra, así como aquellos “fulanos” que deseaban sus palabras, según cita anterior (4r).

¹⁴⁴³ Sobre el coste de su manutención valga como ejemplo el albalá de 11 de diciembre de 1493 que lo cifra en 150.000 mrs. anuales: *Cuentas de Gonzalo de Baeza...* pp. 116. Algunos versos dedicados a la reina pueden leerse en el *Cancionero* de Ramón de Llavía, Sociedad de bibliófilos españoles, Madrid, 1945, p. 246.

¹⁴⁴⁴ Y aún más que fueron recogidos por el Monasterio de El Escorial con posterioridad. *Cfr.* ZARCO CUEVAS, Julián: *Catálogo...*, pp. 453 y ss.

¹⁴⁴⁵ FERRANDIS, José: *Inventarios reales*, CSIC, Madrid, 1943.

Otro aspecto que reforzaría la accesibilidad del modelo de Teresa es la ausencia de elementos maravillosos en su relato. La enfermedad, la soledad, el sufrimiento, la desesperación, etc., son estados transitorios presentes en la mayoría de las vidas humanas. En razón de esta generalidad Teresa puede entablar relación con el lector al margen de clases (aunque algunas de sus capacidades favorezcan el acceso real a su obra, según lo dicho), sexos (no figuran en *Arboleda* datos que den pie a pensar que estas situaciones se vean mediatizadas en positivo o negativo por razón de su sexo; en cuanto a *Admiración*, subraya una vez más la trascendencia de las formas en su experiencia, y sobre todo en su apostolado espiritual) o estados civiles (pues aunque ella aparece como religiosa, en su alocución no se hace referencia alguna de exclusión). Incluso la escucha del mensaje divino no es relatada en términos extáticos, excepcionales o insólitos: “parésceme que espiritualmente oí resonar a aquellas palabras” (5v). *Parecer*, *espiritualmente*, *resonar* son vocablos que apuntan a cierta ambigüedad, en todo caso a una realidad no tangible, indefinida, cuya certeza no es operativa en términos objetivables. Esta imprecisión de la escucha que será el motor de su conversión facilita, a mi modo de ver, su función modélica. Le faltaría el apoyo de la devoción sensible de que se benefician los santos, cuyos poderes extraordinarios eran considerados garantía de autoridad y atractivo indefectible de deseo emulador de quien los detentaba.

Las virtudes y actitudes propuestas por Teresa también computarán, si ciertamente son imitables, para determinar la autoridad que derivaría de una función ejemplarizante efectiva. Podemos resumirlas en la paciencia, prudencia, misericordia, justicia, caridad, piedad, fe, amor, discreción, ejercicio de la oración y actitud de escucha. Todas ellas, como se ve, en consonancia con la moral cristiana. Y todas ellas convenientes y deseables en cualquier cristiano. Se tiñen además las propuestas y enseñanzas de Teresa

de una afectividad y emotividad que amplía la mera ejemplaridad ético-religiosa y la reflexión lógica que caracterizaría la religiosidad culta y se proyecta en una más popular y asequible que supera los límites impuestos por la instrucción¹⁴⁴⁶.

Deduzco del análisis anterior que el modelo de Teresa se plantea con evidente aspiración ejemplarizante y se revela positivamente susceptible de imitación. Interpreto esta función como factor claro y definitorio de una autoridad ética ejercida desde el ser y la comunicación de la experiencia. Asimismo entiendo su efectividad como razón complementaria de la crítica a que fue sometida Teresa, que no deja de ser un evidente reconocimiento de la misma y su difusión.

Asimismo la naturaleza salvífica de la misión de las mujeres que accedieron a alguna experiencia de tipo místico justifica esa misma proyección pública. Como ya he señalado anteriormente, un conocimiento trascendente de Dios conlleva, casi inherentemente, su comunicación. La magnitud de las enseñanzas que él reporta es comprendida por allegados, confesores y guías espirituales, quienes con frecuencia se convierten en promotores justamente de su difusión (al margen de que se genere una línea de actuación de signo opuesto que la discuta e incluso la impugne).

¹⁴⁴⁶ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Mujer y experiencia...*, pp. 98-102.

VI.3. Teresa y lo femenino

En el testimonio de Teresa confluyen muchas de las características especificadas a menudo como femenina: la domesticación del lenguaje (elección de imágenes domésticas y corporales, familiares, etc.), la escritura en lengua materna, el tono coloquial y afectuoso, el recuerdo a la oralidad, el didactismo y la mayor concreción del discurso, la epistemología experimental, los contactos directos con Dios, etc.

A lo largo del trabajo ya se ha advertido que muchos de ellos pueden responder a una realidad sociológica normalizada desde el género que niega a la mujer identidad desde sí y el cultivo y expresión pública de su instrucción normalizada. También se ha apuntado la posibilidad defendida por algunos estudios de una ontología diferenciada, según el sexo.

¿Qué grado de conciencia a este respecto manifiesta Teresa en sus tratados? Y con relación a ello, ¿es posible adscribir a Teresa en el movimiento de la querrela de las mujeres?

Considero que la elección de análisis independiente y en relación de los dos tratados de Teresa ha dado sus frutos, pues ha permitido constatar la evolución de su pensamiento ante la variable crítica que proporcionaron sus detractores.

A mi entender, Teresa en *Arboleda* no manifiesta una conciencia de género explícita sino desde los presupuestos tradicionales de inferioridad, aunque desde lo personal implícitamente los desafíe como consecuencia de su reubicación desde la marginalidad y la experiencia de Dios. Por eso escribe.

Enfrentada a las críticas, en *Admiración* reflexiona sobre la diferencia que la ha hecho acreedora de ellas y de nuevo escribe, pero no realiza un ejercicio literario, como parece que fue el caso de algunos autores varones a quienes se incluye en este debate

sobre la mujer. Como en el caso de Christine de Pizan, Teresa no escribe gratuitamente, sino como reacción frente a la injuria perpetrada en su propia persona, entendida esta injuria debida a su sexo y como afrenta a su experiencia de un conocimiento amoroso superior de Dios.

Teresa realiza una revaloración de la mujer tradicional, pero además de ello, en todo momento se enfrenta a la idea de la inferioridad constitutiva de la mujer, declara indirectamente la existencia de la mujer como ser de inteligencia en toda su obra, remitiéndose una y otra vez a la contribución del entendimiento en su experiencia y además defiende la posibilidad de la aplicación de esa inteligencia a las letras y su expresión pública singularmente propiciada por la gracia de Dios. Por ello yo matizaría la afirmación de Alan Deyermond según la cual entiende que “*she explicitly disclaims any wish to make feminist propaganda*”¹⁴⁴⁷. En verdad Teresa hace referencia una y otra vez a su mujeril ingenio explicitando su inferioridad, pero también es cierto que no son escasos los argumentos que invalidan esta autorepresentación, a pesar de que quede mediatizada por el discurso religioso.

Por otra parte, el objetivo de Teresa es transmitir la autenticidad del amor divino desde su experiencia y promover un paradigma relacional de lo humano y lo divino desde la libertad, la cercanía y el amor, y por ello las estrategias y cánones discursivos que empleara en su primera comunicación confesional siguen siendo los mismos que en *Admiración*. Acaso lo más que puede apreciarse es una mayor insistencia en el valor de la experiencia como medida probatoria de la verdad, y ello, en razón de la diferente

¹⁴⁴⁷ DEYERMOND, Alan: “Spain’s First Women...”, p. 41. Evidentemente se plantea el problema de la definición de esta heterogénea corriente historiográfica. Por simplificar y llegar a un acuerdo básico y muy primario, entenderé que se refiere a la defensa de las mujeres en general.

esfera de realidad a que se refiere cada discurso: mientras que su defensa autorial pertenece al nivel de los valores humanos, su confesión lo es al del espíritu.

Este mensaje no reconoce diferencias de sexo. ¿Implica este hecho de-generizado una subversión simbólica que resignifica el género femenino implícitamente?

Ángela Muñoz así lo interpreta en el caso de María de Santo Domingo. Según ella, el reconocimiento de la dimensión trascendente en el género humano desde una voz femenina, la de esta religiosa, así como la transmisión universal del mensaje, subraya la condición de las mujeres en una reubicación simbólica que las sitúa en pie de igualdad a los hombres¹⁴⁴⁸.

En mi opinión este juicio no es erróneo en sí mismo, pero creo que habría que matizarlo insistiendo en que dicha reubicación sería, en todo caso, una consecuencia de aquel mensaje. Puede que en el caso de María, y ciertamente así parece sugerirlo la redimensionalización de la presencia femenina en la obra de la beata de Piedrahíta, pueda afirmarse la conciencia y el deseo deliberado de esta trasposición. Es decir, que María de Santo Domingo estuviera atendiendo a ambos objetivos, incluso quizás que los ubicara en un mismo plano de conciencia.

No así, a mi parecer, sucede en los tratados de Teresa de Cartagena. Como ya he dicho, la dimensión espiritual trasciende las formas, compartiéndola hombres y mujeres. Este hecho, al menos teóricamente, era ampliamente reconocido por la Iglesia, que reconocía desde el Bautismo, sacramento que acoge en el seno comunitario espiritual a

¹⁴⁴⁸ “El paradigma relacional de lo humano y lo divino implícito en el misterio de la Encarnación se transplanta a los seres humanos sin distinción de sexo. Que esto logre afirmarse en su universalidad desde una voz femenina nos lleva a reconocer que la constitución de la dimensión trascendente de los seres humanos, masculinos, pero sobre todo femeninos, simbólicamente los más depauperados, constituye el auténtico fin perseguido por esta pensadora “inspirada””, MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “María de Santo Domingo...”, p. 123.

sus partícipes, la igualdad espiritual de todo el género humano. Sus referencias a la diferencia sexual conciernen a una esfera que no atañe a su mensaje apostólico.

Entiendo que Teresa se posiciona genéricamente porque lo necesita, vive en sociedad, ésta es su realidad, la convivencia de dos géneros, su inserción en un sistema de parentesco, etc. Pero su autoridad no se sustenta fundamentalmente en su ser mujer. Por ello no comparto la opinión de Alicia Redondo en considerar que el objetivo de Teresa sea “enseñar a las mujeres un modelo de vida femenino nacido de sus propios conocimientos y experiencias”. Creo que el carácter universal, tanto de la experiencia narrada, como del posible interlocutor deja constancia evidente de que el mensaje (al menos aquel primigenio) no es generizado. En todo caso, el ejemplo de Teresa como mujer que establece un conocimiento que parte de una experiencia propia y su valoración por encima del brindado por las instancias masculinas puede ser modelo para otras mujeres (y hombres), pero considero esto no un objetivo, sino un efecto de su transmisión.

A pesar de estas limitaciones, Teresa realiza una reflexión y un posicionamiento respecto de la diferencia sexual. Emulando el desarrollo de los estudios de las mujeres¹⁴⁴⁹, yo diría que Teresa, en cuanto mujer, realiza en primer lugar una crítica al sexismo entendido como práctica que ha creado diferencias distribuidas, según una escala de valores de poder; en segundo lugar, reconstruye el conocimiento a partir de su experiencia de valía y pericias, hábitos y capacidades; en una tercera fase formula nuevos valores generales de aplicación comunitaria. Además considero que por conectar lo teórico con lo personal y a ambos con lo colectivo ofreciendo verdades alternativas al discurso, Teresa anticipa uno de los que serán los pilares metodológicos del futuro feminismo.

¹⁴⁴⁹ Según resume Rosi Braidotti en *Feminismo, diferencia sexual...*, p. 11.

Por otro lado, el mismo hecho de responder por escrito, esto es, públicamente, a sus detractores, comporta un posicionamiento político respecto de la normativa y valoración social vigente sobre la actuación esperada de una mujer, que es precisamente el núcleo de discusión de la querrela. Otro asunto es el alcance de su incursión en el debate¹⁴⁵⁰. Es por esta reflexión y acción por la que considero justificado incluirla en dicha querrela.

¹⁴⁵⁰ Aparte del grado de difusión o eficacia del discurso, también podría discutirse el alcance mismo de su discurso en sí mismo, puesto que la reflexión teresiana se hace en términos generales, pero la defensa concreta de la capacidad literaria pública la hace a título personal, aunque hay investigadoras, como Victoria Rivera-Cordero, que la entienden también como una defensa general, *Subjetividad, enfermedad...*, p. 142.

CONCLUSIONES

Desde una trayectoria de dilatada oscuridad, Teresa de Cartagena se nos presenta hoy como una autora admirada, estudiada y citada casi inexorablemente en cualquier publicación de literatura e historia medieval.

Tras la escritura de sus tratados, hubieron de pasar doscientos años para que Antonio Nicolás la referenciase, y casi otros doscientos hasta que los investigadores guiaran su mirada al testimonio de esta mujer, primero tímida y parcamente, luego cada vez captando mayor interés en los especialistas, tanto en enfoques como en profundidad, alcanzando estos últimos veinte años una riqueza que se ha podido disfrutar, siquiera parcialmente, a lo largo de este trabajo, que se suma a ellos para suplir lo que considero un vacío en su comprensión: la confección de una reconstrucción *biográfica* de la autora a partir de sus escritos *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dei* así como el estudio sistemático y ubicado de su obra en lo específico, genérico y generalizado.

Respecto del primer objetivo, cierto es que a lo largo de esta tesis se han manejado algunos otros documentos, aparte de sus tratados, que han contribuido a iluminar esa vida, especialmente aquellos que relacionan a Teresa con su familia, pero ciertamente han sido muy pocos y su aportación ha resultado coyuntural. Debido a esta limitación documental, insisto, el planteamiento de la tesis siempre ha partido de los textos con los que Teresa decidió manifestarse públicamente. Esta empresa, que *a priori* pudiera parecer irrealizable, cuenta con la colaboración de la propia Teresa de Cartagena, puesto que el testimonio que nos legó revela una autenticidad casi universalmente reconocida. Son muchos los estudiosos que han subrayado esta impronta personalista, la transparencia de su vida íntima, como el rasgo más característico de sus escritos, en cierta manera prelude de un género, la autobiografía, que delata una nueva concepción humanista del individuo.

Estas dos características, la limitación y la naturaleza de los documentos a partir de los que se pretende el conocimiento biográfico de Teresa, han mediatizado, evidentemente, el tipo de metodología utilizado para su estudio y los resultados a los que se ha llegado.

El método biográfico obliga a un análisis trasversal (de las distintas etapas vitales: niñez, adolescencia, etc.), longitudinal (de los distintos registros “actuados”: hija, hermana, monja, etc.) y estratigráfico (de los distintos niveles de conciencia: física, emocional, mental-racional, espiritual) de la persona biografiada, así como al estudio de las conexiones internas y recíprocas de las “células” vitales resultantes de dichos análisis. Pero aún es necesario contemplar todo ello a la luz de la relación con los otros, tanto los más cercanos, por su interacción más próxima y concreta, como con los más lejanos, para la comprensión de su vida en unas coordenadas que superan lo particular y se inscriben en movimientos y fenómenos de alcance europeo.

Con este fin más general he utilizado textos de autores coetáneos que compartieran con ella características para su examen comparado, en ocasiones un tema concreto, pero también, la mayoría de las veces, condiciones vitales semejantes que atendían a su sexo, profesión religiosa y trascendencia pública.

Las herramientas utilizadas incumben a distintos paradigmas historiográficos y disciplinares, según haya entendido la necesidad concreta del punto a analizar, según ya advirtiera al comienzo de esta tesis, procurando en todo momento aplicar los fundamentos de la empatía para respetar la particularidad de las fuentes tratadas.

Como resultado de esta visión más genérica, en relación, y desde el enfoque multidireccional y estratigráfico antedicho, Teresa se ha revelado como una mujer perfectamente inserta en su tiempo. A pesar de su enclaustramiento tras las paredes de

su sordera y su convento, Teresa no vive en un tiempo sagrado aislado de los acontecimientos y valores sociales del tiempo mundano. De hecho, de la inevitable interacción entre ambos ámbitos serán consecuencia *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dei*. Las imágenes que utiliza en ellas para la ilustración de su proceso así lo confirman y permiten un retrato de su posicionamiento respecto de ellos: en la mayoría de los casos Teresa participa por principio de los preceptos y estructuras rectores de su sociedad, pero ello no obsta para que sea crítica con el mal uso que de ellos puede hacerse e incluso, en una visión mediatizada por su experiencia, enfrentarlos. Precisamente será el dolor de la soledad impuesta por la marginación a que se ve abocada por causa de su enfermedad, el que desate un duelo entre razón y sentimiento que la impulsará a renegar de una de las estructuras fundadoras de toda sociedad, la familia, así como el que sirva de detonante para iniciar un ejercicio ascético de perfeccionamiento espiritual, el cual culminará con una propia experiencia de Dios que otorgará un sentido metafísico a su proceso vital (sentido que fue compartido por otros, y especialmente otras coetáneas, como se ha visto a lo largo de la tesis).

Por ello, además de una visión de su tiempo y la participación concreta de Teresa en él, de este estudio ha resultado una biografía vívida, pero íntima, que no sigue los cánones habituales de aquellas representaciones que merecen este vocablo. No hay apenas referencias temporales, ni actuaciones concretas esclarecidas. Lo que se ha reconstruido es más una secuencia estratigráfica de conciencia de Teresa, siempre en relación con vivencias, pero sin mayor desarrollo de estas, puesto que, a la luz de mis análisis, Teresa sufre una evolución por la que, en último término, toda realidad queda supeditada, y por tanto superada, a su conciencia espiritual.

Ello no significa que la experiencia evolutiva narrada por esta autora tuviera por consecuencia un desapego de sus otras realidades, por ejemplo de su cuerpo y el sufrimiento que la enfermedad le impone, sino que su vivencia queda transformada y reubicada en una escala de valores cuya culminación es la realidad espiritual.

Y digo *realidad espiritual* porque Teresa vivió a Dios desde el amor, de tal forma que esta experiencia se convierte en su práctica política, por la cual ella se confiesa en *Arboleda*, intentando que su trascendencia sea compartida y pueda lograrse una transformación tanto personal en sus semejantes como social por las implicaciones que tiene.

Este es, en mi opinión, el objetivo a priori de su primer tratado, manifestar la posibilidad de un significado positivo, no excluyente sino integrador de la enfermedad y sus dolientes desde una conciencia más allá de la diferencia.

La virulenta reacción que la difusión de *Arboleda* provocó le impulsó a una nueva reflexión, en esta ocasión en torno a su sexo, probablemente haciéndole más consciente de él, de su naturaleza, asignaciones, capacidades y razones, que le llevó a defender en *Admiración* la equivalencia de hombres y mujeres, la aleatoria distribución de funciones entre ellos, las tendencias “naturales” de cada sexo, el origen divino de cuanto existe y su manera de existir y, esgrimiendo razonamientos en términos de gracia singular, omnipotencia, sabiduría e impenetrabilidad divinas, su derecho como mujer a la incursión en espacios tradicionalmente exclusivos del sexo masculino, como son la creación literaria y la reflexión teológica.

Quiero subrayar esta singularidad, porque Teresa nunca llega a defender este acceso en virtud de las capacidades femeninas como género (pues aunque lo reconoce, lo supedita a la intervención divina), antes bien, ella sanciona los ancestrales prototipos

femenino y masculino y sus ámbitos de acción como naturales y así atribuidos por Dios, de tal forma que sólo a título excepcional y por Su mediación los límites entre ellos pueden traspasarse. No obstante reconozco en su argumentación una interpretación fundamental para la consecución del equilibrio entre géneros: la valoración en términos de igualdad de los rasgos característicos de la mujer, habitualmente menospreciados, y su limitado radio de acción, y aquellos que son propios del hombre, dentro de una relación de complementariedad necesaria. Es decir, Teresa no promueve explícitamente un cambio axiomático en su sociedad, sino que defiende a la mujer dentro de los límites asignados por el modelo patriarcal que la gobierna, defendiendo una incorporación femenina al elenco literario, cultural y científico más que con sus razonamientos, con su ejemplo, no respondiendo aún a una libertad de elección y sin embargo constituyendo una práctica política de mujer *per se*.

Creo que este análisis de la obra de Teresa explica convincentemente la ausencia de especificidad generizada en su primer tratado, puesto que partía de un registro central, el de la enfermedad, mientras que en el segundo aparece la conciencia de su sexo y de su enfermedad como motores de su nueva manifestación pública (de su condición conversa no he hallado razón en sus tratados), revelando un reconocimiento de esta otra diferencia también como motivo de exclusión, a la que le da salida de integración por equivalencia de sexos en la praxis social, pero que demuestra superada, nuevamente, desde la conciencia espiritual. Incluso yo diría que se podría graduar el impacto de esos dos registros en la vida de Teresa: si bien el sexo se desvela inconveniente para su ejercicio literario, la enfermedad le impide su desarrollo humano, por lo que este registro es, a mi entender, de mayor importancia en la vida de Teresa que su sexo. Por eso *Admiración* no es una mera defensa a su condición de autora, sino que insiste de forma notable en su experiencia de la enfermedad. Y por ello, también, y a

pesar de su conciencia de género, las imágenes en las que se identifica y a las que recurre son en su gran mayoría masculinas, como símbolos integradores de ambos sexos en una dimensión que va más allá de las formas y los límites. Así se comprende que en la fundamentación de su autoridad, más allá de la relación entre mujeres, de la relevancia de sus lectores y protectores, de sus ideas, se impongan la experiencia de Dios y la transformación experimentada como los argumentos de más peso para su respaldo. Ella distingue, sí, defiende y practica una convivencia novedosa, pero relativiza en una dimensión hacia la que todo tiende.

Y es que Teresa no deja de ser hija de su tiempo en todos los sentidos: ella misma es fisura, pero de un edificio del que forma parte y que aún está en pie: critica el vínculo del linaje, pero ella establece hermandad con sus semejantes en el dolor; repudia la familia, pero se refugia en su Padre; su individualismo es omnipresente, pero urge una relación; reconoce necesarios algunos sacramentos, pero insta a la comunicación directa con lo divino; desprecia la retórica y la educación reglada, pero ama los libros y ella misma escribe; critica la soberbia pero se enorgullece de su singularidad; reafirma las construcciones de género tradicionales, pero ella las impugna; es consciente de su diferencia generizada, pero se expresa libre de diferencias y límites, tanto jerárquicos como sexuales, en su acceso a una conciencia más profunda de su yo espiritual.

Quizás sea por esta impresión del pensamiento y la obra de Teresa como bisagra articuladora de concepciones en acción y movimiento por la que su testimonio está suscitando un creciente interés en una época convulsa y llena de vertiginosas transformaciones.

Su intimismo y la particularidad de su experiencia no resultan en absoluto anticuados hoy, una época en que la globalización es una sombra que planea sobre la identidad individual.

La relación entre los ámbitos físico y metafísico revelada en las obras de Teresa sirve a M^a Milagros Rivera para destacar su secuencia en la actualidad, equiparando éstas a los tratados de autoayuda o de autocuración, con los que sin embargo encuentra una diferencia fundamental: el camino que emprende Teresa es “*un camino con divino, un camino que intenta significar su cuerpo, su cuerpo femenino, en lo infinito*”, mientras que el libro actual contempla “*los recursos del propio cuerpo sin más, dentro de los límites de la criatura humana confinada en su subjetividad*”¹⁴⁵¹. Convengo con ella en que ésta es la postura más “ortodoxa” dentro de lo que denominamos medicina científica, predominante en las aulas de las universidades europeas y la que rige generalmente la sanidad institucional. Sin embargo el cuestionamiento de esta clásica disyuntiva entre cuerpo y espíritu también está vigente en nuestro tiempo, y reconocidos científicos abogan por una propuesta cuya premisa es la misma que sustentó el proceso de Teresa: la enfermedad como transmisora de mensajes del ámbito espiritual, cuya correcta interpretación derivará en un crecimiento personal. Aunque la lista sería casi interminable, como ejemplos de esta concepción de la dolencia en su diversidad citaré el bestseller *La enfermedad como camino* del psicólogo Thorwald Dethlefsen y el doctor y psicoterapeuta Rüdiger Dahlke; *La muerte: un amanecer* de la doctora Elisabeth Kübler-Ross; *La maternidad y el encuentro con la propia sombra* de Laura Gutman y los trabajos del doctor Kyke Geerd Hamer *La génesis del cáncer, Infarto, enfermedad del alma, y Fundamento de una nueva medicina*.

¹⁴⁵¹ RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena: la infinitud...”, p. 758.

También su testimonio corrobora el pensamiento filosófico actual de Maurice Merleau-Ponty, influido por pensadores como Edmund Husserl y Martin Heidegger y compartido por otros como Mark L. Johnson o Thomas J. Csordas: *“el cuerpo desempeña un papel activo en los procesos cognitivos. Por ello, según esta perspectiva el cuerpo, lejos de ser un objeto pasivo, cumple una función esencial como mediador entre el individuo y el espacio donde se inscribe”*¹⁴⁵². En el caso de Teresa, la transformación del cuerpo a través de la enfermedad se realiza en clave religiosa, pero no teorizada, sino vivida activamente, que además visibiliza a través de la escritura, otorgando realidad a su nuevo mundo, cuerpo y vivencia en una “resignificación” del imaginario utilizado, en una transposición dimensional. Coincidiendo con Georges Gusdorf y María Zambrano, *“el conocimiento de sí procura establecer la identidad ontológica del interesado, en virtud de una inquietud propiamente metafísica”*¹⁴⁵³.

Mucho más significativo resulta su testimonio para un colectivo que no participó de esa emergencia pública personal hasta hace bien poco: el género femenino. La incorporación de la mujer en los últimos años a los ámbitos que por definición han sido considerados privativos del género masculino y por ello objeto histórico, ha provocado la necesidad de una búsqueda de referentes en el pasado entre los que Teresa se erige como eslabón significativo que *“pone la primera piedra en lo que será una transformación básica de la sociedad occidental”*¹⁴⁵⁴.

Lo mismo puede decirse de los enfermos, grupo que está recibiendo atención en los últimos años en aras de una integración efectiva, para quienes Teresa se presenta como instrumento histórico de estudio socio-político de los elementos marginales. Su testimonio demuestra que los significados y conceptos de salud y enfermedad, lejos de

¹⁴⁵² Síntesis de Victoria Rivera-Cordero, *Subjetividad, enfermedad...*, p. 147.

¹⁴⁵³ PAULINO, José: “La historia y la pena. La escritura confesional en un comentario”, *Compás de Letras*, 1 (1992), p. 142.

¹⁴⁵⁴ VICENTE GARCÍA, Luis Miguel: “La defensa de la mujer...”, pp. 95-96.

ser inequívocos y unívocos, poseen diversas acepciones: enfrentando el discurso médico que pretende cuerpos sanos como parte del equilibrio cósmico y personal del individuo, Teresa, desde la concepción doctrinal cristiana, experimenta un significado opuesto de las dolencias y el cuerpo.

Desde la enfermedad y en la escritura, la incapacidad por salud o género de Teresa desaparecen: oye, habla, siente la autoridad de la experiencia, se sabe amada y ama, tiene objetivos y medios para cumplirlos, ella y el mundo se transforman. Por ello sus textos resultan subversivos, objetos de crítica, porque suponen una revisión al orden social, al discurso médico, al literario, incluso al religioso, porque pretenden, en suma, una nueva normalidad. Normalidad, además, también experimentada por los lectores, a quienes, de alguna forma, se hace partícipes de esa posibilidad a través del silencio de la lectura, haciendo visible y audible aquel otro silencio origen de la fortuna de esa nueva comunidad y verdad.

Con relación a esta integración, también se presta útil y eficaz su testimonio particular, como exponente de la viabilidad de cambios de paradigma de autoridad que sustenten esa novedosa construcción. Destacaré de entre ellos la experiencia, la conciencia del ser y la espiritualidad: la primera como inspiradora de la verdad primigenia y subjetiva, la segunda como mediadora de las relaciones no jerárquicas y la tercera como posibilidad de pensarse desde fuera de la cultura. Ésta última puede concebirse como un “*pensamiento del afuera*” ligado a la desaparición misma del sujeto¹⁴⁵⁵. En palabras de Michel Foucault:

“Este pensamiento, que se mantiene fuera de toda subjetividad para hacer surgir como del exterior sus límites, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no obtener más que su irrefutable ausencia, y que al mismo tiempo se mantiene en el umbral de toda positividad, no tanto para extraer su fundamento o su justificación, cuanto para encontrar el espacio en que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en que se constituye

¹⁴⁵⁵ Esta reflexión la recojo de M^a Milagros Rivera en su *Nombrar en femenino...*, p. 63.

y en la que se esfuman, desde el momento en que es objeto de la mirada, sus certidumbres inmediatas [...], constituye lo que podríamos llamar en una palabra 'el pensamiento del afuera' »¹⁴⁵⁶.

Aunque la referencia de reflexión de este pensador es el lenguaje previo a la categorización y concreción lingüística, en mi opinión su idea puede corresponderse con el pensamiento creador previo al pensar intelectual, aquel que pertenece al ámbito previo a la misma humanización, al espiritual. Equivaldría a aquel Verbo que se hizo carne, a la potencialidad absoluta. Es en esta tesitura como entiendo que es posible un pensarse desde fuera de la cultura, accediendo a la experimentación del orden espiritual, al origen en relación pero eterno del ser, al modo del Hijo respecto del Padre.

En fin, esta tesis permite una lectura longitudinal, trasversal y estratigráfica de la vida de Teresa en singular, particular pero no original, y en relación, que yo he establecido prácticamente coetánea y generizada, pero que también podría ser universal y transtemporal, exponente de la flexibilidad de los espacios intermedios que derivan de la evolución sociológica, de la no-coincidencia del sujeto con su conciencia racional y la “pensabilidad” (como dominio pre-verbal y no cognitivo) previa al pensamiento racional desde la que es posible la elaboración de una interpretación e identidad propias.

He tratado de distinguir ámbitos de conciencia en la experiencia de Teresa y un análisis particular del género, la diferencia y la igualdad, puesto que si no, no haría historia de la humanidad, sino historia de las mujeres entre mujeres y en relación con los hombres y viceversa, y esto, con ser verdad, no es más que una parte de la verdad, porque el ser antecede al cómo.

¹⁴⁵⁶ FOUCAULT, Michel: *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, Valencia, 1988, pp. 16-17.

Aceptando que el conocimiento no es abstracto, sino necesariamente *situado*, naciente de unas perspectivas propias, señalaré las conclusiones a las que he llegado como parciales, participantes de una verdad explorada y explorable desde otras perspectivas, con otros resultados, aspectos diferentes, a veces contradictorios, como puede serlo una persona viva.

Desde la pluralidad de paradigmas empleados, desde el estudio longitudinal y transversal de los distintos registros de vida de Teresa como individuo y en relación, desde la empatía de la que he sido capaz, espero haber logrado un significado vital de Teresa que sea compartido por alguien más para que sea tal, que exista una posibilidad de interpretar o leer la realidad de Teresa y su tiempo de la forma en que yo lo he hecho para que el testimonio de esta mujer y el mío adquieran sentido y visibilidad, aunque sea provisional y que contribuya al conocimiento de nuestro pasado, presente y quizás futuro.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes impresas

ALFONSO X: *Las Siete Partidas del Rey don Alfonso el Sabio, cotejadas por la Real Academia de la Historia*, Madrid, 1807.

ÁVILA, Santa Teresa: *Obras de Santa Teresa de Jesús. Vida de Santa Teresa*, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1964.

BELTRÁN DE , Vicente: *Bulario de la Universidad de Salamanca (1219-1549)*, III, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1967.

CASTILLA, Constanza de: *Book of Devotions. Libro de devociones y oficios*, WILKINS, Constance L. (ed.), University of Exeter Press, Exeter, 1998.

CASTRO, Manuel de: *Santa Clara de Palencia. Apéndice documental*, 1983.

COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián de: *Tesoro de la lengua castellana o española. Edición integral e ilustrada de Ignacio Arellano y Rafael Zafrá*, Iberoamericana, Madrid, 2006.

ECKHART, J.: *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 2003.

ESTELLA, Fray Diego de: *La vanidad del mundo*, Diputación Foral de Navarra, Instituto "Príncipe de Viana" y Editorial Franciscana Aránzazu, Madrid, 1980

FLORES, Juan de: *Triunfo de amor*, Giardini Editori, Pisa, 1981.

GARCÍA DE SALAZAR, Lope: *Las Bienandanzas e Fortunas. Edición del texto completo por Ángel Rodríguez Herrero*, Ellacuría Lab., Erandio, 1984.

GÉNOVA, Santa Catalina de: *Tratado del purgatorio*, Balmes, Barcelona, 1946.

KEMPE, Margery: *The Book of Margery Kempe*, Lynn Staley (ed.) , Kalamazoo, Michigan, Medieval Institute Publications, 1996.

- LÓPEZ DE AYALA, Pedro.: *Crónicas*, Ed. José Luis Martín, Planeta, 1991.
- MAGDALENA, María: *Evangelio de María Magdalena apócrifo gnóstico*, Obelisco, 2004.
- NORWICH, Juliana de: *Libro de visiones y revelaciones*, María Tabuyo (ed.), Trotta, Madrid, 2002.
- SAN PEDRO, Diego de: *Cárcel de Amor. Con la continuación de Nicolás Núñez*, Crítica, Barcelona, 1995.
- SEVILLA, San Isidoro de: *Etimologías*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982.
- TORRE, A. de la; TORRE, A. E. (eds.): *Cuentas de Gonzalo de Baeza, tesorero de Isabel la Católica (1492-1504)*, II, CSIC, Madrid, 1956.
- VILLEGAS, Diego de: *Fructus Sanctorum y Quinta parte del Flos Sanctorum*, www.multimedios.org/docs
- ZAPATA, Antonio: *Teatro de la Santa Iglesia de Burgos y antigüedades de la Ciudad, dedicado a los señores Dean y Cabildo de la misma Iglesia*, 1648, ADV, ms.77

2. Obras con referencia particular a Teresa de Cartagena

- AMADOR DE LOS RIOS, J.: *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, 1965.
- AMADOR DE LOS RIOS, J.: *Historia social, política y religiosa de los judíos en España y Portugal*, Buenos Aires, 1943.
- BALDRIDGE, Mary Elizabeth: “Teresa de Cartagena y la influencia de la cábala judía”, conferencia en *Congreso Internacional. X Jornadas Medievales*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

- BALDRIDGE, Mary Elizabeth: *Christian woman, womanChrist: The feminization of Christianity in Constanza de Castilla, Catherine of Siena, and Teresa de Cartagena*, University of Tennessee, Knoxville, Tesis doctoral, UMI 3126870, 2004.
- BARBERET, Denise-Renée: “*Weak Womanly Understanding*”: *Writers of Women from the “Arcipreste de Talavera” to Teresa de Cartagena*, Tesis doctoral, University of Massachusetts Amherst, UMI 9920581, 2000.
- CALVO, Yadira: “Sor Juana Inés de la Cruz, Teresa de Cartagena, María de Zayas y la defensa de las mujeres letradas”, *Káñina* XVIII(1), (1994), pp. 247-250.
- CAMMARATA, Joan F.: “Teresa de Cartagena: writing from a silent space in a silent world”, *Monographic Review/Revista Monográfica* XVI (2000), pp.38-51.
- CANTERA BURGOS, Francisco: “Una burgalesa, escritora feminista en el siglo XV: Teresa de Cartagena Saravia”, en *Estudios Mirandeses*, IV (1984), pp. 114-119.
- CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María. Historia de la Judería de Burgos y de sus conversos más egregios*, Instituto Arias Montano, Madrid, 1952.
- CASTRO PONCE, Clara Esther: *Teresa de Cartagena. ‘Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dei’*. Edición crítica singular, Tesis doctoral, Brown University, UMI 3006698, 2000.
- CASTRO PONCE, Clara Esther: “*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 (1991), pp. 15-21.
- CASTRO, A.: *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Crítica, Barcelona, 1983.

- CEJADOR Y FRAUCA, Julio.: *Historia de la lengua y literatura castellana (comprendidos los autores hispano-americanos)*, 1935.
- CONDE, Carmen: “Tres Teresa a la búsqueda de Dios”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 157 (1963), pp. 110-115.
- CORTÉS TIMONER, M^a Mar: “Las imágenes del árbol y de la arboleda en los tratados de Teresa de Cartagena” en PAMPÍN BARRAL, Mercedes; PARRILLA GARCÍA, M^a Carmen (coords.): *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación de Hispanistas de Literatura Medieval*, Coruña, 2005, pp.157-170.
- CORTÉS TIMONER, M^a Mar: “La predicación en palabras de mujer: Teresa de Cartagena y Juana de la Cruz” en *VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria; Año Jubilar Lebaniego; Asociación Hispánica de Literatura Medieval, Santander, 2000, pp.571-581.
- CORTÉS TIMONER, M^a Mar: *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*, Atenea, Málaga, 2004.
- DEYERMOND, Alan: “Las autoras medievales castellanas”, en PAREDES, Juan (ed.): *Medioevo y literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, I, Granada, 1995, pp. 31-52.
- DEYERMOND, Alan: “La voz personal en la prosa medieval hispánica”, en VILANOVA, Antonio (ed.): *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, I, Barcelona, 1992, pp. 161-170.
- DEYERMOND, Alan: “Spain’s First Women Writers”, en MILLER, Beth (ed.): *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*, University of California Press, Berkeley, 1983, pp. 27-52.

- DEYERMOND, Alan: “*El convento de dolencias: the works of Teresa de Cartagena*”, *Journal of Hispanic Philology*, 1 (1976-1977), pp.19-29.
- DEYERMOND, Alan: *Historia de la literatura española, la Edad media*, Ariel, Barcelona, 1973.
- ELLIS, Deborah S.: “Unfaying imagery in the works of Teresa de Cartagena: home and the disposseded”, *Journal of Hispanic Philology*, XVII, 1 (1992), pp. 43-53.
- FRIEDEN, Mary Elizabeth: *Epistolarity en the Works of Teresa de Cartagena and Leonor de Córdoba*, Tesis doctoral, University of Missouri, UMI 3025617, 2001.
- HOWE, Elizabeth Teresa: “Sor Teresa de Cartagena and entendimiento”, *Romanische Forschungen*, 108 ½ (1996), pp. 133-145.
- HURTADO Y J. DE LA SERNA, Juan; GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel: *Antología de la literatura española*, Madrid, 1926.
- HUTTON, Lewis Joseph: *Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dey. Anejo XVI del Boletín de la Real Academia Española*, Madrid, 1967.
- JUÁREZ, Encarnación: “The autobiography of the Aching Body in Teresa de Cartagena’s *Arboleda de los enfermos*” en *Disability Studies: Enabling the Humanities*, New York, 2002, pp. 131-143.
- KAMISKY, Amy K.: *Water Lilies/Flores de agua. An Antology of spanish*, University of Minnes, Minneapolis, 1996.
- KAUTZMAN, Kerry Ann: *The Parallel and Intersecting Planes of Teresa de Cartagena’s “Arboleda de los enfermos” and “Admiración operum Dei”*, Tesis doctoral, University of Cincinnati, UMI 3081993, 2003.
- KIM, Yonsoo: *Dolor y Sufrimiento en la Temprana Edad Moderna Peninsular: “Arboleda de los enfermos” y “Admiración operum Dey” de Teresa de Cartagena*, Tesis doctoral, Boston University, UMI 3207005, 2006.

- LUNA, Lola: “Prólogo de autora y conflicto de autoridad: de Teresa de Cartagena a Valentina Pinelo” en GARCÍA MARTÍN, M. (ed.): *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1993, pp. 597-601.
- MAJUELO APIÑÁNIZ, Miriam: “Sobre Teresa de Cartagena. Quién, qué, cuándo... ¿Por qué?” en VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del; SANTO TOMÁS PÉREZ, Magdalena; DUEÑAS CEPEDA, M^a Jesús; ROSA CUBO, Cristina de la (coords.): *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004, pp. 277-294.
- MAJUELO APIÑÁNIZ, Miriam: “La autoridad en María de Ajofrín y Teresa de Cartagena, ¿un desafío?”, *Arenal* 11, 2 (2004), pp. 131-144.
- MAJUELO APIÑÁNIZ, Miriam: *Teresa de Cartagena: la obra de una mujer castellana del siglo XV*, 2002, trabajo de suficiencia investigadora inédito.
- MARICHAL, Juan: *La voluntad de estilo. Teoría e historia del ensayismo hispano*, Alianza, Madrid, 1986.
- MARICHAL, Juan: “El derecho a una voz propia: vislumbres del ensayo en la prosa del siglo XV” en RICO, Francisco: *Historia y crítica de la literatura española. Edad Media*, I, Crítica, Barcelona, 1979, pp. 438-442.
- MARIMÓN LLORCA, Carmen: *Prosistas castellanas medievales*, Caja de Ahorros Provincial, Alicante, 1990.
- MARTINEZ AÑÍBARRO Y RIVES, Manuel: *Intento de un diccionario biográfico y bibliográfico de autores de la provincia de Burgos*, 1889.
- MOLINA, Irene Alejandra: *La ‘Arboleda de los enfermos’ de Teresa de Cartagena: un sermón consolatorio olvidado*, Tesis doctoral, University of Texas, Austin, 1990.

- MOORE, John K. Jr.: “Conventional botany or unorthodox organics?: on the *meollo/corteza* metaphor in *Admiración operum Dey* of Teresa de Cartagena”, *Romance Notes* XLIV, I (2003), pp. 3-12.
- MORA, Lisa Christine: *The language(s) of Spirituality in the Writings of Caterina Vigri, Illuminata Bembo and Teresa de Cartagena*, Tesis doctoral, University of California, Los Angeles, UMI 3218669, 2005.
- MURIEL TAPIA, M^a Cruz: *Antifeminismo y subestimación de la mujer en la literatura medieval castellana*, Guadiloba, Cáceres, 1991.
- NICOLÁS, Nicolás Antonio: *Biblioteca Hispana Antigua*, Fundación universitaria española, 1998.
- OCHOA DE ERIBE, Marian: “El yo polémico de Teresa de Cartagena en la *Admiración de las obras de Dios*: las argucias del débil por entrar en el canon”, *Letras de Deusto*, 84, vol.29 (1999), pp. 179-188.
- OLALLA, Ángela: “Bajo el signo del doble (La mujer en los textos de “agravio” y “defensa” medievales) en PAREDES, Juan (ed.): *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, III, Granada, 1995, pp. 473-490.
- PASCUA ECHEGARAY, Esther: “Teresa de Cartagena” en MARTINEZ, C.; PASTOR, R.; de la PASCUA, M.J.; TABERA, S.: *Mujeres en la historia de España*, Planeta, Barcelona, 2000, pp. 173-177.
- QUISPE-AGNOLI, Rocío: “De Teresa de Cartagena a Sor Juana Inés de la Cruz”, *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 24 (1997), pp. 453-466.
- QUISPE-AGNOLI, Rocío: ““Anse maravillado que muger haga tractados””: defensa y concepción de la escritura en Teresa de Cartagena (siglo XV)” en *Actas del VI*

Congreso Internacional de la Asociación hispánica de literatura medieval, II, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 1997, pp. 1227-1239.

QUISPE-AGNOLI, Rocío: “El espacio medieval femenino entre la escritura y el silencio: *Admiración operum Dey* de Teresa de Cartagena”, *Lexis*, XIX 1, (1995), pp. 85-102.

REDONDO GOICOECHEA, Alicia: “La retórica del yo-mujer en tres escritoras españolas: Teresa de Cartagena, Teresa de Jesús y María de Zayas”, *Compás de Letras* 1(1992), pp. 49-63.

RIVERA-CORDERO, Victoria: *Subjetividad, enfermedad y escritura: El discurso de la enfermedad y la construcción de la identidad en la temprana edad moderna española*, Tesis doctoral, Princeton University, UMI 3169811, 2005.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena vivía en 1478”, *en prensa*.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Egregias señoras. Nobles y burguesas que escriben” en CABALLÉ, Ana (dir.): *La vida escrita por las mujeres I: Por mi alma os digo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2003, pp. 25-110.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena: escritura en relación” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *La escritura femenina. De leer a escribir* II, Al-Mudayna, Madrid, 2000, pp. 95-110.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Teresa de Cartagena: la infinitud del cuerpo”, *Acta historica et archeologica mediaevalia*, 20-21, 1 (1999-2000), pp. 603-622.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Prosistas del Humanismo y del Renacimiento (1400-1550)”, en DÍAZ-DIOCARETZ, Myriam (dir.); ZAVALA, Iris M. (coord.): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). La literatura escrita por mujer (de la Edad Media al siglo XVIII)*, IV, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 83-130.

- RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Una pensatrice castigliana del XV^o secolo: Teresa de Cartagena”, en FORCINA, Marisa; PRONTERA, Angelo; ITALIA VERGINE, Pia (eds.): *Filosofia Donne Filosofie*, Milella Edizioni, Lecce, 1994, pp. 603-622.
- RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Vías de búsqueda de existencia femenina libre: Perpetua, Christine de Pizan y Teresa de Cartagena”, *DUODA*, 5 (1993), pp. 51-74.
- RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “El cuerpo femenino y la ‘querella de las mujeres’ (Corona de Aragón, siglo XV)” en DUBY, Georges y PERROT, Michelle (eds): *Historia de la vida cotidiana*, Taurus, Madrid, 1992, pp. 593-606.
- RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “La Admiración de las obras de Dios de Teresa de Cartagena y la querella de las mujeres”, en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, I, Al-Mudayna, Madrid, 1992, pp. 277-300.
- RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Textos de mujeres medievales y crítica feminista contemporánea”, en BIRRIEL SALCEDO, Margarita M^a (comp.): *Nuevas preguntas, nuevas miradas. Fuentes y documentación para la historia de las mujeres (siglos XIII-XVIII)*, Universidad de Granada, 1992, pp. 139-154.
- RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Parentesco y espiritualidad femenina en Europa. Una aportación a la historia de la subjetividad”, *Revista d’Història Medieval* 2 (1991), pp. 29-50.
- RODRÍGUEZ RIVAS, Gregorio: “La autobiografía como ‘exemplum’: La arboleda de los enfermos, de Teresa de Cartagena” en ROMERA CASTILLO, José; YLLERA, Alicia; GARCÍA PAGE, Mario; CALVET, Rosa (eds.): *Escritura autobiográfica*, Visor Libros, Madrid, 1993, pp. 367-370.

- RODRÍGUEZ RIVAS, Gregorio: “La arboleda de los enfermos, de Teresa de Cartagena, literatura ascética en el siglo XV”, *Entemu*, 3 (1992), pp. 117-130.
- RODRÍGUEZ RIVAS, Gregorio: “La influencia de Teresa de Cartagena en el *Audi, Filia...* de Juan de Ávila”, *Archium*, XLI-XLII (1991-1992), pp. 329-338.
- RUBIO GONZÁLEZ, Lorenzo: “Lengua y literatura en la Edad Media: Estado de la cuestión” en *I Jornadas burgalesas de Historia. Introducción a la Historia de Burgos en la Edad Media*, Asociación provincial de Libreros de Burgos, Burgos, 1990, pp. 325-367.
- SAINZ DE ROBLES, Federico Carlos: *Ensayo de un diccionario de mujeres célebres*, Madrid, 1959.
- SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: “Teresa de Cartagena (1425?-?)” en DOMINGUEZ, Frank A.; GREENIA, George D. (eds.): *Castilian writers, 1400-1500, Dictionary of Literary Biography*, vol.286, Gale Group, Detroit, 2004, pp. 15-20.
- SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle; KIM, Yonsoo: “Historicizing Teresa: Reflections on new documents regarding sor Teresa de Cartagena”, *La corónica* 32.2 (Spring, 2004), pp. 121-150.
- SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: *The Writings of Teresa de Cartagena*, Boydell and Brewer, Cambridge, 1998.
- SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: “ ‘But I Suffer Not a Woman to Teach’: Two Women Writers in Late Medieval Spain”, en DAVIES, Catherine; WHETNALL, Jane (eds.): *Hers Ancient and Modern: Women Writing in Spain and Brazil*, University of Manchester, Manchester, 1997, pp. 1-14.
- SERRANO Y SANZ, Manuel: *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas: desde 1401 al 1833*, Atlas, Madrid, 1975.

SURTZ, Ronald E.: “El llamado feminismo de Teresa de Cartagena”, *Studia Hispanica Medievalia*, III, Buenos Aires, 1995, pp. 199-207.

SURTZ, Ronald E.: *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Avila*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1995.

SURTZ, Ronald E.: Image Pattern in Teresa de Cartagena’s *Arboleda de los enfermos*”, en PAOLINI, Gilbert (ed.): *La Chispa’87: Selected Proceedings, the Eighth Louisiana Conference on Hispanic Languages and Literatures*, Tulane University, New Orleans, 1987, pp. 297-304.

VICENTE GARCÍA, Luis Miguel: “La defensa de la mujer como intelectual en Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés de la Cruz”, *Mester*, XVIII, 2, (Fall 1989), pp. 95-103.

3. Bibliografía utilizada

AGÜADÉ NIETO, Santiago: *Libro y cultura italianos en la Corona de Castilla durante la Edad Media*, Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 1992.

AGÜADÉ NIETO, Santiago (dir.): *Civitas librorum. La ciudad de Alcalá de Henares, 1502-2002*, Universidad de Alcalá de Henares, Alcalá de Henares, 2002.

ALADRO FONT, Jorge: *Pedro Malón de Echaide y La conversión de la Magdalena. (Vida y obra de un predicador)*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1998.

ALEMANY FERRER, Rafael: “La *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena: ¿un texto feminista del siglo XV?” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, I, Al-Mudayna, Madrid, 1992, pp. 251-264.

- ALEMANY FERRER, Rafael: “Aspectos religiosos y ético-morales de la vida femenina en el siglo XV a través de *Lo libre de les dones* de Francesc Eiximenis” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 71-90.
- ALFONSO ANTÓN, Isabel: “Feudalismo. Instituciones feudales en la Península Ibérica” en VV.AA.: *En torno al feudalismo hispánico*, I Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 1989, pp. 57-66.
- ALONSO POVEDA, Manuel; SERRANO ORTEGA, Mercedes: “Análisis pedagógico de la obra de don Juan Manuel: el Conde Lucanor”, *Tavira*, 7 (1990), pp. 151-168.
- ALVAR, Carlos: “Mujeres y hadas en la literatura medieval” en LACARRA, María Eugenia (ed.): *Evolución narrativa e ideológica de la literatura caballerescas*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1991, pp. 21-34.
- ANDRÉS, Gregorio de: “La biblioteca de un teólogo renacentista: Martín Pérez de Ayala”, *Helmántica* 27.82 (1976), pp. 91-111.
- ANDRÉS, Gregorio de: “Historia de un fondo griego de la biblioteca nacional de Madrid. Colecciones: Cardenal Mendoza y García de Loaisa”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 77 (1974), pp. 5-65.
- ANDRÉS, Gregorio de: “Historia de dos colecciones de códices”, *Hispania Sacra* 23 (1970), pp. 459-470.
- ANDRÉS, Gregorio de: *Documentos para la Historia del Monasterio de San Lorenzo el Real de El Escorial*, VII, Madrid, 1964.
- ANDRÉS, Melquíades: “Teología espiritual en España (1470-1500)”. *Burgense* 14/1 (1973), pp. 162-231.

- ANTÓN PACHECO, José Antonio: “El símbolo del castillo interior en Suhrawardi y en Santa Teresa” en BENEITO, Pablo (ed.): *Mujeres de luz*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 7-24.
- ARANA, M^a José: *La clausura de las mujeres: una lectura teológica de un proceso histórico*, Ed. Mensajero, Bilbao, 1992.
- ARANDA PÉREZ, Francisco José: “Autobiografías ciudadanas. Historia, mitomanía y falsificación en el mundo urbano hispánico de la Edad Moderna” en GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (ed.): *El poder en Europa y América: Mitos, tópicos y realidades*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001, pp. 141-168.
- ARENAL, Electa; SCHLAU, Stacey: “Stratagems of the Strong, Stratagems of the Weak: Autobiographical Prose of the Seventeenth-Century Hispanic Convent”, *Tulsa Studies in Women’s Autobiography*, 9,1 (1990), pp. 25-42.
- ARENAL, Electa; SCHLAU, Stacey: *Untold sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works*, University of New Mexico, Albuquerque, 1989.
- ARIAS Y ARIAS ARIAS Y ARIAS, Ricardo: *El concepto de Destino en la literatura medieval española*, Ínsula, Madrid, 1970.
- ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes: “Teorías feministas *ante literam*: Las mujeres que escriben tratados en los siglos XV y XVI en Italia”, Universidad de Bari, www.escriptorasypensadoras.com
- ASENJO GONZÁLEZ, María: “Sociedad y vida política en las ciudades de la Corona de Castilla. Reflexiones sobre un debate”, *Medievalismo*, 5, nº5 (1995), pp. 89-126.
- ASENJO GONZÁLEZ, María: “Las mujeres en el medio urbano a fines de la Edad Media: el caso de Segovia” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *Las mujeres en*

las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación interdisciplinaria, UAM, Madrid, 1990, pp. 109-124.

ASENSIO, Eugenio: “La peculiaridad literaria de los conversos”, *Anuario de estudios medievales*, 8 (1972-1973), pp.327-351.

ASIAÍN ANSORENA, Alfredo: “La ilusión de referencialidad en la confesión autobiográfica: Juan Gil-Albert” en ROMERA, José; YLLERA, Alicia; GARCÍA PAGE, Mario; CALVET, Rosa (eds.): *Escritura autobiográfica*, Visor Libros, Madrid, 1993, pp. 93-98.

ASTRANA MARÍN, Luis: “Dos Antonios de Segura y la librería de Antonio de Sigura” en *Vida ejemplar y heroica de Miguel de Cervantes Saavedra*, VII, Madrid, 1958, pp. 792-793.

AVALLE-ARCE, Juan Bautista: *Temas hispánicos medievales*, Gredos, Madrid, 1974.

AVELLA CHAFER, F.: “Beatas y beaterios en la ciudad y arzobispado de Sevilla”, *Archivo Hispalense*, 198 (1982), pp. 99-132.

BAER, Yitzhak: *Historia de los judíos en la España cristiana*, Atalina, Madrid, 1981.

BAJO, Fe; BETRÁN, José Luis: *Breve historia de la infancia*, T.H., Madrid, 1998.

BALESTRA, Mirta Alejandra: “Vocabulario basado en textos médicos”, en GONZÁLEZ DE FAUVE, M^a Estela (coord.): *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, Instituto de Historia de España “Claudio Sánchez Albornoz”, Buenos Aires, 1996, 265-291.

BALOUP, Daniel: “Le theme du Libre Arbitre dans la Predication castillaine de Vincent Ferrer”, en BONACHÍA, J. A^o (dir): *La ciudad medieval. Aspectos de la vida urbana en la Castilla bajomedieval*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1996, pp. 107-130.

- BARBEITO CARNEIRO, M^a Isabel: “Los franciscanos y la causa femenina. Apuntes bibliográficos” en GRAÑA CID, M^a del Mar (ed.): *El franciscanismo en la Península Ibérica. Balance y perspectivas. I Congreso Internacional*, Griselda Bonet Girabet, Barcelona, 2005, pp. 125-146.
- BATAILLON, Marcel: *Erasmus y España*, F.C.E., Madrid, 1986.
- BATAILLON, Marcel: “La librería del estudiante Morlanes” en *Homenaje a Don Agustín Millares Carlo I*, Caja Insular de Ahorros de Gran Canaria, Madrid, 1975, pp. 329-347.
- BATTISTESSA, J. Ángel: “La biblioteca de un jurisconsulto toledano del siglo XV”, *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid* 2 (1925), pp. 342-351.
- BECEIRO PITA, Isabel: *Libros, lectores y bibliotecas en la España medieval*, Nausicaa, Murcia, 2007.
- BECEIRO PITA, Isabel: “La educación: un derecho y un deber del cortesano” en IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.): *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales. Nájera, 1999*, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, pp. 175-206.
- BECEIRO PITA, Isabel: “Educación y cultura en la nobleza (siglos XIII-XV)”, *Anuario de estudios medievales*, 21 (1991), pp. 571-590.
- BECEIRO PITA, Isabel: “La conciencia de los antepasados y la gloria del linaje en la Castilla bajomedieval” en PASTOR, Reyna (comp.): *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna*, CSIC, Madrid, 1990, pp. 329-349.
- BECEIRO PITA, Isabel: “Los libros que pertenecieron a los condes de Benavente entre 1434 y 1530”, *Hispania* 43 (1983), pp. 237-280.

- BECEIRO PITA, Isabel: “La biblioteca del Conde de Benavente a mediados del siglo XV y su mentalidad con las mentalidades y usos de la época”, *En la España Medieval. Estudios en memoria del Profesor D. Salvador de Moxó*, 2 (1982), pp. 135-146.
- BEINART, Haim: *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Riopiedras, Barcelona, 1983.
- BEINERT, Wolfgang (dir.): *Diccionario de teología dogmática*, Herder, Barcelona, 1990.
- BELLOSO MARTÍN, Nuria: *Política y Humanismo en el siglo XV. El maestro Alfonso de Madrigal, el Tostado*, Secretaría de publicaciones de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1989.
- BENEITO, Pablo (ed.): *Mujeres de luz*, Trotta, Madrid, 2001.
- BENEYTO, Juan: “Teoría cuatrocentista de la oratoria”, *BRAE*, 24 (1945), pp. 419-434.
- BENITO RUANO, Eloy: *Toledo en el siglo XV*, Siglo XXI, Madrid, 1961.
- BENVENUTI PAPI, Anna: “La santedat en àmbits femenins: funcions i representacions entre l’Edat Mitjana i l’Edat Moderna”, *Revista d’Història Medieval* 2 (1991), pp. 9-28.
- BERGMANS, Anne: “Un mariage mystique en l’année 1300. La douce Madeleine?” en VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos de l’amê. Le imaginaire des religieuses dans les Pays-Bas du Sud, depuis le 13e siècle*, Bruselas, Martial et Snoeck, 1994, pp. 165-270.
- BERTRÁN TARRÉS, Marta; RIVERA GARRETAS, M^a Milagros; NAVAS, Carmen; CABRÉ i PAIRET, Montserrat; VARGAS MARTÍNEZ, Ana: *De dos en dos. Las prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana*, horas y HORAS, Madrid, 2000.

- BETRÁN MOYA, José Luis: “Pobreza y enfermedad en los inicios de la Época Moderna”, *Debats*, 60 (1997), pp. 84-90.
- BOIS, Guy: *La revolución del año mil*, Crítica, 1991.
- BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio: *El señorío de Burgos durante la Baja Edad Media (1255-1508)*, Universidad de Valladolid, Secretariado de Publicaciones, Valladolid, 1988.
- BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio: “Algunas cuestiones en torno al estudio de la sociedad bajomedieval burgalesa” en VV.AA.: *La ciudad de Burgos. Actas del Congreso de Historia de Burgos*, Junta de Castilla y León, Madrid, 1985, pp. 59-82.
- BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio: *El concejo de Burgos en la Baja Edad Media (1345-1426)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1978.
- BONNASSIE, Pierre: *Vocabulario básico de la historia medieval*, Crítica, Barcelona, 1983.
- BORDERÍAS, Cristina: “Subjetividad y cambio social en las historias de vida de mujeres: notas sobre el método biográfico”, *Arenal* 4, 2 (1997), pp. 177-195.
- BOWEN, James: *Historia de la educación occidental. La civilización de Europa, siglos VI a XVI*, II, Herder, 1979.
- BRAIDOTTI, Rosi: *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- BUENO GARCÍA, Antonio: “Influencia de los espacios cerrados en las escrituras del yo” en ROMERA, José; YLLERA, Alicia; GARCÍA PAGE, Mario; CALVET, Rosa (eds.): *Escritura autobiográfica*, Visor Libros, Madrid, 1993, pp.119-125.
- BYNUM, Caroline Walker: *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1992.

- BYNUM, Caroline Walker: “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media” en FEHER, Michel; NADAFF, Ramona; TAZI, Nadia (eds.): *Fragmentos para una Historia del cuerpo humano I*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 163-226.
- BYNUM, Caroline Walker: *Holy Feast and Holy Fast: The religious Significance of Food to medieval Women*, University of California Press, Berkeley, 1987.
- BYNUM, Caroline Walker: “...And Woman His Humanity: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages” en *Gender and Religion. On the Complexity of Symbols*, Boston, 1986, pp. 257-288.
- BYNUM, Caroline Walker: *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, California University Press, Berkeley, 1982.
- CABALLÉ, Anna (ed.): *Por mi alma os digo: De la Edad Media a la Ilustración (La vida escrita por las mujeres, IV)*, Lumen, Barcelona, 2004.
- CABANES CATALA, María: “El ‘Spill’ de Jaume Roig y las monjas valencianas de su época”, *Ligarzas* 4 (1972), pp. 273-285.
- CABAÑAS, M^a Dolores: “La imagen de la mujer en la Baja Edad Media castellana a través de las Ordenanzas municipales de Cuenca” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación interdisciplinaria*, UAM, Madrid, 1990, pp. 103-108.
- CABRÉ i PAIRET, Montserrat: “La autoría femenina” en *La diferencia de ser mujer. Investigación y enseñanza de la historia*, Universidad de Barcelona, Enoe realidad virtual.
- CABRÉ i PAIRET, Montserrat: “Nacer en relación” en BELTRÁN i TARRÉS, Marta; CABALLERO NAVAS, Carmen; CABRÉ i PAIRET, Montserrat; RIVERA GARRETAS, M^a Milagros; VARGAS MARTÍNEZ, Ana: *De dos en dos. Las*

prácticas de creación y recreación de la vida y la convivencia humana, horas y HORAS, Madrid, 2000, pp. 15-32.

CABRÉ i PAIRET, Montserrat: “Estrategias de des/autorización femenina en la Querrela de las mujeres, siglo XV” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *De leer a escribir I. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?*, Al-Mudayna, Madrid, 1996, pp. 77-98.

CALVO MORALEJO, Gaspar: *Las clarisas en España y Portugal*, Cisneros, Madrid, 1994.

CALVO, Yadira: *Escritoras, las locas de la casa*, conferencia impartida en el Ministerio de Cultura, 4 de septiembre de 2002.

CAMILLO, Ottavio di: *El Humanismo Castellano del siglo XV*, Fernando Torres, Valencia, 1976.

CAMPAGNE, Fabián Alejandro: “Cultura popular y saber médico” en GONZÁLEZ DE FAUVE, M^a Estela (coord.): *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, Instituto de Historia de España “Claudio Sánchez Albornoz”, Buenos Aires, 1996, 195-240.

CANO BALLESTA, Juan: “Castigos y doctrinas que un sabio daua a sus hijas: un texto del siglo XV sobre educación femenina” en VILANOVA, Antonio (ed.): *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, vol.I, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1992, pp.139-149.

CARRETERO ZAMORA, Juan Manuel: *Cortes, monarquía, ciudades. Las Cortes de Castilla a comienzos de la época moderna (1476-1515)*. Siglo XXI, Madrid, 1988.

CARRIÓN, María M.: *Arquitectura y Cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*, Anthropos, Madrid, 1994.

- CASADO ALONSO, Hilario: *Señores, mercaderes y campesinos: la comarca de Burgos a fines de la Edad Media*, Ed. Junta de Castilla y León, Valladolid, 1987.
- CASADO ALONSO, Hilario: “Una familia de la oligarquía burgalesa del siglo XV: los Alonso de Burgos-Maluenda” en VV.AA.: *La ciudad de Burgos. Actas del Congreso de Historia de Burgos*, Junta de Castilla y León, Madrid, 1985, 143-162.
- CASAS NADAL, Montserrat: “Consideraciones sobre las cartas de Santa Catalina de Siena a las mujeres de su tiempo y su recepción en España”, *Anuario de estudios medievales*, 28 (1998), pp. 889-907.
- CASTRILLO LLAMAS, M^a Concepción: “El *Liber manualis* de Dhuoda: una fuente para el estudio de la educación en la Edad Media” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, I, Al-Mudayna, Madrid, 1992, pp. 33-52.
- CASTRO, Américo: *Aspectos del vivir hispánico*, Alianza, Madrid, 1987.
- CASTRO, Manuel de: “Desamortización de Terciarios franciscanos regulares en el reinado de Felipe II”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CLXXX (1983), pp. 21-148.
- CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M^a: *Nobleza y lectura en tiempos de Felipe II. La biblioteca de don Alonso Osorio, marqués de Astorga*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2002.
- CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M^a: “Creación y lectura: sobre el género consolatorio en el siglo XV: La *Epístola de consolación, enviada al reverendo señor Prothonotario de Çigüença, con su respuesta* (c. 1469) en VAQUERO, Mercedes y DEYERMOND, Alan (eds.): *Studies on Medieval Spanish Literature in Honor of Charles F. Fraker*, Madison, 1995, pp. 35-52.

- CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M^a: *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media: San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Cátedra, 1994.
- CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M^a: “La mujer en el sermón medieval (a través de textos españoles)” en *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, UAM, Madrid, 1986, pp. 39-50.
- CAVERO DOMÍNGUEZ, G.: “Emparedamiento en Astorga”, *Yermo*, 16 (1978), 21-44.
- CHADWICK, Whitney: *Mujer, arte y sociedad*, Destino, Barcelona, 1992.
- CHAUNU, Pierre: *Le temps des reformes. La crise de la chrétienté. L'éclatemente 1250-1550*, Fayard, Paris, 1995.
- CHIAPPINI, A. (ed.) :*De Modernis Missionibus Apostolicis Fratrum Minorum a S. Congregatione de Propaganda fide dependentibus. Orbis Seraphicus*, II, Quaracchi, 1945.
- CHRIST, Carol P. ; PLASKOW, Judith: *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, Harper & Row, San Francisco, 1979.
- CID LÓPEZ, Rosa M^a (coord.): *Oficios y saberes de mujeres*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2002.
- CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca: *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Martínez Roca, Barcelona, 1999.
- COAKLEY, John: “Introducción: Women’s Creativity in Religious Context” en COAKLEY, John; MATTER, E. Ann: *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance*, University of Pnnsylvania Press, Philadelphia, 1994, pp. 1-16.

- COHEN, Esther: “La sexualidad en la Cábala” en ABELLÁN, C., GONZÁLEZ, L. (eds.): *Heterodoxia y ortodoxia medieval, Actas de las Segundas Jornadas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Walde, México, 1992, pp. 83-92.
- CONDE, Juan Carlos: *La creación de un discurso historiográfico en el cuatrocientos castellano: Las siete edades del mundo de Pablo de Santa María (estudio y edición crítica)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999.
- CONTRERAS JIMÉNEZ, M^a Eugenia: “Religiosidad cristiana femenina en Segovia entre el Medievo y la Modernidad” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 129-150.
- CORTÉS TIMONER, M^a del Mar: *Sor Juana de la Cruz (1481-1534)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2004.
- COSTA BROCHADO, Claudia: “Los extrangerismos-Las desconocidas” en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss.IV-XVII)*, A.C. Al-Mudayna, Madrid, 1998, pp. 87-94.
- CRAWFORD, Mary; CHAFFIN, Roger: “The Reader’s Construction of Meaning: Cognitive Research on Gener and Comprehension” en FLYNN, Elizabeth A.; SCHWEICKART, Patrocínio P. : *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*, Indiana University Press, Bloomington, 1978, pp. 3-30.
- CUADRA, Cristina; MUÑOZ, Ángela: “¿Hace el hábito a la monja? Indumentaria e identidades religiosas femeninas” en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss.IV-XVII)*, A.C. Al-Mudayna, Madrid, 1998, pp. 285-316.

- CUADRA, Cristina: “Leer, escribir y enseñar. La experiencia de las mujeres en los siglos IV a X” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *De leer a escribir I. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?*, Al-Mudayna, Madrid, 1996, pp. 23-44.
- CUADRA, Cristina; GRAÑA, M^a del Mar; MUÑOZ, Ángela; SEGURA, Cristina: “Notas a la educación de las mujeres en la Edad Media” en GRAÑA CID, M^a del Mar (ed.): *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Al-Mudayna, Madrid, 1994, pp. 33-50.
- CURA ELENA, Santiago del: “Mística cristiana y teología negativa: raíces y peculiaridades neotestamentarias”, en MARTÍN VELASCO, Juan (ed.): *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*”, Trotta, Madrid, 2004, 129-168.
- DACOSTA, Arsenio: *Método y crítica acerca del parentesco en el seno de la nobleza bajomedieval*. [e-book]. 2005.
- DACOSTA, Arsenio: *Los linajes de Bizkaia en la Baja Edad Media: poder, parentesco y conflicto*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2003.
- DAYMOND TURNER, E.: “Los libros del alcaide: la biblioteca de Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés”, *Revista de Indias* 31.125-6 (1971), 139-198.
- DELGADO, Buenaventura (dir.): *Historia de la educación en España y América. La educación en la Hispania antigua y medieval*, I, SM Morata, Madrid, 1992.
- DELUMEAU, Jean: *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión (siglos XIII a XVIII)*, Altaya, 1997.
- DÍAZ DE DURANA, José Ramón: *La otra nobleza: escuderos e hidalgos sin nombre: hidalgos e hidalguía universal en el País Vasco al final de la Edad Media (1250-1525)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2004.

- DÍAZ DE DURANA, José Ramón: “Las luchas de bandos: ligas nobiliarias en el Nordeste de la Corona de Castilla” en IGLESIA DUARTE, José Ignacio (coord.): *Conflictos sociales, políticos e intelectuales en la España de los siglos XIV y XV. XIV Semana de estudios medievales, Nájera, 2003*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2004, pp.81-112.
- DÍAZ DE DURANA, José Ramón: “Linajes y bandos en el País Vasco durante los siglos XIV y XV” en IGLESIA DUARTE, José Ignacio (coord.): *La familia en la Edad Media: IX Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 31 de julio al 4 de agosto de 2000*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2001, pp. 253-284.
- DÍAZ DE DURANA, José Ramón: “Luchas sociales y luchas de bandos en el País Vasco durante la Baja Edad Media”, *Historiar: Revista trimestral de historia*, 3 (1999), pp. 154-171.
- DÍAZ DE DURANA José Ramón (ed.): *La lucha de Bandos en el País Vasco: de los parientes mayores a la hidalguía universal. Guipúzcoa, de los bandos a la Provincia (siglos XIV a XV)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1998.
- DÍAZ-DIOCARETZ, Myriam: “La palabra no olvida de dónde vino. Para una poética dialógica de la diferencia”, en DIOCARETZ, Myriam (dir.); ZAVALA, Iris M. (coord.): *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, vol. I, Anthropos, Barcelona, 1993, pp.77-124.
- DILLON, Janette: “Holy Women and their confessors” en VOADEN, Rosalynn (ed.): *Prophets Abroad. The Reception of Continental Holy Women in Late-Medieval England*, D. S. Brewer, Cambridge, 1996, 115-140.
- DINZELBACHER, Peter (ed.): *Diccionario de la mística*, Monte Carmelo, Burgos, 2000.

- DOMÍNGUEZ MORANO, Carlos: “La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría”, en MARTÍN VELASCO, Juan (ed.): *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*”, Trotta, Madrid, 2004, pp. 183-218.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: “La mujer en el tránsito de la Edad Media a la Moderna” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación interdisciplinaria*, UAM, Madrid, 1990, pp. 171-179.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio: *Los judeoconversos en la España Moderna*, MAPFRE, Madrid, 1992.
- DRONKE, Peter: *Las escritoras de la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1995.
- DRONKE, Peter: *Poetic Individuality in the Middle Ages: New Departures in Poetry, 1000-1150*, Westfield Publications in Medieval Studies, London, 1986.
- DUBY, George; PERROT, Michelle (dirs.): *Historia de las mujeres en Occidente*, Taurus, Madrid, 1992.
- DUBY, Georges; ARIÈS, Phillipe (eds.): *Historia de la vida cotidiana*, Taurus, 1992.
- DUBY, Georges: *El caballero, la mujer y el cura. El matrimonio en la Francia feudal*, Taurus, Madrid, 1982.
- ECHÁNIZ SANS, María: *Heterodoxia y política de las mujeres. La relación con lo divino de las mujeres hispánicas de los siglos XV y XVI*, Seminario del Master en estudis de les dones del Centre de Recerca de Dones.
- ECHÁNIZ SANS, María: *Las mujeres de la Orden militar de Santiago en la Edad Media*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, Salamanca, 1992.
- ECHEVARRÍA GAZTELUMENDI, M^a Victoria: *Edición crítica del discurso de Alfonso de Cartagena ‘Propositio super altercatione praeminentia sedium inter*

oratores regum castellae et angliae concilio basiliense': versiones en latín y castellano, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992.

ELIADE, Mircea: *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De Mahoma a la era de las reformas*, III, Paidós, Barcelona, 1999.

ESCOBAR CAMACHO, José Manuel; NIETO CUMPLIDO, Manuel; PADILLA GONZÁLEZ, Jesús: “La mujer cordobesa en el trabajo a fines del siglo XV” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación interdisciplinaria*, UAM, Madrid, 1990, PP. 153-160.

ESCOBAR SOBRINO, Hipólito: “Libros y bibliotecas en la Baja Edad Media” en *La enseñanza en la Baja Edad Media. X Semana de Estudios Medievales. Nájera, 1999*, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, pp. 269-302.

EZQUERRO, Milagros: “Yo soy el alfa y el omega”, *Compás de Letras* 1 (1992), pp. 277-286.

FALLOWS, Noel: “Alonso de Cartagena” en DOMINGUEZ, Frank A.; GREENIA, George D., Greenia (eds.): *Castilian Writers, 1400-1500. Dictionary of Literary Biography*, vol. 286, Gale Group, Detroit, 2004, pp.3-14.

FALLOWS, Noel: *Alonso de Cartagena and Chivalry: study and edition of the “Doctrinal de los cavalleros”*, I, Tesis doctoral, Michigan, 1993.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: “Cultura y mentalidades en la Alta Edad Media” en GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (ed.): *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (Edades Media y Moderna)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001, ppº 15-36.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: “Los frailes franciscanos protagonistas de la aventura intelectual de los siglos XIII y XIV” en IGLESIA DUARTE, José

Ignacio de la (coord.): *Espiritualidad y Franciscanismo: VI Semana de Estudios Medievales, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1996, pp. 133-144.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: *Las sociedades feudales, 2. Crisis y transformaciones del feudalismo peninsular (siglos XIV-XV)*, Nerea, Madrid, 1995.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: “Los grandes problemas y realizaciones de la vida intelectual: teología, espiritualidad, filosofía” en GARCÍA CORTÁZAR, José Ángel (coord.): *Historia de España. Ramón Menéndez Pidal. XVI. La época del gótico en la cultura española (c.1220-c.1480)*, Madrid, 1994, pp. 442-525.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: “Castilla y el cisma”, *Historia 16*, 176 (1990), pp. 54-61.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: “Religiosidad popular y piedad culta”, *Historia de la Iglesia*, vol.II-2º, Madrid, 1982, pp. 189-257.

FERNÁNDEZ CONDE, Francisco Javier: “La herejía en España”, *Historia 16*, 176 (1981), pp. 70-80.

FERNÁNDEZ GALLARDO, Luis: *Alonso de Cartagena (1385-1456). Una biografía política en la Castilla del siglo XV*, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Valladolid, 2002.

FERNÁNDEZ POMAR, José M.: “Libros y manuscritos procedentes de Plasencia. Historia de una colección”, *Hispania Sacra* 18 (1965), pp. 33-102.

FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi: “ ‘Lo estatuydo en el dicho concilio Tridentino no es remedio bastante’ . Diferentes modelos de reforma de las órdenes religiosas en tiempos de Felipe II”, conferencia dada en las *VII Jornadas de estudios*

Históricos. Religión, herejías y revueltas sociales en Europa y América, Vitoria, 9 de noviembre de 2005.

FERNÁNDEZ-GALLARDO JIMÉNEZ, Gonzalo (ed.): *Los Franciscanos Conventuales en España. II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica*, Madrid, 2006.

FERRANDIS, José: *Inventarios reales*, CSIC, Madrid, 1943.

FERRER NAVARRO, Ramón: “Entorno medieval de Sor Isabel de Villena en su Vita Christi”, *Ligarzas* 4 (1972), pp. 287-297.

FERRO COUSELO, Xesús.: *A vida e a fala dos devanceiros: Escolma do documentos en galego dos seculos XIII ao XVI*, I, Galaxia, Vigo, 1967.

FETTERLEY, Judith: *The Resisting Reader: A Feminist Approach to American Fiction*, Indiana University Press, Bloomington, 1978.

FETTERLEY, Judith: “Reading about Reading: ‘A Jury of Her Peers’, ‘The Murders in the Rue Morgue’, and ‘The Yellow Wallpaper’”, FLYNN, Elizabeth A.; SCHWEICKART, Patrocinio P. : *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*, Indiana University Press, Bloomington, 1978, pp. 147-164.

FIRPO, Arturo R.: “‘Como puerca en cenegal’, remarques sur quelques naissances insolites dans les légendes ténéalogiques ibériques” en *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*, UMA, Madrid, 1986, pp. 343-370.

FIRPO, Arturo R.: “L’idéologie et les images de la famille dans les ‘Memorias’ de Leonor López de Córdoba (1400)”, *Le Moyen Âge*, 87 (1981), pp. 243-262.

FITZERALD, Allan D.: *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos, 2001.

- FLECHA, Consuelo: "Orden simbólico y educación en San Jerónimo" en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss.IV-XVII)*, A.C. Al-Mudayna, Madrid, 1998, pp. 71-86.
- FLYNN, Elizabeth A.; SCHWEICKART, Patrocinio P. (eds.): *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*, Indiana University Press, Bloomington, 1978.
- FOSSIER, R.: *Le Moyen Age, Le temps des crises, 1250-1520*, Paris, 1983.
- FOUCAULT, Michel: *El pensamiento del afuera*, Pre-textos, Valencia, 1988.
- FOUCAULT, Michel: *Le mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Éditions Gallimard, 1966.
- FRANCK, A.: *La Kabbala o la filosofía religiosa de los hebreos*, Humanitas, Madrid, 1983.
- FRIEDMAN, Ellen G.: "El estatus jurídico de la mujer castellana durante el Antiguo Régimen" en *Ordenamiento jurídico y realidad social de las mujeres: siglo XVI al XX*, UAM, Madrid, 1986, pp. 41-53.
- FUMAGALLI BEONIO-BRECCHIERI, Mariateresa: "The Feminine Mind in Medieval Mysticism" en COAKLEY, John; MATTER, E. Ann (eds.): *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance*, University of Pnnsylvania Press, Philadelphia, 1994, pp. 19-33.
- GADDIS, John Lewis: *El paisaje de la historia. Cómo los historiadores representan el pasado*, Anagrama, Barcelona, 2004.
- GALINO, M^a Ángeles: *Historia de la educación. Edades antigua y media*, vol.1, Gredos, Madrid, 1968.

- GÁLVEZ CAMPOS, Tomás: “La reforma de los Franciscanos Conventuales durante el reinado de los Reyes Católicos” en FERNÁNDEZ-GALLARDO JIMÉNEZ, Gonzalo (ed.): *Los Franciscanos Conventuales en España. II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica*, Madrid, 2006, pp. 275-282.
- GARCÍA BALLESTER, Luis: *La búsqueda de la salud: sanadores y enfermos en la España medieval*, Península, Barcelona, 2001.
- GARCÍA BALLESTER, Luis: *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Akal, Madrid, 1976.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel (ed.): *Cristianismo marginado: Rebeldes, Excluidos, Perseguidos. II. Del año 1000 al año 1500. Actas del XII Seminario sobre Historia del monacato celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 3 al 6 de agosto de 1998*, Polifemo, Aguilar de Campoo-Madrid, 1999.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel: *La época medieval*, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Los conversos y la Inquisición”, *Clio & Crimen*, 2 (2005), pp. 207-236.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Herejía y disidencia religiosa en el norte de la Península Ibérica en el siglo XV: Alonso de Mella y los herejes de Durango”, *Heresis*, 41 (2004), pp.74-94.
- GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Cultura, Ciencia y Magia en la Edad Media” en GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (ed.): *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (Edades Media y Moderna)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001, pp. 109-142.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Reflexiones históricas sobre Ciencia y Magia en la Edad Media”, *Cuadernos del Cemyr* 8 (2000), pp.11-52.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Expresiones heréticas en la España medieval: Los herejes de Durango” en *Cristianismo marginado: Rebeldes, Excluidos, Perseguidos. II. Del año 1000 al año 1500. Actas del XII Seminario sobre Historia del monacato celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 3 al 6 de agosto de 1998*, Polifemo, Aguilar de Campoo-Madrid, 1999, pp. 149-178.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Dominicos y franciscanos en el País Vasco (siglos XIII-XV)” en IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.): *Espiritualidad y Franciscanismo: VI Semana de Estudios Medievales, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1996, pp. 213-233.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “Guerras y enfrentamientos armados: las luchas banderizas vascas” en *Besaide. Los ejércitos*. Vitoria: Fundación Sancho el Sabio, 1996, pp. 57-104.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “La importancia de la formación religiosa”; “El contenido catequético de sínodos y catecismos” en GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (dir.): *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s.XIV-XVI)*, Universidad del País Vasco, 1994, pp. 99-144.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: “El catecismo medieval de Arnaldo de Barbazán, obispo de la diócesis de Pamplona (1318-1355)”, *En la España Medieval*, 15 (1992), pp. 321-352.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto: *Gobernar la ciudad en la Edad Media: Oligarquías y élites urbanas en el País Vasco*, Diputación Foral de Álava, Vitoria, 2004.

GARCÍA GARCÍA, Antonio (dir): *Synodicon Hispanum*, Madrid, 1991.

- GARCÍA, Gloria; PRADO, M^a Luz de (coords.): *Espacios visibles. Espacios invisibles. Mujer y Memoria en la Salamanca del siglo XVI (Selección Documental)*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2006.
- GARCÍA HERRERO, M^a del Carmen: *Las mujeres en Zaragoza en el siglo XV*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Madrid, 2006.
- GARCÍA HERRERO, M^a del Carmen: “El cuerpo que subraya: imágenes de autoridad e influencia materna en fuentes medievales”, *Turiso* 17 (2003-2004), pp. 155-174.
- GARCÍA ORO, José; PORTELA SILVA, M^a José: *Las reformas Hospitalarias del Renacimiento en la Corona de Castilla*, El Eco Franciscano, Santiago de Compostela, 2005.
- GARCÍA ORO, José; PORTELA SILVA, M^a José: *Francisco de Asís en la España Medieval*, Santiago de Compostela, 1998.
- GARCÍA ORO, José: *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*, Instituto ‘Isabel la Católica’ de Historia Eclesiástica, Valladolid, 1969.
- GARCÍA RECIO, Jesús: “Mística mesopotámica: Dios amado y ausente” en MARTÍN VELASCO, Juan (ed.): *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*”, Trotta, Madrid, 2004, pp. 219-246.
- GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo: “Rasgos característicos de la ‘Devotio Moderna’”, *Manresa*, 106 (1956), pp. 315-350.
- GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, Santiago: *Alonso de Cartagena. Defensorium Unitatis Christianae. Un tratado en favor de los conversos*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1990.
- GASCÓN-VERA, Elena: *Un nuevo mito: la mujer como objeto/sujeto literario*, Pliegos, Madrid, 1992.

- GAUTIER DALCHÉ, Jean; PÉREZ SEREÑO, Encarnación: *Historia urbana de León y Castilla en la Edad Media (siglos IX-XIII)*, Siglo XXI, Madrid, 1979.
- GEERTZ, Clifford: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- GERLI, E. Michael: "Performing Nobility: Mosén Diego de Valera and the Poetics of *Converso* identity" en *La corónica* 25.1 (1996), pp. 19-36.
- GILL, Katherine: "Women and Production of Religious Literature in the Vernacular" en COAKLEY, John; MATTER, E. Ann (eds.): *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance*, University of Pnnsylvania Press, Philadelphia, 1994, pp. 64-104.
- GILMAN, Stephen: *The Spain of Fernando de Rojas: The Intellectual and Social Lanscape of 'La Celestina'*, Princeton University Press, Princeton, 1972.
- GLASSCOE, Marion: "Time of Pasion: Latent Relationships between Liturgy and Meditation in two Middle English Mystics", en PHILLIPS, Helen (ed.): *Langland, The Mystics and The Medieval English Religious Tradition. Essays in honour of S.S. Hussey*, Brewer, Cambridge, 1990, pp. 141-159.
- GÓMEZ MOLLEDA, M^a Dolores: "La cultura femenina en la época de Isabel la Católica", *Revista de Archivos, Biblioteca y Museos*, LXI,1 (1995), pp.137-195.
- GÓMEZ-BRAVO, Ana M.: "'a huna senhora que lhe disse': sobre la práctica social de la autoría y la noción de texto en el *Cancionero General* de Resende y la lírica cancioneril ibérica" en *La corónica* 32.1 (2003), pp. 43-64.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ignacio: *El Rimado de Palacio: una visión de la sociedad entre el testimonio y el tópico*, Diputación Foral de Álava, Vitoria, 1990.
- GONZÁLEZ DE FAUVE, M^a Estela y FORTEZA, Patricia de: "Idealidad del discurso médico y contexto de la realidad en España", en GONZÁLEZ DE FAUVE, M^a Estela (coord.): *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos*

- XIII al XVI, Instituto de Historia de España “Claudio Sánchez Albornoz”, Buenos Aires, 1996, pp. 47-80.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Manuel: *Salamanca en la baja Edad Media*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1982.
- GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César; BAZÁN, Iñaki (coords.): *El discurso legal ante la muerte en el nordeste peninsular*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2006.
- GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César: “Religión y herejía” , *Clío & Crimen. Las Herejías Medievales*, 1 (2004), pp. 19-21.
- GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel; MELE, Eugenio: *Vida y Obras de Don Diego Hurtado de Mendoza*, III, Instituto de Valencia de D. Juan, 1943.
- GRAÑA CID, M^a del Mar (ed.): *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Al-Mudayna, Madrid, 1994.
- GRAÑA CID, M^a del Mar: “Religión y política femenina en el renacimiento español. Lecturas simbólicas de Teresa Enríquez” en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss.IV-XVII)*, A.C. Al-Mudayna, Madrid, 1998, pp. 145-172.
- GUENÉE, Bernard: *Occidente durante los siglos XIV y XV, los Estados*, Nueva Clío, Barcelona, 1973.
- GUERREAU-JALABERT, A.: “Sobre las estructuras de parentesco en la Europa medieval”, en FIRPO A. R. (dir.): *Amor, familia, sexualidad*, Argot, Barcelona, 1984, pp. 59-90.
- GUIANCE, Ariel: *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos XII-XV)*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1998.
- GUIJARRO GONZÁLEZ, Susana: “La política cultural del cabildo catedralicio burgalés en la Baja Edad Media”, *I Jornadas burgalesas de Historia de Historia*.

Introducción a la Historia de Burgos en la Edad Media, Asociación provincial de Libreros de Burgos, Burgos, 1990, pp. 673-689.

GUIJARRO GONZÁLEZ, Susana: “Las escuelas y la formación del clero de las catedrales en las diócesis castellano-leonesas (siglos XI-XV) en *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales. Nájera, 1999*, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, pp. 61-96.

GURIÉVICH, Aaron: *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, 1990.

HAMILTON, Alastair: *Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain: the alumbrados*, University of Toronto Press, Toronto, 1992.

HASKINS, Susan: *Mary Magdalen. Mith and Metaphor*, Herder, New York, 1992.

HATZFELD, Helmut: *Estudios Literarios sobre mística española*, Gredos, Madrid, 1968.

HAUF, Albert G.: “Text i Context de l’obra de Sor Isabel de Villena” en HAUF, Albert G.; COLÓN, G.; PEÑARROJA, L.; TARANCÓN: *Literatura valenciana del segle XV. Juanot Martorell i Sor Isabel de Villena*, Consell Valencià de Cultura, Valencia, 1991, pp. 91-124.

HAUF, Albert G.: *D’Eiximenis a Sor Isabel de Villena. Aportación a l’estudi de la nostra cultura medieval*, Sanchis Guarner, Abadía de Montserrat, Barcelona, 1990.

HEERS, Jacques: *La invención de la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1995.

HELLINGER, Bert; HÖVEL, Gabriele Ten: *Reconocer lo que es. Conversaciones sobre implicaciones y desenlaces logrados*, Herder, Barcelona, 2002.

HERNÁNDEZ MARTÍN, Ramón: “Aportación del tomismo español al pensamiento medieval hispano” en SOTO RÁBANOS, José M^a (coor.): *El pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, CSIC; Consejería de

Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León; Diputación de Zamora, Madrid, 1998, pp. 1117-1140.

HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario: *Monjas ilustres en la historia de España*, T.H., Madrid, 1996.

HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena: “Historia, historia de las mujeres e historia de las relaciones de género” en *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004, pp. 29-56.

HILTON, R.: *Siervos liberados. Los movimientos campesinos medievales y el levantamiento inglés de 1381*, Siglo XXI, Madrid, 1978.

HOMET, Raquel: “Crianza y educación en Castilla medieval”, *Cuadernos de Historia de España*, 74 (1997), pp. 199-232.

HUERGA, Álvaro: *Historia de los alumbrados: (1570-1630)*, IV tomos, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1978-1994.

HUGHES, Diane Owen: “Invisible Madonnas? The Italian Historiographical Tradition and the Women of Medieval Italy” en STUARD, Susan M. (ed.): *Women in Medieval History and Historiography*, Filadelfia, 1987, pp. 25-58.

IRADIEL, Paulino: “Familia y función económica de la mujer en actividades no agrarias” en *La condición de la mujer en la Edad Media*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1986, pp. 223-260.

IRIGARAY, Luce: “La voie du féminin” en VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos de l'amê. Le imaginaire des religieuses dans les Pays-Bas du Sud, depuis le 13e siècle*, Bruselas, Martial et Snoeck, 1994, pp. 155-165.

IRIGARAY, Luce: *Sexes et parentés*, Minuit, París, 1987.

JARDINE, Lisa: “Women Humanist: Education for What?” en JARDINE, Lisa; GRAFTON, Anthony: *From Humanism to the Humanities. Education and the*

Liberal Arts in Fifteenth and Sixteenth-Century Europe, Duckworth, Londres, 1986, pp. 29-57.

JAYME, María; SAU, Victoria: *Psicología diferencial del sexo y el género. Fundamentos*, Icaria, Barcelona, 1996.

JEREMY, Lawrence: “Nueva luz sobre la biblioteca del conde de Haro: inventario de 1455”, *El Crotalón* 1 (1984), pp. 1073-1111.

JIMÉNEZ MUÑOZ, Juan Manuel: “Salario de médicos, cirujanos, boticarios y enfermeras (Quitaciones de la Casa Real, 1486-1586)”, *Asclepio*, 26-27 (1974-1975), pp. 547-553.

JOHNSON, Ian: “Auctricitas? Holy Women and their Middle English Texts” en VOADEN, Rosalynn (ed.): *Prophets Abroad. The Reception of Continental Holy Women in Late-Medieval England*, Brewer, Cambridge, pp. 177-197.

KANTOROWICZ, Ernst H.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

KAPLAN, Gregory B.: “Toward the Establishment of a Christian Identity: the Conversos and Early Castilian Humanism”, *La corónica* 25.1 (1996), pp. 53-68.

KATZ, Stephen: “Langage, Epistemology, and Mysticism” en KATZ, Stephen (ed.): *Mysticism and Philosophical Analysis*, OUP, Oxford, 1978, pp. 22-74.

KENNARD, Jean E.: “Ourself behind Ourself: A Theory for lesbian Readers” en FLYNN, Elizabeth A.; SCHWEICKART, Patrocínio P. (eds.): *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*, Indiana University Press, Bloomington, 1978, pp. 63-82.

KRIEGER, Judith Gale: *Pablo de Santa María: His epoch, life and hebrew and spanish literay production*, Tesis doctoral, Michigan, 1991.

- KRISTEVA, Julia: “Le boheur des beguines” en VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos de l'amê. Le imaginaire des religieuses dans les Pays-Bas du Sud, depuis le 13e siècle*, Bruselas, Martial et Snoeck, 1994, pp. 167-177.
- LACARRA LANZ, Eukene: “La influencia de Boccacio en los primeros textos sentimentales castellanos” en PAMPÍN BARRAL, Mercedes; PARRILLA GARCÍA, M^a Carmen (coords.): *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación de Hispanistas de Literatura Medieval*, Coruña, 2005, pp. 561-575.
- LACARRA LANZ, Eukene: *Ars amandi vs. Reprobatio amoris. Fernando de Rojas y La Celestina*, Ediciones del Orto, Madrid, 2003.
- LACARRA LANZ, Eukene: “El otro lado de la virginidad conventual: edición, anotación y traducción de un *maldit* anónimo”, *Criticón*, 87-88-89 (2003), pp. 415-424.
- LACARRA LANZ, Eukene: “Sobre la sexualidad de las soldadeiras en las cantigas d'escarnho e de maldizer” en LACARRA LANZ, Eukene (dir. y ed.); TEMPRANO FERREIRO, Andrés (coord.): *Amor, escarnio y linaje en la literatura gallego-portuguesa*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2002.
- LACARRA LANZ, Eukene: “Siervo de amor, ¿autobiografía espiritual?”, *La corónica* 29.1 (2000), pp. 147-170.
- LACARRA LANZ, Eukene: “Los paradigmas de hombre y mujer en la literatura épica legendaria medieval castellana” en VV.AA.: *Estudios históricos y literarios sobre la mujer medieval*, Diputación Provincial de Málaga, Málaga, 1990, pp. 7-34.
- LACARRA LANZ, Eukene: *Cómo leer La Celestina*, Júcar, Madrid, 1990.
- LADERO QUESADA, Manuel F.: *Las ciudades de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media (siglos XIII-XV)*, Arco Libros, Madrid, 1996.

- LADERO QUESADA, Miguel Ángel: “Los judeoconversos en la Castilla del siglo XV”, *Historia 16*, 194 (1992), pp. 39-51.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel: “El poder central y las ciudades en España”, *Revista de Administración Pública*, 94 (1981), pp. 173-198.
- LADERO QUESADA, Miguel Ángel; QUINTANILLA RASO, M^a Concepción: “Bibliotecas de la alta nobleza castellana en el siglo XV” en *Livre et lecture en Espagne et en France sous l’Ancient Régime: Colloque de la Casa de Velazquez*, ADPF, París, 1981, pp. 47-52.
- LANDWEHR, Hilary W.: “Gómez Manrique (1412?-1490)”, *Castilian Writers, 1440-1500. Dictionary of Literary biography*, vol.286, Gale Group, Detroit, 2004, pp. 51-59.
- LANZAGORTA ARCO, M^a José: “La cultura de la pobreza en la vida conventual femenina: dos ejemplos de la orden clariana. Santa María de la Bretonera (Belorado) y la Santísima Trinidad de Vidaurreta (Oñate)”, *Sancho el Sabio: Revista de cultura e investigación vasca*, 12 (2002), pp. 31-46.
- LARRAURI, Maite: “¿Conocer o pensar la historia?” en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss.IV-XVII)*, A.C. Al-Mudayna, Madrid, 1998, pp.349-356.
- LAURETIS, Teresa de: “The Essence of the Triangle or, Taking the Risk of Essentialism Seriously: Feminist Theory in Italy, the U.S., and Britain”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol.1, n^o2 (1998), pp.3-37.
- LE GOFF, Jacques: (comp.): *Herejías y sociedades: en la Europa preindustrial (siglos XI-XVIII)*, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- LE GOFF, Jacques: *L’imaginaire medieval*, Gallimard, París, 1991

- LEGUAI, A.: “Les revoltes rurales dans le royaume de France, du milieu du XIV siècle à la fin du XV”, *Le Moyen Age*, nº1 (1982), pp. 50-76.
- LOMAS, Derek W.: “The lateran reforms and spanish literature”, *Iberoromania*, 1 (1969), pp. 299-313.
- LÓPEZ ALONSO, Covadonga: “La autobiografía como modo de escritura”, *Compás de Letras* 1 (1992), pp. 31-48.
- LÓPEZ DE AYALA, P. : *Crónicas*, Ed. José Luis Martín, Planeta, 1991.
- LÓPEZ ESTRADA, Francisco: “Las mujeres escritoras en la Edad Media castellana” en *La condición de la mujer en la Edad Media*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1986, pp. 9-38.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Nicolás: “La biblioteca de D. Luis de Acuña en 1496”, *Hispania* 20 (1960), pp. 81-110.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, Nicolás: *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*, Burgos, 1954.
- LÓPEZ MATA, Teófilo: *La Catedral de Burgos*, 1950.
- LÓPEZ-BARALT, Luce: “Teresa de Jesús y el Islam. El símil de los siete castillos concéntricos del alma” en BENEITO, Pablo (ed.): *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 53-76.
- LORENZO ARRIBAS, Josemi: “El telar de la experiencia. Historia de las mujeres y epistemología feminista” en VAL VALDIVIESO, M^a Isabel; SANTO TOMÁS PÉREZ, Magdalena; DUEÑAS CEPEDA, M^a Jesús; ROSA CUBO, Cristina de la (coords.): *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004, pp. 73-92.
- LUNA, Lola: “Dos escritoras para la historia: Valentina Pinelo y Ana Caro” en ZABALA, Iris M.(coord.): *Breve historia feminista de la literatura española (en*

lengua castellana). IV. *La literatura escrita por mujer (De la Edad Media al s.XVIII)*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 243-280.

LLORCA, Bernardino: *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667): según las actas originales de Madrid y de otros archivos*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1980.

MACKAY, Angus: "Popular movements and pogroms in fifteenth-century Castile", *Past and Present*, 55 (1972), pp. 33-67.

MAGLI, Ida: "Il problema antropologico del monachesimo femminile", *Enciclopedia delle Religione*, IV (1972), pp. 627-642.

MAGLI, Ida: "Monachesimo femminile", en CASTALDI, Serena; CARUSO, Liliana (eds.): *L'altra faccia della storia (quella femminile)*, Messina-Florenca, 1975, pp. 125-132.

MANCHO DUQUE, M^a Jesús: "El léxico de los místicos: del tecnicismo al símbolo" en MARTÍN VELASCO, Juan (ed.): *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*", Trotta, Madrid, 2004, pp. 219-248.

MANCHO DUQUE, M^a Jesús: *Palabras y símbolos en San Juan de la Cruz*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1993.

MARÍN PINA, Carmen: "La libertad imaginada: las doncellas andantes en los libros de caballerías", conferencia ofrecida en las *II Jornadas sobre literatura y género. Del discurso didáctico a la ficción*, UPV/EHU, 18-19 noviembre, 2004.

MARÍN, Tomás: "La biblioteca del obispo Juan Bernal Díaz de Luco (1495-1556)", *Hispania Sacra* 5 (1952), pp. 262-326.

MARÍN, Tomás: "La biblioteca del obispo Juan Bernal Díaz de Luco. Lista de autores y de obras", *Hispania Sacra* 7 (1954), pp. 47-84.

- MÁRQUEZ, Antonio: *Los alumbrados: orígenes y filosofía 1525-1559*, Taurus, Madrid, 1972.
- MARTÍN VELASCO, Juan: “El fenómeno místico en la historia y en la actualidad”, en MARTÍN VELASCO, Juan (ed.): *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*”, Trotta, Madrid, 2004, pp. 15-49.
- MARTÍN, José Luis: “Cultura de élite y cultura popular en la Edad Media” en GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (ed.): *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (Edades Media y Moderna)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001, pp. 75-108.
- MARTINENGO, Mariñ: “La armonía de Hildegarda –Un epistolario sorprendente-.” en MARTINENGO, Mariñ; POGGI, Claudia; SANTINI, Marina; TAVERNINI, Luciana; MINGUZZI, Laura: *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, Narcea, Madrid, 2000, pp. 19-50.
- MARTÍNEZ BURGOS, M.: “Don Alonso de Cartagena, obispo de Burgos. Su testamento”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, LXIII,1 (1957), pp. 6-110.
- MARTÍNEZ CRESPO, Alicia: “Amor y medicina en dos composiciones cancioneriles del siglo XV”, en PAREDES, Juan (ed.): *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, III, Granada, 1995, pp. 253-260.
- MARTÍNEZ GARCÍA, Luis: “La alimentación en el Hospital del Rey de Burgos. Contribución a la historia del consumo en la Baja Edad Media castellana”, en *Cuadernos Burgaleses de Historia Medieval*, 3, Burgos, 1995, págs. 83-154.

- MARTÍNEZ GARCÍA, Luis: “Los hospitales y las cofradías de la ciudad de Burgos en la Edad Media”, en VV. AA., *Burgos en la Edad Media*, Burgos, 1984, págs. 446-460.
- MARTÍNEZ GARCÍA, Luis: *La asistencia a los pobres en Burgos en la Baja Edad Media. El hospital de Santa María la Real (1341-1500)*, Diputación provincial de Burgos, Burgos, 1981.
- MARTÍNEZ GIL, Fernando: *La Muerte Vivida. Muerte y Sociedad en Castilla durante la Baja Edad Media*, Diputación Provincial de Toledo, Madrid, 1996.
- MARTÍNEZ GIL, Fernando: *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid, 1993.
- MARTÍNEZ LLORENTE, Félix: “El régimen jurídico de la vecindad medieval y las novedades del *ius commune*” en *Las sociedades urbanas en la España Medieval. XXIX Semana de Estudios Medievales. Estella, 15 al 19 de julio de 2002*, Gobierno de Navarra, Dpto. de Educación y Cultura, Pamplona, 2003, pp. 51-80.
- MARTÍNEZ, Cándida; PASTOR, Reyna; PASCUA, M^a José de la; TAVERA, Susanna (dirs.): *Mujeres en la Historia de España*, Planeta, Barcelona, 2000.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Historia de los heterodoxos españoles*, vol.IV, Santander, 1946-1963.
- MERRIM, Stephanie: *Early Modern Women’s Writing and Sor Juana Inés de la Cruz*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1999.
- MILLARES CARLO, Agustín: “La biblioteca de Gonzalo Argote de Molina”, *Revista de Filología Española* 10 (1923), pp. 137-152.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio: “Mujer, matrimonio y vida marital en las Cortes castellano-leonesas de la Baja Edad Media” en *Las mujeres medievales y su*

ámbito jurídico. Actas de las II Jornadas de Investigación Interdisciplinaria,
UMA, Madrid, 1983, pp. 79-86.

MITRE FERNÁNDEZ, Emilio: *Los judíos de Castilla en tiempo de Enrique III. El pogrom de 1391*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1994.

MIURA ANDRADES, J.M.: “Milagros, beatas y fundaciones de conventos. Lo milagroso en las fundaciones dominicas desde inicios del siglo XV a fines del siglo XVI” en ÁLVAREZ SANTALÓ, C. (coord.): *La religiosidad popular II. Vida y muerte: La imaginación religiosa*, Barcelona, 1989, pp. 443-460.

MOLENAT, Jean Pierre: “La volonté de durer: majorats et capellanies dans la pratique tolédane des XIIIe-Xve siècles”, en *La España medieval*, V. *Estudios en homenaje al profesor D. Claudio Sánchez Albornoz*, II, Madrid, 1986, pp. 683-696.

MOLLAT, M., WOLFF, Ph.: *Uñas azules. Jacques y Ciompi. Las revoluciones populares en Europa en los siglos XIV y XV*, Siglo XXI, Madrid, 1976.

MONSALVO ANTÓN, José M^a: *La Baja Edad Media en los siglos XIV-XV. Política y cultura*, Síntesis, Madrid, 2000.

MONSALVO ANTÓN, José M^a: *Las ciudades europeas del Medievo*, Síntesis, Madrid, 1997.

MONSALVO ANTÓN, José M^a: *El sistema político concejil. El ejemplo del señorío de Alba de Tormes y su concejo de villa y tierra*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1988.

MONSALVO ANTÓN, José M^a: *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Siglo XXI, Madrid, 1985.

- MONSALVO ANTÓN, José M^a: “Herejía conversa y contestación religiosa a fines de la Edad Media. Las denuncias a la Inquisición en el obispado de Osma”, *Studia Histórica. Historia medieval*, 2 (1984), pp. 109-138.
- MONTERO, Rosa M^a: *Nobleza y sociedad en Castilla: El linaje Manrique (siglos XIV-XVI)*, Caja de Madrid, Madrid, 1996.
- MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel: “Antisemitismo sevillano en la Baja Edad Media: El pogrom de 1391 y sus consecuencias”, *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza: La Sociedad Medieval Andaluza: Grupos no privilegiados*, Jaén, 1984, pp. 57-75.
- MONTES ROMERO-CAMACHO, Isabel: *Los judíos en la Edad Media española*, Arco Libros, Madrid, 2001.
- MONTOYA RAMÍREZ, M^a Isabel: “Observaciones sobre la defensa de las mujeres en algunos textos medievales” en PAREDES, Juan (ed.): *Medioevo y Literatura: Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol.III, Granada, 1995, pp. 398-405.
- MOONEY, Catherine: *Women’s Visions in Fourteenth-Century Italian Spiritual Texts*, Conference in Berkshire, 1990.
- MORA TERUEL, Francisco: “Cerebro y experiencia mística”, en MARTÍN VELASCO, Juan (ed.): *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*, Trotta, Madrid, 2004, pp.169-182.
- MORA TERUEL, Francisco: *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano*, Alianza, 2002.
- MORENO KOCH, Yolanda: *La mujer judía*, El Almendro de Córdoba, Córdoba, 2007.
- MORRIS, Colin: *The discovery of the individual. 1050-1200*, Medieval Academy of America, 1991.

- MOXÓ, Salvador de: *Feudalismo, señorío y nobleza en la Castilla medieval*, Real Academia de la Historia, Madrid, 2000.
- MUGURUZA ROCA, Isabel: “La identidad masculina en *El amante liberal*” en LACARRA LANZ, Eukene (ed.): *Asimetrías genéricas. “Ojos ay que de lagañas se enamoran”*. *Literatura y género*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2007, pp. 115-140.
- MUÑIZ, Angelina: “La ‘morada de Dios’ (*Shejiná*) en la cábala medieval” en ABELLÁN, C., GONZÁLEZ, L. (eds.): *Heterodoxia y ortodoxia medieval, Actas de las Segundas Jornadas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Walde, México, 1992, pp. 93-100.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “María de Santo Domingo, beata de Piedrahita. Acercar el cielo y la tierra” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *La escritura femenina. De leer a escribir II*, A.C. Al-Mudayna, Madrid, 2000, pp. 111-130.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “El monacato como espacio de cultura femenina. A propósito de la Inmaculada concepción de María y la representación de la sexuación femenina” en *Pautas Históricas de sociabilidad femenina. Rituales y modelos de Representación. Actas del V Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación Histórica de las Mujeres*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1999, pp. 71-90.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “Oria de Villavelayo, la reclusión femenina y el movimiento religioso femenino castellano. (Siglos XII-XVI)”, *Arenal* 5, 1 (1998), pp. 47-67.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Acciones e intenciones de mujeres en la vida religiosa de los siglos XV y XVI*, horas y HORAS, Madrid, 1995.

- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencia de la religión correctoras del poder (ss XIV-XVII)*, Madrid, 1994.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “La palabra, el cuerpo y la virtud. Urdimbres de la “auctoritas” en las primeras místicas y visionarias castellanas” en GRAÑA CID, M^a del Mar (ed.): *Las sabias mujeres: Educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Al-Mudayna, Madrid, 1994, pp. 295-318.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela; GRAÑA CID, M^a del Mar (eds): *Religiosidad femenina: Expectativas y realidades (ss.VIII-XVIII)*, Madrid, 1991.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: “Notas para la definición de un modelo socioreligioso femenino: Isabel I de Castilla” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 415-434.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela: *Mujer y experiencia Religiosa en el Marco de la Santidad Medieval*, Al-Mudayna, Madrid, 1988.
- MURARO, Luisa: “Margarita Porete, teóloga en lengua materna” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *La escritura femenina. De leer a escribir II*, Al-Mudayna, Madrid, 2000, pp. 83-94.
- MURARO, Luisa: “Sobre la autoridad femenina” en BIRULÉS, Fina (comp.): *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pamplona, Pamplona, 1992, pp. 51-63.
- MURATA, Sachiko: “La luz de la mujer: el principio femenino en el sufismo” en BENEITO, Pablo (ed.): *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 267-280.
- NAVARRO GONZÁLEZ, Alberto: *El mar en la literatura medieval castellana*, Universidad de la Laguna, Tenerife, 1962.

- NETANYAHU, Benzion: *The Origins of the Inquisition in Fifteenth-Century Spain*, Random House, New York, 1995.
- NICLÓS, José V.: “La idea de elección y pueblo elegido en el judaísmo de la Edad Media” en SOTO RÁBANOS, José M^a (coor.): *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, CSIC; Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León; Diputación de Zamora, Madrid, 1998, pp. 203-220.
- NIETO, José C.: *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1979.
- OCTAVIO DE TOLEDO, José M^a: *Catálogo de la librería del cabildo toledano. Primera parte. Manuscritos, Biblioteca de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, III, Madrid, 1903.
- OLAÑETA, José J. de (ed.): *Mujeres místicas. Época medieval*, Palma de Mallorca, 1998.
- OLIVERI KORTA, Oihane: *Mujer y economía en la configuración del estamento hidalgo guipuzcoano durante el siglo XVI: Los Eguino-Mallea de Bergara*, Tesis doctoral, UPV/EHU, 2006.
- OLIVERI KORTA, Oihane: *Mujer y herencia en el estamento hidalgo guipuzcoano durante el Antiguo Régimen (siglos XVI-XVIII)*, Diputación Foral de Guipúzcoa, San Sebastián, 2001.
- OMAEDEVARRÍA, Ignacio: *Las clarisas a través de los siglos*, Cisneros, Madrid, 1972.
- OREJÓN CALVO, Anacleto: *Astudillo. Convento de Santa Clara. Apéndice documental*, II, Diputación Provincial de Palencia, Palencia, 1984.
- ORTEGA COSTA, Milagros: “Spanish Women in the Reformation” en MARSHALL, Sherrin (ed.): *Reformation and Counter-Reformation Europe. Private and Public*

Worlds, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1989, pp. 89-119.

ORTS, Josep-Lluís: “Una muestra temprana de peculiarismo estilístico-literario femenino: *Vita Christi* de Sor Isabel de Villena” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, I, Al-Mudayna, Madrid, 1992, pp. 265-276.

ORTUÑO SÁNCHEZ-PEDREÑO, José M^a: “Tratamiento jurídico de la enfermedad en las Partidas”, *Glosase. Revista de historia del Derecho europeo*, 3, (1992), pp. 135-164.

PABLO MAROTO, Daniel de: *Reformas y espirituales franciscanos en el Renacimiento*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2003.

PALLARES MÉNDEZ, M^a del Carmen.: *Ilduara, una aristócrata del siglo X*, Seminario de estudios galegos, Do Castro, A coruña, 1998.

PALLARES MÉNDEZ, M^a del Carmen: *A vida das mulleres na Galicia medieval 100-1500*, Servicio de publicacións da Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1993.

PARDO DE GUEVARA Y VALDÉS, Eduardo: “Presencia de la materia genealógica en la literatura histórica medieval. La conformación de un género” en SOTO RÁBANOS, José M^a (coor.): *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, CSIC; Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León; Diputación de Zamora, Madrid, 1998, pp. 393-404.

PARRILLA, Carmen: “Rasgos de género en la literatura espiritual: *Vida de Nuestra Señora*” en LACARRA LANZ, Eukene (ed.): *Asimetrías genéricas. “Ojos ay que de lagañas se enamoran”*. *Literatura y género*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2007, pp. 17-32.

- PASTOR, Reyna: “Mujeres en los linajes y en las familias. Las madres, las nodrizas. Mujeres estériles. Funciones, espacios, representaciones” en TRILLO SAN JOSÉ, Carmen (ed.): *Mujeres, Familia y linaje en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 2004, pp. 31-68.
- PASTOR, Reyna: “El problema del feudalismo hispánico en la obra de Sánchez Albornoz” en VV.AA.: *En torno al feudalismo hispánico*, I Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 1989, pp. 9-20.
- PAULINO, José: “La historia y la pena. La escritura confesional en un comentario”, *Compás de Letras*, 1 (1992), pp. 141-150.
- PAZ Y MELIÁ, Antonio: “Biblioteca fundada por el Conde de Haro en 1455”, *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1 (1897), pp. 18-24, 60-66, 156-163, 255-262, 452-462; 4 (1900), pp. 535-541, 662-667; 6 (1902), pp. 198-206, 372-382; 7 (1902), pp. 51-55; 20 (1909), pp.277-289.
- PÉREZ DE GUZMÁN, Juan: “Bajo los Austrias: la mujer española en la Minerva literaria castellana”, *La España Moderna* 6 (1898), pp. 45-76.
- PÉREZ DE TUDELA, M^a Isabel: “María en el vértice de la Edad Media” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 59-70.
- PÉREZ DE TUDELA, M^a Isabel: “Acerca de la condición de la mujer castellano-leonesa durante la Baja Edad Media”, *En la España Medieval. Estudios dedicados al profesor A. Ferrari Núñez*, Universidad Complutense, Madrid, 1984, pp. 51-73.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Silvia M^a: *La mujer en la Sevilla de la Edad Media: solteras, casadas y vírgenes consagradas*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2006.
- PETERS, Christine: *Patterns of Piety. Women, Gender and Religion in Late Medieval and Reformation England*, University Press, Cambridge, 2003.

- PETROFF, Elizabeth A. (ed.): *Medieval womens's visionary literature*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
- PICASSO, Giorgio: "Santa Caterina e il mondo monastico del suo tempo" en *Atti del Simposio Internazionale Cateriniano-Bernardiano*, Siena, 1980, pp. 271-278.
- PICKERING, George: *Creative Malady*, Allen & Unwin, London, 1974.
- PIERA, Montserrat: "Writing, *auctoritas* and canon formation in sor Isabel de Villena's *Vita Christi*", *La corónica* 32.1 (2003), pp. 105-118.
- PINEDA, M^a Victoria: "Las consolaciones de Fernando del Pulgar" en PAREDES, Juan (ed.): *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, I, Granada, 1995, pp. 65-73.
- PIÑEYRÚA, Alejandra: "La mujer y la medicina" en GONZÁLEZ DE FAUVE, M^a Estela (coord.): *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, Instituto de Historia de España "Claudio Sánchez Albornoz", Buenos Aires, 1996, pp. 137-166.
- PRADA CAMÍN, M^a Fernanda; MARCOS SÁNCHEZ, Mercedes: *Historia, vida y palabra del Monasterio de la Purísima Concepción (Franciscanas Descalzas) de Salamanca*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2001.
- QUINTANILLA RASO, M^a Concepción: "La biblioteca del marqués de Priego (1518)", *En la España Medieval I: Estudios dedicados al profesor D. Julio González González*, Madrid, Universidad Complutense, 1980, pp. 347-383.
- RÁBADE OBRADÓ, M^a del Pilar: "El arquetipo femenino en los debates intelectuales del siglo XV castellano", *En la España medieval*, 11 (1988), pp. 261-301.
- RANKE-HEINEMANN, Uta.: *Eunucos por el reino de los cielos*, Trotta, Madrid, 1994.
- RAPP, F.: *La iglesia y la vida religiosa en Occidente a fines de la Edad Media*, Barcelona, 1973.

- RECIO, Alejandro: “La Inmaculada en la predicación franciscano-española”, *Archivo Iberoamericano*, 15 (1995), pp. 105-200.
- REDONDO, Agustín: “La bibliothèque de Don Francisco de Zúñiga, Guzmán y Sotomayor, troisième duc de Béjar (1500?-1544)”, *Mélanges de la Casa de Velazquez* 3 (1967), pp. 148-149.
- REGUERA, Iñaki: “Aculturación y adoctrinamiento. Cultura de élites y cultura de masas: Acomodación y resistencias” en GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (ed.): *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (Edades Media y Moderna)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001, pp. 143-168.
- REGUERA, Iñaki: “La Inquisición: su institucionalización y su relevancia social” en GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (dir.): *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s.XIV-XVI)*, Universidad del País Vasco, 1994, pp. 147-159.
- RICCARDI, Antonio: “The Mystic Humanism of Maria Maddalena de’Pazzi” en COAKLEY, John; MATTER, E. Ann (eds.): *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance*, University of Pnnsylvania Press, Philadelphia, 1994, pp. 212-236.
- RIESCO TERRERO, Ángel: *Datos para la historia del Real Convento de clarisas de Salamanca. Catálogo documental de su Archivo*, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”, León, 1977.
- RIUS GATELL, Rosa: “Isotta Nogarola: una voz inquieta del Renacimiento” en BIRULÉS, Fina (comp.): *Filosofía y género. Identidades femeninas*, Pampiel, Pamplona, 1992, pp. 65-91.
- RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “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 (2007), pp. 139-180.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Política sexual en la Edad Media*, Facultad de Filología y Geografía e Historia de la UPV/EHU, enero 2006.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Juana de Mendoza (ca.1425-1493)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2004.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Icaria, Barcelona, 2003.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “El impacto del Humanismo en la cultura femenina bajomedieval” en *Aragón en la Edad Media: Sociedad, culturas e ideologías en la España Bajomedieval: Sesiones de trabajo: Seminario de Historia Medieval*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 2000, pp. 45-54.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Catalina de Alejandría, representación en Isabel I de Castilla” en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss.IV-XVII)*, A.C. Al-Mudayna, Madrid, 1998, pp. 137-144.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “La libertad femenina en las instituciones religiosas medievales”, *Anuario de Estudios Medievales*, 28 (1998), pp. 553-565.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “Placer y palabra femenina en la Europa feudal” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *De leer a escribir. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?*, Al-Mudayna, Madrid, 1996, pp. 45-62.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: *El cuerpo indispensable. Significados del cuerpo de mujer*, horas y HORAS, Madrid, 1996.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagros: “La educación en los tiempos de la vida femenina. *Le livre des Trois Vertus* de Christine de Pizan y *Castigos e dotrinas*

que vn sabio daua a sus hijas” en GRAÑA CID, M^a del Mar (ed.): *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría (siglos III-XVII)*, Al-Mudayna, Madrid, 1994, pp. 107-116.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagos: “Religiosidad para mujeres/religiosidad para hombres: sexo y género en el modelo monástico de Fructuoso de Braga (siglo VII) en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 19-30.

RIVERA GARRETAS, M^a Milagos: “La historiografía de mujeres en la Europa medieval”, *Historia Social*, 4 (1989), pp. 137-147.

RIVKIN, Ellis: “How Jewish Were the Conversos?”, *Hispania Judaica: Studies on the History, Language, and Literature of the Jews in the Hispanic World. I.*, Puvill, Barcelona, 1980-1984.

ROBERT, Ann M.: *Beata Chiara Gambacorta, O.P., of Pisa*, www.umilta.net/pisa.html.

RODRÍGUEZ MARÍN, Francisco: *Luis de Barahona de Soto: estudio biográfico y crítico*, II, Madrid, 1903.

RODRÍGUEZ MOÑINO, Agustín R.: “La biblioteca de Benito Arias Montano. Noticias y documentos para su reconstitución (1548-1598)”, *Revista del Centro de Estudios Extremeños* 2 (1928), pp. 555-598.

RODRÍGUEZ NÚÑEZ, Clara Cristela: “El conventualismo femenino: las clarisas” en IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.): *Espiritualidad y Franciscanismo: VI Semana de Estudios Medievales, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1996, pp. 87-100.

- RODRÍGUEZ NÚÑEZ, Clara Cristela: *Los conventos femeninos en Galicia: el papel de la mujer en la sociedad medieval*, Servicio de publicaciones Diputación Provincial Lugo, Lugo, 1993.
- ROJO ALBORECA, Paloma: *La mujer extremeña en la Baja Edad Media*, Institución Cultural “El Brocense”, Cáceres, 1987.
- ROJO VEGA, Anastasio: *Enfermos y sanadores en la Castilla del siglo XVI*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1993.
- ROTH, Norman: *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Wisconsin University Press, Madison, 1995.
- RUBIN SULEIMAN, Susan: “Malraux’s Women: A Re-vision” en FLYNN, Elizabeth A.; SCHWEICKART, Patrocinio P. (eds): *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*, Indiana University Press, Bloomington, 1978, pp. 124-146.
- RUCQUOI, Adeline: “Lieux de spiritualité féminine en Castille au Xve siècle”, *Via spiritus* 7 (2000), pp. 7-29.
- RUCQUOI, Adeline: “Los franciscanos en el reino de Castilla” en IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.): *Espiritualidad y Franciscanismo: VI Semana de Estudios Medievales, Nájera, 31 de julio al 4 de agosto de 1995*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1996, pp. 65-99.
- RUIZ DOMÍNGUEZ, Juan: “La voz de la mujer en María de Francia” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, I, Al-Mudayna, Madrid, 1992, pp. 71-84.
- SACKS, Oliver: *Seeing Voices: A Journey into the World of the Deaf*, University of California Press, Berkeley, 1989.

- SALVÁ Y MALLÉN, Pedro: *Catálogo de la biblioteca de Salvá*, Ferrer de Orga, Valencia, 1872.
- SÁNCHEZ CANTÓN, Francisco Javier: *Libros tapices y cuadros que coleccionó Isabel la Católica*, Madrid, 1950.
- SÁNCHEZ CANTÓN, Francisco Javier: *La biblioteca del Marqués del Cenete iniciada por el Cardenal Mendoza (1470-1523)*, CSIC, Madrid, 1942.
- SÁNCHEZ CANTÓN, Francisco Javier: “La librería de Velázquez” en *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal*, III, Hernando, Madrid, 1925, pp. 379-406.
- SÁNCHEZ FUERTES, Cayetano; PRADA CAMÍN, M^a Fernanda: *Reseña histórica de los monasterios de Clarisas en España y Portugal*, T. I., Ávila, 1996.
- SÁNCHEZ GRAJEL, Luis: *La medicina española antigua y medieval*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981.
- SÁNCHEZ HERRERO, José: “¿Una religiosidad femenina en la edad Media Hispana?” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 151-166.
- SÁNCHEZ HERRERO, José: “Cofradías, hospitales y beneficencia en algunas diócesis del valle del Duero, siglos XIV y XV”, *Hispania*, 34 (126) (1974), pp. 5-51.
- SÁNCHEZ HERRERO, José: *Concilios provinciales y sínodos de Toledo en los siglos XIV y XV*, La Laguna, 1976.
- SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio: *Un sermonario castellano medieval*, I, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999.
- SANTANDER RODRÍGUEZ, Teresa: *La biblioteca de don Diego de Covarrubias y Leyva, obispo de Ciudad Rodrigo y de Segovia y presidente del Consejo de Estado (1512-1577)*, Salamanca, 2000.

- SANTINI, Marina: “Herralda de Hohenburg. Las pinturas del *Hortus deliciarum*” en MARTINENGO, Marirì; POGGI, Claudia; SANTINI, Marina; TAVERNINI, Luciana; MINGUZZI, Laura: *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, Narcea, Madrid, 2000, pp. 113-160.
- SANTO TOMÁS, Magdalena: *La asistencia a los enfermos en Castilla en la Baja Edad Media*, Miguel de Cervantes, 2003.
- SAVER, J.L. y RABIN, J.: “The neural substrates of religion experience”, *J. Neuropsych. Cl. Neurosc.*, 9 (1997), pp. 498-510.
- SAXER, Víctor: *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge*, París, 1959.
- SCHIBANOFF, Susan: “Taking the Gold Out of Egypt: The Art of Reading as a Woman” en FLYNN, Elizabeth A.; SCHWEICKART, Patrocínio P. (eds): *Gender and Reading: Essays on Readers, Texts, and Contexts*, Indiana University Press, Bloomington, 1978, pp. 83-106.
- SCHIEBINGER, Londa: *¿Tiene sexo la mente? Las mujeres en los orígenes de la ciencia moderna*, Cátedra [etc.], Madrid, 2004.
- SCHILLER, Friedrich: *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*, Anthropos, Barcelona, 2005.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica*, Trotta, Madrid, 1996.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth: *In Memory of Her. A feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York, 1992.
- SCOTT, Karen: “Urban Spaces, Women’s Networks, and the Lay Apostolate in the Siena of Catherine Benincasa” en COAKLEY, John; MATTER, E. Ann (eds.):

Creative Women in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1994, pp. 105-115.

SEGURA GRAIÑO, Cristina: “Mujeres, trabajo y familia en las sociedades preindustriales” en VAL VALDIVIESO, M^a Isabel; SANTO TOMÁS PÉREZ, Magdalena; DUEÑAS CEPEDA, M^a Jesús; ROSA CUBO, Cristina de la (coords.): *La historia de las mujeres: una revisión historiográfica*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2004, pp. 229-248.

SEGURA GRAIÑO, Cristina: “Las Reinas Castellanas y la Frontera en la Baja Edad Media” en TORO CEBALLOS, Francisco; RODRÍGUEZ MOLINA, José (eds.): *Historia, tradiciones y leyendas en la frontera: IV Estudios de Frontera: Congreso celebrado en Alcalá la Real en noviembre de 2001: Homenaje a Don Enrique Toral y Peñaranda*, Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2002, pp. 519-534.

SEGURA GRAIÑO, Cristina: “Las mujeres y el poder real en Castilla: finales del siglo XV y principios del XVI”, en SEGURA GRAIÑO, Cristina; CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel (eds.): *Las mujeres y el poder. representaciones y prácticas de vida*, Al-Mudayna, Madrid, 2000, pp. 135-146.

SEGURA GRAIÑO, Cristina: “¿Es posible una Historia de las Mujeres?” en GONZÁLEZ MÍNGUEZ, César (coord.): *La otra historia: sociedad, cultura y mentalidades*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1999, pp. 57-64.

SEGURA, Cristina; GRAÑA CID, M^a del Mar: “Simbología del cuerpo y saber de las mujeres en el discurso masculino clerical. Dos ejemplos bajomedievales” en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss.IV-XVII)*, A.C. Al-Mudayna, Madrid, 1998, pp. 105-122.

- SEGURA GRAIÑO, Cristina: “Introducción” y “La educación de las laicas en la Baja Edad Media castellana. Cultura de hombres, ¿cultura de mujeres?” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *De leer a escribir I. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?*, Al-Mudayna, Madrid, 1996, pp. 5-9; 63-76.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina: “Participación de las mujeres en el poder político”, *Anuario de estudios medievales*, 25, 2 (1995), pp. 449-462.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina: “La vida conventual, ¿opresión o liberación para las mujeres?” en JIMÉNEZ TOMÉ, M. J.; BARRANQUERO TEXEIRA, E. (eds.): *Estudios sobre la mujer, marginación y desigualdad*, Universidad de Málaga, Málaga, 1994, pp. 41-53.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina: “La voz del silencio” en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*, I, Al-Mudayna, Madrid, 1992, pp. 7-16.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina: “La religiosidad de las mujeres en el Medioevo castellano”, *Revista d’Història Medieval*, 2 (1991), pp. 51-63.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina: “Fuentes para hacer una historia de la religiosidad de las mujeres” en MUÑOZ, Ángela y GRAÑA, M^a del Mar (eds.): *Religiosidad femenina: expectativas y realidades (ss. VIII-XVIII)*, Al-Mudayna, Madrid, 1991, pp. 11-20.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *Las mujeres en las ciudades medievales. Actas de las III Jornadas de Investigación interdisciplinaria*, UAM, Madrid, 1990.
- SEGURA GRAIÑO, Cristina: “Legislación conciliar sobre la vida religiosa de las mujeres” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 121-128.

- SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: “Inflecting the *converso* voice: a commentary on recent theories” en *La corónica*, 25.1 (1996), pp. 6-18.
- SENDÓN DE LEÓN, Victoria: *La España herética*, Icaria, Barcelona, 1986.
- SERRANO, Luciano: *Los conversos Don Pablo de Santa María y don Alfonso de Cartagena*, CSIC, Instituto Arias Montano, Madrid, 1942.
- SERRANO, Luciano: *Colección diplomática de S. Salvador del Moral*, Madrid, 1906.
- SHEINGORN, Pamela: “The Hoy Kinship: The Ascendancy of Matriliney in Sacred Genealogy of the Fifteenth Century”, *Thought*, LXIV (1989), pp. 268-286.
- SKADDEN, Michael James: *The ‘Doctrinal de los caballeros’ of Alonso de Cartagena: edition and prologue (spanish text)*, Tesis Doctoral, Michigan, 1986.
- SMITH, Sidonie: *The Poetics of Women’s Autobiography*, Indiana University Press, Bloomington, 1987.
- SONTAG, Susan: *La enfermedad y sus metáforas*, Barcelona, 1981.
- SOTO RÁBANOS, José M^a: “Nuevos datos sobre el ‘Tratado de confesión’ de Juan Martínez de Almazán” en SOTO RÁBANOS, José M^a (coord.): *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, CSIC; Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Castilla y León; Diputación de Zamora, Madrid, 1998, pp. 343-376.
- SOTO RÁBANOS, José M^a: “Disposiciones sobre la cultura del clero parroquial en la literatura destinada a la cura de almas (siglos XIII-XV)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 23 (1993), pp. 257-356.
- SOUVIRÓN LÓPEZ, Begoña: *Retórica de la misoginia y el antisemitismo en la Ficción Medieval*, Universidad de Málaga, 2001.
- STEIN, Edith: *Sobre el problema de la empatía*, Universidad Iberoamericana, México, 1995.

- SUÁREZ FERNÁNDEZ: *Los judíos: la historia más completa del pueblo judío*, Ariel, Barcelona, 2006.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis: *Nobleza y monarquía: Entendimiento y rivalidad. El proceso de construcción de la corona española*, La esfera de los libros, 2003.
- SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis: *Enrique IV: la difamación como arma política*, Ariel, Barcelona, 2001.
- SURTZ, Ronald E.: “Imágenes musicales en el *Libro de la oración* (1518?) de María de Santo Domingo en VILANOVA, Antonio (coord.): *Actas del X Congreso Internacional de Hispanistas*, I, Barcelona, 1992, pp. 563-570.
- SURTZ, Ronald E.: *The Guitar of God. Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*, Filadelfia, 1990.
- TANNER, Norman P. : *The church in late medieval Norwich, 1370-1532*, Pontifica. Institute of Medieval Studies, Toronto, 1984.
- TAVERNINI, Luciana: “Hrotsvitha de Gandersheim. El placer y la necesidad de escribir” en MARTINENGO, Marirì; POGGI, Claudia; SANTINI, Marina; TAVERNINI, Luciana; MINGUZZI, Laura: *Libres para ser. Mujeres creadoras de cultura en la Europa medieval*, Narcea, Madrid, 2000, pp. 161-228.
- TELLECHEA IDÍGORAS, J. Ignacio: “La biblioteca del arzobispo Carranza”, *Hispania Sacra* 16 (1963), pp. 459-499.
- TENENBAUN, Felipe: “La mujer en el convento: *Fructus Sanctorum*”, *Memorabilia* 8 (2004-2005), *on line*.
- TRILLO SAN JOSÉ, Carmen (ed.): *Mujeres, Familia y Linaje en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada, 2004.

- TWINCH, Cecilia: “Juliana de Norwich: ‘Todo acabará bien’” en BENEITO, Pablo (ed.): *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 157-172.
- VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “Isabel la Católica y la educación”, *Aragón en la Edad Media* 19 (2006), pp. 555-562.
- VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: *Isabel la Católica y su tiempo*, Universidad de Granada, Granada, 2005.
- VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “Isabel la Católica en el contexto cultural de su tiempo” en VALDEÓN BARUQUE, Julio (ed.): *Arte y cultura en la época de Isabel la Católica*, Ámbito, Valladolid, 2003, pp. 369-390.
- VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “El contexto social de las universidades medievales” en IGLESIA DUARTE, José Ignacio de la (coord.): *La enseñanza en la Edad Media. X Semana de Estudios Medievales. Nájera, 1999*, Instituto de Estudios Riojanos, 2000, pp. 243-268.
- VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “Transformaciones sociales y luchas urbanas por el poder en el área del obispado de Burgos a fines de la edad Media”, *Edad Media. Revista de Historia*, 3 (2000), pp. 115-152.
- VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “Mujer y trabajo en Castilla al final de la Edad Media”, *Aragón en la Edad Media*, 2 (1999), pp. 1585-1596.
- VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “La intervención real en las ciudades castellanas bajomedievales”, *Miscelánea Medieval Murciana*, XIX-XX (1997), pp. 67-78.
- VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “Los bandos nobiliarios durante el reinado de Enrique IV”, *Hispania*, 130 (1975), pp. 251-293.
- VAL VALDIVIESO, M^a Isabel del: “La resistencia al dominio señorial durante el reinado de Enrique IV”, *Hispania*, 126 (1974), pp. 54-109.

- VALDEÓN BARUQUE, Julio: *Pedro I el Cruel y Enrique de Trastámara: ¿La primera guerra civil española?*, Aguilar, Madrid, 2002.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio: *Judíos y conversos en la Castilla Medieval*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio: “Conflictos sociales en el mundo feudal hispánico” en VV.AA.: *En torno al feudalismo hispánico*, I Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez Albornoz, Ávila, 1989, pp. 41-56.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio: *Crisis y recuperación (siglos XIV y XV). Historia de Castilla y León*, V, Valladolid, 1985.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio (dir.) *Burgos en la Edad Media*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1984.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio: *Los conflictos sociales en el reino de Castilla en los siglos XIV y XV*, Siglo XXI, Madrid, 1983.
- VALDEÓN BARUQUE, J.; GARCÍA SANZ, A.; SANZ FERNÁNDEZ, J.: *Iniciación a la historia de Castilla-León*, Colegio de Doctores y Licenciados, Burgos, 1980.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio: *Los judíos de Castilla y la revolución trastámara*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1968.
- VALENCIA GARCÍA, María Ángeles: “ ‘A fuer de Dios y de las gentes’: género y espiritualidad en la iconografía de la ermita abulense de San Segundo” en BENEITO, Pablo (ed.): *Mujeres de luz. La mística femenina, lo femenino en la mística*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 281-294.
- VALLE LERSUNDI, Fernando del: “Testamento de Fernando de Rojas, autor de ‘La celestina’”, *Revista de Filología Española* 16 (1929), pp. 366-388.
- 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 PAREDES, Juan

- (ed.): *Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, IV, Granada, 1995, pp. 465-473.
- VANDER-BROECK, Paul (ed.): *Le jardin clos de l'amê. Le imaginaire des religieuses dans les Pays-Bas du Sud, depuis le 13e siècle*, Bruselas, Martial et Snoeck, 1994.
- VARGAS MARTÍNEZ, Ana: "La autoridad femenina en Cristobal Acosta: una cuestión de orden simbólico" en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss.IV-XVII)*, A.C. Al-Mudayna, Madrid, 1998, pp. 95-104.
- VAUCHEZ, André: *La espiritualidad del occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Cátedra, Madrid, 1985.
- VERDOY, Alfredo: *Síntesis de Historia de la Iglesia. Baja Edad Media. Reforma y Contrarreforma (1303-1648)*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1994.
- VERMES, Geza: *Jesús el judío*, Muchnik editores, Barcelona, 1997.
- VIGIL, Mariló: "Conformismo y rebeldía en los conventos femeninos de los siglos XVI Y XVII" en MUÑOZ, Ángela; GRAÑA CID, M^a del Mar (eds): *Religiosidad femenina: Expectativas y realidades (ss.VIII-XVIII)*, Madrid, 1991, pp. 165-186.
- VIGNAU, Vicente: "Inventario de los libros del duque de Calabria (A. 1550), *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 4 (1874), pp. 132-134.
- VIGNAUX, Paul: *El pensamiento en la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.
- VILLANUEVA, Darío: "Realidad y ficción: la paradoja de la autobiografía" en ROMERA, José; YLLERA, Alicia; GARCÍA PAGE, Mario; CALVET, Rosa (eds.): *Escritura autobiográfica*, Visor Libros, Madrid, 1993, pp. 15-31.
- VINYOLES, Teresa: "El discurso de las mujeres medievales sobre el amor", en SEGURA GRAIÑO, Cristina (ed.): *La voz del silencio. Fuentes directas para la*

historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII), I, Al-Mudayna, Madrid, 1992, pp. 131-150.

VINYOLES, Teresa; VARELA, Elisa: “Religiosidad y moral social en la práctica diaria de las mujeres de los últimos siglos medievales” en MUÑOZ, Ángela y GRAÑA, M^a del Mar (eds.): *Religiosidad femenina: expectativas y realidades*, Al-Mudayna, Madrid, 1991, pp. 41-60.

VIZUETE MENDOZA, J. Carlos: “La dieta alimenticia en la religiosidad femenina de WA de Toledo” en MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (ed.): *Las mujeres en el cristianismo medieval. Imágenes teóricas y cauces de actuación religiosa*, Al-Mudayna, Madrid, 1989, pp. 247-258.

WADE LABARGE, M.: *La mujer en la Edad Media*, Madrid, Nerea, 1988.

WAGNER, Klaus: “La biblioteca del Dr. Francisco de Vargas, compañero de Egidio y Constantino”, *Bulletin Hispanique* 78 (1976), pp. 313-324.

WALTHAUS, Rina: ‘ “Esto no lo quiero aquí prouar por razones, mas enxemplos’ . Los *exempla* de las mujeres célebres en la discusión sobre la mujer, especialmente en el *Jardín de nobles donzellas* de Fray Martín de Córdoba” en FREIXAS, Margarita; IRISO, Silvia (eds.), *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Santander, 1999), Santander, Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria/AHLM, 2000, pp. 1807-1815.

WEINSTEIN, Donald; BELL, Rudolph M.: *Saints and society: The Two Worlds of Western Christendom 1000-1700*, University of Chicago Press, 1986.

WILKINS, Constance L.: ““En memoria de tu encarnación e pasión’: the Representation of Mary and Christ in the Prayerbook by sor Constanza de Castilla” en *La corónica*, 25.1 (1996), pp. 217-235.

- WILSON, Edmond: *The wound and the Bow: Seven Studies in Literature*, Houghton Mifflin, Cambridge, 1941.
- WILSON, Katharina. M. (ed.): *Medieval women writers*, University of Georgia, Athens, 1984.
- WYNNE-DAVIES, Marion: "Abandoned women: female autorship in the Middle Ages" en SHAW, Marion (ed.): *An introduction to Women's Literature*, Hemel Hempstead, Harvester, 1998, pp.9-36.
- YATES, F.A.: *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Ariel, Barcelona, 1983.
- YEVES, Juan Antonio: *Manuscritos españoles de la biblioteca Lázaro Galdiano*, Otero y Ramos, Fundación Lázaro Galdiano, Madrid, 1998.
- YGLESIAS VELOSO, Cristina: "La mediación de los símbolos" en CERRADA JIMÉNEZ, Ana Isabel; LORENZO ARRIBAS, Josemi (eds.): *De los símbolos al orden simbólico femenino (ss.IV-XVII)*, A.C. Al-Mudayna, Madrid, 1998, pp. 11-14.
- YORBA-GRAY, Galen B.: "La caracterización mariana de la providencia en el 'Laberinto de Fortuna'", *La corónica*, 32.2 (2004), pp. 172-189.
- ZAMBRANO, María: *La confesión: género literario*, Madrid, 1988.
- ZARCO CUEVAS, Julián: *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de el Escorial, dedicado a S.M. el Rey don Alfonso XII*, Madrid, 1924.
- ZARRI, Gabriella: "The Marriage of Virgins in the Sixteenth Cantury" en COAKLEY, John; MATTER, E. Ann (eds.): *Creative Women in Medieval and Early Modern Italy. A Religious and Artistic Renaissance*, University of Pnnsylvania Press, Philadelphia, 1994, pp. 237-278.
- ZOLLA, Elémire: *Los místicos de Occidente: Místicos medievales, II*, Paidós, Barcelona, 2000.

APÉNDICE

Breve retrato de algunas de las personas más relevantes citadas en la investigación

AJOFRÍN, María de (?-1489): hija de Marina García y Martín Maestro, gentes comunes pero acomodadas, ingresó en el beaterio de María García, más tarde convento jerónimo de San Pablo (Toledo). Recibió visiones y estigmas. Su vida fue escrita por fray Juan de Corrales, prior del monasterio jerónimo de La Sisle.

AMBERES, Hadewijch de (siglo XIII): beguina mística y poetisa, redacta visiones, poemas y cartas que influyeron, entre otros, a Ruusbroec y Eckhart.

BAKE, Alijt (1415-1455): priora del Convento de Galilea de canonisas de San Agustín en Gante. Inscrita en la espiritualidad de la *Devotio Moderna*, se pretendió autoridad de la reforma en su orden y la Iglesia entera. Alrededor de 1451 escribió una historia de su vida espiritual, que le valió la desconfianza de la congregación de Windesheim, la cual en 1455 ordenó su persecución y prohibió toda actividad literaria a las monjas de su convento, a pesar de lo cual los escritos de Alijt pervivieron.

BARTON, Elisabeth: disfrutó del don de la profecía cuando aún era sirvienta en la casa archiepiscopal de Kent, antes de profesar como monja en el convento del Santo Sepulcro en Canterbury. Su testimonio se ha conservado por la obra de sus seguidores (su confesor Edward Bocking, el procurador Henry Man, el cura parroquial Henry Gold, etc.), sus detractores procesales y otros (principalmente Nicholas Sanders). Contribuyó activamente a la resistencia conservadora frente a la Reforma anglicana a través de sus revelaciones y su propagación a través de correspondencia y palabra pública.

BERTKEN, Hermana (Berta Jabobsdr, 1426/7-1514): de elevado nivel de educación por su origen familiar. Vivió emparedada al convento Jerusalén de Utrech en una celda que ella misma había costado, en la que, a su muerte, se encontró una descripción de su vida que la vincula a la *Dedicatio Moderna*. Dejó dos tratados, *La Pasión de Cristo y Diálogos entre el Alma Amada y su esposo Jesús*.

BOILET, Colette (1381-1447): terciaria de la orden franciscana, fue visionaria de fama y contó con muchos seguidores. Fundó varios conventos y colaboró en la reforma de los frailes menores y clarisas y en el intento de solución del cisma de occidente. Su vida fue escrita por Pierre de Reims y Perrine de la Roche y de Baume.

BOLONIA, Catalina de (Catalina de Vigri, de Negri o Nigri, 1413-1463): de noble familia, recibió esmerada educación humanística de la mano de Guarino Veronese. Con 13 años abandona la corte ducal de Nicolás III de Este en Ferrara para unirse a una comunidad de laicas *penitente* liderada por Lucía Mascheroni, que por orden papal se transformó en el monasterio *Corpus Domini* bajo la regla de Santa Clara, siendo su abadesa en Bolonia desde 1456. Fue receptora de visiones y revelaciones extraordinarias que relató en su *Tratado de las siete armas espirituales, Laudi y Breviarium*, escrito éste último más con las lágrimas del amor que con la pluma, según afirma sor Iluminada Bembo, su discípula, compañera y autora de su primera biografía, *Specchio de Illuminazione*. Su popularidad y santidad se reconoció en su canonización en 1712.

CASCIA, Rita de (1381-1457): viuda y madre de dos hijos, a la muerte de éstos ingresó en el convento de Agustinas de Cascia. Sus meditaciones giraron sobre todo sobre la Pasión de Cristo, recibiendo sus estigmas y marcas. Experimentó la iluminación y unión mística. Su vida se vió favorecida con distintos milagros que se prolongaron más allá de su muerte. León XIII la canonizó en 1900.

CASTILLA, Constanza de (c.1395-1478): Hija de Elisa de Falces y Juan, hijo de Pedro I y quizás Juana de Castro. A la muerte de su padre, ella y su hermano Pedro representaron para Enrique III de Trastámara peligro para su reinado y dinastía, por lo que decidió su prisión. La reina Catalina intercedió ingresando Constanza en el convento de Santo Domingo el Real en el que accedió a su abadiato rápidamente (1416-1465). Además de promotora de diversas obras arquitectónicas, escribió *Libro de devociones y oficios* (c.1460). Su relación con grandes jerarcas eclesiásticos fue reputada y con la corte fue tan estrecha, especialmente con algunas de sus mujeres más preeminentes, que fue tutora del príncipe Enrique IV.

CRUZ, Juana de la (1481-1534): terciaria franciscana, profesó en 1497 y fue prelada de la comunidad del convento de Cubas de la Sagra. Setenta y dos de los sermones que pronunció en éxtasis están recogidos en el *Libro de Conorte*. La existencia de varias biografías, sonetos en su loor, obras teatrales, su influencia rastreable en mujeres como Beatriz de la Concepción (1594-1646), Jerónima de la Asunción (1555-1630), Gerónima de la Ascensión (1605-1660) o María de Ágreda (1602-1665), el beneficio de defensores de prestigio como Francisco de Sosa o Cisneros, y la romería a su convento, conocido hoy como Convento de la Santa Juana, que aún pervive, son exponente de la gran fama de que gozó.

ECKHART, Johann (Meister Eckhart, 1260-1328): de noble familia, estudió en Colonia y París. Fue prior del monasterio dominico de Erfurt, vicario general de Turingia y Bohemia, provincial de Sajonia, profesor de teología en Estrasburgo y Colonia. Místico visionario, escribió algunas obras en latín, hoy perdidas, aunque siempre predicó en lengua vulgar. Fueron quienes le escucharon quienes recogieron su pensamiento, por el que fue acusado de herejía en 1326 y sentenciado tres años

más tarde. Nicolás de Cusa tenía copia de su obra y fue inspirador del místico Tauler.

FOLIGNO Ángela de (1249-1309): de familia bien posicionada, casada y con hijos, hacia los 35 años pierde a padres, esposo e hijos. Siente la llamada de Dios a través del franciscano fray Arnaldo y se hace terciaria franciscana. Dios se comunica con ella y su director transcribe sus revelaciones en el *Libro de visiones y revelaciones*, que contiene además otros 35 escritos (cartas, dichos, narración de su muerte, etc.) recogidos por sus discípulos.

GÉNOVA, Catalina de (Catalina Fieschi, 1434-1507): viuda, terciaria franciscana, de vocación temprana sufrió un período de abandono espiritual tras el cual, en 1473, durante una confesión tuvo una visión. A partir de entonces se dedicó a la vida de sacrificio y oración, mostrando gran reverencia por la Eucaristía. Tuvo numerosas visiones y éxtasis, fruto de las cuales es su *Tratado del Purgatorio*. También escribió *Diálogo espiritual*. A su muerte se la vincula con numerosos milagros. Fue canonizada por Benedicto XIV en 1737.

HILTON, Walter (¿-1395/1396): prior del convento agustino canónico de Thurgarton (Nottinghamshire). Mantuvo contacto muy cercano con los cartujos. Escribió *The Scale of Perfection, To a Devout Man in Temporal Estate, The Song of Angels* y se le atribuyen *De imagine peccati, Epistula aurea*. La influencia de los escritos de este místico fue grande durante el siglo XV inglés.

KEMPE, Margery (ca.1373-1438): de familia acomodada, casada, con tuvo 15 hijos, su inquietud religiosa le llevó a peregrinar a Jerusalén, Alemania y España. Ilustrada, dictó entre, aproximadamente, 1432 y 1436 sus viajes y éxtasis místicos en lo que hoy se conoce como *Libro de Margery Kempe*, considerada la primera autobiografía de lengua inglesa.

KEMPIS, Tomás de (c.1379-1471): hijo de artesanos, muy joven se unió a la comunidad de *Los hermanos de la Vida Común* de Deventer donde realizó sus estudios y se convirtió en experto copista. A continuación ingresó en el monasterio agustino de Monte Santa Inés, cerca de Zwolle, en el que su hermano era prior. Pronunció votos en 1413 o 1414. Sus escritos son de carácter devocional e incluyen meditaciones, cartas, sermones, biografías de santa Lydwine, Groote, Radewijns y nueve de sus compañeros, destacando de entre todas ellas la *Imitatio Christi*.

LÓPEZ DE CÓRDOBA, Leonor (ca.1362-?): hija de Martín López de Córdoba, su vida estuvo marcada por los avatares políticos que enmarcaron el reinado de los Trastámaras, la peste y el favor y repudio de varias mujeres, entre ellas la reina Catalina de Lancaster. Conoció el matrimonio y la maternidad. Dictó sus *Memorias* (considerada la primera autobiografía castellana) con intención de recobrar el favor real y hacer perdurar su memoria limpia de recelos.

MADRIGAL, Alonso de (el Tostado o el Abulense, 1410-1455): clérigo, académico, teólogo y prolífico escritor, fue bachiller en Derecho, regentó las cátedras de Artes, Filosofía moral, Poesía y Biblia. Fue consejero de Juan II a cuyas instancias fue nombrado obispo de Ávila en 1454. Escribió una ingente obra latina que ocupó quince grandes volúmenes en la edición veneciana publicada entre 1507 y 1530. La parte mayor consiste en extensos comentarios en latín a varios libros de la Biblia. Además prologó y comentó a San Jerónimo y Eusebio. Otras obras suyas son *Super Ecce virgo*, *De Trinitate*, *De optima politia*, *De statu animarum* y el *Libro de las paradojas*.

MAGDEBURGO, Mechtilde de (Mechtilde von Hackeborn-Wippra, ca.1207-ca.1297): de familia acomodada y sólida educación, precoz visionaria y beguina, empezó a

escribir sus visiones a petición de su confesor. Debido a las críticas de su obra por parte del clero local de Magdeburgo, se trasladó a Helfa, donde profesó como benedictina y escribió su obra *La luz rutilante de la deidad*.

MANTUA, Hosanna de (Osanna Andreassi, 1449-1505): terciaria dominica, experimentó visiones desde la infancia, y los estigmas de la Pasión a los 28 años. Su casa se convirtió en centro de discusiones espirituales. Compaginó temporalmente su dedicación religiosa con la de gobernación del ducado de Mantua en ausencia de Federico de Gonzaga. Profesó pocos meses antes de su muerte. Gozó de estrecha relación con el teólogo Francesco de Silvestri, el Ferrerense, quien escribió su biografía. León X permitió su culto en 1515 e Inocencio XII lo confirmó universalmente en 1694.

MERICI, Ángela de (1470/75-1540): fundó la Compañía de Santa Úrsula. De condición común, desde joven disfrutó de visiones sobrenaturales. Su vida y milagros son por primera vez esbozados por Francesco Landini en 1566.

NOGAROLA, Isotta (1418-1466): Educada en el humanismo junto a su hermana Ginevra, fue referente esencial dentro del círculo intelectual de la Verona de la primera mitad del siglo XV. Estableció relación epistolar con diversos intelectuales del momento. La mantenida con Guarino Veronese fue muy controvertida. La difamación a que se vio sometida por éste y otros la excluyen de la élite de humanista. Se retira y sus estudios cambiarán del ámbito humanista al teológico. Ludovico Foscarini se convierte en su apoyo e interlocutor en *De pari aut impari Evae atque Adae Peccato*. Además escribió *Oratio in laudem beati Hieronymi*, *Carta al Papa Pío II*, *Misiva de consuelo a Jacopo Antonio Marcello*.

OINGT, Margarita de (de Duyngt o de Duyn, ?-1310): de familia antigua y muy poderosa, fue priora desde 1288 del convento cartujo de Poleteins. Escribió una

Página de meditaciones, el *Espejo*, la *Vida de Beatriz de Ornacieux* y *Cartas*. En sus obras se advierte una progresión en la experiencia de Dios.

PORETE, Margarita (ca.1250-1310): beguina mística, escribió *El espejo de las almas simples*, obra condenada en 1306 y 1309, que le llevaría a la hoguera. A partir de su muerte circuló como anónima.

RIETI, Columba de (Columba Guadagnoli, 1467-1501): terciaria dominica, por su educación pronto tuvo conocimiento sobre Catalina de Siena, a quien tuvo por modelo. Recibió numerosas gracias espirituales en forma de visiones, don de exorcismo y curación, y su fama como profeta fue grande. Fundó una congregación de terciarias en Perusa.

ROLLE DE HAMPOLE, Richard (c.1300-1349): educado en la universidad de Oxford, abandonó sus estudios para llevar vida de ermitaño. Escribió *Incendium amoris*, *De emendatione vitae* y *Forma of living para su amiga Margaret*. Obtiene de Dios curación para la reclusa Margaret Kyrkby.

ROMANA, Francisca (Francisca Bussa de Leoni, 1384-1440): casada durante 40 años, madre de tres hijos, se dedicó profundamente a la caridad y a la oración. Tuvo muchas iluminaciones y gozó del don de la curación. Fundó la congregación de las Oblatas de María, vírgenes y viudas, de la que fue superiora general los cuatro últimos años de su vida, cuando enviudó. En 1608 se le reconoció su santidad.

SANTO DOMINGO, María de (Beata de Piedrahita o de Aldeanueva, ca.1485-1524): terciaria dominica, durante gran parte de su vida gozó de revelaciones divinas, a través de las cuales alentó la reforma de su orden y de la Iglesia. Se vio envuelta en procesos inquisitoriales pero, gracias sobre todo a la protección del cardenal Cisneros y el duque de Alba, fue absuelta. Hacia 1518 se publicó una antología de sus raptos y revelaciones en el *Libro de oración*.

SIENA, Catalina de (Catalina de Benincasa, 1347-1380): su temprana vocación le llevó a unirse a un grupo de terciarias dominicas en Siena. En 1367 tuvo una unión mística con Cristo que la autorizó al magisterio público. Trabajó con enfermos y necesitados, aconsejó a Papas y veló por el fin del Cisma. Fue prolífica escritora de cartas, oraciones y un tratado llamado *Libro della divina dottrina: volgarmente detto Dialogo della divina provvidenza (The Dialogue)*. Su vida fue escrita por Raimundo de Capua. Fue canonizada en 1461.

SUECIA, Brígida de (Brígida Birgersdotter, 1302-1373): viuda y madre, fue visionaria y profeta. El ámbito de sus actuaciones no se redujo a lo religioso, sino que fue interlocutora de reyes y papas en asuntos de política. Gozó de gran popularidad, aunque no siempre sus palabras fueron reconocidas. Su *Apariciones celestiales*, escrito en latín por el prior Pedro de Alvastra, fue declarado ortodoxo pero no dogmático. Fundó un monasterio en Vadstena redactando ella misma sus constituciones. Fue canonizada en 1371 por Gregorio XI.

VILLENA, Isabel de (Leonor Manuel de Villena, 1430-1490): hija natural de Enrique de Villena y Vega, nieto de Enrique II de Castilla. Abadesa del convento de clarisas de la Trinidad de Valencia (1463-1490) y una de las intelectuales más influyentes de la Valencia de su tiempo. El rey Fernando el Católico le encomendó en 1484 el cuidado de su hija María. Entre sus obras destaca *Vita Christi* y el perdido *Speculum animae*.